

# VERS UNE ANTHROPOLOGIE DES MECANISMES SOCIOLOGIQUES DE CONSTRUCTION DES LIEUX DE LEGITIMATION DE LA DOMINATION ET DE L'INEGALITE DES SEXES EN AFRIQUE DE L'OUEST : LES SOCIETES BAMBARA, SONGHAY ET TOUAREG

**M. Naffet KEÏTA**

Docteur en Anthropologie

Chargé de cours à l'Université du Mali  
Faculté des Langues, Lettres, Arts et Sciences Humaines  
Département de Sciences Sociales  
Section Anthropologie

et

Chercheur associé au Centre Universitaire Mandé Bukari – CUMBU  
Bamako – MALI

Le présent article repose sur une étude comparative relative à l'analyse du genre dans trois sociétés (Bambara, Songhay et Touareg). Le choix de ces sociétés s'explique par la possibilité d'une lecture plurielle de l'aspect genre ; ce qui serait contraire à la tendance uniformisatrice qui paraît dans presque toutes les grandes publications. Ensuite, ces différentes sociétés ont la spécificité, qui à un moment donné de l'histoire du Mali, d'influencer particulièrement les manières ou la vision des populations. Enfin, ces sociétés marquées par les hordes guerrières, chacune de son côté imprimait une présence et donnait un statut aux femmes; ces caractérisations semblent perdurer dans le temps et présentent, aujourd'hui, de façon contrastée une toute réalité.

La lecture sur le genre doit donc être contextuelle, c'est-à-dire une entreprise qui se nourrit du quotidien de chaque société. Dans cette perspective, elle doit être posée en fonction des réalités du moment et des besoins des acteurs de la vie sociale; ces réalités et besoins sont informés par le passé dans un langage ou discours qui change comme les situations des acteurs de la société. Le discours sur le genre est alors cette forme d'anticipation de la lecture de l'entre - d'eux.

Pour ce faire, nous avons, en premier lieu, tenter de saisir les différentes manières de présence de la personne humaine dans ces sociétés, c'est-à-dire les images qui définissent le comportement et les rôles de la personne dans la vie en société; les possibilités d'accès de la personne au pouvoir et à l'exercice du pouvoir. Ce postulat, nous a permis de situer les fondements et les lieux de légitimation de la domination sexuelle et leurs effets sociaux. C'est dire que nous avons procédé à l'identification des rapports sociaux réels et l'explication réelle des idéologies attenantes, en second lieu.

L'approche nous a permis, en outre, d'interroger les traditions, qui constituent les lieux communs, au travers desquelles se construisent la légitimation de la domination masculine ou ce qui est supposée l'être sur les femmes. Enfin, ces constructions ont été mises à l'épreuve du temps. Ainsi, nous avons pu dégager les tendances actuelles qui se dessinent en creux des mouvements sociaux dont les convulsions atteignent la structuration des sociétés à l'étude et la gouvernamentalité<sup>1</sup> du pays.

En somme, le présent texte tourne le dos à « l'impressionnisme ethnologique » pour essayer de saisir les mécanismes dans leur profondeur historique pour déboucher sur une certaine prospective qui tienne compte des nouveaux statuts féminins et de la valorisation de la personne humaine dans son individualité.

Notre propos sera étayé par quelques interrogations dont l'un des buts est de saisir la spécificité de la domination masculine et ses expressions dans l'histoire, les institutions et les pratiques qui les sous-tendent. Dans les sociétés sus-mentionnées, comment on conçoit la domination des sexes et comment elle est vécue, intériorisée, légitimée et appropriée par l'autre sous-ensemble biologique? En quoi la domination masculine diffère-t-elle de celles de race, de classe, de religion ou de l'ethnicité? Cette domination concerne-t-elle tous les aspects de la vie et comment se traduit-elle en habitus?

Les résultats présentés dans cette étude sont issus de l'adoption de ce schéma d'analyse à base dynamique, qui se veut une innovation majeure en matière d'étude de l'aspect plurielle du genre.

## **1. Les lieux communs de la domination sexuelle:**

La diversité des sociétés convoquées n'est point un obstacle à la présente étude. Par contre, elle nous informe de la présentation et de la conception que ces sociétés ont de la place, des rôles et du pouvoir des femmes. Cette présentation nous permettra de constater que leur spécificité n'a d'égale que les nombreux traits en communs qui les caractérisent. Avant cela, rappelons quelques tendances ou directions des études sur le genre.

### **I. Les tendances actuelles des analyses ou études sur le genre :**

---

<sup>1</sup> Cf. Michel Foucault, *Dits et écrits, 1945-1988*, Paris : Gallimard, 1994, p. 655. La gouvernamentalité renvoie à l'exercice du pouvoir comme manière de diriger la conduite des individus et des groupes ou le gouvernement comme mode de structuration des champs d'action des individus et des groupes.

Les questions de genre sont transversales et pluridisciplinaires. Elles font l'objet d'une mobilisation heuristique très diverse (French 1992). La réalité, c'est que le genre est d'approche difficile dans cette multiplicité d'appréhensions a priori théoriques et idéologiques. L'étude de la domination féminine a focalisé l'attention de nombre d'auteurs sur le registre de la violence. Ces études mettent en exergue les « *violences physique et institutionnelle* » (Kaczmarek 1990), dénoncent la « *discrimination des femmes* » (Erllich 1986), la « *violence au foyer* » (Monga 1998), mesurent la douleur de la blessure que constituent « *les mutilations sexuelles* » (Unifem 1998) à partir des lectures de l'excision comme entreprise de domestication et mode de socialisation de la femme (Bunch 1996). Ces études postulent une affirmation militante de « *l'égalité dans la différence* » à partir de la position qui s'annonce comme suit: « l'un est l'autre » (Wallace 1991). Il y a également une dénonciation des « *carences du dispositif légal et de son application au niveau de la protection des femmes* » (Badinter 1986). Tout en cherchant à comprendre les origines de la violence masculine (Riss 1989), ces études revendiquent une modification de la perception biologique et sociale de la femme (Freedman 1997) avant de finir dans une affirmation militante de « *l'égalité dans la différence* » (Bisilliat 1992). Le niveau et la qualité de la prise en compte de la femme dans les politiques de redistribution des revenus, des fonctions administratives et des postes de pouvoir (Okani 1999), bref le niveau de la protection sociale de la catégorie féminine dans la société est considéré dans cette mouvance comme un « critère de la gouvernance » (Unifem-NGLS 1995). C'est donc dire que c'est une tout autre « *pensée féminine* » qui est appelée ici à se réviser et à se forger de nouveaux instruments d'analyse (Sydie 1987). La violence symbolique est sinon très peu abordée du moins dans un seul aspect : la structuration sociale et institutionnelle de l'ordre social qui consacre l'inégalité humaine et la spoliation, l'exploitation et la chosification d'une catégorie humaine par une autre (Diagne 1996). La situation est plus saisissante en Afrique, principalement dans les sociétés agricoles et même pastorales, où les femmes bien que détenant l'essentiel des leviers de commande de la production des subsistances (Keïta 1998), subissent ce qu'on n'est pas loin de considérer comme un esclavage (Auroux 1993). Dans la plupart des pays et de sociétés, elles deviennent même de plus en plus chefs de famille sans que cela conduise à une véritable reconsidération des présupposés et des préjugés à leur égard (Sow 1996). S'il y a ainsi comme une faible mutation dans la vision sociale de la femme, c'est parce que les symboles et leur profond ancrage dans les interrelations sociales semblent rester en marge des actions théoriques et pratiques en vue d'une pleine autonomisation de la femme. Freedman a bien perçu le problème et se demande « *si les représentations ont changé suffisamment pour comprendre les nouveaux rapports sociaux qui existent entre les hommes et les femmes* » (1997). L'auteur ne doute pas de l'évidence du contraire : la domination symbolique des femmes c'est-à-dire la domination qui passe par la construction des représentations, des images, des stéréotypes. Ainsi, reste la forme la plus rebelle de la domination masculine sur la femme et le fondement de l'exclusion des femmes du champ politique. Elle adopte en effet une perspective très fructueuse qui consiste à comprendre les femmes à travers l'analyse des discours masculins. Qu'en est-il de la situation de la femme et de la personne humaine indifférenciée dans les sociétés à l'étude ?

## 1.2. La personne humaine un être indifférencié:

L'organisation des institutions sociales, culturelles ou politiques soutiennent et rationalisent les normes édictées par les sociétés. Ces normes se présentent en terme de tradition, en plus des modes d'accès aux moyens de production, elles définissent les manières de présence de l'individu dans la société. C'est dire que dans toute société, il existe des comportements réguliers répondant à des normes et à des modèles ayant pour fondement des valeurs : des manières d'être ou de faire reconnues comme idéales et recherchées en tant que telles (Ly 1987).

