

# 5

---

## Du visible à l'invisible. Femmes en question au Mali: tradition, évolution ou répétition?

**Naffet Keïta**

L'étude qui suit se propose de cerner, fut-ce de façon approximative, les contours de l'imaginaire et les cadres cognitifs dans lesquels se déploieront les femmes à travers l'histoire mythico-légendaire propre à un groupe de populations (Bambara-Malinké) du Mali. Elle examine les principales représentations de la femme au fil de l'histoire ou encore les différentes formes de présence et d'appréciation de la féminité et les formes de conscience dont les femmes ont fait montre, telles qu'elles sont conçues par les Bambara-Malinké et les caractérisations qui leur sont attachées.

De même qu'en Occident, la femme africaine en général et celle Bambara-Malinké en particulier a initié le procès de sa propre prise en charge.

En effet, cette soudaine résurgence de mise en perspective de la condition féminine ne laisse pas indifférente, elle s'attire soit la sympathie de ceux ou celles qui y voient l'effort de l'autre moitié de l'humanité pour préserver sa différence et exiger qu'elle soit désormais prise en compte sur tous les plans, soit les foudres des partisans de la tradition qui l'identifient à la convulsion des écervelés refusant de respecter ou d'admettre l'ordre divin. Ces partis pris, plus ou moins avoués, expliquent le caractère trop souvent passionnel et partial des politiques (de développement) ou le témoignage orienté des acteurs et actrices de la vie sociale, politique et économique.

La femme a été écartée des centres d'intérêts, des processus de prises de décisions ou de partage presque partout et depuis toujours, sans qu'il y ait une

compréhension claire du bien fondé éthique ou religieux d'un tel ostracisme par les différents régimes du judéo-christianisme, de l'islam, des religions du terroir, du capitalisme, du droit, du patriarcat, etc. Ces régimes, qui s'entremêlent dans l'esprit des différentes cultures et civilisations, ne distinguent ni la portée strictement religieuse ni la part rigoureusement phallocratique de l'homme.

Le pendant masculin a confondu sacré et profane pour faire un tir groupé sur la femme comme sous un complot universel qui se réalise et se vit quotidiennement, journallement, tout en se défendant d'en être un. D'où la nécessité ou l'exigence d'une réflexion sur ce que peut être aujourd'hui une rebuffade historique de la femme, et les promesses anthropologiques qui doivent en être le prolongement.

Le préalable serait de situer les représentations du corps de la personne chez ces populations. Cela permettra, d'une part, de suivre à la trace les idéologies attenantes et, d'autre part, d'entrevoir les fondements et les lieux de légitimations de la domination sexuelle et leurs effets sociaux ; ensuite, il sera procédé à l'identification des rapports sociaux réels existants et expliquer la soumission des femmes par l'idéologie de l'inégalité des sexes, aux plans économique et politique. Une telle approche permettra le repérage des figures et représentations les plus visibles de la femme; figures et représentations qui informent les conceptions générales de cette société, qu'elles soient fictives, imaginaires ou réelles. Enfin, il sera question des nouveaux statuts féminins ou les formes de conscience dans le processus historique. Mais avant cela, quelles sont les orientations théoriques et méthodologiques de la présente étude?

### Considérations théoriques et méthodologiques

Les différents rôles (social, politique et économique) des femmes traduisent les différentes manières de présence. Les différentes manières de présence renvoient aux images qui définissent le comportement et les rôles de la femme dans la vie en société et les possibilités d'accès des femmes au pouvoir ou à l'exercice du pouvoir.

Dans la société Bambara-Malinké, ces deux volets sont pour une grande part déterminés par l'extraction de l'individu qui est fonction de la filiation, le régime matrimonial et les différentes formes d'accès aux moyens de production<sup>1</sup> (Pala et Ly 1979:12). Ce qui fait considérer les différentes manières de présence des femmes comme une représentation idéologique ou une rationalisation des aspects de la production ci-dessus indiqués.

Ces différents éléments ont pour fondement la tradition ou c'est à elle que l'on se réfère le plus souvent pour justifier ou asseoir la condition d'invisibilité de la femme.

Par tradition, il faut entendre un stock d'objets symboliques (langue, mythe, etc.) dans lequel les êtres humains puisent et qui perdurent au-delà de la mort ou de l'oubli de ceux qui les ont employés. Cette tradition 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.

Aujourd'hui, elle paraît faible. Cette tradition ne semble plus faire l'objet d'unanimité. Contestée, elle permet aussi d'évoquer les problèmes graves dont la solution est incertaine, aussi doit-elle être constamment réaffirmée?

Les grandes figures de femmes sont au cœur de cette tradition, produite par elles; y puisant leurs messages, elles en réaffirment l'autorité en la complétant, c'est-à-dire en la modifiant: il y a nécessité, dans la reprise continuelle que constitue la tradition, d'introduire des ajouts, des changements qui veulent assurer la permanence de la révélation, sa véritable conservation. L'imaginaire participe à la création de la tradition, face à la force des événements, de la nature, que l'on craint et que l'on espère, l'imagination est-elle autre chose que la capacité symbolique de l'homme sans cesse aiguillonnée par l'insatisfaction de ce qu'il dit et redit?

En effet, pour bon nombre d'auteurs, la crise des valeurs se traduit par la contradiction entre l'ouvert (modernité) et le fermé (tradition, celle renvoyant aux ancêtres). Diagne et Ossebi (1996) repèrent ces deux niveaux et les analysent à partir du discours convenu sur la culture,<sup>2</sup> et montrent les limites des discours construits sur le face-à-face tradition/valeurs étrangères. Leur analyse confirme que:

L'aspect incantatoire du rappel des valeurs traditionnelles qui émaille ici bon nombre de discours officiels est le signe qu'elles sont en question. Par-là même le discours qui les porte semble souvent avoir l'inefficacité d'un moralisme pur et simple (Diop 1992:34).

Dans la perspective d'une évaluation des traditions, n'oublions pas la prégnance du regard anthropologique dont certains intellectuels maliens sont si friands, quand il s'agit de parler de leur réalité socioculturelle. Cette lecture anthropologique procède beaucoup plus d'une récréation culturelle. Diagne (1992:280-281) caractérise cette archéologie en ces termes:

... Cette ethnologie comme on pourrait l'appeler qui conduit à se donner trop vite et trop massivement une tradition que l'on opposera ensuite à ce qui ne peut venir que d'ailleurs. C'est ainsi qu'à la notion d'ethnologie d'«essence», d'«âme» des sociétés traditionnelles on substituera son avatar qui est l'idée d'un «fond» traditionnel que l'on suppose seul porteur de l'authenticité des cultures.

À l'encontre d'un tel discours, qui soutient une sédimentation, une chronique des valeurs étrangères sur un fond culturel des populations maliennes, il serait intéressant d'alléguer une véritable histoire des évaluations et des réévaluations où ces populations ont reconstitué chaque fois leurs équilibres menacés (Diagne 1992:281). Donc la présente étude tourne le dos à l'impressionnisme culturel pour essayer de saisir les mécanismes dans leur profondeur historique et déboucher sur une certaine prospective qui tienne compte des nouveaux statuts

féminins et de la revalorisation de la personne dans son individualité. En effet, l'organisation des institutions sociales, culturelles ou politiques soutiennent et rationalisent les modes d'accès aux moyens de production et définissent les manières de présence de l'individu dans la société.

La démarche adoptée dans l'analyse des manières de présence de l'individu dans la société, s'inscrit en parallèle dans celle qui a été inaugurée par Lévy-Bruhl (1953) et Durkheim (1967, 1953) et que Boubacar Ly (1997) a appliquée au Sénégal. En effet, pour ce dernier, l'anthropologie culturelle a élargi le champ d'études des valeurs:

Elle a, dit-il, abouti à autoriser un certain nombre de conclusions relatives à la connaissance d'une culture et de ses valeurs, en particulier, l'idée qu'une culture est informée par des normes et des modèles, (...). Dans toute société, il existe des comportements réguliers répondant à des normes et à des modèles ayant pour fondement des valeurs, c'est-à-dire des manières d'être ou de faire reconnues comme idéales et recherchées en tant que telles (Ly 1997:23).

La démarche fonctionnaliste de Merton servira de base à l'analyse des mythes. Cela permettra de coller au plus près dans l'analyse des pratiques pour déceler les conséquences non voulues, mais aussi celles voulues.

Étudier la fonction de ces manières de présence et d'être des femmes, c'est étudier sa contribution dans l'organisation des activités de la société: comment, au fil de l'histoire, des normes et des modèles de comportement ou de manière d'être ont astreint les femmes dans une situation telle qu'aujourd'hui elles puissent demander une attention, une réparation d'un point de vue statutaire?

Si l'approche anthropologique du genre permet des analyses holistiques et interdisciplinaires qui caractérisent les études culturelles, la préoccupation est d'intégrer une démarche de déconstruction de l'histoire de l'entre-deux. Cette déconstruction, en lieu et place d'une valorisation identitaire sur la femme ou d'un discours militant, procède d'une réhabilitation historique à travers une lecture qui met l'humain au centre.

La méthodologie sera sous-tendue par l'utilisation de la compréhension et l'interprétation. S'agissant de ces deux démarches, Torodov (1978:20) remarque:

Comprendre les mots d'un autre homme, vivant ou mort, peut vouloir dire deux choses différentes, que pour l'instant nous appellerons interprétation et explication. Par interprétation, nous voulons désigner la tentative d'affirmer ce que le locuteur a dit et la façon dont il a compris ce qu'il a dit, qu'il ait exprimé ou non cette compréhension même explicite. Par explication, nous voulons désigner la tentative d'affirmer les implications de ses assertions, dont il ne se rendait pas compte lui-même. En conséquence établir qu'un énoncé est ironique ou mensonger appartient à l'interprétation de l'énoncé, alors qu'établir qu'un énoncé est fondé sur une erreur où est l'expression inconsciente d'un désir, d'un intérêt, d'un préjugé ou d'une situation historique, appartient à son explication. Cette

dernière lecture ressemble fort à ce que Louis Althusser allait appeler plus tard «lecture symptomale».

Si l'analyse s'inscrit dans l'histoire, la méthodologie consiste à observer le quotidien des gens et surtout à analyser le discours des hommes et des femmes. Discours qui, d'une part, est sous-tendu par les mythes, légendes, contes, devinettes et proverbes et, d'autre part, révèle le changement des rapports de force au sein de maints couples, sociétés et même des pays.

Comprendre la situation de la femme dans ce monde, c'est l'insérer dans la structure interne, l'orientation et la vision du monde spécifique à ladite culture. C'est partant de ces données fondamentales que la femme est mieux replacée dans son contexte exact. Car, la civilisation d'un peuple représente toutes les valeurs permanentes et essentielles d'un patrimoine culturel qui motivent et conditionnent l'être humain. Dans ce patrimoine, les légendes enseignent à être brave, les contes à mieux se conduire, les devinettes et les proverbes à savoir tenir une conversation.

Cependant, il ne faut pas négliger les autres sociétés maliennes pour lesquelles les sources secondaires et les éléments de comparaison sont facilement accessibles. C'est dire que le fait d'avoir privilégié, pour des motifs linguistique et méthodologique, la culture bambara-malinké ne renvoie pas à un ethnicisme de principe, et l'on tentera le plus souvent possible de situer la condition féminine dans les champs de référence non ethniques, soit en fonction des clivages internes, soit à travers l'appartenance à des ensembles plus vastes. Contrairement à une opinion fortement distillée, l'objectif est de témoigner l'horizontalité du fait de genre chez ces populations.

Si la problématique s'articule autour de la saisie de quelques figures ou représentations de la femme, il faut interroger les mythes génésiatiques et l'oralité, et le recours à l'histoire permettra, d'une part, de décrire ces différentes figures ou représentations que la société a de la femme—qui d'ailleurs continuent d'avoir cours—et d'autre part, d'entrevoir les rapports hommes/femmes dans les sphères publiques et privées.

L'argumentaire descriptif sera sous-tendu par ces quelques interrogations: qui sont ces femmes et que représentent-elles? D'où viennent les multiples images que la société a des femmes? Si l'oppression de la femme a une spécificité, comment l'interpréter? Quels sont aujourd'hui les obstacles à vaincre? En quoi consiste la réactualisation du passé des faits de genre au Mali? Est-ce une lecture chaque fois renouvelée en fonction des nouvelles valeurs et significations des sociétés, des problèmes nouveaux qu'elles se posent ou une fixation sur le traumatisme et la négation de l'altérité du temps? Y a-t-il évolution dans le temps ou répétition? Comment peut-on faire une lecture du genre au passé lorsqu'on ignore l'altérité de soi, d'autrui, du temps?

