

29. Valeurs morales et messages de prévention : la “ fidélité ” contre le sida au Burkina Faso

Bernard Taverne ¹

*« l'infidélité (...) ça n'existe pas.
On dit il a une maîtresse, point »*

Calixthe Beyala, *Assèze l'Africaine*

Au Burkina Faso, comme dans un grand nombre de pays d'Afrique francophone la formule la plus communément employée dans les messages d'information contre le sida se présente sous la forme de l'alternative : “fidélité ou capote” (Anonyme 1995). Le second terme de l'alternative ne prête à aucune confusion puisqu'il désigne un objet matériel – le préservatif –, mais quelle signification est attribuée au terme “fidélité” par les personnes à qui sont destinés ces messages ? La fidélité s'applique ici au domaine de la sexualité. Ce message est une injonction à un comportement sexuel précis, semblant “aller de soi” puisqu'il n'est pas explicitement désigné. C'est précisément de la nature de ce comportement sexuel dont il sera ici question.

L'observation des conduites de vie de jeunes adultes Mossi vivant en milieu rural (province d'Oubritenga, au Burkina Faso) ² est à l'origine des interrogations suivantes : quelles significations accordent-ils au terme fidélité ? Quelle place ce concept occupe-t-il pour eux parmi l'ensemble des normes et valeurs régissant les relations homme/femme dans le domaine de la sexualité ? Quelle influence peut-on attendre d'un tel message auprès de ces jeunes ?

On ne peut s'interroger sur la signification accordée à une valeur morale dans le domaine de la sexualité sans tenir compte du cadre social et culturel dans lequel s'inscrit la sexualité. Celle-ci est à la fois une affaire de jouissance individuelle et de reproduction biologique mais aussi de reproduction de rapports sociaux. À travers la sexualité « ce que les hommes s'efforcent de reproduire, ce n'est pas leur espèce (...) c'est le groupe social auquel ils appartiennent » (Godelier 1995 : 119). Dans toute les sociétés humaines, la reproduction biologi-

¹ Remerciements à Doris Bonnet (ORSTOM), Alice Desclaux et Marc Egrot (Laboratoire d'Écologie Humaine et d'Anthropologie, Aix-Marseille III), Jules Kinda (Université de Ouagadougou) pour leurs critiques d'une version préliminaire de ce texte.

² Environ 60 groupes ethniques composent la population du Burkina Faso qui s'élevait à un peu plus de 9 millions d'habitants en 1991 ; les Mossi (48,6 % du total) constituaient le groupe majoritaire (INSD 1994 : 9, 18, 33).

que/sociale est inscrite dans le système de parenté, à travers les règles de la filiation et de l'alliance. C'est dans ce domaine que s'exprime de la manière la plus précise la codification de la sexualité et la nature des relations de genre entre les personnes. C'est donc par rapport à l'alliance matrimoniale que seront décrites la valeur et la place de la notion de fidélité, avant d'être envisagées dans le domaine des relations prématrimoniales et paramatrimoniales.

Fidélité et sexualité chez les Mossi, en milieu rural

L'union matrimoniale

• *Mariage légal, mariage coutumier*

Au Burkina Faso, en 1996, les pratiques matrimoniales sont régies par le *Code des personnes et de la famille* entré en application en 1990. Ce code n'accorde "aucun effet juridique (...) aux mariages coutumiers et religieux" (art. 233) et "interdit les mariages forcés, imposés par les familles" (art. 234) ; le mariage par consentement mutuel est la seule forme légale d'union matrimoniale. Cependant, en pratique ce code est presque totalement inconnu et inappliqué en milieu rural, où habitent 80 % de la population du pays. La grande majorité des mariages s'y réalisent encore selon les règles du droit coutumier plus ou moins modifiées en fonction des appartenances religieuses des familles ou des époux.

Selon le droit coutumier des Mossi, ethnie patrilinéaire gérontocratique, ce sont les doyens de lignage ou d'un segment de lignage (plus récemment les chefs de famille) qui décident des unions. Le mariage est avant tout une alliance entre deux lignages ; aussi « les relations matrimoniales relèvent de stratégies sociales et politiques à l'élaboration et à la réalisation desquelles jeunes gens et jeunes femmes ne participent pas » (Capron *et al.* 1975 : 16). Les stratégies matrimoniales apparaissent de prime abord totalement contrôlées par les hommes ; en fait, les femmes y participent aussi de manière très active, en ayant dans certaines circonstances l'initiative des alliances¹. Il existe plusieurs modalités de désignation ou de choix du conjoint (don, lévirat, consentement mutuel/rapt, etc.) ; le mariage par don est la forme socialement la plus valorisée. Il existe plusieurs modalités de don – dont une qui relève d'une forme d'échange, tel le *pug-siure*, décrit par Gruénais (1979). Les conséquences pour les conjoints en sont comparables : les jeunes filles sont promises en mariage dès leur enfance, "données" par leur chef de lignage ou leur père à un autre chef de lignage (ou à un chef de famille d'un autre lignage), à qui revient la décision du choix du mari. Le don d'une femme est le plus souvent décrit comme l'aboutissement, parfois seulement une étape de relations privilégiées entretenues entre deux lignages ; ces relations peuvent avoir impliqué des individus sur plusieurs générations.

¹ Sur le rôle de la tante paternelle par rapport à sa nièce (*pugdba*) voir Bonnet (1988 : 51-56 ; Gruénais (1985).

– *La fidélité selon les formes de mariage*

Les articles législatifs régissant le mariage légal affirment “le principe de l’égalité des droits et des devoirs entre époux” (art. 235) et précisent qu’ils “se doivent mutuellement fidélité¹, secours et assistance” (art. 292)².

Pour la majorité de la population rurale du Burkina, en l’absence d’application du Code moderne, les droits et devoirs des époux sont entièrement déterminés par le droit coutumier et influencés par les règles des religions importées (islam et christianisme³). Les doctrines de ces religions accordent une place essentielle au principe de la fidélité sexuelle réciproque dans l’union conjugale. Mais en pratique, il apparaît que la contrainte de fidélité des hommes à l’égard de leurs épouses, que réclament les religions, ne parvient pas à s’imposer, notamment chez les jeunes adultes.