Toute société dispose d'un savoir concernant l'être humain en tant qu'individu situé dans le corps social (Mauss 1950; Bruhl 1935; Griaule 1947, Cissé 1973 et Stoezel 1987) c'est dire que chaque conception du moi dans une société donnée est reliée aux institutions et aux valeurs de cette société, à la fois comme cause et effet.

Qu'il s'agisse des Bambara, des Songhay ou des Tamacheq, l'individu est pensé comme un nœud ou une convergence de signes ou de relations: un élément généalogique et participe d'un ensemble, la société, en dehors de laquelle, il ne saurait conserver quelque consistance ontologique ou axiologique que ce soit (N'daw 1983: 150). La société est alors constitutive de la personne qui est impliquée dans une multitude de structures: familles, lignages, villages, clans, ethnies, etc.

En interrogeant la tradition initiatique du **Komo** (Dieterlen 1950; Dieterlen et Cissé 1972), nous apprenons que la personne humaine indistinctement désignée ne se différencie d'aucune autre si ce n'est par : le parler, la couleur de la peau et par d'autres marqueurs secondaires. Le corps en tant que pierre massive et phénoménale n'a de fonction et de rôle que par rapport au sociologique et au culturel.

Ces considérations étant également partagées par ces trois sociétés, à des degrés divers, la réalité est que le corps féminin est pensé comme non achever et l'homme comme l'être le plus achevé. Entre le masculin et le féminin, il y a une symétrie : « *la femme, c'est la nature que l'homme doit exercer sa domination* » disent les Bambara.

Les trois sociétés étant différemment influencées par la tradition islamique, celle-ci soutient que le corps de la femme se résume à une zone dangereuse; elle est pénalisée par son cycle menstruel ; pendant ce cycle, elle ne prie et ne jeûne. Son corps ne se résume qu'au rejet. Dans sa sexualité, la femme ne peut être complémentaire et a fortiori l'égal de l'homme. Et seule la femme ménopausée peut être considérée comme le devenir autre de l'homme. Le corps est alors un vivier de signes.

Notons, par ailleurs, que toutes ces sociétés (Bambara, Songhay et Tamacheq) accordent d'égale valeur à deux choses que sont la langue et le sexe. Pour les Bambara donc, « *la langue, symbole du verbe créateur et organe d'expression de la conception intellectuelle, c'est par elle que sont véhiculés les grands principes de la vie (savoir-*

*faire, savoir être*); le *sexe* ou plus exactement le gland chez l'homme et le clitoris chez la femme, les témoins (*seere*), de la procréation biologique » (Cissé 1973: 143). De ce qui suit, nous tirons les réflexions suivantes: le premier critère de différenciation de la personne humaine indifférenciée, d'après la tradition du *Komo*, est le sexe (gland et clitoris); la différenciation n'est visible qu'au niveau de la procréation biologique et par l'excision qui n'est en réalité qu'une manière de contrôler l'activité sexuelle de la femme, même si cette explication ne l'épuise, par contre elle tient une place non moindre. Tandis que la langue est accessible à tous, même si d'aucuns en font aujourd'hui sa maîtrise leur spécialité (« avocature », magistrature, etc.) à travers les louanges chantées par exemple (le griotisme).

S'agissant de l'excision, il faut signaler que sa réalité contraste d'une société à une autre<sup>2</sup> et qu'elle est une pratique courante dans les trois sociétés<sup>3</sup>, ce qui n'enlève en rien de sa considération comme contrôle de l'activité sexuelle. Pour la majorité des Maliens, l'excision, est perçue comme une pratique coutumière destinée à « assainir » l'organe génital d'une fille, est tolérée comme valeur traditionnelle. Aujourd'hui donc, elle est assimilée à des croyances, pratiques et comportements inappropriés : à de la violence physique et morale contre les femmes<sup>4</sup>.

Au fond, la différenciation sexuelle est plus visible dans l'acte de la production. La production renvoie ici aux différentes manières de maîtrise de l'environnement et à la façon dont les hommes tirent leur subsistance de la nature. Les productions auxquelles nous ferons référence sont celles qui recouvrent les techniques agricoles et pastorales. Ces techniques circonscrivent, en outre, deux modes de vie: les sédentaires agriculteurs et les pasteurs nomades. Nous devons donc interroger la formation et la sédimentation des représentations ou attributions sociales dans ces sociétés.

### 1.3. La question des représentations ou attributions sociales:

Dans les sociétés sus-mentionnées, deux niveaux caractérisent pour une grande part les différentes manières de présence de l'être humain. Ces niveaux sont fonction de l'extraction sociale de l'individu et de sa filiation, d'une part, du régime matrimonial, des différentes formes d'accès aux moyens de production<sup>5</sup> (Pala et Ly 1972: 12) et de pouvoir ou à l'exercice du pouvoir, d'autre part<sup>6</sup>.

Les critères référencés sont informés par la vie en société. La société leur donne forme et contenu. Ainsi, ils circonscrivent les représentations<sup>7</sup> et les attributions sociales. En réalité, les représentations sociales désignent un ensemble de concepts, d'énoncés et d'explications qui proviennent de la vie quotidienne. Elles sont l'équivalent des mythes et des systèmes de croyances des sociétés traditionnelles; c'est le sens commun (Hewstone 1989: 274-294). Si une relation sociale est une « préparation à l'action », elle ne l'est pas seulement dans la mesure où elle guide le comportement, mais surtout dans la mesure où elle remodèle et reconstitue les éléments de l'environnement où le comportement doit avoir lieu. Elle parvient à donner un sens au comportement, à l'intégrer dans un réseau de relations où il est lié à son objet. Fournissant du même coup les notions, théories et les fonds d'observations qui rendent ces relations stables et efficaces. Les représentations sociales nous aident à comprendre d'où viennent les schémas. Elles éclairent la genèse des attributions en même temps, on peut distinguer deux manières, chez les gens, de penser aux forces causales de leur environnement social. L'observation directe des relations, comme variation simultanée entre deux événements. Le processus socialisé cerne comment les gens apprennent les causes et adoptent des hypothèses culturelles à travers les communications langagières. L'observation ou savoir indirect se construit à partir des découvertes et de théories récentes. La formation d'une représentation sociale et sa généralisation entraînent donc une immixtion des notions et des termes de la langue propre à la théorie. Cette langue leur fournit une version socialement autorisée d'un mode d'accès au savoir et aux phénomènes dont la nature est inaccessible à la collectivité (Moscovici 1981: 232-233).

Pour nombre d'analystes, ces critères sont chargés en terme d'idéologie. Ils sont reproduits et entretenus de façon subreptice pour les diluer dans les pratiques quotidiennes de la vie des sociétés. Cet aspect banal leur fait

<sup>2</sup> Selon l'Enquête Démographique et de Santé (EDS II, 1995) l'excision est moins répandue dans les autres centres urbains (85,5%) du pays qu'à Bamako (95,3%) et qu'en milieu rural (95,6%) mais ceci est dû, en grande partie, à la très faible proportion de femmes excisées observées dans les villes comme Tombouctou, Gao et Kidal (9,3%) des villes, où la pratique de l'excision est nettement plus faible, essentiellement habités par les Songhay (47,8%) et Touareg (16,5%).

<sup>3</sup> Selon la même EDS II, 93,7% des femmes de 15-19 ans sont excisées; on y rencontre les formes suivantes: la clitoridienne 52,1%, l'excision 46,9% et l'infibulation 0,5%.

<sup>4</sup> Les tenants de cette position sont des organismes tels le Centre Djoliba, l'ASDAP, Plan International, PNUD, UNICEF, UNIFEM et des associations de défense des droits de la femme et de l'enfant (CADEF, CAFO, APDF, etc.) ; nombreux sont les Etats africains qui ont légiféré dans ce sens (le Sénégal par exemple).

<sup>5</sup> Dans les moyens de production, nous avons la production des biens de consommation et la reproduction de l'espèce humaine. Il y a une combinatoire des deux types de production pour modeler au cours du temps l'organisation sociale d'une société donnée. En ce qui concerne les femmes, le terme désigne les tâches de production alimentaire, de procréation et d'éducation des enfants.

<sup>6</sup> Cf. Naffet Keita, « Du visible à l'invisible. Femmes en question au Mali: tradition, évolution ou mutation? », *Institut sur le Genre, CODESRIA*, 1998, p. 2 (à paraître dans *Afrique et Développement*).