Aujourd'hui, dans l'attrait persistant que constitue la prise en compte de l'analyse du genre dans les sciences sociales, s'agit-il d'une évolution ou d'un moment qui s'inscrit dans la longue durée, dans la répétition plutôt que dans la continuité? Ce qui paraît comme changement à un moment précis, ne serait-il pas une réédition du passé que l'on nomme, à chaque moment, différemment? Doit-on poser les relations de genre sans le pouvoir (capacité)?

Les Bambara-Malinké savent que le pouvoir d'en haut vise à être total et quand il vient d'en bas vise aussi à être total. Dès lors, peut-on interpréter cette difficulté à partager le pouvoir (capacité, responsabilité) par les obstacles ou les contraintes que la société ne parvient pas à subjuguier pour instituer sa loi à la place de la soumission, et pour reprendre les termes de Wiewiora (1993:140), sa difficulté de conflictualiser les demandes sociales, comme un changement ou comme une répétition? Comment expliquer que toutes les tentatives de changement dans le passé aient été récupérées par la tradition?

### **Les représentations du corps de la personne chez les Bambara-Malinké**

Toute société dispose d'un savoir concernant l'être humain en tant qu'individu situé dans le corps social.<sup>3</sup> Ce savoir correspond à une conception de la personne, d'un être humain authentifié par la société et disposant de droits, de devoirs, voire de privilèges. La notion de personne, c'est ce qui permet à l'individu de se penser et de vivre son rapport au groupe, de même qu'elle permet à la société d'actualiser son rapport à l'individu.

Elle ne peut, cependant être comprise que dans le champ anthropo-sociologique. Ce qui permet d'unifier l'ensemble des représentations à l'aide desquelles cette société se conçoit et pense ses rapports avec les individus qui la constituent. Nombreux sont les auteurs qui soutiennent que la culture africaine a une conception plus sociale qu'individuelle de la personne humaine. À ce propos, Alassane Ndaw (1983:150) note:

Unité de rapport donc, l'individu n'est cependant pas le lieu de rapport singulier, unilatéral, unidimensionnel. Il est un nœud ou centre de relations, le lieu de convergence double et inverse. D'une part, il se trouve être un élément généalogique à partir duquel on peut remonter dans la lignée ancestrale et promouvoir sa descendance. D'autre part, il est l'élément d'un ensemble dont il fait intégralement partie, la société, en dehors de laquelle, il ne saurait conserver quelque consistance ontologique ou axiologique que ce soit.

Certes en Afrique, à première vue, la société est constitutive de la personne qui est impliquée dans une multitude de structures: famille, lignage, village, ethnie, etc. Dans ce contexte la personne ne peut se saisir elle-même en dehors de ce qui la constitue fondamentalement: son essence. Elle ne se conçoit pas comme essentiellement tragique.<sup>4</sup> Et pour Carty (1973), c'est bien avant sa naissance, en fait, que la personne est prise en charge et son destin, sinon déterminé, du moins

probablement influencé, sous les effets conjugués des désirs exprimés par son âme et l'âme de ses parents au cours de la vie pré-terrestre. Qu'en est-il de la réalité d'une telle conception en milieu Bambara-Malinké et quelles en sont les conséquences?

Dans cette société, l'étude de la personne humaine dans son essence (moko ou mogo) débute par ces propos tirés d'une tirade du komo (Dieterlen 1950, 1973 et Cissé 1972)<sup>5</sup>:

Savoir nager vaut mieux que savoir monter à cheval, mais se connaître soi-même vaut mieux que tout cela. Se connaître soi-même est une grande chose (une chose primordiale): c'est le commencement de la «personnalité», (car) tout le monde ne se connaît pas soi-même; et tout le monde n'est pas une personne (par conséquent).

On explique ce précept par cela:

tout le monde n'a pas la ressource de posséder une monture et il nous arrive au cours de notre vie d'avoir des rivières ou des fleuves à traverser pour poursuivre notre route. Mais vivant souvent en tête-à-tête avec elle-même, toute personne se doit de se connaître afin de devenir une vraie personne, une personne consciente de ses devoirs et de ses actes.<sup>6</sup>

La personne, soi-même, considérée tant dans ses composantes corporelles globales que dans l'ensemble de ses principes spirituels, constitue une des pierres angulaires du savoir traditionnel en général, de la philosophie et de la psychologie en particulier.

Les Bambara-Malinké mettent l'accent sur le principe d'une double gémellité pour saisir les essences de la personne (la gémellité fondamentale en ce qui concerne les composantes spirituelles de la personne et la gémellité biologique). Ces essences sont au nombre de six: un cerveau pour créer, un sexe pour procréer, deux jambes pour se déplacer et deux bras pour travailler. L'équilibre et la complétude de la personne sont entre les mains de ces six essences. Elles sont considérées comme étant deux à deux et directement opposées et complémentaires à la fois (gauche - droite; tête - sexe).

D'après la tradition initiatique du *komo*, l'édifice corporel de la personne se compose de 266 éléments qui correspondent, en outre, aux 266 jours de l'enfancement. À cette armature conventionnelle, s'ajoutent 52 éléments et organes (24 côtes, 12 organes essentiels, 12 ouvertures, un tube digestif, une moelle—cerveau, moelle épinière et la moelle des os—la langue et le sexe). Ces deux derniers organes sont singuliers et la société leur accorde des vertus à cause de leur fonction:

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), le «témoïn» (seere), de la création biologique (Cissé 1973:131).

Tel paraît l'être humain organiquement constitué, l'individu de l'espèce humaine sans distinction de sexe, opposé aux autres êtres créés, *dafew*, notamment aux êtres animés et doués de vie, *nimafew*, et plus particulièrement aux animaux sauvages et domestiques, *bakaw ni dabaw*, bref la personne, cet être social et moral qu'est l'homme en soi et que les Bambara-Malinké désignent sous le nom de *mogo* ou *moko*, *maa*.

En réalité, sur un plan strictement social, ce n'est pas cet agencement d'os et d'organes qui fait la personne dont nous avons dit qu'elle se singularisait par la pensée et la réflexion (*miiri ni taasi*), la parole et l'autorité (*kuma ni mara*), la volonté et le désir (*sako ni djiko* ou *duko*).

Au corps de la personne,<sup>7</sup> ils adjoignent 60 principes spirituels (*moko taala* ou *djyogo bi woro*) composant le caractère *tere* de chaque personne. Ces principes spirituels sont jumelés deux à deux (l'un masculin et l'autre féminin). En voici quelques principes:

- *Ba* (féminin) ni *Fa* (masculin) [substrat et plénitude—mère et père]: toute personne évolue à partir d'un substrat, *ba* [il peut être traduit par mère et même *nii* (âme) qui ne peut être atteint par aucun moyen magique], biologique, culturel et spirituel et dans un contexte social donné et tend vers sa réalisation, son épanouissement, bref vers sa plénitude, *fa*. De là, les Bambara-Malinké disent:

La personne a trois *ba*: un *ba* qui l'enfante; un *ba* qui l'élève, l'éduque et un *ba* qui l'entretient; mais toute attitude (dont le comportement moral, social et intellectuel) de la personne dépend de deux choses: le lieu où cette personne a été élevée et la façon dont elle a été élevée.

- *Sokonola* ni *Kenemala* (intérieur et extérieur ou dedans et dehors) [féminin-masculin]: désignent respectivement la vie intérieure, interne ou intime, et la vie extérieure ou externe, de la personne. Ils en tirent la conception suivante: Ce qui importe pour une personne, c'est de n'être en contradiction ni avec son dedans, ni avec son dehors; c'est d'être d'accord intérieurement avec elle-même, et extérieurement avec ses semblables.

Ici, les Bambara-Malinké étendent au principe de gémellité, le biologique, pour prendre en compte ou essayer d'inscrire dans les codes relationnels, qui doivent désormais régir les rapports du féminin au masculin: le principe de la complémentarité et non l'assujettissement de l'un par l'autre.

- *Tieya ni Musoya*: masculinité et féminité [masculin-féminin]. Selon une tirade du *Komo*: «La masculinité est un mystère tout comme la féminité; c'est le mystère de la création». Élément unique de différenciation physique et constitutive chez les sujets d'une même espèce, la sexualité, et en tout cas sa nature, se retrouve, disent-ils, à tous les niveaux de la personnalité. De même que la langue, le sexe reçoit le nom de fondement et raison de la création.

- *Tere ni nyama*: caractère et force vitale [féminin-masculin]. Le *tere* (*guigne*) désigne à la fois l'ensemble des caractères inhérents à la personne, chacun de ces caractères pris isolément est le principe qui détermine ces caractères. C'est surtout

chez la femme que le *tere* fait l'objet d'études poussées. La notion de *tere* est assez complexe avec des racines très profondes (a na sira ka can), elle serait un signe de desseins représentatifs connotant la coloration personnelle et selon Germaine Dieterlen (1988:85): «Son aspect est complexe: il est à la fois le caractère de l'homme, sa force, sa conscience et la partie de son être qui, à travers le corps, le rend sensible aux contingences».

Le *tere* sert d'instrument de travail, de mesure pour réguler la société en rapport aux traditions et coutumes existantes; il réactive et consolide l'assise de la société. Le *tere* installe des préjugés conduisant le rejet d'un être par le groupe voire son excommunication; il pèse plus sur la femme que sur l'homme, ce qui ne voudrait pas dire que celui-ci n'en possède pas. Au contraire, il fait l'objet d'études poussées en vue du mariage. Le *tere* de l'homme est mentionné et énuméré très vaguement sans détails presque. La femme souffrirait si elle est indexée de *tere jugu* (mauvaise guigne), par opposition si c'est un animal on peut le vendre ou le tuer. Le *tere* a aussi un contenu positif, qui permettrait d'éviter le malheur, protégerait l'individu et le propulserait au devant de la scène. Les contenus positifs, on les appelle plutôt le sort dans le bien ou *dakan*. Le *tere* serait une caractéristique de la personne (un dessin), une méthode de divination qui permet de détecter des signes de malheur et de bonheur biologiques (manière d'être), à travers les constitutions morphologiques et le comportement. En effet, toute démarche en vue d'une demande de mariage s'accompagne chez les Bambara-Malinké d'un examen minutieux du *tere* de la fille. Ils ont coutume de dire: «tu viens dans la main des autres et tu y retournes de même». Cette conception n'est certes pas nouvelle, mais elle est scientifique dans la mesure où la philosophie orientale même par démonstration a trouvé l'essence de l'homme dans les rapports sociaux sans lesquels il n'existerait aucune harmonie sociale. L'enfant est conçu comme une matière, il ne peut prendre une forme autre que celle forgée en lui par le reste du corps social. Ce qui atteste toute l'importance de l'éducation de l'enfant, qui fait l'objet du suivi par les membres de la société et d'une série d'initiations aux divers travaux selon l'âge et le sexe jusqu'à celui du mariage. En effet toute la socialisation est axée sur les autres, (le groupe, la communauté), dans la mesure où toutes les activités personnelles sont toujours ramenées vers autrui. En rapport à ce qui est énoncé, nous remarquons que l'éducation a une très grande place dans ladite société; au-delà de certains principes éducatifs de base, elle informe de très peu sur le choix des conjoints. Ce choix s'opère sur la base de l'observation des signes graphologiques de la femme; cela sous-tend donc de façon implicite que l'homme, même s'il se soumet à certaines lectures graphiques, cette lecture est plus déterminante chez les femmes.

À partir de l'observation minutieuse des *tere*, ils caractérisent ainsi la femme idéale par quatre fois trois choses: trois rondeurs (tête, seins et fesses); trois attaches (cou long, taille mince et attaches fines); trois noirceurs (les cheveux,

l'iris, les gencives et les lèvres) et trois blancheurs (l'œil, les dents et la vie intérieure).

Toute source d'énergie émet des radiations qui à leur tour produisent des effluves, forces vengeresses, esprit des morts et des vivants, le *nyama* évoque aussi par certains de ses aspects la vie intime, la conscience, l'inconscient et le subconscient. Pour Dieterlen (1941:17), il est l'âme savante, intelligente et volontaire, la pensée consciente de l'homme. Il ne semble pas être localisé dans un organe, il est réparti dans tout le corps dont il est le double (*bibile*) ou le double mobile (*yabile*). Le *nyama* est une énergie en instance, impersonnelle et inconsciente, répartie dans tous les animaux, les végétaux, dans les êtres surnaturels, dans les choses de la nature, et qui tend à faire préserver dans son être le support auquel elle est affectée temporairement (être mortel) ou éternellement (être immortel). Il est à noter que le *nyama* est susceptible d'altérations quantitatives, tant dans le sens de l'accroissement que de la perte.

