

# 3

---

## Vers une anthropologie des mécanismes sociologiques de construction des lieux de légitimation de la domination et de l'inégalité des sexes en Afrique de l'Ouest : les sociétés bambara, songhay et touarègue

**Naffet Keïta**

Le présent article repose sur une étude comparative relative à l'analyse du genre dans trois sociétés (bambara, songhay et touarègue). Ensuite, ces différentes sociétés ont la spécificité, à un moment donné de l'histoire du Mali, d'influencer particulièrement les modes de vie ou la vision des populations. Enfin, ces sociétés marquées par des organisations guerrières, chacune de son côté imprimait une présence et octroyait un statut aux femmes ; ces caractérisations semblent perdurer dans le temps et présentent, aujourd'hui, de façon contrastée, une toute autre réalité.

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.

Pour ce faire, nous avons, en premier lieu, tenté de saisir les différentes manières de présence de la personne humaine dans ces sociétés, notamment 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 d'abord procédé à l'identification des rapports sociaux réels et à l'explication réelle des idéologies attenantes, en second lieu. L'approche nous a permis, en outre, d'interroger les fonds culturels, qui constituent les lieux communs, au travers desquels se construisent la légitimation de la domination masculine 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 modalités influencent 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 susmentionnées, comment conçoit-on la domination des sexes et comment est-elle 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 pluriel du genre.

### **Les lieux communs de la domination sexuelle**

La diversité des sociétés convoquées n'est point un obstacle à la présente étude. 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 communs qui les caractérisent. Avant cela, rappelons quelques tendances ou directions des études sur le genre.

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

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 des femmes 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* » (Erlich 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 et Ossebi 1996 ; 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 2007), subissent ce qu'on n'est pas loin de considérer comme de l'esclavage (Auroux 1993). Dans la plupart des pays et des sociétés, elles deviennent même de plus en plus chef de famille sans que cela conduise à une véritable reconsidération des présupposés et des préjugés à leur égard (Sow 1994). 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 (1997) 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 ». 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 ; cette forme semble être la plus pernicieuse de la domination masculine sur la femme et consacre, par-là même, 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 ?

### ***La personne humaine, un être indifférencié***

L'organisation des institutions sociales, culturelles ou politiques soutient et rationalise 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 1968 ; Bruhl 1935 ; Griaule 1947 ; Cissé 1981 et 1993), 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 (Ndaw 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 (1951) nous apprend 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 achevé 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 autre sur laquelle 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 féminin se résume à une zone dangereuse ; la femme est pénalisée par son cycle menstruel pendant lequel, elle ne prie, ni jeûne. Son corps ne se résume qu'au rejet. Dans sa sexualité, la femme ne peut être que complémentaire et *a fortiori* l'égale 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 une valeur égale 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 1993:143).

De ce qui suit, nous tirons les réflexions suivantes : le premier critère de différenciation de la per-sonne 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 n'épuise pas la symbolique, par contre elle n'est pas prégnante. Tandis que la langue est accessible à tous, même si d'aucuns font aujourd'hui de sa maîtrise leur spécialité (« avocature », magistrature, etc.) à travers, par exemple, les louanges chantées (le *nyamakalaya* et 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 rien de sa considération comme contrôle de l'activité sexuelle. Pour la majorité des Maliens, l'excision, 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 savoir 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.

### ***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 (Pala et Ly 1979:12), des différentes formes d'accès aux moyens de production<sup>5</sup> et de pouvoir ou à l'exercice du pouvoir, d'autre part (Keïta 2007).

Ces critères circonscrivent les représentations<sup>6</sup> et les attributions sociales. celles-ci permettent de savoir d'où viennent les schémas en éclairant la genèse des attributions ; en même temps, les deux manières de penser aux forces causales de leur environnement social : l'observation directe des relations et le processus socialisé qui cerne comment les gens apprennent les causes et adoptent des hypothèses culturelles à travers les communications langagières (Moscovici 1996:232-233).

En intégrant les us et coutumes, cette idéologie informe le fondement de la tradition<sup>7</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. C'est 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. Diagne (1992) repère ces deux niveaux (l'ouvert et le fermé) à partir du discours convenu sur la culture<sup>8</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. Diagne (1992:34)

Aujourd'hui, les traditions sont mises à rude épreuve et pour cause les assauts répétés de la crise mondiale et son corollaire l'affaiblissement des référents traditionnels qui jouaient le rôle de soupapes. Ces crises permettent le foisonnement de l'économie souterraine et l'avènement de nouveaux acteurs sociaux. Mais la crise mondiale situe, particulièrement, les sociétés africaines dans une nouvelle conflictualité émergente qui se traduit par la multiplication des mouvements sociaux. En terme de genre, comment appréhende t-on la crise de la tradition dans les trois sociétés désignées ?

En plus des fonds culturels 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.

À la mère universelle répond un communisme primordial. Cette fertilité indistincte des mères et de la terre, ce chaos féminin que les théologies 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 les-quelles 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 2007). 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 compensée 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. 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, des statuts sociaux, avec affirmation de la prévalence masculine (maîtres, dépendants et esclaves ou d'origine esclave).

Ainsi, les problèmes de succession et d'héritage<sup>9</sup> se posent moins dans la société tamacheq que dans les deux précédentes sociétés. Cela parce que cette société affectionne les unions internes (endogamie), c'est-à-dire fermées aux autres sociétés et que le principe matrilineaire est aussi 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 *Targuiat*, même si, dans la littérature traitant des sociétés agropastorales et nomades, leur activité économique est laissée dans l'ombre, par contre, épouser une femme de statut social supérieur est recherchée pour cause elle pérennise ainsi la pureté du rang social et

permet la dotation du futur ménage en petits ruminants. En réalité, dans le système de production pastorale ou agropastorale, les femmes participent au contrôle du bétail et des produits dérivés (lait, beurre, fromage et peaux pour l'artisanat pour lequel elles font montre d'une dextérité remarquable). Contrairement à une croyance généralement répandue, les femmes se consacrent très activement à l'acquisition des biens (Bruggeman 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 donations d'animaux, à l'occasion des mariages ou de ventes en période de sécheresse, font l'objet de négociations entre les conjoints. 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 leurs biens, en cas de divorce — en général, ce sont les femmes qui demandent le divorce — elles retournent chez les leurs. 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). Leurs nouvelles responsabilités accrues dans les ménages leur confèrent l'autorité de prise des décisions. Mais nombre d'entre elles relativisent cette position et déclarent ne prendre de décisions que pour des questions sociales importantes, telles que la circoncision et le mariage de leurs enfants. Dans le domaine public, elles ne se sont pas encore substituées aux *Amr'ar* (chefs des campements), ou aux personnes âgées dans les affaires intéressant la vie de la communauté, ou encore devenir maire ou président de conseil de cercle et de région. Même si des tentatives sont observables — le cas de Nina au niveau de la commune de Kidal en constitue un exemple illustratif — à défaut de devenir maire de la commune, par tractation politique, elle est désignée membre du Haut Conseil des Collectivités Territoriales (HCCT) du Mali.