<sup>7</sup> Les représentations sont des systèmes de valeurs, idées et des pratiques dont la fonction est double: en premier lieu, établir un ordre qui permettra aux individus de s'orienter et de maîtriser leur environnement matériel, ensuite faciliter la communion entre les membres d'une communauté en leur procurant un code pour désigner et classifier les différents aspects de leur monde et de leur histoire individuelle et de groupe (Moscovici 1961).

occulter en dernier ressort la charge idéologique pour le commun des citoyens. Il devient alors des us et coutumes et comme fondement de la tradition<sup>8</sup> ou c'est à elle que l'on se réfère le plus souvent pour justifier ou asseoir la situation d'invisibilité des femmes.

Ainsi, au Mali, les traditions font l'objet de plus en plus d'interpellations; elles ne semblent plus faire l'objet d'unanimité et doivent-elles aussi être constamment réaffirmées. Il n'est donc pas exagéré de noter les limites des discours construits sur le face à face tradition/valeurs étrangères. Ce qui ressort d'ailleurs de l'analyse de la crise des valeurs. Une crise qui se construit par la contradiction entre modernité et tradition. S.B. Diagne repère ces deux niveaux (**l'ouvert** et le **fermé**) à partir du discours convenu sur la culture<sup>9</sup> et note: « *l'aspect incantatoire du rappel des valeurs traditionnelles qui émaille bon nombre de discours officiels est le signe qu'elles sont en question. Par-là même le discours qui les porte semble avoir l'inefficacité d'un moralisme pur et simple* » (Diop -dir.-, 1992: 34).

Aujourd'hui, les traditions sont fortement mises en rude épreuve et pour cause les assauts répétés de la crise mondiale et son corollaire la crise économique et l'affaiblissement des référents traditionnels jouant le rôle de soupapes. Ces crises permettent le foisonnement de l'économie souterraine et l'avènement de nouveaux acteurs sociaux. Mais la crise mondiale située, particulièrement, les sociétés africaines dans une nouvelle conflictualité émergente qui se traduit par d'interminables mouvements sociaux. L'enjeu genre constitue, par conséquent, une donnée majeure dans l'élucidation de ces crises multiformes.

En terme de genre, comment appréhende-t-on la crise de la tradition dans les trois sociétés désignées?

En plus des traditions comme bases référentielles de la vie en société, la discipline anthropologique doit être fortement questionnée à cause de la charge coloniale qu'elle continue de traîner. Nous ne savons pas si la femme, comme le chante Aragon, « **est l'avenir de l'homme** », mais nous savons qu'elle en est le passé. Et même s'il est difficile de croire que toutes les représentations de la femme que l'histoire ou la mémoire nous livre aient été faites pour montrer une déesse unique, elles relèvent au moins, comme première dévotion humaine, une universelle vénération des attributs et des fonctions de la féminité, l'adoration de la maternité en tant que principe divin ou mère universelle : la terre, procréatrice de la vie, elle incarne la fécondité.

A la mère universelle répond un communisme primordial. Cette fertilité indistincte des mères et de la terre, ce chaos féminin que les théologies primitives révèlent, ce n'est pas une organisation sociale originale qui l'exprime, c'est l'absence d'organisation, un communisme essentiel, un état sans limites où l'humanité ne se distingue pas du chaos cosmique. Cette thèse de Bachofen, en effet, dans sa description d'une promiscuité originelle et d'un matriarcat, a permis aux sociologues et anthropologues contemporains de renverser sa thèse et de soutenir, avec Claude Lévi-Strauss, que le monde a toujours appartenu aux hommes. En fait, les deux thèses sont fausses dans le sens où chacune d'elles cherche à démontrer à l'origine les schémas sociaux d'un matriarcat ou d'un patriarcat théoriquement purs, alors que l'un et l'autre ne sont que les orientations contradictoires entre lesquelles toutes les sociétés de l'histoire oscillent sans arrêt.

Si au départ, la femme était assimilée à la terre, on soupçonne, sans d'abord en faire grand cas, le rôle des hommes et on l'identifie à celui de la pluie qui fertilise les sols (Keïta 1997). Ensuite quand l'agriculture se rationalise, la pluie apparaît indispensable et, par assimilation de la semence au sperme, on s'imagine que l'homme aussi peut être utile : « *ce n'est pas le sexe, mais la fécondité, qui fait la différence réelle entre le masculin et le féminin, et la domination masculine [...] est fondamentalement le contrôle, l'appropriation de la fécondité de la femme, au moment où celle-ci est féconde* » (Héritier 1985). Mais cette fécondité est traitée comme une donnée « naturelle ». Par contre, Tabet (1985) soutient qu'entre la capacité et le fait de procréer s'interposent des interventions sociales sur le corps, la sexualité et la volonté des femmes, qui vont moins dans le sens d'une limitation des naissances que dans celui d'une rentabilisation des possibilités biologiques. Ces manipulations sont permises par deux particularités de l'espèce humaine : la relative infertilité compassée par la régularité et la fréquence de rapports sexuels (principalement par le mariage) et la dissociation entre pulsion sexuelle et mécanismes hormonaux de la procréation. On voit par-là que la femme ne contrôle plus absolument la procréation, elle ne sera plus qu'un « *terreau de signes* » où l'homme consentira à déposer sa « *divine semence* ». Le bouleversement des croyances qui s'accomplissait ainsi au sujet de la procréation devait s'accompagner du renversement des valeurs et des structures des sociétés humaines, non pas comme nous l'avons déjà souligné, nous croyons que le matriarcat aurait été un stade obligé de l'évolution de toutes les civilisations. La maîtrise que l'homme imagine avoir atteinte sur la vie, il va donc la vouloir totale. Il exigea la soumission inconditionnelle des femmes et son besoin de progéniture tournera au délire. Au lieu de faire confiance à la fécondité spontanée de l'espèce, il faudra croître et se multiplier à tout prix. Ce sera le premier impératif du patriarcat. C'est l'obsession de la reproduction qui institue la polygamie. C'est la tendance que nous noterons dans les sociétés agricoles (Bambara et Songhay) contrairement aux sociétés nomades où le ménage est monogamique avec moins d'enfants. Ici, il ne s'agit donc plus de simple différenciation mais de hiérarchisation des sexes, avec affirmation de la prévalence masculine. Ainsi, les

<sup>8</sup> La tradition est alors un stock d'objets symboliques (langue, mythe, etc.) dans lequel les hommes puisent et qui perdurent au-delà de la mort ou de l'oubli de ceux qui les ont employés. Si elle n'a pas de commencement, elle permet une stabilité des représentations et du comportement social, mais surtout elle est par essence changeante donc vecteur de modernité. Les traditions fonctionnent à partir ou à travers les canaux des représentations sociales.

<sup>9</sup> Nous traduisons la culture par l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectif qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les lettres et les arts, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances.

problèmes de succession et d'héritages<sup>10</sup> se posent moins dans la société Tamacheq que dans les deux précédentes sociétés. Cela, parce que cette société affectionne les unions internes (l'endogamie) c'est-à-dire fermées aux autres sociétés et qu'aussi le principe matrilineaire est valable pour les successions dans les chefferies (transmission et exercice du pouvoir), les droits fonciers et la propriété considérée comme droit indivisible (Keïta, 1999: 75). Ces principes fondent une plus grande visibilité aux femmes Touareg (**targuiat**) même si dans la littérature traitant des sociétés agro-pastorales l'activité économique des femmes est laissée dans l'ombre, leur statut social et en particulier la gestion du bétail. En réalité, dans le système de production pastorale ou agro-pastorale, les femmes participent au contrôle du bétail et les produits dérivés (lait, beurre, fromage et peaux pour l'artisanat dont elles font montrent d'une dextérité remarquable) à travers la thésaurisation, la dot, etc. Contrairement à une croyance généralement répandue, les femmes se consacrent très activement à l'acquisition des biens (Brugge-man 1994; Dahl 1987; Joekes et Pointing 1991 et Jowkar et Horowitz 1991). La nouvelle mariée se verra attribuée des bêtes à traire prélevées sur le troupeau de son mari ou des donations de sa parentèle. La femme a aussi droit à une partie de la dot de ses filles. Toutes les rétributions d'animaux, à l'occasion des mariages ou de ventes en période de sécheresse, font l'objet de négociations entre le mari et sa femme. Chaque partie essaiera de tirer le maximum de la situation. Les femmes préfèrent garder leurs vaches laitières à proximité de l'habitation aussi longtemps que possible afin d'obtenir des produits tels que le lait frais, le lait caillé, le beurre et même du fromage. Avec ses biens, en cas de divorce - en général, ce sont les femmes qui demandent le divorce - elle retourne chez les siens. Cette spécificité des targuiat s'explique également par les sécheresses récurrentes au cours desquelles nombre d'hommes sont partis à l'aventure. Ce témoignage recueilli à Ménaka (Gao) confirme cette tendance générale connue des populations Tamacheq au cours de la décennie écoulée: « *autrefois nous avions tout ce qu'il fallait. Maintenant le monde s'effondre. Nous n'avons pratiquement plus de troupeaux, de mil ou de sorgho. Après la sécheresse nous avons dû changer toutes nos habitudes. De nos jours les hommes sont obligés de quitter les campements pour gagner de l'argent pour leur famille* ».