Le droit coutumier est fondamentalement inégalitaire dans sa répartition des droits et des devoirs selon les sexes. Il établit une très nette distinction sexuelle à propos de la fidélité conjugale : la femme a un devoir de fidélité par rapport à son conjoint, tandis que celui-ci a droit aux relations extraconjugales. En outre, la femme a le devoir de tolérer les relations extramatrimoniales de son époux.

Le devoir de fidélité des femmes est étroitement lié aux principes de patrilinéarité et de “fécondité lignagère” qui sont aux fondements de l’édifice social mossi (Bonnet 1988 : 23). L’enfant, qui est la propriété du lignage du mari, alors que son épouse y est considérée comme une étrangère, serait le receveur d’un principe vital transmis en ligne agnatique par les ancêtres *via* son père (Bonnet 1988 : 88). Dès lors, la fidélité féminine représente la condition essentielle au contrôle de la fécondité, au maintien des caractères du lignage et, au delà, à la reproduction sociale du groupe. La transgression du devoir de fidélité est considérée comme étant une remise en cause de l’autorité des ancêtres : elle pourrait avoir pour conséquence de mettre en péril la fécondité du lignage. « L’enfant adultérin est jugé comme un “bâtard” car il ne possède pas en lui les caractères du patrilignage transmis par l’homme » (Bonnet 1988 : 26). Lorsque survient une grossesse “adultérine”, on demande le plus souvent à la mère “d’aller remettre l’enfant là où elle l’a trouvé” sitôt après la naissance, c’est-à-dire de le donner à la famille du père biologique.

L’énoncé sommaire des droits et devoirs des conjoints à propos de la fidélité selon le droit coutumier laisserait croire qu’il permet aux hommes ce qu’il interdit aux femmes. On ne peut s’en tenir à cette expression simplifiée, presque caricaturale. En effet, dans son application quotidienne cette discrimination sexuelle appliquée à la fidélité conjugale se révèle peu rigoureuse ; elle masque en fait

¹ « Fidélité conjugale : obligation réciproque incombant à chaque époux de ne pas commettre l’adultère » (dictionnaire *Le Robert*, 1981, t. 3, p. 2).

² Formulation exactement identique à celle de l’article 212 du Code civil français.

³ En 1992, le Burkina Faso comptait 20 % de chrétiens, 52 % de musulmans (INSD 1994 : 19).

l'espace de liberté sexuelle des femmes, qui s'étend tout au long de leur vie, avant, mais aussi après le mariage, et occulte les éléments qui déterminent l'usage de cette liberté par les femmes.

Cet espace de liberté est la condition du fonctionnement des réseaux sexuels pré- et paramatrimoniaux. Il ne peut être simplement attribué au "laxisme des institutions" (Lallemand 1977 : 150) puisqu'il en permet l'existence ; « il est évident que la liberté sexuelle des maris et des célibataires serait purement théorique si un nombre notable de filles ou de femmes ne parvenait à se soustraire à l'autorité du père ou de l'époux » (Pageard 1969 : 136).

– *Relations extra-conjugales et séparation matrimoniale*

La valeur accordée à la notion de fidélité conjugale peut être également appréciée à travers la manière dont sont perçues l'infidélité et ses conséquences sur l'union matrimoniale.

Dans le droit moderne, l'infidélité peut être la cause de la dissolution du mariage. Le divorce peut être "demandé par un époux lorsque la vie commune est devenue intolérable par suite d'adultère (...)" (art 376). Selon le droit coutumier, « jusqu'à une époque récente, l'adultère de la femme n'était pas un motif de répudiation chez les Mossi » (Pageard 1969 : 324). L'épouse est considérée moins coupable que son amant. « À l'égard de la femme coupable, le mari ne dispose que d'un droit de correction manuelle modérée. Il en use peu, de crainte que l'épouse maltraitée ne prenne définitivement la fuite. C'est plutôt l'amant qu'on cherche à atteindre et on recourt, s'il le faut aux forces spirituelles (...) la seule sanction vraiment efficace de l'adultère de la femme reste (...) la désapprobation de l'épouse infidèle (par sa famille). La femme supporte mal d'être condamnée par sa famille d'origine. Si cette condamnation vient à faire défaut, le mari ne dispose à peu près d'aucun recours » (Pageard 1969 : 136-137)¹.

Les relations prématrimoniales

Ces relations représentent la première occasion d'expression du libre choix personnel d'un partenaire sexuel. De l'adolescence au mariage, les jeunes des deux sexes « connaissent une intense période d'activité amoureuse, de quête de partenaire de l'autre sexe » (Lallemand 1977 : 123). Cette étape sentimentale, appelée *rolemdo*, est « institutionnellement reconnue par la société, elle doit théoriquement consister en une amitié amoureuse avec un partenaire de l'autre sexe en excluant tout rapport sexuel » (Bonnet 1988 : 37). Il s'agit d'une période d'expérimentation, de découverte des relations sentimentales et de nos jours, pour la plupart des jeunes, d'initiation à la sexualité. L'investissement affectif des jeunes est très fort vis-à-vis de

¹ Une situation similaire est décrite par Danièle Kintz chez les Peuls : « l'attitude peule par rapport à l'adultère est indulgente dans les faits si ce n'est dans le discours » (1987 : 127).

celle ou de celui qui est nommé *mam roelle* [mon ami(e), mon amant(e)], du moins lors des premières aventures.

Dans le domaine des relations prématrimoniales, le droit coutumier établit là encore une nette distinction sexuelle : il valorise la sexualité prématrimoniale des garçons et la virginité des filles au mariage¹. Mais de nos jours une moindre valeur est accordée à ce dernier principe et les jeunes hommes affirment reconnaître le plein droit des jeunes femmes à une sexualité prématrimoniale. Aussi, actuellement la période du *rolemdo* correspond-elle le plus souvent à celle de l'entrée dans la sexualité².

En milieu rural, cette initiation sentimentale et sexuelle se déroule rarement de manière clandestine et secrète. Elle est l'objet d'un discret mais rigoureux contrôle social de la part des proches du garçon ainsi que de certains membres de la famille de la fille. Ce contrôle s'exerce en particulier dans le domaine du choix du partenaire. Bien que laissé à l'initiative de l'individu, ce choix doit respecter scrupuleusement les règles d'exogamie appliquées au mariage auxquelles s'ajoute l'impossibilité pour un garçon de prendre pour *roelle* une fille qui a déjà eu des relations sexuelles avec un des frères de ce garçon (biologiques et classificatoires intralignagers) ou un de ses amis³. Aussi, avant toute rencontre, les deux jeunes gens, parfois avec l'aide de leurs amis et sous la discrète vigilance des anciens, effectuent une mise à jour précise de leur parenté respective et de leur lien d'amitié afin d'avoir la certitude qu'aucun interdit ne vient empêcher leur relation.