Il ressort de tout ce qui précède que, selon la tradition considérée, l'être humain n'est pas limité à son corps physique. Sa limitation et sa différenciation ne sont alors fonction que des principes spirituels, qui veulent que la personne, seule, ne se réalise point. Car, elle est un être à plusieurs dimensions.<sup>8</sup> Elle est société, elle est androgyne. C'est au regard d'une telle conception anthropologique de l'histoire que seront mieux compris les rapports de genre dans ce milieu.

### Les sites de légitimation et de domination sexuelle

L'étude des représentations du corps de la personne dans le milieu Bambara-Malinké révèle que si l'individualité biologique n'est pas circonscrite par le corps seulement, alors la socialisation donne sens et définit l'individu. Et situer la personne par rapport à une société, c'est informer l'étude des institutions et des représentations qui lui sont associées. C'est sur ces dernières que l'attention sera portée. Cela pour repérer les rapports sociaux réels existants et comprendre/expliquer la soumission des femmes.

Les récits de vie, les chants et l'observation du quotidien, permettent d'appréhender la façon dont les femmes se perçoivent. Par contre, l'étude de quelques mythes, contes et proverbes révèle l'image que la société donne des femmes.

En effet, la plupart des études, auxquelles il sera fait cas, ont été menées sur le terrain en vue de donner une description minutieuse de la structure sociale. Dans leur grande majorité, ces études se fondaient sur le postulat selon lequel les sociétés sont organisées en institutions qui les maintiennent en équilibre par la manière dont elles s'articulent entre elles. On pensait que la tâche de l'anthropologie consistait à découvrir ce qui permettait au système de fonctionner. Paradoxalement, comme le notent Pala et Ly (1979:13): «C'est la nécessité de recueillir des informations sur le fonctionnement des sociétés indigènes à des fins d'administration qui tendent à stimuler la recherche»<sup>9</sup>. Elles partent du postulat selon

lequel «... 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>10</sup>

Dans ce milieu, le rôle de la personne dans la production est en rapport avec le sexe et l'âge. Si ces deux catégories relèvent de la biologie, la culture les transforme d'abord en produit, ensuite en enjeu; ce qui fait qu'elle n'est pas un simple patrimoine. Et loin de vouloir réduire ou nier les contradictions des discours sur les femmes, il convient d'en rendre compte et de s'y appuyer pour remonter des structures sociales aux représentations. Et pour mieux comprendre le statut de la femme Bambara-Malinké, il nous faut l'insérer dans sa structure interne, l'orientation et la vision du monde de cette culture spécifique. Aussi, c'est partant de ces données fondamentales que l'on peut mieux la replacer dans son contexte exact.

Aussi, si la civilisation d'un peuple représente toutes les valeurs permanentes et essentielles d'un patrimoine culturel qui motivent et conditionnent l'homme, notons au passage que la société Bambara-Malinké est en crise [crise, en partie liée à celle de l'identitaire ou linguistique en rapport avec l'émergence du mouvement *N'ko*] (Amselle 1996:823 - 826).

Au Mandé, toute personne se définit d'abord par rapport à son père et à son ascendance, qu'on appelle *fasiya* (parenté classificatoire; *fa*: père; *sija*: culture que celui-ci génère). Les dispositions de la *fasiya* veulent que les pères *faw* et les aînés *korow* aient respectivement toute primauté sur leurs enfants *denw* et leurs cadets *dogow*. Au fait, tout enfant est nommé à travers son père, ses actes, ses œuvres. En effet, «le prestige de l'enfant, c'est son père; mais lui donner force et baraka, cela relève de sa mère». À ce propos, l'être humain confronté à certaines épreuves ou en situation de compétition, les Bambara-Malinké disent *be ye a ba bolo* (le destin de chacun est entre les mains de sa mère). Ce qui les fait dire qu'il existe trois sortes d'enfants: être (égaler) son père, dépasser son père et ne pas parvenir à (la hauteur) son père. Les enfants qui égalent leur père réalisent autant de travail et d'exploits que leur père; ceux qui surpassent leur père réalisent tous les actes que celui-ci n'a pu accomplir; enfin, les enfants, qui n'ont pu parvenir à la hauteur de leur père, sont incapables d'aider ceux qui les suivent (les gens relevant de leur autorité et qui sont à leur charge) encore moins ceux qui les précèdent (leurs vieux parents et leurs aînés qu'ils se doivent d'entretenir jusqu'à la fin de leurs jours) à déposer leur charge, ne recevront point le commandement d'une armée, car, dit-on, ils ne peuvent se suffire à eux-mêmes. En réalité, ces considérations ne s'appliquent uniquement qu'aux enfants de sexe masculin. Chez ces populations, la charge sociale ou dette sociale ne peut être que la part de l'homme seulement. Ils disent: «depuis que Dieu créa le monde, c'est l'homme brave au combat qui peine pour l'homme de renom»; n'est-ce pas aussi que c'est la femme qui maintient les liens de parenté pour qu'une famille survive !

En quoi cette catégorisation informe-t-elle la subordination des femmes aux hommes et quels en sont ses supports matériels et idéologiques?

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

Les rapports d'âge et de sexe y constituent la trame de toute vie dans cette société (Balandier 1974), quels que soient les rapports de production plus complexes qui s'y greffent ou se superposent éventuellement.

Chez les Bambara-Malinké, comme la plupart des sociétés précoloniales, l'organisation de la production, la division sexuelle des tâches constituent des traits élémentaires communs, au-delà de leurs considérables différences respectives tant du 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 dépendance des femmes aux hommes prend racine à l'échelle de l'unité domestique (là où s'opère l'essentiel de la production).

L'autorité du chef de la concession sur les résidents recouvre une inégalité entre hommes et femmes et entre aînés et cadets. C'est autour du patriarcat que s'ordonnent et s'articulent ces deux relations: elles ne sont ni équivalentes, ni de même nature.

Pour décrire la coopération socialement codifiée des hommes et des femmes, à l'échelle domestique, de Sardan (1984:111) recourt au cycle du mil (l'alimentation de base). Il caractérise la grande rigidité de la répartition sexuelle des différents travaux:

En règle générale jamais les femmes ne défricheront, ni les hommes ne pileront, jamais les femmes ne sarcleront, ni les hommes ne puiseront. Cette rigidité de la division des tâches, combinée avec leur enchevêtrement dans un même procès de production, qui s'étend sur toute l'année, rend évidemment chaque sexe dépendant de l'autre. Mais elle masque aussi l'existence d'un surtravail féminin.

Défrichage → Semences → Sarclages → Récolte → Transport → Battage →  
 H                    H + F                    H                    H                    H + F                    H  
 Piler → Cuisson → Consommation.  
 F                    F

Les représentations collectives valorisent les travaux masculins (exaltation de la force des cultivateurs ou de l'ingéniosité des chasseurs; mais nul griot ne chante la vigueur de la pileuse ou l'endurance de la porteuse d'eau, etc.). Le surtravail féminin ne peut ainsi en aucune façon être mis à jour, perçu, envisagé; il ne peut même pas être pensé (avant la colonisation), à la différence du surtravail des esclaves ou des tributaires.

En réalité, pour Aminata Sow (1994:29), «Le statut reproducteur de la femme a toujours été mieux accepté et plus mis en exergue que son rôle producteur. [...] Cette répartition sexuelle du travail trouve son fondement dans le biologisme et dans la théorie du patriarcat qui s'en est inspiré».

Certes, l'agriculture est une activité saisonnière, mais elle n'est pas un processus continu. La plus grande partie des travaux effectués par la femme se trouverait dans une partie improductive. C'est la reproduction qui est le facteur fondamental de tout mode de production même si elle reste subordonnée aux contraintes de la production.<sup>20</sup>

Ces thèses renforcent l'invisibilité de la femme que certains ne perçoivent que parce qu'il y avait une réclusion des femmes à la maison, laquelle faisait d'elles des domestiques pour des travaux non valorisés; ce qui la cantonne dans la communauté domestique et lui enlève toute existence publique.

Le vécu quotidien et les normes sociales se sont beaucoup inspirés de ces thèses ainsi que des traditions patriarcales qui en constituent les soubassements théoriques. L'invisibilité des femmes s'explique par la non-valorisation de leurs travaux domestiques et par la sous-estimation de leur rôle économique. Cependant, nous pouvons noter qu'elles ne sont pas seulement ignorées sur ce plan-là. Sur le plan social, les inégalités sexuelles sont excessivement marquées; l'explication biologique est partout retenue et les relations entre l'activité productrice d'une part et la division sexuelle du travail de l'autre demeurent au centre de toutes les analyses. Le rôle reproducteur de la femme l'emporte sur le reste. Le travail des femmes et des jeunes dans ce que l'on appelle la communauté domestique assure la reproduction de la main-d'œuvre bon marché. Elles assurent à leurs familles non seulement la ration vivrière, mais elles s'occupent également de l'éducation et de la santé.

Sous ces divers aspects examinés, l'idéologie travaille par conséquent à consolider le contrôle social global des hommes sur les femmes. Et cette idéologie s'articule à la construction d'un modèle, un portrait de la femme idéale, les sanctions qui menacent les atteintes à ce modèle, la justification de ce modèle et de ces sanctions. Cette femme idéale se définit soit dans des rapports de dépendance, de soumission ou d'instrumentalité: fidélité et force de production. La subordination des femmes est déterminée par les nécessités de la structure sociale. Les raisons résident dans les rapports de parenté (lignages) et dans les rapports de production et de reproduction. En général le changement de lignage ne concerne que la femme, tandis que l'homme, reste chez les siens.

Cette division sexuelle du travail correspond également à une division sexuelle de la culture. Les univers masculin et féminin s'opposent et se complètent dans presque tous les champs de la vie sociale, par l'imbrication inextricable du noyau «naturel» (mince mais surévalué) et de la gangue culturelle (importante, mais niée). Le monde dominant des hommes et le monde dominé des femmes se font face à tous les niveaux (de même que le rapport noble-captif se traduit sur le

plan de la personnalité sociale, de même et *a fortiori* pourrait-on parler d'une division sexuelle de la personnalité).<sup>11</sup> C'est à l'échelle de l'unité domestique que la relation de genre s'enracine et se reproduit constamment, dans ses fondements sociaux à travers: mariage, engendrement, éducation des enfants (Rondeau 1994:168-176) comme dans ses fondements économiques (division de travail, accès au foncier, etc.).

Autrement dit la confrontation économique des hommes et des femmes s'opère avant tout dans le cadre de l'unité domestique, et guère selon les lignes de relations individuelles (telles que celles du couple) ou dans le cadre de la société globale. Cela parce que la femme n'a pas en face d'elle son mari. En ce qui concerne la production, l'épouse participe avec les autres femmes aux tâches féminines, pendant que l'époux accomplit les travaux masculins aux côtés de ses oncles, frères, neveux, cousins et enfants. C'est lui qui contrôle, gère, dirige, coordonne les membres de l'unité domestique, le patriarche, apparaît donc comme le pivot des rapports entre sexes. Il est la pièce de l'édifice où la différence des sexes, à travers la différence des tâches, se transforme en inégalité de sexes. Tout le pouvoir des hommes est concentré entre les mains du patriarche. Donc, dans les relations de genre, le personnage stratégique n'est ni le mari, ni le père, c'est le patriarche (le patriarche, dans la gestion de l'unité, était secondé par sa première femme, qui avait une certaine autorité sur toutes les femmes de la concession). Celui-ci 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 l'extérieur); reproduction des rôles sociaux (puisqu'il veille au bon ordre moral au même titre qu'au bon ordre économique); système de filiation patrilinéaire (puisqu'il assure l'entrée des femmes dans l'unité domestique en contrôlant les mariages); filiation patrilinéaire, fréquemment associée à l'islam ou induite par lui, représente une aggravation 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: c'est qu'en effet les deux charges ne sont pas symétriques. Si un patriarche est tel, c'est non en tant qu'homme (il n'est pas seul: la masculinité, condition nécessaire du patriarcat, n'est pas bien sûr une condition suffisante !), c'est en tant qu'aîné, et parmi les aînés (il est le seul: l'aïnesse 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 à l'autre à la personne du patriarche.