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 leurs voisins touaregs, 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'il existe un écart technologique constant entre hommes et femmes (Tabet 1985). 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 les Songhay sont issus de sociétés inégalitaires<sup>10</sup> et les Tamacheq relèvent des sociétés segmentaires<sup>11</sup>.

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

### ***Les structurations ou constructions sociales***

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 interrelations sont dans une large mesure fonction de leur rôle dans la production<sup>12</sup>. Or, dans les trois sociétés, objet de notre étude, le rôle de la personne dans la production est fonction du sexe et de l'âge. Comme nous l'avons vu précédemment, si les deux principes relèvent de la biologie, la culture les transforme en produits et en enjeux.

Les rapports d'âge et de sexe, comme nous l'avons déjà souligné, 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. Dans les sociétés bambara, songhay et touarègue, comme dans 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 sociopolitique 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. 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.

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. En matière de légitimation ou de reproduction des sites de domination des femmes par les hommes dans les ménages, 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 patrilineaire, 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 souvent été relevé, autant son rôle en tant que 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), mais en tant qu'aîné seulement ; et parmi les aînés, il est le seul. L'ainesse apparaît comme critère discriminant du patriarcat. Âge et sexe ne sont pas du même ordre, même s'ils déterminent des formes de dépendance qui mènent l'une et l'autre à la personne du patriarche. En fait, l'âge définit les privilèges de l'ainesse, les importe plus particulièrement au savoir ; le sexe précise les prérogatives de l'ainesse 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 recourent 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.

Par ailleurs, remarquons que chez les Bambara, par exemple, au revers des discours normatifs, est inscrite une gamme variée de conflits, d'intrigues, de tensions traduits par les termes de *fadenya* et de *janfa* qui permettent une saisie de la dynamique interne des sociétés agricoles. Selon Bagayogo (1989:448-449),

Le concept de *fadenya* désigne la rivalité entre les enfants d'un même père, mais de mères différentes ; on lui oppose la concertation, la mutuelle compréhension et la solidarité qui caractériseraient les relations entre les enfants d'une même mère dénommées : *badenya*. Ces deux types de relations croisées, entre agnats et utérins, sont perçus comme quasi naturels, parce que décrits comme des dérivés de la polygynie *sinèya*.

C'est dire que les principaux vecteurs de cette rivalité quasi rituelle sont les relations hiérarchiques internes aux familles. Le plus souvent, elles sont contraignantes pour les cadets généalogiquement mal placés et qui désespèrent de voir un jour le système fonctionner à leur profit.

La carrière d'aîné n'est qu'une virtualité pour tous les postulants mais seuls quelques-uns auront la chance de la voir se transformer en une réalité. Si cette place était la première source d'autorité : puisque seuls les *dutigi* (chefs de famille) avaient la capacité sociale, non seulement, d'organiser le travail agricole *aiké*, mais également de négocier les contrats de mariage et de faire face aux besoins de leurs dépendants des deux sexes. Aujourd'hui, être un *dutigi* ne confère pas nécessairement au titulaire de la charge, un statut incontestable. Des cadets plus entreprenants peuvent lui subtiliser cette qualité. Dans ce cas, on réserve au titulaire naturel de la charge l'appellation peu flatteuse d'oncle ou de frère aîné de celui qui l'assume de fait. En règle générale, toute réussite sociale et économique d'un cadet qui ne vient pas renforcer le patrimoine familial appelé *foroba* crée un conflit de préséance entre le *dutigi* titulaire et le cadet « rebelle ». A la longue, dissension et suspicion s'ensuivent et provoquent la scission. De même, des cadets trop mal situés sur l'arbre généalogique, et qui n'ont rien à y perdre en s'en détachant, sont tentés par l'aventure. En parallèle à ces deux cas limites qui en masquent d'autres, il est dit que les chefs de lignages faibles et peu soucieux d'une gestion équitable du bien collectif, courent le risque de la déchéance sociale (*kunangoya*).

Alors deux possibilités se présentent : soit les dépendants restent unis mais remplacent le *dutigi* défaillant par un cadet plus efficace, soit chaque segment du lignage s'institue en cellule autonome de production et de reproduction sociale. Dans les faits, la seconde possibilité est celle qui se pratique le plus.

En dehors des raisons d'ordre démographique, l'enjeu des segmentations *gwafara* renvoie presque toujours à cette fameuse rivalité entre cognats pour le « leadership » des unités domestiques.

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 un patriarche. C'est dire que cette position n'est plus d'actualité : dans la mesure où les tailles des familles d'autrefois ont fait place à des ménages qui d'ailleurs sont de plus en plus réduits. De plus, la dissémination spatiale même des membres de ces familles, consécutive à l'urbanisation galopante et à la diversification des modes d'accès aux moyens de production, empêche la figure du patriarche d'advenir. Ainsi, nombreux sont les jeunes, les cadets sociaux et les femmes qui assurent ou entretiennent des familles avec leurs revenus monétaires (salarial, commerce, migrations, etc.). Si cette donne confère de fait un nouveau statut, par exemple, à la femme, il n'en demeure pas moins qu'elle négocie avec les hommes de la famille des passerelles entières d'autorité. Car le « *dieu argent* » a la possibilité de tout s'octroyer, dit-on<sup>13</sup>. Au demeurant, notons tout de même qu'il

est difficile d'établir, dans ces sociétés, une corrélation « positive » entre l'augmentation de la contribution de la femme à « l'économie domestique » (au budget de la famille) et le partage de l'autorité au sein du ménage.