Les rencontres doivent avoir lieu au domicile du garçon. La venue de la fille, en particulier s'il s'agit de sa première visite, doit être l'occasion d'une petite réception en son honneur. Avec l'aide de quelques-uns de ses amis intimes, le garçon se procure de la bière de mil, une volaille et du riz dont il confie la préparation à l'une des femmes de la cour (mère ou belle-sœur). L'hôte et ses compagnons vont ensemble animer la "causerie" avec musiques, chants et plaisanteries durant toute la soirée, avant que les amis se retirent un par un, prétextant l'heure tardive, pour laisser ensemble les deux jeunes. La jeune femme est reconduite le lendemain matin à son domicile, avant le lever du jour.

Dans ces conditions, tous les membres de l'habitation dans laquelle séjourne le garçon sont parfaitement informés de la visite de "l'étrangère" et chacun, y compris le chef de famille, peut savoir précisément qui elle est. De son côté, le départ de la fille de sa propre habitation est beaucoup plus discret, le plus souvent elle bénéficie de

¹ L'exigence de la virginité féminine au mariage ne semble pas avoir eu partout et toujours la même importance (Pageard 1969 : 178-180).

² Sexualité où les risques de grossesse et de transmission des MST sont rarement maîtrisés.

³ Un risque de mort pèse sur les deux hommes s'ils ont eu des relations sexuelles avec la même femme, même si cela s'est produit à leur insu et quel que soit le délai qui sépare ces actes. Cet interdit est communément retrouvé dans divers groupes ethniques en Afrique de l'ouest (Héritier 1996 : 273ss).

l'aide des femmes présentes (mère, sœurs et tantes), le père est laissé dans une totale ignorance des faits que son devoir lui imposerait de condamner. La clandestinité dans les relations amoureuses est réprouvée ; elle est considérée comme une preuve du non-respect des règles de choix du partenaire.

Le temps des relations prématrimoniales marque profondément jeunes gens et jeunes femmes. Ils en gardent le souvenir fort de leurs premières amours et souvent un attachement durable avec certains de leur *roelle* de l'époque. Ces relations ont la particularité de porter en elles-mêmes leur caractère éphémère. En effet, chacun des deux partenaires engagés dans la relation amoureuse sait que cette relation est par essence transitoire, puisqu'elle ne pourra pas ouvrir la voie à une union matrimoniale. Le plus souvent la jeune fille a déjà été promise en mariage et le jeune homme sait que le choix de son épouse ne lui appartient pas, mais relève d'une décision de son père. Cependant, cela n'empêche nullement les amoureux de se promettre "un amour jusqu'à la fin de la vie" (*viim teka*). Ces promesses correspondent au plus près à la définition occidentale de la fidélité dans la relation sentimentale qui associe au sentiment amoureux sa pérennité dans le temps (Erny 1995). Cette fidélité pourra les conduire à maintenir des liens au-delà du mariage de chacun d'eux : "certains *roelle* ne se fréquentent plus quand ils vieillissent, mais certains se voient tant qu'ils peuvent marcher", confie en souriant un "vieux" chef de famille.

Les relations paramatrimoniales

Les relations sexuelles pré- et paramatrimoniales entrent dans la catégorie du *yoobo*. Ce terme est souvent improprement traduit par "adultère", ou encore par "luxure, fornication" (Alexandre 1953 : 476 ; Zaongo 1985 : 132)¹. Or, la connotation péjorative associée à ces traductions n'est pas systématiquement présente dans l'usage qui est fait de ce mot ; pas plus qu'il ne fait obligatoirement référence à la transgression condamnable du devoir de fidélité.

Le *yoobo* désigne un type de relation homme/femme en dehors du mariage obéissant à des règles bien définies par le droit coutumier ; relations non condamnées lorsqu'elles sont établies dans le strict respect de ce droit².

L'élément essentiel est là encore le respect de la règle d'exogamie. Il est formellement interdit à une femme d'avoir des relations sexuelles avec des hommes du lignage de son mari (père, frères classificatoires

¹ Zaongo (communication personnelle 1996) reconnaît que la traduction de *yoobo* par adultère est inadéquate, bien qu'elle soit aujourd'hui communément admise ; le *yoobo* désignait auparavant une relation ludique, un jeu autorisé entre homme et femme.

² Une anecdote montre clairement l'impossible assimilation entre *yoobo* et adultère : lors d'un entretien avec un jeune homme sur la manière dont les anciens menaient leurs relations paramatrimoniales, celui-ci m'invita à venir demander à son père "comment il faisait le *yoobo* quand il était jeune" ; on imaginerait mal de demander à un homme de 70 ans "comment il pratiquait l'adultère dans sa jeunesse" sans que cela soit considéré irrespectueux.

ou utérins de son époux)¹ ; cette interdiction s'applique aussi à l'homme par rapport aux femmes du lignage de son épouse. Ces relations sont réprochées et très sévèrement punies, elle ne relèvent pas du *yoobo* mais de l'inceste² ; les fautifs sont chassés du village et bannis de leur lignage car « ils entachent de souillure, donc de stérilité, toutes les femmes du lignage » (Bonnet 1988 : 23).

— *Les hommes et le yoobo*

Le droit coutumier permet aux hommes mariés des relations sexuelles hors mariage. Cependant ce droit n'est applicable qu'à la condition qu'une de ses épouses³ soit sexuellement indisponible pour cause de grossesse, d'allaitement ou de menstruation. Aucun homme ne peut inviter chez lui une femme alors qu'une de ses épouses est sexuellement disponible ; la ou les épouses pourraient se plaindre aux autorités lignagères, et le mari prendrait le risque d'être blâmé par ses proches et considéré comme un "coureur de femmes".

Lorsqu'un mari ne peut avoir de relations sexuelles avec ses épouses, il est en droit d'inviter "une étrangère" à son domicile. La mise en œuvre de ce droit n'est pas séparable du devoir d'accueil qui incombe à l'épouse du mari ; cette dernière a en effet le devoir de "respecter" la femme de passage en la traitant avec tous les égards qu'on doit à un étranger (*sāana*).