En fait l'un, qui définit les privilèges de l'âge, les importe plus particulièrement au savoir, l'autre, qui précise les prérogatives de l'aïnesse, 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, c'est-à-dire la manipulation des discours. 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 servilité et de clientèle ou les hiérarchies politiques complexes. On pourrait sûrement allonger encore 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 (patriarche/aîné; aînés et cadets et les rapports entre les 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 «combattants» 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 combine souvent à une scission au niveau politique; la révolte relative de certains cadets sert d'appui à la fondation d'un nouveau village et d'une nouvelle chefferie.

À partir de quelques mythes de référence (principalement celui ayant trait à *Musokoroni Kuntjè*<sup>12</sup>), il sera question de montrer en quoi le mythe sert à la sanctification de ces lieux de domination de la femme d'une part, et comment la conception populaire (proverbes, contes, devinettes, etc.), aussi, sert le mythe, le renforce, et participe à son inculcation, d'autre part. Ce qui passe par la mise en regard des conceptions populaires d'avec les différentes formes de présence de la femme élaborées, inculquées et véhiculées par les traditionalistes, qui y tiennent lieux de mémoire; nombre d'analystes notent sa variabilité. Les sociétés, où la mémoire sociale a pour unique réceptacle la parole, en règle générale, sont plutôt conservatrices en matière culturelle. Elles ont, de leur oralité, une représentation fondée sur l'idée que le patrimoine collectif est stable et immuable, qu'il est possible de le conserver par une transmission fidèle, le mythe étant le meilleur support de la tradition orale. Il contribue à la formation de la mémoire collective. De plus, il est la mémoire collective dans la mesure où c'est une institution sociale, cryptée et donnant lieu à des célébrations, cérémonies, rites, sacrifices, qui sont le lieu de rassemblement de tous les membres de la société. Aussi les interprètes de l'art oral ne sont-ils pas perçus comme des créateurs mais comme des agents de transmission qui doivent assurer la reproduction scrupuleuse des modèles de référence. Pourtant la variabilité est une donnée incontournable dans la production des œuvres de littérature orale car, à la différence de l'écrit

fixé une fois pour toutes, les performances successives d'une œuvre orale ne sont jamais identiques. Cette instabilité fondamentale du verbal (l'oralité) a retenu l'attention des chercheurs, car elle donne à cette matière orale la possibilité de s'adapter en fonction de divers paramètres (condition de production, lieu, public, genre, contexte socio-culturel, identité du conteur et du public, etc.). Certes, si le mythe, les proverbes, etc. déterminaient pour une grande part les rapports entre les Bambara-Malinké, aujourd'hui, ces formes de conscience sociale sont de plus en plus concurrencées par d'autres formes de conscience qui vont du collectif à l'individuel, et vice versa; celles-ci se caractérisent surtout par une fétichisation de l'expérience personnelle, du parcours personnel pour se donner existence et sens à la vie.

### Les figures et les représentations de la femme

En remontant assez loin dans l'histoire, des Bambara-Malinké, qu'il s'agisse de ceux des empires du Ghana, du Mali, du royaume Ségou ou des grands événements connus de ces entités, ont eu à produire des gestes. Chacune de ces gestes est liée à la vie ou au destin singulier d'une ou de plusieurs femmes.

Dans la société bambara-malinké, le mythe<sup>13</sup> consacre aux femmes une place décisive dans l'ordonnement du monde. Tel paraît être le cas de *Musokoroni Kuntjè*.<sup>14</sup>

À partir de ce mythe, deux problèmes retiennent l'attention: l'impureté originelle et l'excision.<sup>15</sup> L'analyse comparée des mythes, ayant trait à *Musokoroni* et celui du *Renard pâle* chez les Dogon, dégage ces quelques constances: l'histoire des premières relations de l'homme et de la femme est une histoire de violence; chaque défaite de la femme a toujours été préfigurée par la perte du principe masculin (*Amma*, Dieu doit d'abord exciser la terre, la femme, avant de la posséder; le premier rapport sexuel entre *Musokoroni* et *Pembélé* s'est également traduit par une mutilation).

Ces mythes fondent l'idéologie de la suprématie de l'homme sur la femme. Cet ascendant masculin sur la femme ne relève pas de la contingence. Elle est surtout informée par la structuration de la société, qui aussi est en rapport direct avec le contenu de ce que la société entendait par guerre. Et loin de vouloir réduire ou nier les contradictions des discours sur les femmes, il convient d'en rendre compte et de s'y appuyer pour remonter des structures aux représentations.

Les historiens et les traditionalistes enseignent que pour rendre ou maintenir la prospérité du Ghana, on procédait, chaque année, au sacrifice de la plus belle jeune fille vierge de l'empire au serpent sacré, *M'Bida* (Monteil 1953:359-408). Certes, si toute légende a sa signification, il est permis de voir dans ce sacrifice un rite de salut: le sang<sup>16</sup> (de la jeune fille) coule pour féconder l'empire. La prospérité de l'empire reposait donc sur la présence constructive et opérante de la femme, sur son dévouement, son sacrifice, c'est parce qu'il ne faisait plus de

doute que seule la femme est capable de reproduire l'espèce humaine (maternité) et garantir par-là même la pérennité de la vie sociale. Le sacrifice est la réactualisation de l'événement primordial. Loin d'être destruction pure et simple de la vie pour la gloire divine, il est regain de vie pour la conjugaison et l'union des forces dégagées par l'oblation. Certes, si le choix de la victime propitiatoire est fonction des lieux, du mythe, conformément aux cosmogonies; alors le sacrifice humain procédait d'un choix relatif à la force agissante et spécifique de l'être vivant incarnant tel ou tel dieu ou génie, qui est lui-même émanation du tout puissant.<sup>17</sup> Ainsi, le sacrifice est-il bien une union, une réunion ou un renforcement réciproque des forces, chacune s'alimentant à l'autre en une communion telle que de nombreux Africains ne sont pas loin de penser qu'en offrant la victime, symboliquement, le sacrificateur se sacrifie lui-même. Cette union entre les deux éléments du sacrifice est même souvent conçue et exprimée en termes de mariage (Pâques 1958:188). Tapama Diénepo (jeune fille vierge)<sup>18</sup> a été emmurée pour obtenir la prospérité de la nouvelle cité, Djenné. L'histoire de Tapama est liée à la fondation de cette ville. On a vu ce qu'il advient de Ghana. Ghana n'est plus. Est-ce l'amour d'un homme pour la femme aimée qui en est la cause? Est-ce que, quand l'homme rompt le pacte qu'il a conclu avec les forces de la nature, sa défaite est toujours fatale? Est-ce que l'amour pour l'autre, exclusivement pour l'autre, n'est pas une bonne fin en soi?

Certes, il existe des vérités historiques, du moins des symboles qui ne peuvent être évités d'un haussement d'épaules. À une autre époque, un autre roi avait été confronté à un cas similaire; mais l'objet de sacrifice devait être son unique enfant.<sup>19</sup>

Suivant une approche compréhensive des faits du pouvoir, et avant même que la personnalité d'une autorité ne s'instaure, chacun des protagonistes avait les mêmes droits et devoirs (égalitarisme primitif). Ainsi, chaque personne, chaque famille était prédisposée à ce sacrifice suprême; d'où la nécessité d'un contrat conclu avec les forces de la nature, qui d'ailleurs imprègnent une transcendance et enlèvent toute culpabilité de la famille choisie (Cissé 1981:23-60). Ensuite, du moment où les rois tirent leur autorité des forces de la nature ou que la guerre étant devenue un facteur économique déterminant et spécifique au masculin essentiellement, toute résistance serait réprimée ou équivaldrait à de la déchéance. Mauss (1995:169) dit: «On voit comment on peut amorcer ici une théorie et une histoire du sacrifice-contrat. Celui-ci suppose des institutions..., et, inversement, il les réalise au suprême degré, car ces dieux qui donnent et rendent sont là pour donner une grande chose à la place d'une petite».

Ainsi le puzzle, dont les composantes sont la recherche d'une autorité et la manifestation du pouvoir pur (force physique), se voit reconstitué. Car la destruction sacrificielle a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue (Mauss 1995:67). La figure dominante de la femme d'alors serait celle soumise, qui garde l'élément feu au foyer.<sup>20</sup> Diagne (1996) note:

Elle est l'émanation, le produit de l'histoire, c'est-à-dire des faits sociaux à la fois et de leur interconnexion et dans leurs évolutions. Cette femme apparaît comme une actrice nécessaire qui n'a pu échapper à son destin, à sa presque fatalité, fournissant une lisibilité et une compréhension de son être qui cadre avec le déroulement implacable des faits et événements concernant l'humanité globale. Cette femme reste la plus, et, peut être la seule vraiment connue, en raison de son caractère patent et authentique, de sa présence au monde. Elle est celle qui, aujourd'hui, symbolise passivement l'oppression, l'exploitation, l'infra-humanité et constitue subséquentement le centre d'intérêt thématique autour de quoi s'articulent incontestablement réformes, revalorisations, reconceptualisations, etc.

En somme, cette figure de femme était au centre et au fondement même de la pérennisation du fait de pouvoir: la femme, malgré son statut inférieur, capte progressivement sa part de pouvoir, individuellement, par son action et par les enfants qu'elle met au monde. À ce propos, Guilmain-Gauthier (1985:37) note: «toujours cachée, toujours présente, son autorité est à la mesure de sa discrétion». Parlant de l'autorité d'une telle femme, Chantal Rondeau dit qu'elle

Est sans partage à l'intérieur de l'habitation, en particulier sur sa cuisine où elle fait ce qu'elle veut, sur ses greniers où elle seule peut entrer (à moins qu'elle ne délègue ce privilège à une de ses filles), sur ses enfants jusqu'à l'âge de 6 ans et quel que soit leur sexe.

Par ailleurs, l'autorité de la femme sur son ménage induit ou laisse transparaître une relative responsabilisation de la femme; ce qui n'est pas applicable, en tout lieu dans le milieu bambara-malinké. Car si elle peut correspondre, en partie, pour ce concernant ou relevant de la femme des Mansa (les Mansa sont des empereurs et sont en général polygames). Aussi, même si le *keleya* (jalousie) et son corollaire *fadenya* (rivalité entre consanguins) l'emportaient le plus souvent dans les rapports entre co-épouses, en règle générale, tout tournait autour de la première épouse. Quand il s'était agi de la succession du père de Soundjata il y a eu une exception. Ce qui voudrait dire que de tout temps au Mandé, la succession ne se faisait pas suivant l'aînesse parmi les enfants du défunt père (en dernier ressort la consultation ou les prescriptions des devins devaient faire foi).

Cela parce que la conception populaire fait d'elle le dépositaire de la part du divin, et c'est une telle considération qui traverse en filigrane la geste du Mali. La figure d'une telle femme consacre l'érection des univers différents (masculin et féminin). Mais, bien avant, elle trouve ses fondements dans l'androgynie du nouveau-né. Tout comme chez les Dogon, la presque totalité des ethnies maliennes reconnaissent l'androgynie du bébé. Et c'est dès l'enfance que ces sociétés s'attaquent à la bisexualité de la fille par l'excision et la pose d'anneaux aux oreilles<sup>21</sup> et chez le garçon, par la coupe du prépuce, qui est considéré comme le siège de la féminité. La représentation achevée d'une telle femme est Sogolon

Diata ou Kondé, la mère de Soundjata (Vuillet 1950, Niane 1960, Sidibé 1959:46-47).

Le thème de la relation dynamique entre sujet et objet du pouvoir est présent dans tous les genres littéraires. En règle générale, ces genres littéraires utilisent comme support les références généalogiques des fondateurs d'État. Si ces généalogies ont la caractéristique d'être incomplètes, de ces héros, nous connaissons surtout les mères. À ce propos Bagayogo (1987:94) note:

De leurs pères, les narrateurs laissent entendre qu'ils n'étaient que les maris de leurs mères. Les vrais géniteurs étant des génies ou d'obscurs inconnus dont les puissances cosmiques se sont appropriées les corps le temps d'une saillie (...). La perpétuation d'une lignée au-delà de la vie elle-même exige des partenaires matrimoniaux à visage découvert dans lesquels se reconnaît la communauté des hommes.