Certes, les changements opérés entraînent toutefois une véritable dynamique des rôles féminins/masculins (même si on ne peut pas parler d'émancipation) et donc une certaine redéfinition des identités. Par exemple, on peut parler d'une certaine « masculinité féminine »<sup>14</sup> avec l'investissement par les femmes de rôles traditionnellement réservés aux hommes en raison de leur caractère « masculin », (le besoin d'une certaine force physique par exemple) lié à l'homme en tant que catégorie figée. Plutôt que d'opposer les rôles féminins/masculins, il semble que la tendance tend à montrer qu'il est préférable d'envisager les relations de genre en termes de partenariat, d'interdépendance, de coordination, pour atteindre l'équité au sein de la famille.

Au niveau macro, enfin, si on ne peut pas parler d'émancipation, il est néanmoins clair que de nouveaux espaces s'offrent à elles, qu'elles n'hésitent pas d'ailleurs pas à investir : l'école, le travail salarié, la migration, les groupes de solidarité féminine, les tontines, etc. La centralité de la femme dans l'économie domestique a permis une certaine ouverture de marges de manœuvre dans d'autres domaines.

Telle serait la tendance dominante qui s'observe face à la réalité exprimée par les dynamiques à l'œuvre dans ces sociétés et, également, 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>15</sup>. Aujourd'hui, que sont 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 ?

### **La domination sexuelle à l'épreuve des mouvements sociaux**

En rapport à ce qui suit, les « inégalités » entre les femmes et les hommes sont observables dans tous les domaines (statut social et juridique, sexualité, travail domestique et emploi salarié, santé et scolarisation, sphères politique, culturelle et religieuse, situations de violence et de « pauvreté », etc.). Certes, le propre des traditions critiques qui nous intéresseront ici est qu'elles ne considèrent pas cette « inégalité », avec les connotations de domination et d'oppression, de confrontation et de résistance qui s'y attachent — fait universel, quoique extrêmement divers dans le degré et dans les formes — non comme un fait de nature, mais comme une donnée culturellement et historiquement construite. Au-delà de ce point d'accord, le phénomène donne lieu à des interprétations fort divergentes. Il a été souvent considéré comme une construction sociale dans le procès de reproduction et, a également été conçu comme un « rapport de production ». Ainsi, suivant le

contenu que nous lui connaissons aujourd'hui, il peut être saisi comme un élément de la forme capitaliste de société ou de civilisation ; du moment où les catégories de patriarcat et de capitalisme sont ainsi fréquemment associées, en des sens divers. C'est alors que nous avons estimé que l'approche sociologique pourrait l'appréhender dans son procès institutionnel de reproduction, de répétition culturelle : de façon plus générale, qu'il faut analyser la construction des identités dans la diversité des pratiques discursives et normatives.

Si ces approches se fondent sur le triptyque (travail, famille et politique), elles doivent faire la preuve qu'elles aident à élucider les points stratégiques de cette relation. Comment comprendre la combinaison entre travail salarié et travail domestique, qui assigne celui-ci aux femmes ? Comment s'articulent des rapports de genre et des rapports de classe, selon une division sexuée du travail ? Comment s'organise le clivage entre un espace privé domestique et un espace public qui tend à exclure les femmes ? Quels rapports constitutifs faut-il reconnaître entre famille, genre et sexualité ? Comment s'y construisent les identités masculines et féminines ? A quoi faut-il attribuer l'exclusion ou la faible représentativité des femmes dans la démocratie représentative ?

### ***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 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). En somme, la femme remet en cause, et de manière décisive, un ordre social phallogratique, patriarcal et gérontocratique (Sow 2005:1).

En effet, au-delà des multiples problématiques de femmes et développement, qui résument la diversité des champs sociaux pour indexer « l'infantilisation » de la femme (French 1995), plusieurs approches ont caractérisé les politiques envers les femmes sur le plan mondial, et l'analyse de la domination masculine à partir de la structuration organisationnelle des sociétés et des modes de gouvernement de celles-ci s'est imposée à nous comme une des approches la plus prospective. Et cela, bien avant 1975, les Africaines avaient instruit le procès de leur propre prise en charge que viendront renforcer les actions du mouvement féministe à travers des approches variées. Les actions sont allées dans plusieurs directions, les plus notoires ont été :

- l'approche « bien-être » qui était centrée sur la famille. Ici, les femmes sont agents de reproduction et les hommes agents de production, les femmes sont vues comme bénéficiaires et non-actrices du développement ;

- l'approche « égalité » dont l'objectif est de réduire l'inégalité entre les hommes et les femmes, en particulier dans la division du travail, et d'augmenter leur autonomie politique et économique ;
- l'approche « anti-pauvreté », qui relie subordination et pauvreté, souligne la nécessité d'augmenter la production, l'emploi et les revenus des femmes pauvres ;
- l'approche « efficacité » : les femmes sont des ressources humaines sous-utilisées qui doivent être intégrées plus largement dans le processus de développement ;
- l'approche « accès au pouvoir » (*empowerment*), issue du féminisme du Sud, distingue les stratégies de court terme (crises dans la production alimentaire, emploi formel et informel) et de moyen terme (identification des structures d'inégalité entre les genres, les classes et les nations).

L'approche la plus répandue est celle de l'« efficacité » et l'approche la plus récente est celle de « l'accès au pouvoir ». Entre 1990 et 2000, trois courants ont traversé les politiques envers les femmes : « Women and development », « Women in development » et « Gender and development » (« Femmes et développement » et « Genre et développement ». Seule l'approche « Genre et développement » montre que le problème n'est pas les femmes en elles-mêmes mais l'inégalité des ressources entre les hommes et les femmes. Malheureusement, cette approche est la plus souvent réservée à la recherche et non à l'intervention.

La notion d'autonomie est également employée. Elle est définie comme le pouvoir de contrôler sa propre vie et le droit d'influencer le changement social. Les principaux éléments de l'autonomie sont : physique (contrôle de la sexualité, de la fécondité et du corps), économique (égalité d'accès aux moyens de production), politique (droit au choix politique et à la participation à la démocratie) et socioculturelle (identité, valeurs, respect de soi).

Dans les faits, si pour Fatou Sow, « l'histoire des femmes africaines est en écriture et qu'il faut en accélérer le mouvement » (2005:2), c'est dire que les Africaines n'ont pas attendu l'avènement de la pensée féministe et des décennies mondiales de 1975 à 2005 pour participer à l'action politique. Lorsqu'elles s'y sont investies, elles ont soutenu les rois, les empereurs et les pères des indépendances (Keita 2005). Ici, femmes de l'élite, des classes moyennes et populaires, rurales et urbaines ont constitué, ensemble, l'arrière-garde des partis politiques et des mouvements sociaux. L'exemple instructif est celui des journées tristement célèbres de janvier et de mars 1991 dans l'historiographie malienne; au cours desquelles journées, les femmes ont bravé les coups de crosse et des balles pour revendiquer un mieux être social, politique et économique pour l'ensemble des populations maliennes. Une intrusion féminine qui a provoqué la chute du régime du général président Moussa Traoré.