Plusieurs femmes sont convaincues qu'elles assument maintenant les rôles masculins, par exemple le contrôle du bétail et de ses produits (Myers et al. 1995). Ces nouvelles responsabilités accrues des femmes dans les ménages, leur confèrent l'autorité de prises des décisions. Mais nombre de femmes relativisent cette position et déclarent qu'elles prennent les décisions pour des questions sociales importantes telle la circoncision et le mariage de leurs enfants. Dans le domaine public les femmes ne se sont pas encore substituées aux **Amr'ar** (chefs des campements et tribus), aux **Aménokal** (chefs de la Confédération) ou aux personnes âgées de la tribu dans les affaires intéressant la vie tribale.

Par contre, les femmes Songhay semblent plus nanties que les femmes Bambara même si elles n'atteignent pas la situation enviable des targuiat. En général, on note chez les Songhay une propension du mariage monogamique; cela semble être un trait culturel emprunté à leur voisin les Touareg, mais la société demeure tributaire de l'organisation de l'activité agricole propice dans la vallée du fleuve Niger.

À la reproduction, socialement organisée, peut alors s'appliquer l'analyse marxienne du travail, le contrôle sur la sexualité des femmes s'exerçant dans des « rapports de production » (gestion de l'instrument de production, des conditions et rythmes du travail, de la quantité et de la qualité du produit, etc.) dont les hommes sont en général les bénéficiaires (Tabet 1985). C'est bien ici qu'il convient de parler de division « sexuelle » du travail. Il faut dépasser l'idée d'une simple « répartition » naturelle du travail et considérer les rapports de production entre sexes. Dans les sociétés référencées, certaines activités sont interdites aux femmes, notamment en fonction de la technicité des outils : une analyse des instruments de production impartis aux deux sexes, tant dans les sociétés d'agriculteurs et d'éleveurs que dans les sociétés industrielles, révèle à la fois qu'existe un écart technologique constant entre hommes et femmes (Tabet 1979).

Là, nous sommes en face de l'une des caractéristiques fondamentales de ces sociétés qui informe, là aussi, la présence de la personne dans la société ; les Bambara et Songhay sont issus de sociétés inégalitaires<sup>11</sup> et les Tamacheq relèvent des sociétés segmentaires<sup>12</sup>.

En quoi les structurations ou constructions sociales informent-elles la légitimation, la domination et l'inégalité des sexes dans ces trois sociétés?

#### 1.4. Les structurations ou constructions sociales:

<sup>10</sup> Pour plus d'informations sur les problèmes successoraux traités dans une perspective juridique, nous pouvons consulter avec un vif intérêt le texte de Amadou A. N'diaye, « Le problème successoral au Mali depuis l'indépendance », in **Revue du CITOYEN**, n° 8, Bamako, 1998. L'auteur révèle les écueils prêtant la confusion dans les différentes dispositions réglementaires pour l'avènement ou la compréhension des jurisprudences qui en ont découlées.

<sup>11</sup> Une société est dite inégalitaire quant elle connaît la centralisation du pouvoir et se divise en différentes couches ou classes distinctes. Cette division est inscrite dans l'ordonnement social et acceptée de tous. Par exemple, la société malinké est qualifiée d'inégalitaire parce que divisée en trois couches que sont : les **se man**, ceux qui ont le pouvoir ou disposant des moyens économiques pouvant les permettre d'entretenir les couches inférieures ; les **se tan**, ceux qui n'ont pas accès au pouvoir politique et les **lô yôrô kelen**, ceux qui n'ont pas droits de changer de statut social (les gens issus des castes et les esclaves dans une certaine mesure).

<sup>12</sup> Une société est dite segmentaire quant les sites du pouvoir se trouvent au niveau de chacun des segments composant la société générale ; elle est unie en fonction d'un adversaire commun et au-delà chaque segment tente de préserver ses intérêts par rapport aux autres segments. De même que dans la société inégalitaire, la société segmentaire connaît aussi les hiérarchies.

La place que les individus occupent dans la société, les idées et les principes qui régissent leur mode d'interaction et la perception de leurs rapports avec les autres individus sont dans une large mesure fonction de leur rôle dans la production<sup>13</sup>. Or, dans les trois sociétés, le rôle de la personne dans la production est en rapport avec le sexe et l'âge. Comme nous l'avons vu précédemment, si les deux principes relèvent de la biologie, la culture les transforme en produit et en enjeu.

Si l'unité domestique est le lieu où s'accomplit le procès de production, elle est aussi le lieu par excellence de la reproduction biologique et sociale des producteurs (socialisation, procréation et production vivrière). Cette cellule de convivialité s'édifie autour de relations de proche parenté (alliance et filiation) qui la définissent en tant que groupe familial.

Les rapports d'âge et de sexe, comme nous l'avons déjà souligné, y constituent la trame de toute vie dans ces sociétés (Balandier 1974), quels que soient les rapports de production plus complexes qui s'y greffent ou se superposent éventuellement. Les sociétés Bambara, Songhay et Touareg, comme la plupart des sociétés africaines, l'organisation de la production et la division sexuelle des tâches constituent des traits élémentaires communs, au-delà de leurs considérables différences respectives tant au point de vue socio-politique qu'économique. Ces différences masquent des inégalités. Gérontocratie et androcratie (pouvoir de l'homme) imprègnent les divers tissus de la culture et de la société. La situation de subordination des femmes aux hommes prend racine à l'échelle de l'unité domestique.

L'autorité du chef de ménage sur les résidents recouvre une inégalité entre les hommes et les femmes et entre aînés et cadets. C'est autour du patriarche que s'ordonnent et s'articulent ces deux relations qui ne sont ni équivalentes, ni de même nature. C'est le patriarche qui dirige, contrôle, gère et coordonne les membres de l'unité domestique. Il apparaît donc comme le pivot des rapports entre sexes, la pièce de l'édifice où la différence des sexes, à travers la différence des tâches, se transforme en inégalité des sexes. Dans les relations de genre, le personnage stratégique n'est ni le mari, ni le père. Il est à la confluence de toutes les structures qui déterminent la dépendance féminine: division sexuelle du travail - puisqu'il dirige l'unité domestique où se réalise cette division -; exclusion des femmes de la vie publique - puisqu'il représente l'unité domestique face à l'extérieur -; reproduction des rôles sociaux puisqu'il veille et assure l'entrée des femmes dans l'unité domestique en contrôlant les mariages et enfin, la filiation patrilinéaire, fréquemment associée à l'Islam ou induite par lui, représente un renforcement de la dépendance féminine au niveau social.

Autant le rôle du patriarche comme aîné face aux cadets a été souvent relevé, autant son rôle comme homme face aux femmes a été négligé: en fait, les deux charges ne sont pas symétriques. Si un patriarche est tel, c'est non « *en tant qu'homme* » (il n'est pas le seul homme; la masculinité, condition nécessaire du patriarcat, n'est pas bien sûr une condition suffisante), c'est en étant qu'aîné, et parmi les aînés. Il est le seul. L'aînesse apparaît comme critère discriminant du patriarcat. Age et sexe ne sont pas du même ordre, même s'ils déterminent des formes de dépendance qui mènent l'une à l'autre à la personne du patriarche. En fait, l'âge définit les privilèges de l'aînesse, les importe plus particulièrement au savoir; le sexe précise les prérogatives de l'aînesse et se réfère plus spécifiquement au pouvoir. C'est toute l'ambiguïté de la notion d'autorité: l'autorité que donne la sagesse et celle que procure la prééminence se recoupent sans s'identifier nécessairement. L'hypothèse d'une matrice commune à ces représentations multiples et parfois changeantes qui permettrait les transferts et favoriserait, de ce fait, les stratégies des acteurs sociaux à travers la manipulation des discours.

Certes, si cette hypothèse pouvait circonscrire la réalité d'une époque, aujourd'hui, très peu de familles existent au sens où l'on reconnaît ou accepte d'ailleurs un patriarche; c'est dire que les familles existent, de plus en plus, avec des tailles réduites et que la dissémination spatiale des membres empêche même la figure du patriarche d'émerger. Même s'il émergeait, son autorité ne serait que symbolique. Cela, dans la mesure où, de plus en plus, les gens traversant une crise d'identité, se mettent à la recherche des passés, pour la circonstance, jugés trop bons et meilleurs qu'à leur situation actuelle. Ainsi, les origines ou du moins les références sont exhumées, rehaussées aux couleurs du jour: s'enraciner dans le passé et s'opposer au présent. Telle est la tendance dominante qui s'observe face à la réalité exprimée par les dynamiques à l'œuvre dans ces sociétés.