Mais s'agissant des héros, c'est la transgression de ces règles qui préside à l'engendrement des hommes au sujet desquels on ne mentionne d'autres parents que pour mettre en exergue leur hostilité mutuelle (*fadenya*: rivalité entre enfants d'un même père, mais de mères différentes; ou encore la rivalité entre consanguins). Il est affirmé dans un dicton Bambara que le *fadenya* fleurit où s'effectue l'accumulation de femmes fécondes. L'exemple de la jalousie de Sassouma Béréte qui en veut à Sogolon Diata, la mère de Soundjata, de ce que le roi l'ait préférée à elle. Il y a aussi les intrigues de la même Sassouma, qui désire à tout prix que son fils Dankaran Touma trône, et ce, au détriment de Soundjata. Notons aussi les relations difficiles entre Soundjata et son grand-frère Mansa Dankaran Touma à la mort de leur père. Ces types de relations croisées, entre agnats et utérins, sont perçus comme quasi naturels, parce que décrits comme des dérivés de la polygamie (*sinèya*). Le *sinèya* se caractérise par le *kèleya* (jalousie) à ne pas confondre avec *kelenya* (l'unité). Cette rivalité quasi rituelle a comme principaux vecteurs les relations hiérarchiques internes aux familles. Ces relations sont contraignantes pour les cadets, c'est-à-dire que le statut ou du moins la carrière d'aîné n'est qu'une virtualité pour tous les postulants.

En somme, la carrière d'aîné n'est pas aussi ouverte que le prétend la théorie. La place, qu'occupe l'aîné, fait l'objet de désir «un point de mire où viennent se réfracter espoir et désillusion des individus mâles de la communauté domestique» (Bagayogo 1989:448). Si cette rivalité relève d'un ordre privé, cette place de l'aîné est la première source de l'autorité puisque seuls les chefs de famille (*lutiigi*, *gnatiigi* ou *dunyèma*) ont la capacité sociale d'organiser le travail agricole (*ciké*), et de négocier les contrats de mariage (*worolè*) de leurs dépendants des deux sexes. En dehors des raisons d'ordre démographique, l'enjeu des segmentations (*gnafara*) renvoie presque toujours à cette fameuse rivalité entre cognats pour le leadership des unités domestiques. Les segmentations se font par unités matricentriques (*babonda*) en violation des règles de la patrilinearité qui prévaut chez les Bambara-Malinké.

Le *fadenya*, suivant un processus analogue à sa manifestation dans les segments au clan tout entier, peut s'enclencher entre villages différents. Toutefois, l'accès au trône ne peut être requis que pour ceux dont les mères auront su préserver la pureté du sang paternel. Se trouve là, le principe explicatif du devenir d'un enfant-garçon. Ce principe stipule: autant l'enfant reçoit prioritairement de sa mère force et puissance, autant elle lui transmet son statut social malgré la filiation patrilinéaire et la résidence virilocale.

«Force et statuts sociaux sont deux qualités discriminantes qui se transmettent par voie utérine; d'où toutes les précautions dans les démarches matrimoniales pour éviter de perdre l'une et l'autre, sinon les deux à la fois» (Bagayogo 1987:95).

Sous ce rapport les théoriciens locaux tirent un parallèle entre le triptyque pouvoir - femme - arme. Les armes permettent de conquérir le premier et la femme conçoit l'agent. Ici, il nous faut jeter un pont entre la réalité perfide (conflits entre consanguins, la dévolution du pouvoir par la guerre) et la réalité actuelle marquée par le modèle démocratique où le pouvoir (d'État) s'obtient par le vote. La relation mère/fils apparaît dans les constructions de ces théoriciens comme la pierre angulaire de la réussite sociale d'un enfant. Cette réussite est intégralement pensée en fonction d'abord de la conduite conjugale de la mère, des règles de piété filiale ensuite. À l'épouse, il est recommandé soumission et dévotion totales au mari et le cas échéant aux ascendants de celui-ci. L'épouse modèle est décrite comme un dépotoir (*sunungun*) devant recevoir toutes les ordures du ménage, c'est-à-dire d'être le souffre-douleur d'un ménage à plusieurs. Il est dit que c'est à cette seule condition qu'elle sera en mesure de mettre au monde des enfants doués de force (*den barikaman*). La sentence bien connue telle mère tel enfant codifie en quelque sorte cette relation. Aux fils sont prescrits les devoirs de reconnaissance, faute de quoi ils seront suivis toute leur vie par la malédiction (*danga*). C'est là que la remarque de Meillassoux (1979:116) mérite attention:

Malgré sa fonction irremplaçable dans la reproduction, (elle) n'intervient jamais comme vecteur de l'organisation sociale. Elle disparaît derrière l'homme: son père, son frère ou son époux. Cette condition de la femme n'est pas naturelle. Elle résulte de circonstances historiques changeantes, toujours liées à ses fonctions de reproduction.

En plus de la femme dépositaire et soumise, il y a la femme stratège. D'une façon générale, même si les reines ont leur sphère d'influence, elles entretiennent avec le souverain des rapports d'une efficace originalité. Grâce à elles, de nombreux chefs renforcent leur position, disposent d'ambassadeurs privilégiés, scellent des accords avec les peuples étrangers. Et si la femme est symbole de vie, elle souhaite la vie à toutes les institutions importantes de la société moderne africaine. Là, il serait intéressant de faire le rapport entre les femmes et les événements de mars 1991 au Mali.

Les caractéristiques de cette dernière seront saisies au travers de la gamme des conflits répertoriés. Il apparaît que le triptyque: *fadenya*, *janfa* (trahison) et *kèlè* (guerre) circonscrit l'espace politique et social à partir duquel les divers sujets de l'histoire pouvaient prétendre à l'exercice du pouvoir ou opposer leur refus à un quelconque type de *nyèmogoya* (responsabilité). Qu'il s'agisse de la geste du Mali ou de celle des Bambara de Ségou, des récits de guerre abondent (*kèlè*) dont l'issue finale en même temps que la cause initiale, tiennent à une ruse des vainqueurs, vécue dans le camp adverse comme une trahison.

S'agissant de la guerre ou du moins la bataille de Krina, la légende apprend que l'issue finale a été concoctée par l'une des sœurs de Soundjata, qui était l'épouse de Soumaoro (l'ergot de coq). Curieusement, dans l'énonciation d'une intrigue similaire faite par la fille (Kenda Kala Niagalen) de Tiramakan (général en chef de Soundjata), elle y a laissé sa vie. De même que cette dernière réussit à tirer de son mari son tendon d'Achille et puis le livra à Fakoli, cet autre général, contre promesse ferme de mariage ; la sœur de Soundjata en a fait autant avec Soumaoro. Alors pourquoi Kenda Kala Niagalen a-t-elle été sacrifiée?

Cissé et Kamissoko (1976: 293-295)<sup>22</sup> rapporte:

Fakoli: Si j'ai pu vaincre Niani Massa Kara et enlevé tout regret du cœur du Mansa du Mandé, c'est bien à cause de toi, de ton stratagème et de tes astuces. Or Dieu lui-même qui a créé la femme a placé dans sa chair de très grands et profonds mystères qui sont au nombre de 7777. Et c'est parce que les hommes ne connaissent qu'un seul de ces mystères-là qu'ils arrivent à vivre avec la femme; ceux d'entre-deux qui en connaîtraient un de plus mourront célibataires. Il s'agit là de l'œuvre de Dieu lui-même. Kenda Kala Niagalen, la «chose», la raison qui t'a poussée à me livrer [ton époux] est celle-là qui te poussera un jour à me trahir. [...]. Finie ta vie de femme préférée !».

La femme est présentée comme un être diaboliquement génial et qui met son intelligence tantôt au service du bien, tantôt au service du mal. Aussi, bien que Kenda Kala Niagalen ait peut-être souhaité épouser Fakoli, elle en était essentiellement empêchée par sa condition d'épouse devant effectuer son veuvage et que la polyandrie n'était pas reconnue comme règle matrimoniale. En fait et très vraisemblablement, c'est parce qu'elle était épouse l'importance de la femme en tant qu'épouse — que celle-ci ne pouvait manquer de découvrir le secret de la vie de Niani Massa Kara. Ce n'est pas la féminité, attribut personnel et subjectif de cette femme qui lui a permis d'obtenir les renseignements de la bouche de Niani Massa Kara. La mort de ce dernier est due au fait que l'institution du mariage (polygamie) obligeait une femme à rendre toutes sortes de services à son époux, qui l'a rapprochée de Niani Massa Kara.

Pour d'autres, Fakoli ne devait certainement pas l'aimer, car l'amour qu'il éprouvait pour sa première et unique femme, Keleya Konkon, était légendaire et cet attachement a été déterminant dans sa rupture avec son oncle Soumaoro. Son entrée au service de Soundjata et finalement la victoire de ce dernier sur

son adversaire du Sosso. L'attachement de Fakoli à Keleya Konkon, était lié au fait qu'elle était douée d'une grande puissance magique. À elle seule, elle pouvait préparer autant de plats que toutes les femmes (100) de Soumaoro réunies. La volonté de ce dernier de s'approprier la femme de son neveu consacre, en effet, la rupture entre les deux. Cette défection affaiblira considérablement l'armée Sosso.

Selon Kamissoko et d'autres traditionalistes, l'acte de Fakoli était calculé. En effet, jaloux de la prestance et de la popularité de Tiramakan, il entendait pousser ce vaillant guerrier à la faute, par exemple l'amener à quitter l'armée du Mandé, ce qui lui laisserait le champ libre.

Kamissoko (1976: 83) termine: «Une rivalité sans bornes pour ne pas dire une haine sourde s'installa alors et pour toujours entre Tiramakan et Fakoli. Les exploits que l'un et l'autre accomplirent par la suite tendaient en fait à prouver lequel, de Fakoli et de Tiramakan, était le meilleur».

En réalité, ce geste met en scène les conditions perverses de la responsabilité collective et les besoins subjectifs de l'individu:

- une certaine jalousie dans le mariage polygame ajoutée à une tendance de passer beaucoup plus de temps avec sa préférée sont responsables de la mort de Niani Massa Kara ;
- la capacité que possède une femme, du fait de sa condition ou de son statut d'épouse, d'obtenir des informations qui peuvent avoir un effet destructeur sur l'homme (le discours de l'oreiller);

Niani Massa aurait dû faire confiance à une étrangère (de même que Samori). Ainsi, bien que la coutume exige qu'un homme épouse une femme du dehors, et non du groupe de ses consanguins, il y a limite à la règle d'exogamie : Samori avait tué le père de sa préférée avant de l'épouser et Niani Massa savait que sa préférée était la fille d'un général de Soundjata auquel il s'opposait; de même pour Soumaoro, en épousant la demi-sœur de Soundjata, savait que c'est lui-même qui avait abrégé le Mansaya (la royauté) dont la famille de sa nouvelle épouse avait la gérance, et quelle qu'en soit l'extraction d'une femme pour les liens du mariage, il est dit en milieu Bambara-Malinké que la femme en quittant sa famille pour une autre famille complète ceux qu'elle rejoint, et chez elle, on la considère comme le complément des autres. Ce qui suppose que la femme n'a comme patrie que celle de son mari. Mais, curieusement, dans leurs gestes respectives, ces femmes sont demeurées une source inestimable pour la pérennisation des pays de leur parentèle d'extraction. Donc, en atteignant un idéal subjectif (épouser une femme du dehors), il détruit son existence objective (il est tué, Soumaoro, Niani Massa Kara, ou déporté, Samori).

Certes, quand l'armée coloniale eut raison de Samori, sa femme préférée *baramuso*, Saran Kégni n'accepta pas de le suivre dans son exil, malgré toutes ses marques d'amour. Les traditionalistes attribuent cette attitude de Saran Kégni à

de la rancœur qu'elle aurait gardée contre Samori pour l'assassinat de son père (*fajaga dein té gnina*) [on n'oublie jamais le meurtre de son père]. Pala et Ly (1979:230) notent:

C'est certainement là en effet que se trouve l'explication de toutes les trahisons de chefs par leur femme préférée. Celle-ci était toujours une fille de Roi capturé et mis à mort par leur mari. Dès lors, à la première occasion qui s'offrait à elle, elle n'hésitait pas à venger son père. À ce désir de vengeance filiale, il faut ajouter, [...], celui de devenir la préférée du chef le plus célèbre du jour.