Depuis, les femmes ont été associées de manière symbolique dans les institutions politiques et on parle ainsi de nominations politiques et non forcément d'élection au pouvoir politique. Cette forme d'accès au pouvoir politique a été un défi majeur, pour elles et bien d'autres militants hommes en raison des relations clientélistes que les dirigeants ont nouées avec le personnel politique et l'électorat. La participation des femmes à la direction du pouvoir, à quelques exceptions près, a été largement conditionnée par leur appartenance, au sein du parti, à la famille, à l'ethnie, à la région ou à une simple coterie, malgré leur niveau d'engagement et leurs qualités personnelles. La direction de la coordination des associations et ONG féminines (CAFO), entre autres, a été un tremplin pour la carrière politique, comme le seraient, par la suite, les ministères de la femme, de la famille et de l'enfance et du développement social. Les femmes, quel que soit leur niveau de représentation, ont rarement remis en question la nature autoritaire et patriarcale de ces instances de pouvoir.

Il a également été peu question, dans leur démarche, de remettre en cause les conditions vécues par les femmes dans des cultures locales (l'excision, le lévirat, le sororat, etc.), souvent ouvertement patriarcales ou influencées par le patriarcat. Les relations entre hommes et femmes échappèrent aux réflexions critiques, car elles étaient jugées « complémentaires ». La question en paraissait même incongrue, a priori elle ne concernait que les féministes d'Occident, en butte à leurs propres contradictions culturelles. Quant aux Africaines, elles étaient conviées à libérer le continent et à définir leur participation/intégration à son développement. Fatou Sow (2005:4) de rappeler, fort opportunément, que :

L'espace politique « traditionnel » voit plus la « gesticulation » des femmes que leur intégration comme partenaire politique à armes égales. Il demeure un espace masculin dans sa distribution des rôles, des pouvoirs et des hiérarchies, ses modes de fonctionnement. Il y a une (des) femme(s) derrière chaque grand homme, a-t-on coutume de dire. Mais qui se cache derrière les femmes engagées en politique ?

Si l'engagement des femmes à être dans les instances de décisions semble timide, c'est parce que ces espaces se parent des attributs de la masculinité ; attributs qui sont codifiés et réifiés par la culture et l'éducation transmise par la société. Une société, qui d'ailleurs est également conformée par les religions du Livre. Ainsi, dans l'interprétation de certains versets du Coran, nous entendons certaines femmes soutenir 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 vécue par les femmes. C'est l'homme qui fait régner l'inégalité entre les femmes.

C'est peut être là, un des pièges dans lequel, certains phalocrates voudront confiner le mouvement profond d'émancipation des femmes qui semblent n'avoir pas soupçonné les ressorts d'une telle transformation qualitative et quantitative.

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, non seulement, un plaidoyer sincère pour écarter le temps de célibat prolongé pour les femmes et les hommes. Remarquons que cette acceptation relève de la culture ou contre malgré bon cœur. Une telle pensée, en plus d'une pesanteur de cynisme, objective « l'aliénation » des femmes. Celle-ci devient un paradigme qui s'incruste dans 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).

Si nous notons çà et là des transformations, elles sont d'apparence et ne se sont réalisées qu'à la suite d'un effort obstiné et incessant. Ses conséquences influenceront fondamentalement sur la vie politique, économique et sociale des sociétés et des États. La nécessité s'impose de jeter le soupçon, en même temps, sur les instruments de réalisation de la modernité féminine, que 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. Dans cette perspective, nous assistons alors à une intégration de la dimension genre qui se traduit 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 se parent ainsi d'un de leurs rôles de 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. À 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 Madame Sy Kadiatou Sow, première femme gouverneur au Mali sous la transition (1991) et plusieurs fois ministres dans les gouvernements successifs de Alpha Oumar Konaré (1992–2002).

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 pré-occupations 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, sur 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!

Fatoumata Siré Diakité (à l'époque présidente de l'APDF et aujourd'hui ambassadeur du Mali en Allemagne) abonde dans le même sens et trouve fallacieux le procès qu'on voudrait leur intenter :

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 certaines valeurs. C'est autour de ces valeurs là que le combat des femmes du Mali se focalise.

Dans l'imaginaire populaire malien, toute personne ne peut se réaliser que dans les cadres d'un foyer, d'un ménage ou d'une famille qui sont ses *jigi* (soutiens). Or, depuis des lustres, des orphelins de même que des chasseurs (des gens de nulle part) ont brillé par des actes posés dans les cités. Si, cet imaginaire veut soutenir que l'action de l'homme doit s'inscrire dans la dynamique du groupe, du collectif ; force est également de constater que des individus se réalisent quotidiennement en dehors de ces cadres. Ainsi, tel n'est-il pas le cas des migrants, des fonctionnaires, des commerçants, etc.

Ceux-ci s'investissent pour réaliser non pas leur seul bonheur, mais celui de tous les membres de leur famille. De même, cela ne doit pas nous faire oublier que la visibilité actuelle des femmes ne 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 sous-tend 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 et de la lutte contre 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 ce sont les femmes qui s'occupent de l'organisation matérielle et financière. On entend souvent dire ceux-ci aux beaux-parents d'allez 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 ré-forme du code du mariage, de la tutelle et de la famille, si ce n'est de façon timide<sup>16</sup>.

Si ces entreprises ont brisé des tabous bien ancrés dans ces sociétés, certains bastions tel l'accès au pouvoir démocratique reste quand même limité pour les femmes<sup>17</sup>. Plus les années passent, plus les droits des femmes s'affirment. Le droit des femmes exige l'alphabétisation, la lutte contre les mariages précoces, l'avortement clandestin, l'excision, la promotion de la santé de la mère et de l'enfant et la santé sexuelle et reproductive, la révision de certaines formes de taxation des revenus (l'impôt sur le salaire féminin, par exemple), etc. Il est à noter qu'en 1993, on dénombrait plus de 80 associations et ONG féminines au Mali (Konaré 1993)<sup>18</sup>. Aujourd'hui, la CAFO (coordination des associations et ONG féminines), créée en octobre 1991, compte environ 2 042 associations et ONG membres dont 320 à Bamako, environ 455 dans les huit capitales régionales et environ 1 267 dans les quarante neuf cercles du Mali (Keita 2006:117).