Bien qu'il n'y soit pas obligé, il est bon que le mari prévienne son épouse de sa volonté d'inviter "une étrangère" afin de ne pas la surprendre. Dès lors l'épouse doit venir saluer cette femme, lui offrir de l'eau de boisson, lui proposer de l'eau pour la toilette, lui préparer un repas, puis venir faire un peu de conversation avec elle, avant de demander à se retirer pour la laisser seule avec son époux. Les autres habitants de la cour (frères, belles-sœurs, enfants) doivent également venir la saluer et échanger quelques paroles avec elle. *Le contexte de la polygamie oblige la ou les épouses du mari à considérer la femme invitée comme une épouse potentielle à venir.*

De son côté la femme invitée doit demander à saluer les "vieux" de l'habitation ; si elle a eu l'occasion de venir à plusieurs reprises, il n'est pas rare qu'elle propose d'aider l'épouse dans ses activités pour la préparation du repas ou la toilette d'un enfant. Il se crée une relation fondée sur le respect réciproque entre l'épouse et l'invitée, ce qu'exprime clairement un jeune chef de famille : "si ton amie vient, elle doit respecter ta femme, parce que c'est grâce à ta femme qu'elle va dormir avec toi, parce que si ta femme refuse, tu peux faire ce que tu veux, tu ne vas pas dormir". L'épouse manifeste la qualité de son entente avec son mari à travers le soin qu'elle apporte à l'accueil de la femme invitée. Celle-ci marque sa reconnaissance envers l'épouse ;

¹ Sauf dans le cadre du lévirat, lors du décès de son mari ; il est alors proposé à la femme d'épouser un frère du défunt.

² Inceste du deuxième type, selon la distinction proposée par Héritier (1994).

³ Par la suite, il ne sera plus fait mention qu'au singulier des épouses d'un homme polygame.

feinte ou réelle il arrive qu'une relation étroite s'instaure entre ces deux femmes : "des fois lorsqu'elle vient, je ne peux pas causer avec elle, c'est elle et mon épouse qui parlent ensemble" reconnaît un jeune mari. Il arrive qu'en signe de gratitude, l'invitée offre quelques cadeaux à l'épouse, à l'occasion par exemple de la naissance d'un enfant.

Bien entendu, toutes les rencontres paramatrimoniales ne suivent pas exactement cette description. Certains maris préfèrent passer la nuit avec leurs amantes dans une case prêtée par un ami sûr, à distance de leur village ; ils savent que leurs épouses n'accepteraient pas leur conduite, ou bien que la distance généalogique avec leurs amantes pourrait prêter à contestation.

— *Les femmes et le yoobo*

Les femmes peuvent rencontrer leurs amants uniquement à l'occasion des visites qu'elles effectuent à leur propre famille. Le droit coutumier leur reconnaît un droit de visite dans leur famille ; ce droit est imprescriptible en cas de naissance, maladie, décès, ou cérémonies funéraires. Le non-respect de ce droit peut entraîner la dissolution du mariage à la demande des autorités du lignage de la femme. En dehors de ces événements, la femme peut toujours obtenir de son mari une autorisation pour aller voir "ses parents", celui-ci ne peut pas s'y opposer systématiquement sans que cela lui soit un jour reproché par ses beaux-parents. Dès lors, « il est admis qu'une fois nantie de sa permission de visite à sa famille, la femme suive l'itinéraire qui lui plaît, sans escorte » (Lallemand 1977 : 150).

Arrivée dans sa famille, la femme retrouve la liberté d'aller rendre visite à qui bon lui semble, soit qu'elle se rende elle-même au domicile de son amant, soit que celui-ci lui ait donné un rendez-vous pour l'amener jusque chez lui. Selon la distance qui sépare l'habitation de l'amant de celle de la famille de la femme, celle-ci pourra venir toutes les nuits ou alors séjourner deux ou trois jours avec son amant, rarement plus.

Les hommes mariés ne sont pas dupes puisqu'ils profitent aussi de cette situation : "lorsqu'une hache s'en va en brousse, c'est pour couper du bois" affirment certains avec détachement, admettant ainsi qu'une épouse qui part chez ses parents a toute liberté d'aller retrouver un ancien ou un nouveau *roelle*.

Cependant, il est un élément qui, sans être directement lié au droit coutumier, entrave grandement les possibilités de relations paramatrimoniales pour les femmes. Il s'agit de l'interdit sexuel qui accompagne la durée de l'allaitement¹. Toute relation sexuelle pendant cette période est censée "gâter" le lait de la mère allaitante et entraîner une

¹ Dans son étude sur le cycle de reproduction des femmes Mossi, Doris Bonnet rapporte une durée moyenne d'allaitement de 29,6 mois après la naissance et d'interdit sexuel de 22,6 mois (1988 : 39) et précise que « la femme mossi vit dès sa puberté un cycle de reproduction non interrompu » jusqu'à la ménopause.

maladie qui peut être mortelle pour l'enfant ¹. Les femmes sont très attentives à éviter tous comportements pouvant avoir des conséquences néfastes sur leur enfant. Selon la maladie de l'enfant, la mère pourra être accusée d'en être la cause (Desclaux 1996a) ; il s'agit bien d'une autre forme de contrôle social sur la sexualité des femmes.

***Quelques valeurs essentielles dans les relations
homme/femme en milieu rural mossi***

Il n'existe pas en *mooré* (langue des Mossi) un terme traduisant littéralement les mots "fidèle" ou "fidélité". Le plus souvent le concept est traduit par *pu-peelem* : ventre-blancher. Au sens propre *pu* (*puga*) signifie le ventre, au sens figuré il désigne la conscience morale de l'individu (Poulet *sd* : 52) ; le terme *pu-peelem* signifie franchise, droiture, loyauté, sincérité et honnêteté dans les actes (Alexandre 1953 : 310).

L'absence d'un terme spécifique ne signifie évidemment pas que les significations habituellement accordées au mot fidélité (attachement, constance, etc.) n'existent pas dans l'*ethos* Mossi, bien au contraire. Une très grande valeur est accordée au dévouement, à la loyauté et à l'allégeance dans les différentes relations sociales, à travers le respect des principes d'autorité que représentent les ancêtres ou le chef (*naaba*) ; de même l'attachement, la constance et la persévérance dans les relations d'amitié sont considérés essentiels, comme en témoigne la longue durée des relations entre lignages qui aboutiront un jour à un don de femme.