La relation dépendant/protecteur peut aussi servir de matrice commune au discours des diverses inégalités sociales, au-delà de leurs spécificités respectives, et connoter aussi bien les rapports familiaux immédiats, qui en sont le point de départ, que les relations de race, d'ethnicité, de servilité et de clientèle ou les hiérarchies politiques complexes. On pourrait sûrement allonger cette liste des interférences mutuelles. L'idéologie politique est particulièrement sensible à ces convergences et à ces passerelles, puisque elle-même tend à importer les concepts d'un champ à l'autre. Certes, diverses entités se croisent et la position sociale d'un individu est définie par sa place dans chacune des contradictions (patriarcat-aîné; aînés et cadets et leurs rapports entre sexes). Ces contradictions qui définissaient la vie sociale des groupes n'étaient pas indépendantes les unes les autres. Chacune avait sa dynamique propre mais elles se combinaient et s'influençaient mutuellement.

L'émergence d'une couche de guerriers professionnels accentue l'infériorité socio-politique des femmes tant en ce qu'elle les exclut comme « *combattantes* » qu'en ce qu'elle les privilégie comme « *gibier* ». La chose aristocratique, issue de la guerre, récupère les références patriarcales. Enfin, une scission des unités patriarcales se com-

<sup>13</sup> Notre discipline (l'anthropologie) traîne une tare du fait de sa collusion avec la colonisation et la tendance sexiste (mâle) des premiers chercheurs. Durant, un bon moment, les études anthropologiques ont mis entre parenthèses la participation de la femme à la production des produits et des techniques, des connaissances et des valeurs des sociétés humaines en général et maliennes en particulier. Elles les ont décrites dans leur rôle de reproduction (mère et épouse) complémentaire à celui de l'homme dont les activités politique, économique et technologique font seules l'objet de science (Sow 1994).

bine souvent à une scission au niveau politique et la révolte relative à certains cadets servent d'appui à la fondation de nouveaux villages, fractions ou chefferies.

Tels sont alors, être les différents lieux qui matérialisent la domination, la subordination et l'inégalité des sexes. La domination se trouve transcrite ou est relayée par les mythes génésiaques propres à chaque société<sup>14</sup>. Aujourd'hui, que sont-ils devenus les mythes génésiaques et les autres relais qui fondaient la domination sexuelle? Quelles sont les formes nouvelles qui circonscrivent l'inégalité de sexes et les stratégies de sortie concoctées par les femmes?

## 2. La domination sexuelle à l'épreuve des mouvements sociaux:

Si le troisième millénaire nous situe dans une conjoncture historique spécifique, les dynamiques et les transformations sociétales n'ont pas épargné la perception et le statut historique de la femme chez les hommes. Le discours féministe se trouve alors dans un tournant historique : les rapports sociaux de genre rappellent à une véritable conscientisation et leur prise en compte. De même que les femmes s'inscrivent dans les dynamiques en cours comme une force émergente, porteuse et créatrice d'histoire, elles veulent devenir sujets ou actrices comme elles l'ont été de tout temps, mais cette fois de façon diffuse ou frontale dans les différentes sociétés en cause. En outre, nous devons de souligner leur accommodation voire leur participation à la perpétuation de certaines constructions, attributions, représentations ou dispositifs sociaux de son infériorisation et de sa domination. La domination et la participation ne s'avèrent nullement des modalités conscientes et autonomes de l'insertion de la femme dans les liens sociaux. Cela, eu égard à la nature subtile de la structuration matérielle et symbolique du champ social. Il y a ainsi comme une tradition de la minimisation et de la domination du sous-ensemble biologique (féminin) par l'autre masculin.

### 2.1. Les trajectoires des mouvements sociaux :

Après le moment de la revalorisation identitaire ou particulariste et de l'apport décisif des femmes au progrès des nations qui les faisaient confiner dans le rôle de gardiennes du temple (Mama 1997), de l'irruption des femmes dans les lieux de production et du savoir, de l'avoir et du pouvoir et surtout des lieux de production des discours sur elles et sur le monde au travers de la relativisation voire la dichotomisation pensée et non moins apparente entre les sexes; les femmes dénoncent pèle mèle leur exclusion politique et leur relégation dans la pure maternité et gardienne de ménage c'est-à-dire le souffre douleur des ménages (Dayras 1995). La marginalisation publique des femmes qui consiste en leur confinement dans la reproduction du genre humain, à son encadrement par le contrôle de sa sexualité par l'excision et les mariages précoces qui se traduisent par son enfermement dans l'univers fermé de la satisfaction des pulsions érotiques, etc. En somme, la femme remet en cause et de manière décisive, un ordre social phalocratique, patriarcal et gérontocratique.

En effet, l'analyse de la domination masculine à partir de la structuration organisationnelle et parfois symbolique du champ social, si elle conduit à une indéniable critique de la société des hommes, ne laisse pas moins dans l'ombre des murailles entières de la réalité de la domination féminine ; compte tenu de la diversité des champs sociaux de « l'infantilisation anthropologique » de la femme (French 1995).

En réalité, l'époque adoucit les mœurs. La brutalité et la coercition deviennent des arriérations et cèdent la place au subtil, à la persuasion et au compromis. C'est le grand piège dans lequel on voudrait confiner le mouvement profond d'émancipation des femmes qui semblent n'avoir pas soupçonné les ressorts d'une telle transformation qualitative. Les proclamations égalisatrices et combatives, le langage militant et passionné, les formules dénonciatrices et parfois imprécatoires, **la culture de la revanche** ainsi que le pronostic de l'affranchissement et de la libération qui traversent actuellement la plupart des études féminines pourront ne pas avoir les résultats escomptés si elles ne participent pas sérieusement à l'analyse des histoires spécifiques dans lesquelles les femmes tiennent les discours sur elles-mêmes, sur la société et sur les hommes. Bien qu'apparaissent d'ores et déjà des positions que le genre, pourtant question majeure et transversale, semble s'énoncer sous la forme d'un mode. C'est ainsi qu'il tend à devenir une simple incantation de conjoncture sans mobilisation effective ni dans la conscience des femmes - qui n'ont pas renoncé à leurs avantages sociaux de femme -, ni dans la masse des hommes qui accompagnent les femmes dans leur « émancipation » tout en forgeant des structures alternatives de domination. Ainsi, nous entendons certaines femmes seriner à longueur de journée que « *en tant que musulmane croyante et pratiquante, je ne pourrais jamais condamner la polygamie. Seulement elle est mal pratiquée par les hommes et alors mal vécu par les femmes. C'est l'homme qui fait régner l'inégalité entre les femmes* ».

Une telle assertion voudrait supposer que le foyer polygame idéal inaugure la complicité entre les coépouses plutôt qu'une rivalité. En clair, l'idée avancée ne soutient pas seulement la polygamie mais elle est un plaidoyer sincère pour amoindrir le temps des célibats prolongés pour les femmes. Une telle pensée se situe en creux dans « l'aliénation objective » qui est un paradigme désignant le processus par lequel « *les individus s'identifient avec l'existence qui leur est imposée et ils y trouvent réalisation et satisfaction. Cette identification n'est elle-même qu'un stade plus avancé de l'aliénation ; elle est devenue tout à fait objective ; le sujet aliéné est absorbé par son existence aliénée* » (Marcuse 1968). L'aliénation objective renvoie à un processus de socialisation, à l'appropriation personnelle de « l'habitus social ». Ce dernier est chez Norbert Elias ce que « *tout individu si différent soit-il de tous les autres, partage avec les autres de sa société* » (1991).

<sup>14</sup> Ici, nous n'allons pas traiter de cas de mythes. Mais nous nous référons avec bonheur à l'ouvrage devenu classique par les approches et l'interdisciplinarité des auteurs aux horizons divers: **Civilisation de la femme dans la tradition africaine**, Paris, Présence Africaine, 1975.