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 du 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 (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 pour cent). Ce taux est, lui-même, fonction des taux de divorces, de veuves, du chômage des hommes, de la polygamie et de la migration<sup>19</sup>. Ce taux souligne que le rapport hommes/femmes tourne en faveur de celles-ci, mais la différence est moindre. Par ailleurs, pour les deux régions administratives que sont Bamako et Kidal, le RPGH (1998) relève une diminution des taux de féminité. Pour le cas de Bamako, ce phénomène s'explique par son caractère cosmopolite et le fait qu'il soit un lieu d'émigration par excellence 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 touaregue, car au cours de la rébellion, les femmes étaient beaucoup plus concentrées dans les camps de réfugiés, tandis que les hommes étaient, presque tous, au front.

***Vers une différenciation des dominations sexuelles, ethniques et/ou raciales***

Au regard de ce qui suit, si les lieux communs de la domination des femmes par les hommes sont établis, de même, nous remarquons que cette domination se dédouble en domination ethnique et/ou raciales. C'est dire que dans chacune des sociétés référencées, les dominations sexuelles, ethniques et/ou raciales se déploient sous divers registres, tout comme d'ailleurs le concept genre.

Dans ces sociétés, l'ethnicité est fonction de la communauté, car ne dissociant point le destin personnel de celui du groupe d'appartenance. 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 et claniques qui sont aussi des référents territoriaux. Avec les transformations et les mutations en œuvre dans la société malienne, les règles résidentielles, les modes d'alliance matrimoniale, les rapports à la terre et aux troupeaux, les connaissances écologiques, etc. ne semblent plus avoir de pertinence sociale car ne devenant plus prégnants dans 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. C'est dans cet entrelacs que nous allons saisir les lignes de jonction et de rupture qui consacrent l'altérité entre les groupes ethniques référencés en terme de genre.

La société touaregue, par exemple, relativement de nature matrilineaire, accorde une grande place à la femme contrairement aux sociétés bambara et Songhaï où la filiation patrilinéaire est de règle. Les *Targuiat* (nobles) siégeaient aux côtés de leurs maris ou sans eux dans les *Tamenokalat* (les assemblées) mais avaient seulement une voix consultative aux « délibérations ». A l'opposé, les femmes bambara et songhay n'accédaient jamais au vestibule familial à plus forte raison les assemblées des hommes, même si, elles devenaient ménopausées<sup>20</sup>. Cependant, dans chacune de ces sociétés, elles ont participé activement aux intrigues politiques pour déposer les chefs. Qu'il s'agisse de l'épopée mandingue, songhaï et même de celui des *Onelleminden* (*Kel Attaram*), les femmes sont présentées, à la fois, comme causes de la perte et entregents de l'accession au pouvoir. Quelques figures les plus marquantes sont : Tapama Diénepo (Djenné), Sogolon Diata ou Kondé, Kenda Kala Niagalen, Saran Kégni, etc.

Aujourd'hui donc et malgré les mutations en perspective, une telle conception de la femme subsiste ; et ce, au-delà du flou ou du mysticisme entretenu, sciemment ou non, dans la démarcation entre le public et le privé de la femme ou encore entre l'individuel et le collectif que d'autres ont nommé la prégnance

de la collectivité sur l'individu ? Faut-il considérer, la femme, mère, épouse, et surtout chargée de la formation des hommes, comme un être diminué parce qu'elle ne travaille pas à l'extérieur mais à l'intérieur. Parlant de ce royaume de l'intérieur, Colette Houetto (1975:56-57) dit que :

Le fait d'œuvrer dans l'anti-chambre, loin des délibérations publiques que les hommes menaient dans la souveraineté. En effet, elles préféraient être ces grandes discrètes qui savaient influencer les hommes et les faits historiques[...], acceptaient librement de disparaître pour lui laisser l'impression d'être grand « manitou » (...). C'est certainement ce comportement de la femme africaine qui lui aura valu d'être considérée comme la « silencieuse » de l'histoire, comparativement à la femme occidentale, [...]. Mais si communément on reconnaît que le silence et le secret engendrent de grandes choses.

Certes, un tel discours participe à élever *le discours de l'oreiller* du moins *la nuit porte conseil* à un niveau thymotique ; or, il ne s'agit pas pour les femmes d'être reconnues seulement mais de jouir réellement de cette reconnaissance en tant qu'actrices. Ce qui n'est pas le cas, jusque-là chez les Bambara-Malinké, de même que chez les Songhaï.

Dès lors, les mythes ne sont en dernière analyse qu'un reflet de la pratique sociale et une justification idéologique a posteriori d'un fait social établi et à légitimer. Une telle conception de la femme, qui informe la conception du pouvoir, n'est pas sans influence sur l'élaboration ou la conception d'une culture ou d'une politique d'intégration nationale. Il ne serait donc pas étonnant de voir l'élévation au rang de culture nationale la geste des guerriers pillards et esclavagistes qui ont dominé pendant des siècles le site de l'actuelle République du Mali. Ainsi, desquelles gestes sont extraits les génies des compagnes. Par exemple, dans la geste des Bambara de Ségou, il est relevé la figure d'un Roi bâtisseur (Bambougoutji) dont les magnificences sont encore chantées par les griots. L'histoire nous apprend que ledit canal a été creusé pour assouvir les caprices d'une des dernières épouses préférées du Roi, qui aurait souhaité être réveillée par les beuglements d'hippopotames. Le royaume vivait l'une des pires sécheresses connues; les puits s'étant asséchés, les femmes devaient faire des dizaines de kilomètres pour se procurer la denrée rare et aussi les chemins menant au fleuve étaient dangereux. En effet, avec le creusement du canal, l'eau se trouvait à proximité du royaume et pour ne pas dire dans la cité<sup>21</sup>. C'est dire également que l'écriture de l'histoire des sociétés maliennes est, encore, celle masculine.

Contrairement, à leurs consœurs bambara et Songhaï, la force des *Targui* venait de deux choses : elles étaient dispensées de tout effort d'ordre physique, elles se consacraient exclusivement à la culture, ce qui faisait d'elles les dépositaires de la société plus que les hommes ; de plus dans la société touareg, elles seules savaient, en général, lire et écrire le *tifinar* (alphabet berbère) donc elles transmettaient les connaissances et les techniques aux enfants.