La traduction du terme fidélité à propos de l'union conjugale s'avère difficile ; l'expression la plus proche serait *kis sida* ², dont la traduction littérale est "donner la vérité", franchise. Or, si la franchise/fidélité est un devoir réciproque entre les époux, elle concerne bien sûr le domaine sexuel mais n'y est pas limitée, elle s'applique à l'ensemble de la relation conjugale.

La franchise/fidélité est une qualité nécessaire à l'entente conjugale, mais elle est secondaire au regard de la notion de respect du conjoint (*waogre*) qui est la valeur cardinale de l'union matrimoniale chez les Mossi. La référence au respect mutuel apparaît à la moindre des conversations concernant la vie conjugale, quels que soient les interlocuteurs. Respecter son conjoint, c'est le considérer et le traiter avec tous les égards qui lui sont dus de par son statut social (chef de famille ou épouse/mère) afin de ne jamais le mettre dans une situation où son statut puisse être contesté par le reste du groupe. Cette valeur détermine l'attitude des conjoints entre eux face aux jugements que la société porte sur eux. Les sentiments personnels apparaissent

¹ La cessation des rapports sexuels pendant la lactation est légitimée par un ensemble de représentations, définissant un antagonisme entre le sperme et le lait, qui se retrouvent parmi diverses sociétés en Afrique de l'ouest (Bonnet 1988 ; Cros 1990 ; Héritier 1996).

² *Pag tog nkisa sida ne a sida* : littéralement, la femme doit donner la vérité à/avec son mari ; en l'absence d'indication tonale, *sida* est l'objet d'une homonymie, le terme signifie vérité et mari.

secondaires par rapport à la préoccupation du maintien de l'étiquette sociale comme en témoignent les propos d'une épouse se plaignant du fait que son mari entretenait des relations avec une femme de parenté trop proche de son lignage : "s'il continue, il ne sera plus considéré comme un homme respectable et moi aussi en tant que femme, je n'aurai plus de respect, parce que si les gens ne le respectent pas, il ne me respectera pas non plus, moi je ne serai rien, il faut que les gens le respectent, afin qu'ils me respectent aussi".

Parmi les sentiments individuels, une place particulière est accordée à la jalousie (*sukiiri*). En milieu rural mossi, l'expression de ce sentiment universel est fortement réprochée, en particulier dans le domaine des relations entre hommes et femmes¹. La jalousie est exprimée dans l'intimité des relations entre les conjoints ; elle éclate parfois au grand jour à l'occasion de tensions et de disputes dans l'unité domestique². Mais l'émergence de ce sentiment est vigoureusement combattue ; il représente une menace pour l'équilibre familial. La jalousie est le berceau des mésententes et des disputes entre les femmes dans l'union polygame ; elle peut aboutir, pour peu que surviennent quelques décès d'enfants, à des accusations de sorcellerie et à des exclusions et bannissements de femmes. Ainsi, à une épouse se plaignant parce que son mari fait venir d'autres femmes, ses compagnes ou ses sœurs reprocheront de "commencer la jalousie pour que son mari ne gagne pas une autre femme, (...) ton caractère n'est pas bon, tu n'accepteras pas de co-épouse, la fille qui est venue n'a pas coupé le sexe de ton mari pour partir avec, pourquoi fais-tu des histoires ? Nous avons toutes vu ça avec nos maris"³.

Les hommes en proie à ce sentiment à l'égard de leurs épouses ont parfois recours à un procédé magique : le *pug-bêdgo* (littéralement "femme-piège"). À son insu, la femme est l'objet de pratiques magiques sans conséquence pour elle, mais qui ont pour effet de rendre transitoirement impuissant son amant, au pire de lui donner une maladie sexuelle mortelle pour laquelle il n'existerait aucun remède. Une surenchère de procédés magiques se met parfois en place, et des hommes vont chercher à acquérir des moyens pour savoir si une femme convoitée a été "piégée" ou pour ne pas être atteint par le piège.

¹ Il en serait de même chez les Peuls pour lesquels « la jalousie doit être tenue secrète, la manifester publiquement est un manquement aux règles de vie » (Kintz 1987 : 127).

² Le plus souvent, les épouses des ménages polygames la subissent secrètement, avec douleurs et résignation, comme le rapportent les témoignages enregistrés par Eliane de Latour au Niger (1992).

³ En milieu urbain, l'influence du modèle matrimonial occidental, la moindre contrainte sociale sur les personnes, l'accroissement du pouvoir de décision des femmes, permettent l'émergence d'une contestation féministe qui remet en cause la subordination des femmes. L'infidélité masculine est l'objet de violentes récriminations de la part des femmes (Bardem 1994 : 98).

Fidélité et prévention du sida

Fidélité sexuelle et fidélité sociale

Ce long détour ethnographique n'est pourtant qu'une présentation minimale et incomplète qui permet seulement d'éclairer les aspects principaux de la signification de la notion de fidélité. Ces observations révèlent que pour les jeunes adultes mossi du milieu rural, le concept de fidélité n'entretient que des rapports lointains, voire inexistantes avec le monopartenariat. Pour les jeunes hommes, la fidélité sexuelle n'a pas de sens. Qu'ils soient ou non déjà mariés, leur attitude sexuelle se réfère à la polygamie. Le multipartenariat est la condition indispensable pour trouver une épouse supplémentaire. La seule fidélité qu'un homme se doit de respecter est celle de ses différents engagements sociaux.

Pour les femmes, la fidélité sexuelle est imposée ; elle est décrite comme une obligation qui ne peut être transgressée. Cependant, dans le même temps, tout un ensemble de mécanismes d'évitement permet de s'en affranchir sans conséquence notable.