Si nous notons ça et là des transformations, elles sont d'apparence et ne se sont réalisées à raison d'un effort obstiné et incessant. Ses conséquences influenceront fondamentalement sur la vie politique, économique et sociale des sociétés et Etats. La nécessité s'impose de jeter le soupçon, en même temps que sur les instruments de réalisation de la modernité féminine, sur les dernières citadelles de la domination sociale de la femme. Il convient véritablement de démasquer les structures sociales insensibles à la lutte contre l'infériorisation de la femme pour que son action théorique et pratique en vue de son inscription dans le repositionnement social dans la longue durée. Ainsi, serait inaugurée la sociologie du soupçon des gestes masculins pour la soumission des femmes. Dans cette perspective, nous assistons alors à une forme de révolution féministe se manifestant par une plus grande visibilité du rôle des femmes devenues parfois intervenantes, actives, participantes directes ou même parfois chefs de file de certains événements de la vie nationale. Elles sont devenues l'un des piliers du développement à travers l'économie souterraine. En outre, la nouvelle stratégie des femmes qui constituait à créer des organisations et associations de femmes et surtout la grande solidarité des femmes de différentes nationalités, etc. a favorisé l'ancrage du respect dû à la femme en tant qu'être humain et surtout d'influer fortement, positivement sur les revendications du mouvement pour un autre avenir aux femmes par le biais de nombreuses conférences. A cela s'ajoute le rôle que les femmes ont joué dans la lutte pour l'avènement de la démocratie et de la paix au Nord du Mali.

Ces faits tendent à renforcer « *une plus grande prise de conscience aussi bien au niveau national qu'international de la nécessité de renforcer la position des femmes à quelque niveau que ce soit - prise de décisions et pouvoir économique - l'objectif est d'augmenter la capacité des femmes à produire davantage pour nourrir la famille, une citoyenne qui apporte quelque chose à son pays - Les différentes manifestations d'aujourd'hui postulent à une prise de conscience du rôle que la femme joue et qu'elle doit continuer à jouer par rapport à la sauvegarde de la paix dans son pays et à travers le monde* » note Mme Sy Kadiatou Sow. Ainsi, elle fait tout un plaidoyer en faveur d'une compréhension de la lutte des femmes par les hommes : « *Les hommes du Mali sont en train de comprendre que ce combat des femmes est un combat pour le bien être, le progrès de la société dans son ensemble. Vous rencontrerez difficilement une femme qui vous dira que c'est un combat seulement pour les femmes, un combat contre les hommes. C'est en fait un combat pour que les femmes soient beaucoup plus utiles à leurs sociétés mais pour que leur place soit plus reconnue et que la société dans son ensemble comprenne qu'il ne peut pas y avoir de progrès lorsque la majorité de la population est marginalisée, lorsque ces préoccupations ne sont pas prises en compte* ». De même, elle opère la nuance entre les combats des femmes du Mali d'avec celles de l'Occident particulièrement, le bien fondé de leur lutte : « *Je déplore... les campagnes insidieuses qui tentent de faire passer ce combat de la femme comme un combat qui nous est imposé de l'extérieur, que nous avons des financements des occidentaux... donc que nous voulons que notre société vive à l'occidentale !* ». La présidente de APDF, Fatoumata Siré Diakité, abonde dans le même sens et trouve fallacieux le procès qu'on voudrait les tenter : « *En quoi le combat des femmes occidentales diffère de celui des femmes maliennes? Les femmes du Mali n'ont jamais défendu de telles positions parce qu'elles se disent aussi qu'il faut que les femmes du Mali évoluent, que la société du Mali évolue comme les autres sociétés et qu'elle ne peut pas évoluer en restant accrochée à certains valeurs. C'est autour de ces valeurs là que le combat des femmes du Mali se focalise* ».

Certes, dans toutes les ethnies, dans toutes les sociétés maliennes, une personne (homme et femme) majeure ne peut se réaliser que le cadre d'un foyer, d'un ménage ou d'une famille. Les représentations sociales dans ces sociétés soutiennent que la réalisation de l'individu ne peut se concevoir que dans ce cadre. Or, aujourd'hui, de plus en plus les personnes se réalisent sans ce cadre où les femmes s'investissent pour réaliser non pas leur seul bonheur mais celui de tous les membres de la famille. Cela ne doit pas nous faire oublier que la visibilité actuelle des femmes procède pas de l'éclosion de l'individu mais de leur prise sur le réel : leur apport actuel aux dépenses des familles. Un tel postulat ne doit pas nous faire oublier que la perspective d'une plus grande visibilité des femmes relève de la tendance de l'internalisation du moi, du sujet, de la personne humaine en tant que possible réalisable. Mais cela n'est possible que si le spectre de la paupérisation soit attaqué à la racine car, il est même d'usage de parler de la pauvreté au féminin.

La pauvreté a entraîné l'effritement des structures familiales et des hiérarchies : « *ne parvenant plus à satisfaire ou à supporter les charges de leur famille, les hommes ont 'délégué' leur pouvoir à leurs épouses qui décident de tout dans le foyer. Par rapport au mariage, les hommes ne sont impliqués qu'aux niveaux des démarches et c'est les femmes qui s'occupent de l'organisation matérielle et financière. On entend souvent dire ceux-ci aux beaux-parents d'aller régler ceci ou cela avec les femmes car ce sont elles qui savent ce qu'il faut faire* ». Mais ces réalités ne sont pas, jusque-là, prises en compte par la réforme du code du mariage, de la tutelle et de la famille, si ce n'est de façon timide<sup>15</sup>.

Si ces entreprises ont brisé des tabous bien ancrés dans ces sociétés, certaines bastions telle l'accès au pouvoir démocratique reste qu'en même limité pour les femmes<sup>16</sup>. Plus les années passent et plus les droits des femmes s'affirment et l'émancipation n'est plus signe d'égalité, elle exige l'alphabétisation des femmes, la lutte contre le mariage des mineures, l'avortement clandestin, la santé de la mère et de l'enfant et la santé reproductive, la lutte

<sup>15</sup> V. les Echos, n° 1578 : 4.

<sup>16</sup> Ministres : 4 sur 18; députés : 3 sur 119; conseillers municipaux : 42 sur 214; membres du conseil économique et social : 3 sur 61; ambassadeurs et consuls : 2 sur 19; conseillers d'ambassades : 6 sur 43; procureurs : 1 sur 11 (ces données sont tirées de : Analyse de la situation des femmes et des enfants, UNICEF - République du Mali, 1997).

contre l'excision, la révision de certaines formes de taxation des revenus (l'impôt sur le salaire des femmes par exemple), etc.

Il est à noter qu'aujourd'hui existent plus de 80 associations et ONG féminines au Mali (Konaré 1993)<sup>17</sup>. De plus, la délimitation des sphères « publique » et « privée » doit être une préoccupation essentielle dans l'éclairage conceptuel de toute analyse ayant trait au genre, c'est-à-dire que ces sphères renvoient aux domaines masculin et féminin : « *les aspects caractéristiques des rôles masculins et féminins dans les systèmes sociaux, culturels et économiques peuvent tous être rattachés à une opposition structurale universelle entre les domaines d'activité domestique et public (...). De plus, en nous servant de modèle structural comme cadre, nous pouvons dégager les conséquences sur le pouvoir, la valeur et la situation de la femme dans divers aménagements transculturels des rôles domestique et public* » (Rosaldo citée par Stamp 1989 :132).

Notons qu'aujourd'hui, de plus en plus de chefs de ménages sont des femmes. Ceci se justifie à la seule lumière du taux de masculinité à l'échelle nationale (49,5%)<sup>18</sup>. Ce taux souligne que le rapport hommes/femmes tourne en faveur de celles-ci, mais la différence est moindre. Pour preuve deux régions administratives sont déficitaires en femmes (Bamako et Kidal). Pour le cas de Bamako, ce phénomène s'explique par son caractère cosmopolite et un lieu par excellence d'émigration pour un nombre de plus en plus élevé de ruraux ; par contre, pour la ville de Kidal, l'une des causes pourrait être la rébellion touareg, c'est dire qu'au cours de la rébellion les femmes étaient beaucoup plus concentrées dans les camps de réfugiés et tandis que les hommes étaient, presque tous, au front.

## **2.2. Vers une différenciation des dominations sexuelles, ethniques et/ou raciales:**

Dans les conditions normales, la dignité de Touareg est fonction de la communauté, car ne dissociant point leur destin personnel de celui du groupe d'appartenance, comme c'est le cas dans la presque totalité de toutes les sociétés maliennes. Ainsi séparé de son groupe d'origine, l'individu se trouve placé dans une situation d'éloignement, voire de rupture, par rapport à ses référents lignagers qui sont aussi des référents territoriaux. Les règles résidentielles, les modes d'alliance matrimoniales, les rapports aux troupeaux, les connaissances écologiques, etc. n'ont plus de pertinence sociale et ne participent plus à la formation de la personnalité ethnique. Cette fonction identitaire permet alors une réconciliation des déterminismes sociaux avec les acteurs qui prennent conscience de leur spécificité et de leur unité.