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

Malgré tout, bien que le rôle des femmes dans l'élevage reste encore largement méconnu, chez les Touaregs tout comme chez les Peul, elles le pratiquent systématiquement. L'élevage est même leur occupation principale. Ainsi, ce n'est pas le droit à la terre qui est déterminant pour les *Targuiat* ; leurs revenus dépendent principalement de leurs droits aux produits laitiers. Récemment les changements survenus dans l'économie pastorale et la perte de bétail ont sérieusement nuit à ces droits laitiers. Les pasteurs étant de plus en plus orientés vers l'engraissement et la vente du bétail au détriment de la production laitière. Il s'ensuit non seulement une perte de revenus pour les femmes, mais aussi une érosion importante de leur rôle dans les relations sociales qu'elles entretiennent, entre autres, grâce au bétail et au lait. Ce bilan négatif est encore renforcé quand on regarde l'impact des législations modernes sur le statut des femmes, bien que ces lois soient toujours « a sexuellement neutres ». Dans certains cas la législation va à l'encontre de pratiques locales plus avantageuses, et la situation de la femme se détériore davantage (Keïta 2007).

Ainsi, chez les Touaregs au-delà de la crise de l'économie pastorale des dernières décennies, dont certaines des conséquences ont été l'exode et/ou l'exil ; ceux-ci ont constitué des épreuves donnant sens à une identité en construction. Ainsi, si ces identifications procèdent d'une réification culturelle, en outre, elles énoncent l'existence d'un su-jet collectif, qui reflète « l'identité et culturelle touarègue » que certains ont nommé la « *targuïté* ». 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>22</sup> touarègues. Ici donc, la domination de genre se dédouble en domination de statut et même en discrimination de caste ; toute chose, également, fonctionnelle chez les Bamabara et les Songhaï. Par exemple, si la réciprocité peut exister entre les *Imajeren* (nobles et guerriers), les *Ineslimen* (couche maraboutique) et parfois même les *Imrad* (vassaux), elle n'est point fonctionnelle s'agissant des *Iklan* (esclaves) et des *Enaden* (forgerons), même au-delà, avec 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>23</sup>.

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>24</sup>. Dans l'imagerie populaire Touaregs, 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 touaregs 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 notons que la structure sociale et institutionnelle des sociétés en référence consacre l'inégalité humaine, la spoliation, l'exploitation et la chosification d'une catégorie humaine par une autre. Si la situation est saisissante dans les sociétés agricoles, elle l'est davantage dans les sociétés pastorales, où les femmes bien que détenant l'essentiel des leviers de commande de la production des subsistances, sont confinées dans la sphère privée. Curieusement, dans ces mêmes 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.

Pouvoir et subordination représentent alors l'écheveau complexe des hiérarchies multiples qui structurent la société et qui affectent le vie des femmes au quotidien. Toutefois malgré l'établissement de nouveaux rapports de genre, les représentations sociales n'ont pas changé suffisamment pour intégrer les transformations survenues dans les sociétés en référence, assurant ainsi la pérennité de la domination masculine. Cette domination symbolique procède par la construction de représentations, d'images et de stéréotypes qui s'inscrivent dans l'ordre social. Ces structures de subordination sont donc innommées, admises sans argumentation ni critique parce qu'elles renvoient à un processus de socialisation.

En termes de situation et de lutte pour une plus grande visibilité des femmes, 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'ont 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 de la participation des femmes aux institutions politiques, sociales et éducatives. Mais qu'elles aident à remodeler, à repenser et à organiser les sociétés africaines.

Les proclamations égalisatrices et combatives, le langage militant et passionné, les formules dénonciatrices, 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 et ne s'inscrivent sérieusement à l'analyse des histoires spécifiques dans lesquelles les femmes tiennent les discours sur elles-mêmes, sur les hommes et sur la société. Bien qu'apparaissent d'ores et déjà des positions explicites sur le genre, pourtant question majeure et transversale, l'analyse qu'il évoque, suivant des lieux et des temporalités, semble être appropriée sous la forme de mode. En cela, 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 tout en forgeant des structures alternatives de domination.

Au-delà des études et sociétés référencées, notons que l'approche genre tient, son rayonnement davantage, 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.

Jusque-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, être la chasse gardée des féministes.

## Notes

1. Foucault (1994:655). La gouvernementalité 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.
2. Selon l'Enquête démographique et de santé (EDS II 1995) l'excision est moins répandue dans les autres centres urbains (85,5 pour cent) du pays qu'à Bamako (95,3 pour cent) et qu'en milieu rural (95,6 pour cent). 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 pour cent) des villes où la pratique de l'excision est nettement plus faible, et essentiellement habitées par des Songhay (47,8 pour cent) et des Touareg (16,5 pour cent).
3. Selon la même EDS II, 93,7 pour cent des femmes de 15-19 ans sont excisées ; on y rencontre les formes suivantes : la clitoridienne 52,1 pour cent, l'excision 46,9 pour cent et l'infubilation 0,5 pour cent.

4. 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 États africains qui ont légiféré dans ce sens (le Sénégal par exemple).
5. 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 moduler 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.
6. Les représentations sont des systèmes de valeurs, des 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 classer les différents aspects de leur monde et de leur histoire individuelle et de groupe (Moscovici 1996).
7. 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.
8. Nous traduisons la culture par « l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs 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 » (Diagne et Ossebi, 1996:11 et 12).
9. Pour plus d'informations sur les problèmes successoraux traités dans une perspective juridique, nous pouvons consulter avec un vif intérêt le texte de N'diaye (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.
10. Une société est dite inégalitaire quand 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 qu'elle est divisée en trois couches qui sont : les *se man*, ceux qui ont le pouvoir ou qui disposent des moyens économiques pouvant leur permettre d'entretenir les couches inférieures ; les *se tan*, ceux qui n'ont pas accès au pouvoir politique et les *lô yôró kelen*, ceux qui n'ont pas le droit de changer de statut social (les personnes issues des castes et les esclaves dans une certaine mesure).
11. Une société est dite segmentaire quand les sites du pouvoir se trouvent au niveau de chacun des segments composant la société tout entière ; 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.
12. 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).