Si l'on s'en tient à une expression formelle du droit coutumier, l'infidélité sexuelle masculine n'existant pas, ne pourraient être infidèles que les femmes. Pour autant, les jeunes n'ignorent pas totalement le sens de l'appel à la fidélité. Mais pour lui restituer une signification, ils l'interprètent à travers ce qu'ils connaissent des valeurs morales qu'ils attribuent à l'Occident. Une représentation idéalisée de la fidélité "chez les Blancs" est largement répandue : "les Blancs n'ont qu'une seule femme avec laquelle ils vont partout, le mariage des Blancs est mieux, il n'y a pas de jalousie" affirme la quatrième épouse d'un homme polygame (de Latour 1992, extrait d'un entretien, 1h20 du début du film) ; les hommes en font une source de plaisanteries : "n'avoir qu'une seule femme toute sa vie ? Les Blancs sont comme les tourterelles !". Le monopartenariat est pensé par les femmes, envers leur mari, comme un idéal auquel elles n'auront jamais accès, et pour les hommes comme une étrangeté, qu'ils renvoient volontiers à un ordre "naturel", en affirmant que l'homme "ne peut pas aller toujours avec une seule femme".

Pour les Mossi, la signification accordée au terme fidélité recouvre un domaine beaucoup plus large que celui de la sexualité et s'applique à l'ensemble du comportement social. Aussi, dire d'une personne qu'elle n'est pas fidèle, c'est mettre en cause son comportement social bien au-delà de ses attitudes sexuelles. C'est une accusation grave qui désigne un comportement honni, un individu qui n'est pas digne d'être respecté. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que les jeunes hommes multipartenaires ne puissent se penser non fidèles. Cette impossibilité à appliquer à leur propre comportement un terme qu'ils jugent péjoratif leur permet de produire un discours bien construit sur l'infidélité. "L'infidélité, c'est le vagabondage sexuel"¹,

¹ La popularité récente de cette expression résulte directement des campagnes d'information contre le sida.

ces deux termes étant étroitement associés et unanimement condamnés. Voulant prouver qu'ils ne sont pas moins informés que les citoyens, ils affirment sans hésitation que "c'est le vagabondage sexuel qui amène le sida"; cette conduite est toujours évoquée avec dégoût, souvent sous la forme d'une accusation envers une personne jugée immorale. Mais jamais un seul de mes interlocuteurs ne s'est reconnu "vagabond sexuel", alors qu'ils sont tous engagés dans un multipartenariat actif, cette expression concerne toujours un Autre.

La fidélité sexuelle évoquée par le message d'information contre le sida est submergée par l'interprétation sociale qui est en faite, et le conseil sanitaire a perdu l'essentiel de sa signification.

Fidélité et valeur morale contre le sida

Les questions que suscite le recours général et banalisé à la notion de fidélité dans les messages de prévention contre le sida sont nombreuses ; elles ne concernent pas seulement le Burkina Faso, mais s'appliquent à tous les contextes sociaux.

— La première difficulté que soulève l'emploi du terme fidélité est de nature linguistique et révèle les pièges de la traduction. Certaines langues, comme le *mooré*, n'ont pas d'équivalent lexical exact du mot de fidélité. Les traductions qui paraissent les plus évidentes doivent être minutieusement réévaluées, comme dans le cas du terme de "adultère" qui est traduit de façon insatisfaisante par *yoobo* en *mooré*.

— Au-delà de la traduction, on peut s'interroger sur la place que cette valeur morale occupe dans l'*ethos* de la société, en particulier dans sa signification par rapport à la sexualité. La fidélité n'est pas considérée dans toutes les sociétés de manière équivalente. Divers comportements sexuels peuvent exister en référence à la notion de fidélité ; ils peuvent n'avoir aucun rapport avec la limitation du nombre de partenaires sexuels. « Le problème ne consiste pas tant dans la compréhension d'un message que dans l'acceptabilité sociale des mesures préventives préconisées » (Jaffré 1991 : 410).

— La formule "fidélité ou capote" présente le double inconvénient d'obliger à penser l'objet préservatif par rapport à une valeur morale et ensuite dans un rapport d'opposition et non de complémentarité avec cette valeur. En effet, cette formule se présente sous la forme d'une alternative¹. Ce procédé rhétorique est fondé sur le caractère opposé des deux termes mis en présence. L'alternative "fidélité ou capote" (un choix excluant l'autre) est équivalente, dans le cadre d'une décomposition logique, à la proposition : "fidélité et pas de capote" ou "pas de fidélité et capote"; le dernier terme associe sans ambiguïté l'usage du préservatif à l'infidélité, à l'adultère.

Fidélité et infidélité sont deux notions étroitement scellées qui ne sont jamais pensées séparément (Chehhar 1995 : 69) ; elles renvoient obligatoirement à la dichotomie élémentaire entre le Bien et le Mal.

¹ Plus précisément, il s'agit de la conclusion, présentée sous la forme d'une alternative, d'un syllogisme dont les prémisses sous-entendues sont : "si une personne n'est pas fidèle, elle est multipartenaire".

Dans cette opposition, la maladie apparaît une fois de plus comme la conséquence d'une transgression.

Ce message associe l'usage du préservatif à des relations sexuelles socialement réprouvées et situe l'usage du préservatif au sein du dilemme suivant : une relation sexuelle socialement acceptée ne nécessite pas l'usage du préservatif, et proposer le préservatif inscrit la relation dans le domaine d'une sexualité condamnée.

— Au Burkina Faso (Bardem *et al.* 1995 : 19 ; Desclaux 1996b), comme dans d'autres pays d'Afrique de l'ouest (Le Palec 1994 : 144-145 ; 1994 : 4 ; Orubuloye *et al.* 1994 : 69) ou d'Afrique centrale (Schoepf 1991 : 156), celui ou celle qui propose le préservatif trahit son infidélité ou sa défiance à l'égard de son partenaire. La suspicion d'infidélité qui accompagne la proposition du préservatif et le rapprochement qui en est fait avec la prostitution, associé à la subordination générale des femmes devant les hommes, interdisent presque totalement à ces dernières l'initiative d'en proposer l'usage (de Bruyn 1992 : 255). Parce que la notion de fidélité sexuelle est indissociable de celle de la confiance, de l'amour et/ou du respect des engagements sociaux entre les partenaires, la référence à la fidélité contribue à entraver la négociation de l'usage du préservatif dans les couples.