Cette explication ne rend pas compte de tous les actes de trahison des femmes préférées; par exemple Niani Massan Kara n'a pas défait Tiramaghan Traoré. L'explication est une parmi tant d'autres. En réalité, au lieu de trahison, la femme s'est trouvée dans une contradiction entre la réalité objective, la responsabilité collective et les besoins subjectifs de l'individu. Si la femme était consciente de ses obligations sociales et s'en acquittait sans résistance apparente, elle avait aussi le temps de réfléchir à sa situation en tant qu'être humain. Il semble qu'elle ait été en mesure de donner la priorité à ses obligations de mère, d'épouse et de productrice de nourriture de la famille.

Dans l'ensemble, les structures sociales de l'époque s'opposaient à la réalisation logique des aspirations individuelles et subjectives dont la société avait besoin, pour se perpétuer, d'une coopération économique et d'un égalitarisme assez poussé. Les contraintes objectives de la production et de la reproduction ont encouragé l'esprit communautaire, même là où une certaine différenciation économique était décelable. Cependant, il est important également de bien voir que, même les sociétés étaient souvent contraintes de subordonner l'unité irréductible de l'individu au bien commun. Stratégie de provocation, de positionnement ou de justice ! Si tel a été le destin de Kenda Kala Niagalen, l'énonciation qui suit, décrit la vraie devise de la femme:

Comme la chèvre, la femme apprécie hautement la liberté, ce qui la pousse à prêter trop souvent l'oreille aux cancans sur «la liberté de faire en ménage ce qui lui plaît». Et pour parvenir à ses fins, elle a recours à toutes sortes de «démarches», de subterfuges; ce qui fait d'elle un «animal» redoutable. Dès qu'elle sent venir la vieillesse, la femme a recours à tous les moyens, notamment les procédés cosmétiques pour retarder l'échéance. C'est parce qu'elle connaît mieux que quiconque les travers de son mari qu'on la croit à même de combattre imparablement son conjoint ou de le trahir au besoin (Pala et Ly 1979:79).

Si tel est le jugement, peu flatteur, que le Malinké porte sur la femme, cela n'est pas sans rappeler l'effet induit par la socialisation d'une telle sentence chez ces derniers. C'est là qu'apparaît l'image ambivalente de la femme: elle fait l'objet de méfiance parce qu'elle ne peut pas garder de secret, et elle devient destructrice de pouvoir, ce qui fait que les hommes veulent accentuer sa soumission, elle est alors traitée avec mépris et considérée comme foncièrement impure; tout cela

n'empêche point qu'elle soit l'objet d'une quête permanente, continue et surestimée. Par exemple chez les Dogon, cette ambivalence s'exprime de façon imagée à travers la requête formulée par le créateur Amma qui demande à l'hyène de lui apporter successivement la meilleure, puis la pire chose au monde. L'hyène ayant amené chaque fois une femme, Amma lui donna l'explication suivante «c'est par la femme que viennent tout le bien et tout le mal dans le monde» (Griaule 1965:342). Cette ambivalence de la femme se trouve dans bon nombre de contes de la sous-région. Ces contes montrent que la femme doit accepter son destin social car la société est ce qui importe le plus. Les valeurs sociales doivent l'emporter sur les désirs individuels pour que le groupe puisse survivre?

Est-ce possible de prétexter l'analogie entre le meurtre de Kenda Kala Niagalen et ce qu'écrit Serge Moscovici (1996:224): «Quel que soit le sacrifice, leur premier souci est en fait de devenir visible, donc d'obtenir la pleine reconnaissance de leur existence aux yeux de la majorité et dans l'esprit de ceux qui la composent».

Kenda Kala Niagalen peut-elle être inscrite au panthéon des femmes célèbres à la trempe de Cléopâtre? Certes, la mort a fait son œuvre mais puissamment comme un sortilège, le nom de Cléopâtre n'a jamais cessé de déclencher les passions alors que celui de Kenda Kala est aux oubliettes! Niani Massa Kara n'est plus. En vérité, le Mandé a été unifié. Kenda Niagalen, elle, est immortelle! N'est-ce pas là un pan du mystère nécessaire à toutes les légendes?

Jusque-là, dans notre description, la femme apparaît comme l'épicentre des faits de pouvoir: qu'il s'agisse de sa perte ou de son acquisition. En effet, il a été question de trois figures de femmes. Dans la geste du Ouagadougou, nous avons la femme chosifiée—objet de sacrifice—et dans la geste du Mali, deux figures qui se chevauchent: la première renvoie à la figure de la femme soumise, le souffre-douleur et la seconde, qui si elle unifie, rend un service inestimable à son groupe d'origine; elle fait l'objet de crainte ou du moins aux yeux de la collectivité, elle devient le terreau du diable, un être de trahison.

Que dire de la geste de Ségou, principalement celle relative à Bambougoutji?

Il est dit que Bambougoutji fut un Roi Bâisseur, parce qu'il a été le seul à construire un canal. Mais qu'est-ce qui est tu par la tradition?

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 le royaume.<sup>23</sup>

Telles sont présentées les thèses d'une même théorie sur la femme par les traditionalistes du monde bambara-malinké, et léguées par eux. 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 préféreraient 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.

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.

Ces gestes, extraites de leur contexte, ne sont nullement présentées comme l'expression d'une oppression antérieure, mais comme un des fondements culturels de l'affirmation de l'identité nationale. Ainsi dominants (hommes) et dominés (femmes et cadets sociaux) d'hier et d'aujourd'hui sont invités à s'identifier à une reproduction culturelle qui n'a jamais été autre que celle des hommes que Bagayogo (1987:105) a qualifiée de «rémanence du passé ou de la reproduction du modèle matriciel de domination».

La personne mâle ou femelle, ne doit-elle pas s'exprimer dans le collectif de façon spécifique, particulière et capacitaire?

Stamp (1989:136) montre la voie à suivre quand elle note que pour mieux comprendre la nature de la vie publique en Afrique et le rôle que jouent les femmes, on doit se défaire de la conceptualisation occidentale d'une opposition des domaines public et privé.

### Les nouveaux statuts féminins: du modèle matriciel de domination à la rémanence du passé

Les nouveaux statuts féminins sont en rapport direct avec quelques faits, qui étaient jusque-là considérés comme des piliers de la «tradition», c'est-à-dire renvoyant au «nous» (société), parce que relevant des «savoir-faire» et «savoir être». Quels sont ces faits qui informent l'éclosion de nouveaux statuts féminins? Ou alors comment va la famille bambara-malinké, confrontée à la paupérisation, au salariat, à la polygamie et à l'instabilité matrimoniale, à l'urbanisation? De l'ère des greniers à celle des capitaux, est-ce la décomposition de la famille élargie (*gwa ba* ou *duba*, grande maison où réside plusieurs ménages ou cuisines) et l'émergence des familles restreintes regroupées autour de la cellule conjugale (*gwa*, ménage ou cuisine)? Autrement dit, la famille bambara-malinké (africaine) connaît-elle une évolution semblable à celle de la famille basque ou corse (européenne)?

Dans ce milieu, avec la paupérisation croissante de ces dernières décennies, nombre de femmes ont appris à gérer leur propre vie (l'affirmation de l'individualité ou l'émergence du moi) et leur propre corps par rapport (aux hommes) aux structures sociales. Cette relative existence et autonomisation nous incite à avancer l'hypothèse que le degré de responsabilisation des femmes dans une société est proportionnel en partie à la durée du temps des oppositions qu'elles feront d'avec leur mère et sœurs ou du moins, dans leur propre famille. Ces oppositions naissent dans des situations de paupérisation, de migration, d'ins-truction et de la recherche d'un vivre mieux. La relative autonomie et la responsabilisation des femmes relèvent de la conjugaison de quelques facteurs essentiellement structurels et conjoncturels. Il s'agit, d'abord de la démographie galopante favorisant le brassage interculturel et la tendance poussée à l'émigration vers les centres urbains et dont la conséquence immédiate serait l'atomisation des structures familiales et le relâchement du regard de la communauté. Ensuite, la scolarisation des filles, le développement des mass médias et des industries culturelles ont largement adouci la rigidité de la socialisation ou du moins, ont écarté, de façon durable les enfants nés dans les centres urbains, loin des sites traditionnels d'énonciation de la socialisation des parents. En ce temps, une nouvelle identité se crée, l'urbanité avec tout ce qu'elle comporte comme innovation, libéralité, relativité, responsabilité par opposition à la ruralité, symbole du passé et respect des traditions. En réalité, ces mutations ne sont pas propres au seul milieu urbain; la ruralité connaît depuis peu ses révolutions passives, l'exode rural et la migration à longue distance des deux sexes sont devenus des vécus.

Quiminal (1991:9) remarque:

... ; décider de partir sans y être autorisés, c'est leur manière de défier l'autorité des anciens sans pour autant les mettre dans l'embarras. Les aînés ont besoin de bras pour cultiver les champs. Ils ont aussi besoin d'argent. Désormais ils savent, il faut accepter de perdre un peu d'autorité afin de la conserver.

Il est question de la déstructuration ou de la dislocation des relations symplectiques. Simplement, il n'y a pas de culture de rente ou elle apporte très peu dans le budget familial. Une des issues est le repli sur la communauté domestique. Replis qui, pour les nobles, est une véritable reconversion (l'esclavage est aboli et les jeunes migrent). Ce repli est insuffisant pour faire face aux strictes exigences de reproduction car il faut payer l'impôt, acheter le sel et autres denrées que le surplus désormais bien entamé ne permet plus de se procurer. Là, seules les femmes s'en tirent mieux avec l'entretien d'un commerce, d'un potager et l'appui des caisses d'épargne et de crédits. C'est là que la visibilité de la femme sort de l'apparence et s'exhibe non pas dans l'énonciation de la paix des braves, mais dans celle d'une complémentarité déterminante. En rapport à une telle mutation, Nanitelamio (1995:117) note que:

L'infériorité de la femme n'est que fictive, c'est plus une pénalisation sociale vieille comme le monde, qu'une réalité irréversible. L'infériorité n'est pas à tout point de vue qu'apparente. C'est un mythe à détruire (...). La révolution a pour but de briser tous les carcans qui maintiennent des êtres dans des interdits inexplicables.

Pour elle donc, c'est dans ce contexte général qu'il faut situer l'évolution des rôles féminins et masculins, car on y relève la présence d'éléments de permanence et d'éléments de changement. Les nouvelles conditions sociales, politiques et économiques coexistent avec l'idéologie, les valeurs et normes traditionnelles qui continuent de servir de cadre de référence pour la majorité de la population. La prise en compte de ces effets induits s'est traduite par le contrôle de la sexualité et de la fécondité (l'expression sociale de la maternité), mais si l'urgence sociale et individuelle de la maternité se maintient, celle du mariage ne l'est plus tout autant; l'accès à nombre de travaux qui étaient jusqu'alors des parts régaliennes des hommes, ce qui induit le droit à la propriété, aux connaissances et au pouvoir; les femmes se construisent désormais une toute autre image d'elles-mêmes.

En outre, si la femme n'avait pas à proprement parler de pouvoir si ce n'est qu'un pouvoir symbolique dans la société traditionnelle (bambara-malinké), elle pouvait jouer sur deux registres (individuel et collectif) pour capter sa part de pouvoir à partir de ses propres actions au sein d'associations féminines, à travers le discours de l'oreiller et la réussite des enfants qu'elle mettait au monde; aussi, par le fait qu'elle quitte sa famille d'origine pour celle du mari à résidence virilocale. Chacune de ces situations lui octroyait une position enviable ou méprisable. Une telle mobilité l'a obligée à développer son sens de l'adaptation<sup>24</sup> (Guilmain-Gauthier 1985:37). Ainsi, si leur exclusion des sociétés secrètes était une occasion pour les hommes de les dominer par la peur,

Les masques assoient la domination des hommes sur les femmes (et les enfants) qu'ils effraient. Ils pouvaient autrefois ordonner l'égorgement des présumées

sorcières ou de femmes responsables de grave mésentente dans le village. On justifie l'exclusion des femmes de l'institution par le danger potentiel de stérilité ou de mort, que les masques représentent pour elles (Rondeau 1994:169-170), aujourd'hui les femmes ne craignent plus les masques car ils n'existent plus ou ils sont encore devenus plus visibles parce qu'exposés dans des musées (là où ils sont encore présents).