13. Les griots ne disent-ils pas que: « si la noblesse ennoblit, c'est l'argent qui rend propre ».
14. Les femmes se parent ainsi des attributs masculins en investissant certains créneaux traditionnellement occupés par les hommes (métiers de coxeurs de sables et graviers, transports, etc.).
15. Ici, nous ne traitons pas 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.
16. V. Touré, B., 2000, « Les femmes demandent leur part de droit », *Les Echos*, n° 1578 du 11 octobre, p. 4.
17. 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).
18. Les plus en vue sont: CAFO (Coordination des Associations et ONG féminines), 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'Éducation, 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.
19. Cf. Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH), 1998.
20. À ce propos, nous renvoyons à Naffet Keïta, « Du visible à l'invisible. Femmes en question au Mali : tradition, évolution ou répétition ? », in : Penda Mbow (dir.), *Hommes et femmes entre sphères publique et privée*, Dakar : CODESRIA «Série sur le genre du CODESRIA », no 5, 2005, pp. 81-116.
21. Dans les mythes de fondation africains, c'est souvent la femme qui détermine le choix de l'emplacement de la future cité, comme si la femme génitrice des enfants de la société devait aussi donner vie à l'environnement. Les exploits amoureux des femmes, leur charme aussi sont autant d'atouts au service du génie politique. Point d'étonnement alors, si la préférée de Bambougoutji a pu mettre un terme à la violence subie des femmes du royaume ; de même que Tàïtu, femme de Ménélik II, fonda Addis-Abéba (Cf. Houetto 1975:62-63).
22. S'agissant de la caractérisation des catégories sociales touarègues, nous renvoyons à notre thèse : « Contribution à une anthropologie du pouvoir et de l'intégration nationale. De la rébellion Touarègue à une nouvelle nation au Mali », UCAD, Dakar, 1999, pp. 77-129.

23. 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 touarègue. Ils font même partie des moyens d'éducation. Mais s'agissant de ces chants particuliers, ils sont chantés par les « *ishumar* » (les exilés Touaregs qui n'ont pas pu s'insérer ou trouver à s'employer dans la 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.
24. 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'État central hégémonique. Son idéologie organise et codifie la vie de ses membres.

### Références

- AFARD, 1983, « Séminaire sur la recherche sur les femmes africaines : quels types de méthodologies ? » Dakar, 5-9 décembre.
- Aina, T. A., 1997, *Mondialisation et politique sociale en Afrique. Questions et pistes de recherche*, Dakar : CODESRIA.
- Augé, M., 1975, *Les domaines de la parenté*, Paris : Maspero.
- Auroux, M., 1993, *Masculin-Féminin pour la guerre impossible*, Paris : Buchet/Chastel.
- Badinter, E., 1986, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Paris : Odile Jacob.
- Bagayogo, S., 1989, « Lieux et théorie du pouvoir dans le monde mandé : passé et présent », *Cahiers des Sciences Humaines*, Paris, vol. 25, n° 4, pp. 445-460.
- Balandier, G., 1974, *Anthropologiques*, Paris : PUF.
- Biaya, T. K., 1998, « Pouvoir ethnique. Concept, lieux de pouvoir et pratiques contre l'État dans la modernité africaine. Analyse comparée des Mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaïre) », *Anthropologie et sociétés*, Vol. 22, n° 1, pp. 105-135.
- Bisilliat, J., 1992, *Face aux changements. Les femmes du Sud*, Paris : L'Harmattan.
- Bop, C., 1995, « Les femmes chefs de famille à Dakar », *Afrique et Développement*, vol. XX, n° 4.
- Bourgeot, A., 1995, *Les sociétés touarègues : Nomadisme, identité, résistances*, Paris : Karthala.
- Bruggeman, H., 1994, *Femmes pastorales et gestion du bétail : exemples tirés du nord de l'Ouganda et du centre du Tchad*, IIED, Dossier n° 50, juillet.
- Bunch, R., 1996, *La violence faite aux femmes. Une question de développement des droits humains*, New Jersey : Center for Women's Global Leadership.
- Carty, M., 1993, « Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmatché », in : *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, (1e édition, 1973, *Colloques Internationaux du CNRS*, n° 544), pp. 255- 282.
- Cissé, Y. T., 1981, « 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.

- Cissé, Y., 1993, « Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali », in : *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, (1<sup>e</sup> édition, 1973, *Colloques Internationaux du CNRS*, n° 544), pp. 131-179.
- COFEM, 1993, *Quels droits pour les femmes du Mali ? Recueil des textes juridiques*, Bamako.
- Dahl, G., 1987, « Women in pastoral Production : Some theoretical Notes on Roles and Resources », *Ethnos*, n° 52.
- Dayras, M. (dir.), 1995, *Femmes et violences dans le monde*, Paris : L'Harmattan.
- Diagne, O., 1996, « Femmes et mutations », *Démocraties*-hebdomadaire sénégalais, n°6.
- Diagne, S. B., 1992, « L'avenir de la tradition », in : *Le Sénégal. Trajectoires d'un Etat*, Paris : Karthala, CODESRIA, pp. 287-292.
- Diagne, S. B. et Ossebi, H., 1996, *La question culturelle en Afrique : contextes, enjeux et perspectives de recherche*, Dakar : CODESRIA.
- Diaw, A. et Touré A., 1998, *Femmes, éthiques et politique*, Dakar : Friedrich Ebert Stiftung (éditeur).
- Dieterlen, G., 1951, *Signes et graphiques soudanais*, Paris : Hermann et cie.
- Elias, N., 1991, *La société des individus*, Paris : Fayard.
- Erlich, M., 1986, *La femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines*, Paris : L'Harmattan.
- Memel-Foté, H., 1975, « Les sciences humaines et la notion de civilisation de la femme. Essai sur l'inégalité des sexes dans les sociétés africaines », in : *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris, Présence Africaine, pp. 141-173.
- Foucault, M., 1994, *Dits et écrits, 1945-1988*, Paris : Gallimard.
- Freedman, J., 1997, *Femmes politiques. Mythes et symboles*, Paris : L'Harmattan.
- French, M., 1992, *La guerre contre les femmes*, Paris : L'Archipel.
- Gauthier, C. G., 1985, « Le jeu de la femme », in, *Femmes au Cameroun*, Paris : ORSTOM/ Karthala.
- Griaule, M., 1947, « Nouvelles recherches sur la notion de personne chez les Dogon », *Journal de Psychologie Normative et Pathologie*, Paris.
- Héritier, J., 1985, « Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur les rapports sociaux des sexes », *Les cahiers du GRIF*, n° 29, pp. 7-21.
- Houetto, C., 1975, « La femme, source de vie dans l'Afrique traditionnelle », in : *Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris, Présence Africaine, pp. 55-66.
- Joekes S. et Pointing, J., 1991, *Les femmes dans les sociétés pastorales d'Afrique orientale et occidentale*, IIED, Dossier n° 28.
- Jowkar F. et Horowitz M. M., 1991, *Gender Relations of pastoral and agro-pastoral Production: A Bibliography with Annotations*, Binghamton : Institute for Development Anthropology (IDA).
- Kaczmakek, S., 1990, *Violence au foyer. Itinéraires de femmes battues*, Paris : Ed. Imago.
- Keïta, A., 1975, *La vie d'Aoua Keïta racontée par elle-même*, Paris : Présence Africaine.