— L'usage très répandu depuis plus d'une dizaine d'année du slogan "fidélité ou capote" tient en partie à sa simplicité mais aussi indiscutablement à son caractère moralisateur. Les religieux de toutes confessions n'ont pas hésité à le reprendre à leur compte. La référence au préservatif ne leur convenant pas, ils ont entrepris de mettre systématiquement en doute son efficacité, ce qui permet ensuite d'affirmer que " combattre le préservatif c'est lutter contre le sida " ou que « le risque d'attraper le sida que courent les utilisateurs du préservatif dans nos pays ne doit pas être appelé risque, mais certitude » (J.-M. Compaoré, Archevêque de Ouagadougou, in *Regard* 175, 1996 : 29). Finalement, le message est devenu "fidélité ou sida".

En fin de compte, ce détournement de la signification initiale du message n'est pas surprenant. La fidélité est une valeur morale, et, à ce titre, la présenter comme un moyen de prévention du sida place le message dans le domaine des discours idéologiques. C'est bien parce qu'il est fondamentalement idéologique et qu'il intervient dans un domaine de lutte d'influence constante, qui n'a de rapport avec le sida que parce qu'il met en cause la sexualité, que les diverses Églises n'ont pas attendu pour se le réapproprier.

— Jusqu'à présent, au Burkina Faso les messages d'information contre le sida se réfèrent à trois thèmes principaux : 1) prostituées/fidélité/vagabondage sexuel ; 2) migrants ; 3) pratiques traditionnelles (excision, scarification, lévirat). La mise en garde contre les prostituées, la condamnation du multipartenariat et l'appel à la fidélité font directement référence à des valeurs morales. Les messages d'information font plus souvent appel à la rigueur morale des personnes qu'aux informations techniques. Morale et technique apparaissent en concurrence. Les aspects pratiques de la prévention sont abordés comme la solution à la défaillance morale que représentent le "vagabondage

sexuel” ou la fréquentation de prostituées. La fidélité est présentée comme étant la prévention idéale.

Les explications concernant une gestion raisonnée du risque de contamination à travers l’association sérologie / préservatif sont inexistantes ; de même qu’il n’existe toujours pas en 1996 un seul centre de dépistage dans la capitale qu’est Ouagadougou.

— Enfin, ramener la transmission du virus à une question de moralité individuelle revient à occulter la complexité de l’exposition au risque de contamination, en particulier le rôle de la pauvreté et des inégalités sociales comme facteurs de la transmission (Farmer 1996 : 96).

Conclusion

Faire appel à la notion de fidélité, comme à n’importe quelle autre valeur morale (la sincérité, l’honnêteté, etc.), dans les messages d’information contre le sida, conduit à des messages ambigus. À une valeur morale précise ne correspond pas un ensemble de comportements universellement identiques. La morale se fonde sur les impératifs du Bien et du Mal, ils sont éminemment variables selon les sociétés. De plus, les messages qui inscrivent la prévention de la transmission du virus dans le domaine de la moralité enferment les victimes du sida dans le carcan de l’accusation ; ils cautionnent l’idée que la maladie est une sanction due au non-respect des règles morales élémentaires.

L’usage généralisé de la notion de fidélité révèle une étonnante uniformité dans la conception des messages diffusés, comme si un seul et même message était valide à l’échelle du continent, indépendamment des populations à qui il est destiné. L’expérience des 20 ou 30 dernières années “d’éducation pour la santé” semble complètement oubliée. Parce que la communication sanitaire sur le sida concerne au premier plan le domaine de la sexualité et que chaque société et chaque groupe social érige ses propres normes et valeurs à ce sujet, il faut, par principe, considérer avec méfiance tout transfert d’outils d’information conçus dans un contexte social vers une autre société. La principale difficulté dans la mise au point de messages d’information sur le sida réside précisément dans l’ajustement de leur contenu et de leur forme aux différents enjeux concernant les pratiques sexuelles dans la population concernée. Aussi, dans l’élaboration des messages et des stratégies d’information « le local, le spécifique, passent cette fois en première ligne », il faut s’attacher au particulier et considérer que la recherche faite « “ailleurs” a tout au plus valeur d’hypothèse, mais elle ne peut pas être directement utilisée “ici” » (Benoist 1996 : 7).

Bibliographie

- ALEXANDRE (R. P.), 1953, *La langue möré*, Dakar, IFAN, tome II, 506 p. (Mémoire de l'IFAN n°34).
- Anonyme, 1989, *Code des personnes et de la famille*. Annexe de la Zatu n° an VII 001/FP/PRES du 16.11.1989, 215 p.
- Anonyme, 1995, *L'Afrique contre le sida. Matériel d'information et de prévention*, Paris-Londres-Dakar-Kampala, CRIPS-AHRTAG-ENDA-NADIC, 76 p.
- BARDEM I., 1994, *Précarités juvéniles et individualisme à Ouagadougou. Étude des pratiques et des représentations des jeunes adultes en situation de précarité*, Paris, Université Paris I, 414 p. (Thèse de Doctorat en Sociologie).
- BARDEM I. GOBATTO I., 1995, *Maux d'amour, vies de femmes ; sexualité et prévention du sida en milieu urbain africain*, Paris, L'Harmattan, 174 p. (Collection Santé et Sciences Humaines).
- BENOIST J., 1996, « Le sida entre biologie, clinique et culture », in J. BENOIST et A. DESCLAUX (éds), *Anthropologie et sida. Bilan et perspectives*, Paris, Karthala : 5-10.
- BEYALA C., 1994, *Assèze l'Africaine*, Paris, Albin Michel, 293 p.
- BONNET D., 1988, *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso*, Paris, ORSTOM, 138 p. (Mémoire n° 110).
- de BRUYN M., 1992, « Women and AIDS in developing countries », *Social Science and Medicine*, 34 (1) : 249-262.
- CAPRON J., KOHLER J.-M., 1975, *Migration de travail et pratique matrimoniale ; introduction, exploitation de l'enquête par sondage*, Document de travail, Ouagadougou, ORSTOM, t.1 : 63 p., t. 2 : 198 p.
- CHEHHAR M., 1995, « L'art d'aimer des courtois », *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 22, « Fidélités, Infidélités » : 62-69.
- CROS M., 1990, *Anthropologie du sang en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 276 p.
- DESCLAUX A., 1996a, « De la mère responsable et coupable de la maladie de son enfant », in J. BENOIST (éd), *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Paris, Karthala : 251-280.
- — 1996b, « L'État contre la santé publique ? La désignation d'un groupe social dans le discours public sur le sida au Burkina Faso », *Sociologie Santé*, 13 : 84-91.
- ERNY P., 1995, « Éléments pour une phénoménologie de la fidélité », *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 22, « Fidélités, Infidélités » : 14-23.
- FARMER P., 1996, « L'anthropologue face à la pauvreté et au sida dans un contexte rural », in J. BENOIST et A. DESCLAUX (éds), *Anthropologie et sida. Bilan et perspectives*, Paris, Karthala : 89-100.
- GODELIER M., 1995, « Sexualité et société. Propos d'un anthropologue », in N. BAJOS, M. BOZON, A. GIAMI et al., *Sexualité et sida. Recherches en sciences sociales*, Paris, ANRS : 117-121.
- GRUENAIIS M.-E., 1979, « L'échange différé des femmes chez les Mossi », *L'Ethnographie*, XXV (1) : 41-59.
- — 1985, « Aînés, aînées ; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre », in M. ABELES et C. COLLARD (éds), *Age, pouvoir et société en Afrique Noire*, Paris, Karthala : 220-245.