Aussi si dans le passé les femmes ont eu à intérioriser les valeurs de leur société, aujourd'hui encore, elles ont une toute autre perception d'elles-mêmes et de leur rôle dans la société, qui d'ailleurs s'est transformée et est en constante mutation; cela bien que les vieilles s'essayent à transmettre les valeurs traditionnelles, et les filles observent. Certes, la soumission de la mère est un modèle à suivre pour les enfants qui doivent accepter la domination des aînés sociaux (le respect dû à l'âge), mais les femmes contestent de plus en plus le fait que, si elles n'obéissent pas à leur mari (accepter tous ses caprices), leurs enfants seront des moins que rien. Car s'il est vrai que des statuts sont valorisés (mère, épouse), ils peuvent être vécus différemment. Les deux statuts repérés ne sont pas forcément liés, et aussi, la maternité se conçoit hors mariage.

De ces nouvelles adaptations initiées, le constat corrobore à la multiplication des familles monoparentales et, surtout, à la féminisation croissante de la fonction de chef de ménage (constitué des membres d'une famille vivant sous un même toit). Célibataires, mariées ou veuves, de plus en plus de femmes de cette aire assument seules la subsistance et l'éducation des enfants et la prise en charge de la parenté proche. La plupart de ces femmes mènent de front plusieurs activités<sup>25</sup> et, quand les moyens ou les opportunités se présentent, elles montent des tontines et toutes sortes d'associations. Faut-il y voir l'acquisition d'une plus grande autonomie ou plutôt, une féminisation de la pauvreté?

Enfin, nous assistons à l'inculcation du féminin comme catégorie politique. Depuis les événements de mars 1991, la femme malienne occupe une place de choix dans le discours officiel et dans la presse nationale. Bien plus qu'un groupe d'acteurs dont on voudrait mobiliser l'attention, les femmes semblent aujourd'hui constituer une catégorie politique. En effet, tout est mis en œuvre pour magnifier leur engagement spontané et salvateur; cette catégorie de notre peuple, qui a porté au grand jour le pantalon, avec une ardeur insoupçonnée pour la défense de la vie de leurs enfants mais aussi dans les luttes pour l'émancipation sociale du peuple malien.

Ces populations ne disent-elles pas que la femme meurt pour sauver son enfant!

Même si ces constats semblent encore limités aux grandes cités, ils relèvent une renégociation des rapports familiaux dans le sens d'une contractualisation progressivement imposée par les modes de vie urbaine et les rapports sociaux qu'ils génèrent.

## Conclusion

L'analyse du genre appliquée aux sciences sociales constitue un champ récent en Afrique. Elle est une nouvelle dimension à la recherche. Aujourd'hui plus que jamais, l'exigence d'une approche de genre comme catégorie de compréhension et d'explication des faits sociaux demeure. Cette exigence ne relève plus seulement des nouvelles données épistémologiques, elle est aussi économique, politique, sociale et culturelle. Elle donne à la science et à la connaissance «une dimension moins sexiste, moins biaisée, car elle cesse d'occulter la place et les points de vue des femmes» (Sow 1994:5).

L'appréhension du genre doit s'opérer dans la multiplicité et l'interprétation des facteurs sociaux, économiques, politiques et idéologiques «construits». Ces facteurs surchargent la femme en être immature et lui fixent un statut subalterne, aliénant et inhibiteur; un système d'accès au pouvoir politique qui marginalise la femme dans la prise de décision et de la détention des moyens de mise en oeuvre.

Enfermer l'examen de l'entre-deux dans le seul cadre des mutations ne répondrait à aucune réalité sociologique observable. Les raisons en sont nombreuses: d'une part, et contrairement à l'opinion générale, il n'existe aucune acceptation de la femme comme sous-ensemble biologique, d'autre part, les mutations, tant clamées, restent par conséquent un horizon.

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 une 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 à l'égalité n'est 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 pour les femmes de participer aux institutions politiques, sociales et éducatives; mais d'aider à remodeler, à repenser et à organiser le pays.

Dans les conditions actuelles, ces mutations participent davantage d'un imaginaire que d'une réalité effective chez les Bambara-Malinké du Mali. Car l'idée d'une libération de la femme a une valeur d'universalité. Mais elle fait chaque fois l'objet d'une traduction dans les langages d'un temps et d'un lieu. Ceux-ci sont, constamment réinventés en fonction des rapports de force et des luttes au sein de chaque société et de la position de chaque société et de la position de cette société par rapport au monde. Qu'en est-il des autres communautés vivant au Mali? Peut-on encore être femme aujourd'hui?

## Notes

- 1 Ici, il est question des productions suivantes: production des biens de consommation et reproduction de l'espèce humaine.

- 2 «La culture [...] est [...] l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances» (Diagne et Ossebi 1996:11-12).
- 3 Depuis Marcel Mauss (1950:331-362), la notion de personne se situe au centre de toute étude ethnologique. Ainsi, Lévy-Bruhl (1935) s'était interrogé sur la notion de l'individualité et de la personne chez les «primitifs» et Marcel Griaule a étudié la personne chez les *Bambara* et les *Dogon* (1947:425-431; 1948:21-27). Pour Jean Stoetzel (1978:155): «chaque conception du moi dans une société donnée est reliée aux institutions et aux valeurs de cette société, à la fois comme effet et cause».
- 4 Domenach J.M. note qu'il «est significatif que le tragique, cette catégorie essentielle de l'existence humaine, marque la culture de l'Europe, et nulle autre» (*Le retour du tragique*, Paris, Seuil).
- 5 On se reportera à Germaine Dieterlen (1950; 1973); G. Dieterlen et Youssouf Tata Cissé (1972).
- 6 Ces deux citations sont tirées du texte de Youssouf Tata Cissé (1973:131).
- 7 Selon G. Dieterlen (1951:44): «Le chiffre trois représente dans le corps de l'homme la verge et les deux testicules, le chiffre quatre les quatre lèvres de la femme».
- 8 La personne n'est pas une entité en elle-même, «telle, dit-il, une boîte bien fermée». Elle recèle plusieurs dimensions et elle est orientée suivant plusieurs directions, qui sont à la fois «extérieures» et «intérieures» à elle, à commencer par ses semblables (Bâ 1975:181-203).
- 9 S'agissant de la collusion entre l'anthropologie et la colonisation, nous renvoyons le lecteur à B. Malinowski, «Practical anthropology», *Africa*, vol. II, n°1, 1929, pp. 28-38 et Fatou Sow, op.cit., p. 5.
- 10 Ici, la production a deux sens: les compétences techniques et le travail nécessaire pour exploiter le milieu naturel afin de produire les moyens d'existence; la production d'êtres humains (l'entretien et l'alimentation des individus, accroissement de la population). S'agissant de la femme, le terme est plus spécifique car il renvoie à leurs tâches de production alimentaire, de procréation et d'éducation des enfants. S'agissant de la reproduction, Harris Memel Foté (1975:170-171) note qu': «il faut entendre quatre choses liées: le rapport à l'espace où la reproduction a lieu (virilocalité, uxoriclocalité), le type d'appropriation des forces de reproduction (monogamie, polygynie, polyandrie), la fonction de l'activité de reproduction proprement dite (contrôle ou non du partenaire, coopération égalitaire) et enfin la forme d'appropriation des fruits de la reproduction, c'est-à-dire les enfants, partage, appropriation pour la mère, par le père ou par la collectivité».
- 11 Cf. M. Camara, *Gens de la parole, essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké*, Paris, Mouton, 358 p. Harris Memel Foté (1975:143-144) note que la notion de civilisation de la femme est ambiguë, en deux sens: le contexte idéologique ou la thèse de l'autonomie de la femme vient servir la cause de l'indépendance culturelle de l'Afrique; le contexte théorique: la notion de civilisation de la femme est par conséquent une notion idéologique (le concept global de civilisation se réfère à une société globale et non à un groupe social, spécifié à l'intérieur des

sociétés globales.

- 12 *Musokoroni Kuntjè ou Na Nyagalen Ba ou encore Sabura Nyagalen*. «Femme mythique, avatar féminin de *Pemba*, le dieu du désordre et de la déviation chez les Banmannan». Ngala (dieu), selon ces derniers, créa le monde à partir d'un infiniment petit, sorte d'atome initial appelé l'œuf du monde et matérialisé sur la terre par la plus petite des graines de céréales, le fonio. Cet œuf contenait deux paires de jumeaux. Le mâle de la première paire, *Pemba*, pressé de découvrir l'univers, arracha un morceau de son propre placenta et s'en servant comme arche, se précipita dans le vide initial. Ce morceau de placenta devint la terre mère que *Pemba* voulut rendre féconde en semant des graines de fonio. Le fonio rougit du sang du placenta et la terre demeura stérile à cause de cet acte incestueux. Ngala sacrifia alors le mâle du deuxième couple de jumeaux, *Faro*, pour réparer la faute de *Pemba*. Pendant sept (7) ans, *Pemba* fut tourbillon; ensuite, il fut transformé en graine d'acacia. Il se posa à terre sous cette forme et germa en un arbre: le *Balanza* (*Acacia Albida*). L'arbre se dessécha très vite, et devint un mandrier rectangulaire, *Pembélé*. Pour corriger sa solitude, *Pemba* fabrique lui-même un être, à partir de son propre corps en décomposition et du sable, auquel il donna une âme (souffle) *ni*, ainsi que le pouvoir de connaissance. De cette créature, il fit sa femme et exigea d'elle un amour total. Il la baptisa *Musokoroni Kuntjè*. Elle donna naissance à des enfants dont le premier fut la panthère. Pour fixer sa puissance, *Pemba* demanda à *Musokoroni* de le planter. Il prit aussitôt racine et devint le premier arbre de tous les arbres, le *Balanza*, vert en saison sèche, sec en saison pluvieuse. Mais *Pemba/Balanza* ne se contenta pas de *Musokoroni Kuntjè*. Il exigea que toutes les femmes lui donnassent leur amour. Se nourrissant de leur sève comme il l'avait fait avec *Musokoroni*, il augmenta sa puissance. Mais *Musokoroni*, prise de jalousie, se révolta contre ce partage, refusa à *Pemba* l'amour et la fidélité qu'elle lui avait promise. Elle s'isola et cessa de coopérer à l'œuvre de la création. Elle commença à la troubler. Le *Balanza* la maudit, ce qui provoqua sa déchéance. Le désespoir et la nostalgie la rendirent folle. Elle parcourut alors les cieux, l'espace, la terre, dans tous les sens en enfonçant dans le sol des morceaux de bois, dans l'espoir qu'ils germeraient en *Balanzan*. Mais *Musokoroni*, qui s'était fait mutiler alors qu'elle entretenait des rapports sexuels avec *Pembélé*, voulut faire infliger les mêmes blessures aux autres femmes. Dans sa fureur, elle excisa et circoncît avec ses ongles et ses dents tous les êtres humains qu'elle rencontra. La violence de ses actes provoqua en elle les premières menstrues. *Musokoroni Kuntjè* révéla également aux hommes les connaissances que *Pemba* lui avait apprises mais qui devaient rester secrètes. Elle communiqua à tout ce qu'elle toucha l'impureté acquise par sa trahison. La terre devint impure à son contact. Refusant de se soumettre à son créateur, elle mit ainsi le désordre dans la création. Elle est à l'origine de l'introduction du mal, du malheur et de la mort dans le monde. Au bout d'une longue vie obscure, d'errance, de misère et de folie, elle mourut dans la détresse. C'est elle qui transmet à l'espèce féminine son impureté, qui lui a légué les vices qui lui sont particuliers: trahison et légèreté, démesure, passion ardente, perversion. *Musokoroni* est la femme du feu. Ses cheveux sont tout rouges; son masque est également couleur rouge. Son règne fut *Magossa tlè*, une ère

où on ne faisait rien de productif, si ce n'est l'activité sexuelle.

En revanche, les efforts que Musokoroni avait déployés pour échapper à la faim sont à l'origine des techniques agricoles qu'elle enseigna».