- Keïta, N., 2007, « Genre et droit au Mali. Les femmes et la décision versus la responsabilité », in : Fatou Sarr (dir.), *Luttes politiques et résistances féminines en Afrique. Néolibéralisme et conditions de la femme*, Dakar : Panafrika/Silex/Nouvelles du Sud, pp. 151-191.
- Keïta, N., 2006, L'état-civil des organisations de la société civile au Mali, Rapport provisoire, CODESRIA/OSIWA, juin, 212 p.
- Keïta, N., 2005, « Du visible à l'invisible. Femmes en question au Mali : tradition, évolution ou répétition », in : Penda Mbow (dir.), *Hommes et femmes entre sphères publique et privée*, Dakar : Série sur le genre du CODESRIA, n° 5, pp. 81-116.
- Keïta, N., 1999, « Contribution à une anthropologie du pouvoir et de l'intégration nationale en Afrique. De la rébellion touarègue à une nouvelle nation au Mali », Thèse de doctorat de troisième cycle, UCAD, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Département de Philosophie.
- Konaré Ba, A., 1991, 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.
- Konaré Ba, A., 1993, *Dictionnaire des femmes célèbres du Mali*, Bamako : Jamana.
- Ly, B., 1990, « Les sciences sociales en Afrique : problèmes de recherche et de formation », *Afrique et Développement*, vol. XV, nos 3&4.
- Mama, A., 1997, *Études par les femmes et études sur les femmes en Afrique durant les années 1990*, série Document de travail, Dakar : CODESRIA.
- Marcuse, H., 1968, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris : Minuit.
- Mauss, M., 1968, *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF.
- Meillassoux, C., 1979, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris : Maspéro.
- Monga, Y., 1998, « 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 décembre.
- Monteil, C., 1953, « La légende du Ouagadou et l'origine des Sarakollé », in : *Mélanges ethnographiques*, Dakar : IFAN. Mémoires n°2.
- Moscovici, S., 1996, *Psychologie des minorités actives*, Paris : Quadrige/PUF.
- Murdock, G. P., 1972, *De la structure sociale*, Paris : Payot.
- Myers, M. et al., 1995, *Les effets de l'exode masculin sur la gestion des ressources naturelles par les femmes au Soudan*, IIED, Dossier n° 60.
- Ndaw, A., 1983, *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar ; NEA.
- N'diaye, A. A., 1998, « Le problème successoral au Mali depuis l'indépendance », *Revue du Citoyen*, n° 8, Bamako.
- Okani, C. C., 1999, *Femmes et politique au Mali*, Bamako : NDI/Imprim Color.
- Olivier de Sardan, J.-P., 1984, *Les sociétés Songhay — Zarma (Mali-Niger). Chefs, guerriers, esclaves, paysans*, Paris : Karthala — CNRS.
- Ossebi H. et Diagne S. B., 1996, *La question culturelle en Afrique : Contextes, enjeux et perspectives de recherche*, Dakar : CODESRIA.

- Pala Achola O. et Ly M., 1979, *La femme africaine dans la société pré-coloniale*, Paris : UNESCO-PUF.
- Pâques, V., 1958, « Religion africaine », in : *Croyants hors frontières*, Paris, Cahiers de l'homme.
- Riss, M.-D., 1989, *Femmes africaines en milieu rural*, Paris : L'Harmattan.
- Rondeau, C., 1994, « 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.
- Sow, F., 1994, « L'analyse du genre et les sciences sociales en Afrique », *Bulletin du CODESRIA*.
- Sow, F., 2005, « Les femmes dans l'exercice de leurs responsabilités politiques en Afrique de l'Ouest », Communication en prélude à la Journée internationale de la femme 2005, par le Centre canadien de Recherches pour le Développement international, Dakar le 3 mars.
- Sow, Sy, K., 2000, « Entretien réalisé par Hamidou Sampy » — *Africone Magazine*. Fragment de *Hebdo Liberté-TDM*, août.
- Stamp, P., 1989, « La technologie, le rôle des sexes et le pouvoir en Afrique », in : *Etudes techniques*, 63F, Ottawa : CRDI.
- Sydie, R. A., 1987, *Natural Women, Cultural Men. A Feminist Perspective on Sociological Theory*, Washington Square New York : NUP.
- Tabet, P., 1985, « Les mains, les outils, les armes », *L'Homme*, XIX (3-4)[1<sup>re</sup> éd. 1979] : *Les catégories de sexe en anthropologie sociale*, Paris : Ed. EHESS.
- Touré, B., 2000, « Les femmes demandent leur part de droit », *Les Echos*, n° 1578 du 11 octobre, p. 4.
- UNICEF, 1997, *Analyse de la situation des femmes et des enfants*, UNICEF-République du Mali.
- UNIFEM, NGLS, 1995, *Inscrire le genre à l'ordre du jour. Guide à l'intention des participants aux conférences mondiales des Nations Unies*, New York : UNIFEM.
- UNIFEM, 1998, *Violences faites aux femmes. L'état du droit*, Dakar : UNIFEM.
- Vuillet, J., 1950, « Essai d'interprétation de traditions légendaires sur les origines des vieux empires soudanais », *C. R. Académie Sc. Col.*
- Wallace T., March C. (Ed.), 1991, *Changement perceptions. Writing on Gender and Development*, Oxford : OXFAM.
- Wieviorka, M., 1993, « Nationalisme, religion et populisme dans les sociétés post-communistes », in : *Les deux sources de l'exclusion* Sophia Mappa ed., Paris : Karthala.
- Zaourou Zadi, B. et Ehounan, S., 1975, « Visages de la femme dans l'idéologie de la société africaine traditionnelle. Étude à partir des mythes génésiaques et quelques œuvres orales », in : *Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris : Présence Africaine, pp. 107-121.