La société Touareg, par exemple, de nature matrilineaire accorde une grande place à la femme. Les *targuiat* (nobles) siégeaient aux côtés de leurs maris ou sans eux dans les *Tamenokalat* (les assemblées de chefferies) mais avaient seulement voix consultative aux « délibérations ». Cependant, elles participaient activement aux intrigues politiques pour déposer les chefs. La force de la *targuiat* dans la société venait de deux choses : elles étaient dispensées de tout effort d'ordre physique, elle se consacrait exclusivement à la culture, ce qui faisait d'elle le dépositaire de la société plus que l'homme ; de plus dans la société, elle seule savait, en général, lire et écrire le *tifinar* (alphabet berbère) donc transmettait les connaissances.

En effet, ce sujet autonome, ancré dans sa communauté, ne s'identifie plus seulement à son lignage d'origine et d'appartenance mais dans la société globale.

Ainsi, chez les Touareg, au cours de la dernière décennie, l'exode et/ou l'exil ont constitué des épreuves donnant sens à cette identité en construction. Ainsi, si ces identifications procèdent d'une réification culturelle, en outre, elles énoncent l'existence d'un sujet collectif, qui reflète « *l'identité sociale et culturelle Touareg* » que certains ont nommé la « *targuité* ». Dans le sillage de la formation ou de la réactualisation de cette identité, les alliances matrimoniales fondées sur la consanguinité font place aux mariages noués sur des bases de solidarité ethnique. Par ailleurs, le fondement des nouvelles alliances matrimoniales se trouve alors dans « l'affection amicale » et dans leur « destin de déshérités et d'exilés »: la fraternité remplace la germanité. Car les liens de sang ne se réduisent plus, seulement, à la consanguinité, ils sont transférés dans le domaine de l'ethnicité; l'élément généalogique ne se réduit plus à la filiation et n'est plus enfermé dans le système de parenté. Mais ces unions ne sont pas totalement ouvertes à toutes les catégories sociales<sup>19</sup> Touareg. Par exemple, si la réciprocité peut exister entre les *Imajer* (nobles et guerriers), les *Ineslimen* (couche maraboutique) et parfois même les *Imrad* (vassaux), elle n'est point fonctionnelle s'agissant des *Iklan* (esclaves) même au-delà à d'autres groupes ethniques (Songhay, Bambara, etc.). La dénonciation de telles unions avec ces derniers groupes s'effectue en ces termes:

« *Mon Dieu, mon Dieu: les jeunes filles touarègues se déshonorent.*

*Leur comportement me blesse le cœur.*

*En pleine fleur de l'âge, et bien blanches.*

*Elles ont épousé des esclaves. (...) »* (Bourgeot 1995: 447)<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Les plus en vue sont: COFEM (Collectif des Femmes du Mali), AFJM (Association des Femmes Juristes du Mali), APDF (Association pour le Progrès et la Défense des Droits des Femmes), CADEF (Comité d'Action des Droits de l'Enfant et de la Femme), COFESFA (Coopérative des Femmes pour l'Education, la Santé Familiale et l'Assainissement de Bamako), MNFPUN (Mouvement National des Femmes pour la Sauvegarde de la Paix et de l'Unité Nationale), etc.

<sup>18</sup> Cf. Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH), 1998.

<sup>19</sup> S'agissant de la caractérisation des catégories sociales Touareg, nous renvoyons à notre thèse : **Contribution à une anthropologie du pouvoir et de l'intégration nationale. De la rébellion Touareg à une nouvelle nation au Mali**, UCAD, Dakar, 1999, pp. 77-129.

<sup>20</sup> Cette citation est la traduction d'un chant composé en 1988. Remarquons au passage que les chants et les poèmes jouent un rôle important dans la société touareg. Ils font même partie des moyens d'éducation. Mais s'agissant de ces chants particuliers, ils sont chantés par les « *ishumar* » (les exilés Touareg qui n'ont pas pu s'insérer ou trouver à s'employer dans la

Ici, l'élément identitaire informe et souscrit la domination des sexes et justifie tous les impairs commis aux femmes; il institue même le contrôle du mariage des femmes avec ceux d'autres sociétés ou ethnies. En son nom, l'ethnicité est revalorisée, reconstruite et réactualisée. En réalité, l'identitaire est utilisé à travers le statut des femmes pour prôner un eugénisme ethnique. Là, on est en plein dans la stratégie du pouvoir ethnique<sup>21</sup>. Dans l'imagerie populaire Touareg, l'esclave ne peut pas et ne doit point se marier à une *targuiat*, parce que l'esclave renvoie à la saleté, au malpropre c'est-à-dire au noir.

De la différence ethnique, nous voilà situé au cœur d'un « racisme » qui ne dit pas son nom. Or, avec les sécheresses récurrentes au Sahel, les hommes touareg se voyaient totalement démunis et n'étant plus à mesure d'assurer l'entretien de leur famille ni d'envisager un mariage quelconque, les filles *targuiat*, épousèrent les fonctionnaires et militaires, détenant des parcelles de pouvoir administratif, politique et économique. Les fondements d'un tel ethnicisme et d'un tel racisme rampant se trouvent incrustés dans l'indigence économique et matérielle vécue par la société.

## CONCLUSION:

Pour conclure, nous dirons qu'il n'y a pas une démarcation absolue, tranchée, entre les générations actuelles et celles d'hier; la lutte pour l'amélioration de la condition féminine n'est pas nouvelle; ce qui est nouveau c'est la possibilité qu'on les femmes de décupler le capital qui leur a été transmis, réaliser ce qui n'était pas réalisable hier, l'aspiration des femmes à l'égalité n'est pas plus le fait de quelques-unes, mais elle est devenue un phénomène de masse. Aussi, avec les mutations qui se dessinent, il ne s'agit plus seulement que les femmes participent aux institutions politiques, sociales et éducatives. Mais qu'elles aident à remodeler, à repenser et à organiser l'Afrique. Au-delà des études et sociétés référencées, notons que l'approche genre tient, beaucoup plus son rayonnement, d'initiatives de volontaires: chercheur(e)s indépendant(e)s, d'organisations internationales comme le PNUD, le FNUAP, l'UNICEF, l'UNIFEM, etc. ; les organismes de développement tels l'OXFAM GB par exemple, africaines comme l'AFARD et le CODESRIA.

Jusqu'à-là, le genre n'est pas inscrit dans nombre d'universités comme unité de valeur et il semble dans l'esprit de plus d'un enseignant masculin comme la chasse gardée des féministes.

## BIBLIOGRAPHIE

- AFARD. *Séminaire sur la recherche sur les femmes africaines : quels types de méthodologies ?* Dakar, 5-9 décembre 1983.
- Aina Tade Akin. *Mondialisation et politique sociale en Afrique. Questions et pistes de recherche.* Dakar : Codesria, 1997.
- Augé M. *Les domaines de la parenté.* Paris : Maspéro, 1975.
- Auroux Maurice. *Masculin-Féminin pour la guerre impossible.* Paris : Buchet/Chastel, 1993.
- Badinter Elisabeth. *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes.* Paris : Odile Jacob, 1986.
- Bagayogo Shaka. « Lieux et théorie du pouvoir dans le monde mandé : passé et présent ». in : *Cahiers des Sciences Humaines*, Paris, vol. 25, n° 4, 1989.
- Balandier G. *Anthropo- logiques.* Paris : PUF, 1974.
- Biaya Tshikala K. « Pouvoir ethnique. Concept, lieux de pouvoir et pratiques contre l'Etat dans la modernité africaine. Analyse comparée des Mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaïre) ». In : *Anthropologie et sociétés*, Vol. 22, n° 1, 1998 : 105-135.
- Bisilliat Jeanne. *Face aux changements. Les femmes du Sud.* Paris : L'Harmattan, 1992.
- Bop Codou. « Les femmes chefs de famille à Dakar ». in : *Afrique et Développement*, vol XX, n°4, 1995.
- Bruggeman Hedwig. *Femmes pastorales et gestion du bétail: exemples tirés du nord de l'Ouganda et du centre du Tchad.* IIED, Dossier n° 50, juillet 1994.
- Bunch Roxanna. *La violence faite aux femmes. Une question de développement des droits humains.* New-Jersey: Center for Women's Global Leadership, 1996.
- Carty M. « Le lien à la mère à la notion de destin individuel chez les gourmatché ». Paris : CNRS, 1973.
- Cissé Youssouf Tata. « Le sacrifice chez les Malinké et les Bambara ». in : *Systèmes de pensée en Afrique Noire.* Paris : Cahiers du L.A., 221, EHPE, 5 section, CNRS, Ivry, 1981.
- COFEM. *Quels droits pour les femmes du Mali ? Recueil des textes juridiques.* Bamako, 1993.
- Dahl G. « Women in pastoral production: some theoretical notes on roles and resources ». *Ethnos*, n° 52, 1987.
- Dayras Michèle (dir). *Femmes et violences dans le monde.* Paris : L'Harmattan, 1995.
- Diaw, Aminata et Touré Aminata. *Femmes, éthiques et politique.* Dakar : Friedrich Ebert Stiftung (éditeur), 1998.
- Dieterlen G. *Signes et graphiques Soudanais.* Paris : Hermann et cie, 1951.
- Elias Norbert. *La société des individus.* Paris : Fayard, 1991.