- HERITIER F., 1994, *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob, 376 p.
- 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 332 p.
- INSD. Institut National de la Statistique et de la Démographie, 1994, *Analyse des résultats de l'Enquête Démographique 1991*. Ouagadougou, Ministère de l'Economie, des Finances et du Plan, Direction de la Démographie, 3 t., 73 p. 171 p. 62 p.
- JAFFRE Y., 1991, « Anthropologie de la santé et éducation pour la santé », *Cahiers Santé*, 1 (5) : 406-414.
- KINTZ D., 1987, « De l'art Peul de l'adultère », *Bulletin de l'AFA*, 29-30 : 119-142.
- LALLEMAND S., 1977, *Une famille Mossi*, Ouagadougou/Paris, CVRS/CNRS, 380 p. (Recherches Voltaïques n° 17).
- de LATOUR E., 1992, *Contes et comptes de la cour*, La Sept, Caméra continentale, AATON, CNRS audiovisuel, ORTN.
- LE PALEC A., 1994, « Bamako, se protéger contre le sida », in T. DIARRA, C. FAY, E. GERARD *et al.*, *Rapport final Sciences sociales et sida. Révélation du sida et pratiques du changement social au Mali*, Paris, ORSTOM-ISD : 1.1-36.
- LE PALEC A., DIARRA T., 1995, « Révélation du sida à Bamako. Le "traitement" de l'information », in J.-P. DOZON et L. VIDAL (éds), *Les sciences sociales face au sida. Cas africains autour de l'exemple ivoirien*. Actes de l'Atelier de Bingerville, mars 1993, Paris, ORSTOM-GIDIS : 109-121.
- ORUBULOYE I.O. CALDWELL J.C. et P. CALDWELL, 1994, « African women's control over their sexuality in an era of AIDS : a study of the Yoruba of Nigeria », in I.O. ORUBULOYE, J.C. CALDWELL J.C., P. CALDWELL, G. SANTOW (eds), *Sexual networking and AIDS in sub-saharan Africa. Behavioural research and the social context*, Canberra, Health Transition Centre, x-275 p. (Health Transition Series n° 4).
- PAGEARD R., 1969, *Le droit privé des Mossi. Tradition et évolution*, Ouagadougou/Paris, CVRS/CNRS, 2 t., 488 p. (Recherches Voltaïques n° 10-11).
- POULET E., *sd.*, *Contribution à l'étude des composantes de la personne humaine chez les Mossi (Étude principalement lexicologique)*, sl, 115 p.
- SCHOEPF B. G., 1991, « Représentations du sida et pratiques populaires à Kinshasa », *Anthropologie et Sociétés*, 15 (2-3) : 149-166.
- ZAONGO B. J., 1983, *Dictionnaire Encyclopédique Français-Moore*, 3 t., 621 p. et *Moorè-Français*, 3 t., 628 p.

Bernard TAVERNE, *Valeurs morales et messages de prévention : la “ fidélité ” contre le sida au Burkina Faso*

Résumé — La fidélité est l'un des concepts les plus utilisés dans les messages de prévention contre le sida. Elle est présentée comme étant la prévention idéale à travers l'alternative “fidélité ou capote”. La description des normes et valeurs régissant la sexualité chez de jeunes adultes Mossi vivant en milieu rural au Burkina Faso révèle que si tous reconnaissent un rôle essentiel à cette valeur morale dans le cadre des relations sociales, elle ne concerne que de manière très secondaire le domaine de la sexualité. Dans cette société polygame la notion de fidélité sexuelle pour les hommes n'a pas de sens, et bien qu'elle soit décrite comme obligatoire pour les femmes, un ensemble de mécanismes sociaux précis leur permet de s'en affranchir sans conséquence notable. Faire appel à la notion de fidélité, comme à n'importe qu'elle autre valeur morale dans les messages d'information contre le sida, conduit à des messages ambigus. Le discours préventif cède la place à des injonctions moralisatrices. Ces messages inscrivent la prévention de la transmission du virus dans le domaine de la moralité, ils cautionnent l'idée que le malade est coupable, et que le sida est la juste sanction de l'inconduite sociale.

Mots-clés : fidélité • préservatif • Burkina Faso • Mossi • IEC • éducation sanitaire • sexualité.

Bernard TAVERNE, *Moral values and prevention messages: ‘fidelity’ against AIDS in Burkina Faso*

Summary — Fidelity is one of the most widely used concepts in AIDS prevention messages. It is presented as the ideal prevention strategy when cited in the either-or choice of ‘fidelity or condoms’. The description of the norms and values governing the sexuality of young Mossi adults living in rural Burkina Faso reveals that, although everyone acknowledges the key role played by this moral value in the context of social relations, it is but a distant secondary consideration in the realm of sexuality. In this polygamous society, the notion of sexual fidelity has no real meaning for men. Although fidelity is set forth as obligatory for women, a number of specific social mechanisms allow them to disregard it without suffering any serious consequences. Appealing to the notion of fidelity or to any other moral value in AIDS-related messages results in ambiguity. The dialogue on prevention gives way to moralising injunctions. Such messages place the transmission of the virus in the realm of morality and lend support to the idea that the person who is ill is guilty and that AIDS is the just punishment for social misbehavior.

Keywords: fidelity • condom • Burkina Faso • Mossi • IEC • health education • sexuality.