---

fonction publique malienne, des chômeurs) pour sensibiliser. Pour A. Bourgeot, ces chansons constituent une "presse chantée", sorte de bulletin politique aux fins de propagande et de mobilisation.

<sup>21</sup> Nous empruntons le terme à Tshikala K. Biaya (1998). Pour lui, le pouvoir ethnique est un système de pouvoir fondé sur l'ethnie et sa culture politique. Il nourrit un projet de société et dispose d'une organisation socio-politique (clandestine), parfois minimale, (qui cherche à gérer) son espace de pouvoir qu'il négocie (ou emploie la force) avec l'Etat central hégémonique. Son idéologie organise et codifie la vie de ses membres.

- Erlich Michèle. **La femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines**. Paris : L'Harmattan, 1986.
- Foté Harris Memel. « Les sciences humaines et la notion de civilisation de la femme. Essai sur l'inégalité des sexes dans les sociétés africaines ». in : **Société Africaine de Culture**, op.cit.
- Foucault Michel. **Dits et écrits, 1945-1988**. Paris : Gallimard, 1994
- Freedman Jane. **Femmes politiques. Mythes et symboles**. Paris : L'Harmattan, 1997.
- French Marylin. **La guerre contre les femmes**. Montreal/Québec : L'Archipel, 1995.
- Gauthier Chantal Guilmain. « Le jeu de la femme ». in : **Femmes au Cameroun**. Paris : ORSTOM/Karthala, 1985.
- Griaule Marcel. « Nouvelles recherches sur la notion de personne chez les Dogon ». Paris : **Journal de Psychologie Normative et Pathologie**, 1947.
- Héritier J. « Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur les rapports sociaux des sexes ». **Les cahiers du GRIF**, n° 29, 1985, pp. 7-21.
- Houetto Colette. « La femme, source de vie dans l'Afrique traditionnelle ». in : **Civilisation de la femme dans la tradition Africaine**. Paris : Présence Africaine, 1975.
- Joekes S. et Pointing J. **Les femmes dans les sociétés pastorales d'Afrique orientale et occidentale**. IIED, Dossier n° 28, 1991.
- Jowkar F. et Horowitz M. M. « Gender relations of pastoral and agro-pastoral production: a bibliography with annotations ». Binghamton: **Institute for Development Anthropology (IDA)**, 1991.
- Kaczmarek Sylvie. **Violence au foyer. Itinéraires de femmes battues**. Paris: Ed. Imago, 1990.
- Keïta Aoua. **La vie d'Aoua Keïta racontée par elle – même**. Paris : Présence Africaine, 1975.
- Keïta Naffet. « **Du visible à l'invisible. Femmes en question au Mali : tradition, évolution ou répétition** ». Institut sur le Genre, 1998, Dakar : Codesria (à paraître dans Afrique et Développement).
- Keïta Naffet. **Contribution à une anthropologie du pouvoir et de l'intégration nationale en Afrique. De la rébellion touareg à une nouvelle nation au Mali**. Thèse de doctorat de troisième cycle. Université Cheick Anta Diop de Dakar : Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département de Philosophie, 1999, 302 p.
- Konaré Adam Ba. « Rôle et image de la femme dans l'histoire politique du Mali (1960-1991), perspectives pour une meilleure participation de la femme au processus démocratique ». Dakar : **Codesria**, 1991.
- Konaré Adam Ba. **Dictionnaire des femmes célèbres du Mali**. Bamako : Jamana, 1993.
- Les Echos, n° 1578 du 11 octobre 2000, « Les femmes demandent leur part de droit », p. 4 ; signé Bréhima Touré.
- Ly Boubacar. « Les sciences sociales en Afrique : problèmes de recherche et de formation ». in : **Afrique et développement**, vol. XV, n° ¾, 1990.
- Mama Amina. **Etudes par les femmes et études sur les femmes en Afrique durant les années 1990**. Dakar : Codesria « Document de travail », 1997.
- Marcuse H. **L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée**. Paris : Minit, 1968.
- Mauss Marcel. **Sociologie et anthropologie**. Paris : Quadrige/PUF, 1995.
- Meillassoux Claude. **Femmes, greniers et capitaux**. Paris : Maspéro, 1979.
- Monga Yvette. « Rebelles mais pas révolutionnaires. Une lecture de l'excision dans la société africaine ». in : **9<sup>e</sup> Assemblée générale du CODESRIA**, Dakar, 14-18 Déc. 1998.
- Monteil Charles. « La légende du Ouagadou et l'origine des Sarakollé ». in : **Mélanges ethno-graphiques**. Dakar : IFAN - Mémoires n°2, 1953.
- Moscovici Serge. **Psychologie des minorités actives**. Paris : Quadrige/PUF, 1996.
- Murdock G.P. **De la structure sociale**. Paris : Payot, 1972.
- Myers Mary et al. **Les effets de l'exode masculin sur la gestion des ressources naturelles par les femmes au Soudan**. IIED, Dossier n° 60, 1995.
- N'diaye A. Amadou. « Le problème successoral au Mali depuis l'indépendance ». in : **Revue du CITOYEN**, n° 8, Bamako, 1998.
- Okani, Chantal Claire. **Femmes et politique au Mali**. Bamako : NDI/Imprim Color, 1999.
- Ossebi Henri et Diagne S.B. **La question culturelle en Afrique: Contextes, enjeux et perspectives de recherche**. Dakar : Codesria, 1996.
- Pala Achola O. et Ly Madina. **La femme africaine dans la société pré – coloniale**. Paris : UNESCO-PUF, 1979.
- Pâques Viviana. « Religion Africaine ». in : **Croyants hors frontières**. Paris : Cahiers de l'homme , 1958.
- Riss Marie-Denise. **Femmes africaines en milieu rural**. Paris : L'Harmattan, 1989.
- Rondeau Chantal. « Socialisation à la féminité. Comment l'on devient femme dans trois sociétés du Mali ». in : **L'égalité devant soi**. Marie France Labrecque (dir.). Ottawa : CRDI, 1994.
- Sardan Olivier J.P. **Les sociétés Songhay - Zarma (Mali - Niger). Chefs, guerriers, esclaves, paysans**. Paris : Karthala - CNRS, 1984.
- Sow Fatou. « L'analyse du genre et les sciences sociales en Afrique ». in : **Bulletin Codesria**, 1994.
- Sow Kadiatou Sy. Entretien réalisé par Hamidou Sampy - Afribone Magazine. Fragment de Hebdo Liberté-TDM, août 2000.
- Sydnie R. A. **Natural Women, Cultural Men. A Feminist perspective on Sociological Theory**. Washington Square New-York : N.U P., 1987.

- Tabet P. « Les mains, les outils, les armes ». in : **L'Homme**, XIX (3-4)[1<sup>re</sup> éd. 1979] : **Les catégories de sexe en anthropologie sociale**. Paris: Ed. EHESS, 1985.
- UNICEF. **Analyse de la situation des femmes et des enfants**. UNICEF-République du Mali, 1997.
- UNIFEM, NGLS. **Inscrire le genre à l'ordre du jour. Guide à l'intention des participants aux conférences mondiales des Nations Unies**. New-York: Unifem, 1995.
- UNIFEM. **Violences faites aux femmes. L'état du droit**. Dakar : Unifem, 1998.
- Vuillet J. « Essai d'interprétation de traditions légendaires sur les origines des vieux empires soudanais ». in : **C. R. Académie Sc. Col.**, 1950.
- Wallace Tina, March Candida (Ed.). **Changement perceptions. Writing on Gender and Development**. Oxford : Oxfam, 1991.
- Wieviorka Michel. « Nationalisme, religion et populisme dans les sociétés post – communistes ». in : **Les deux sources de l'exclusion** ( dir. Sophia Mappa). Paris : Karthala, 1993.
- Zaourou Zadi B. et Mme Ehounan S. « Visages de la femme dans l'idéologie de la société Africaine traditionnelle. Etude à partir des mythes génésiaques et quelques oeuvres orales ». in : **Société Africaine de culture**. op.cit.