- 13 Alassane Ndaw (1983:96) note que le mythe vise essentiellement à informer l'homme de ses rapports à l'univers, conçu comme cosmos rythmique, ensemble de forces, et à régler ces rapports afin qu'il puisse attirer à son bénéfice le concours de ces puissances pour la conservation et l'accroissement de son être. On peut penser que le mythe, en tant que forme, a lui-même un statut ambivalent, tout comme son contenu matériel, qui comprend deux niveaux de connaissance (profane/initié). N'est-il pas à la fois révélant et cachant, informant et dérobant, mais aussi disant et donnant la mesure de son savoir, c'est-à-dire interdisant?
- 14 Remarquons au passage que *Musokoroni Kuntjè* fait référence au mythe de fondation des Bambara-Malinké. Or, les mythes de fondation ou de la création présentent aux vivants le modèle selon lequel ils doivent construire la société et élaborer les institutions. Expliquant la nature et l'ordre des choses, le savoir du mythe est la référence par rapport à laquelle l'ensemble social fonctionne et s'organise. Si le savoir du mythe se cache, c'est que tout le monde ne peut détenir le savoir que confère la connaissance des secrets. C'est en cela que Ndaw dit que le mythe « investit l'individu ou le groupe, au sens fort du terme, au moment de la communication, car celle-ci doit être reçue comme telle, sans appel, sans contestation », il est à la fois commencement et fin ultime.
- 15 S'agissant du mythe Dogon, B. Zadi Zaourou et S. Ehoumana (1975:106-121) relèvent trois problèmes dont les deux cités (plus haut) et le problème de l'adultère. C'est en cela qu'ils interpréteront le geste du chacal mythique comme une agression contre la femme. Cette agression symbolise la première contradiction entre l'homme et la femme et marque la première grande victoire de l'homme sur la femme.
- 16 Le sang fondamental dans la tradition africaine comme signe distinctif du lignage, d'identité, d'affiliation à un clan, à une tribu, à une ethnie, se perçoit avant tout au masculin. Néanmoins parce qu'également don de soi, image de sacrifice et de souffrance, le sang symbolise la souffrance, la femme donneuse de vie (Etonde – Ekoto 1989:352). De même, le sang d'une victime sacrificielle doué d'un mauvais *tere* fait perdre aux autels leur *nyama* et leur force, dit-on.
- 17 V. Colette Houetto (1975:62) note: «[...], le dévouement, le sacrifice chez la femme sont autant de signes de la civilisation de l'Afrique antique, c'est-à-dire cette présence et cette action rédemptrices et salvatrices de la femme africaine».
- 18 Pour plus d'informations sur l'histoire de Tapama Diénépo, voir Adam Ba Konaré, *Dictionnaire des femmes célèbres du Mali*, op. cit., p. 283.
- 19 Cf. «*Sani Kégniba*» (Album AMEN) une chanson du compositeur et musicien malien, Salif Keita.
- 20 Dans le n° 6 (1996) de *Démocraties -hebdomadaire sénégalais*, Oumar Diagne («Femmes et mutations») caractérise trois types de figures de femmes. Ces figures renvoient aux différentes manières de présence et d'appréciation de la féminité: la femme historique, la femme imaginaire et la femme canonique. Pour notre part, la gardienne du feu correspond à la caractérisation qui est faite de celle historique même si le

- terme historique renvoie à controverse parce que toutes les autres caractérisations sont contenues dans le temps historique.
- 21 «Ne pas savoir tenir sa langue est le propre des femmes». C'est pourquoi, elle doit subir de multiples épreuves, telles que la pose d'anneaux aux oreilles, au nez, à la lèvre supérieure et la taille des incisives; afin d'avoir de nombreuses occasions d'apprendre à se maîtriser. La femme bambara est également soumise à des épreuves physiques. Le tatouage en violet des gencives et de la lèvre inférieure pallie le manque de discernement et l'ignorance ou l'inaptitude à manier le langage. En effet, dire des choses sans détour, ne pas savoir user de la périphrase ou des figures du langage qui permettent de faire passer le sens indirectement, est une preuve de non-maîtrise de soi, de sa parole.
- 22 Cissé et Kamissoko (1976:78) notent qu'avant de rendre l'âme, Niani Massa Kara fait le chant suivant:
- «Oh? bonnes gens, que danse pour moi la colombe blanche (de la vie éternelle)...  
Kenda Kala Niagalen, ... Que Dieu te châtie de ta forfaiture?  
Que personne ne confie à une femme sa pensée intime?...  
Quoique j'eusse payé ton amour de ma franchise, [tu m'as trahi]. Kenda, ...  
Que tu sois accablée de toutes les peines de la terre.  
Que tu aies pour récompense la solitude du cœur.  
Quoique j'eusse fait de toi mon épouse préférée, tu m'as trahi.  
Ô ! blanche colombe,? danse pour moi la danse de la vie éternelle?  
Qu'aucun homme ne confie plus jamais sa pensée intime à une femme».*
- 23 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 Taïtu, femme de Ménélik II, fonda Addis-Abéba (Houetto 1975:62-63).
- 24 En se mariant et vivant dans sa belle-famille, la femme est psychologiquement désavantagée par rapport à l'homme. Car elle quitte les siens; elle doit nouer de nouvelles relations sociales. Or les hommes se définissent comme des chefs de place au sens spatial et social du terme alors que les femmes ne le peuvent jamais.
- 25 A notre avis, les nouveaux statuts dont nous faisons cas ne concernent pas seulement les mères et les épouses, ils concernent autant les adolescentes que celles que les Bambara-Malinké nomment affectueusement *ba wallon* (fille ou femme d'un âge avancé, qui a eu à contracter ou non un mariage, mais libre de tous liens matrimoniaux). Ces nouvelles identités initient de nouvelles combinaisons relationnelles, mettant parfois la femme au sein d'un réseau de polyandrie officieuse (matérielles, sentimentales et sexuelles). Ces nouveaux statuts débordent le cadre familial ou conjugal pour se situer dans la société au sens large, agrandissant ainsi le cadre de vie et leur sphère d'influence, permettant à certaines de jouer un rôle plus actif et plus visible.

## Références

- Achola A. Pala et Tall, Madina Ly, 1979, *La femme africaine dans la société pré-coloniale*, Paris, UNESCO-PUF.
- Amselle, Jean loup, 1996, «Le N'ko au Mali», in *Mélanges maliens*, Paris, C.E.A, n°144, pp. 823-826.
- Bagayogo, S. 1989, «Lieux et théorie du pouvoir dans le monde mandé: passé et présent», in *Cahiers des Sciences Humaines*, Paris, vol. 25, n° 4.
- Bagayogo, Shaka, 1987, «L'Etat au Mali: représentation, autonomie et mode de fonctionnement», in *L'Etat contemporain en Afrique* (dir. Emmanuel Terray), Paris, l'Harmattan «Logiques sociales».
- Balandier, G., 1974, *Anthropo - logiques*, Paris, PUF.
- Bop, Codou, 1995, «Les femmes chefs de famille à Dakar», *Afrique et développement*, n°4, vol. XX, pp. 51-67.
- Bruhl, Lévy, 1935, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan.
- Bruhl, Lévy, 1953, *La morale et la science des mœurs*, Paris, PUF.
- Camara, M. 1976, *Gens de la parole, essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké*, Paris, Mouton.
- Carty, M., 1973, *Le lien à la mère à la notion de destin individuel chez les Gourmantché*, Paris, CNRS.
- Cissé, Y. T. 1973, «Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Bambara-Malinké du Mali», *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS.
- Cissé, Y. T. et Kamissoko, Wa, 1991, *Soundjata la gloire du Mali. La grande geste du Mali*, tome II, Paris, Karthala, pp. 81-82.
- Cissé, Youssouf Tata, 1981, «Le sacrifice chez les MALINKE et les BAMBARA», in *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, Cahiers du L. A., 221, EHPE, 5° section, CNRS, Ivry, pp. 23-60.
- Diagne, Oumar, 1996, «Femmes et mutations», *Démocraties-Hebdomadaire sénégalais*, n°6.
- Diagne, S. B. et Ossebi, H., 1996, *La question culturelle en Afrique: contextes, enjeux et perspectives de recherche*, Dakar, Codesria, Document de travail.
- Dieterlen, G., 1941, *Les âmes des Dogon*, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie.
- Dieterlen, G., 1951, *Signes graphiques soudanais*, Paris, Hermann et Cie.
- Diop, Momar Coumba (dir.), 1992, *Le Sénégal. Trajectoires d'un État*, Paris, Karthala-Codesria.
- Durkheim, E., 1967, *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- Durkheim, E., 1953, *L'Education morale*, Paris, PUF.
- Ekoto - Grâce, Etonde, 1989, «Portraits de femmes à travers le fils d'Agatha Amoudio de Francis Bebey», *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles*, Paris, ORSTOM-Karthala.
- Foté, Harris Memel, 1975, «Les sciences humaines et la notion de civilisation de la femme. Essai sur l'inégalité sociale des sexes dans la société africaine», *Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris, Présence africaine, pp. 170-171.

- Gauthier, Chantal Guilmain, 1985, «Le jeu de la femme», in *Femmes au Cameroun*, Paris, ORSTOM, Karthala.
- Germaine, D., 1988, *Essai sur la religion Bambara*, Paris, PUF.
- Griaule, M. 1966, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Fayard.
- Griaule, M., s.d., «L'inconnue noire», Paris, *Journal de psychologie normative et pathologie revue présence africaine*, 1, pp. 21-27.
- Griaule, Marcel, 1947, *Nouvelles recherches sur la notion de personne chez les Dogon*, Paris, pp. 425-431.
- Houetto, Colette, 1975, «La femme, source de vie dans l'Afrique traditionnelle», in *Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Société africaine de culture, Paris, Présence africaine,
- Konaré, Adam Ba, 1993, *Dictionnaire des femmes célèbres du Mali*, Bamako, Jamana.
- Ly, Boubacar, 1997, «Processus de rationalisation et changement des valeurs sociales au Sénégal», *Revue sénégalaise de sociologie*, n°1, pp. 21-59.
- Malinowski, B., 1929, «Practical Anthropology», *Africa*, vol. II, n°1.
- Mama, Amina 1997, *Etudes par les femmes et études sur les femmes en Afrique durant les années 1990*, CODESRIA, Document de travail.
- Mauss, Marcel, 1995, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF.
- Meillassoux, Claude, 1979, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.
- Monteil, Charles, 1953, «La légende du Ouagadou et l'origine des Sarakollé», in *Mélanges ethnographiques*, Dakar, IFAN, Mémoires n°2, pp. 359-408.
- Moscovici, Serge, 1996, *Psychologie des minorités actives*, Paris, Quadrige/PUF.
- Nanitelamio, Jeanne, 1995, «Relations de genre et relations conjugales», *Afrique et Développement*, n°4, vol. XX, 115-132.
- Ndaw, Alassane, 1963, *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, NEA.
- Niane, D.T., 1960, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine.
- Pâques, Viviana, 1958, «Religion Africaine», in *Croyants hors frontières*, Paris, Cahiers de l'homme.
- Quiminal, C., 1991, *Gens d'ici, gens d'ailleurs. Migrations Soninké et transformations villageoises*, Paris, Christian Bourgois.
- Quivy, Raymond et Campenhoudt, Luc Van, 1995, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Dunod.
- Rondeau, Chantal, 1994, «Socialisation à la féminité. Comment l'on devient femme dans trois sociétés du Mali», in *L'égalité devant soi*, Marie France Labrecque (dir.), CRDI, pp. 168-176.
- de Sardan, Olivier J.P., 1984, *Les sociétés Songhay - Zarma (Mali - Niger). Chefs, guerriers, esclaves, paysans*, Paris, Karthala - CNRS.
- Sidibé, Mamby, 1959, «Soundjata Keïta, héros historique et légendaire, empereur du mandingue», *Notes africaines*, n°82, pp. 46-47.
- Sow, Aminata, 1995, «L'intérêt de l'analyse du genre dans la relation économique entre la femme rurale et son environnement: le cas de Niadiène en moyenne Casamance», in *Afrique et Développement*, n°4, vol. XX, pp. 29-50.

- Sow, Fatou, 1994, «L'analyse du genre et les sciences sociales en Afrique», in *Bulletin Codesria*, Dakar, Codesria.
- Stamp, Patricia, 1989, «La technologie, le rôle des sexes et le pouvoir en Afrique », *Etudes techniques*, 63F, OTTAWA, CRDI.
- Stoetzl, Jean, 1978, *La psychologie sociale*, Paris, Flammarion.
- Torodov, Tzvetan, 1978, *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil.
- Vuillet, J., 1950, «Essai d'interprétation de traditions légendaires sur les origines des vieux empires soudanais », in Cahiers de Recherches, Académie Sciences Col.
- Wieviorka, Michel, 1993, «Nationalisme, religion et populisme dans les sociétés post-communistes», in *Les deux sources de l'exclusion* (dir. Sophia Mappa), Paris, Karthala.
- Yeyet, Delphine, 1975, «La femme et l'interprétation de l'histoire», in *Société africaine de culture*.
- Zaourou, B. Zadi et Ehounan, S., 1975, «Visages de la femme dans l'idéologie de la société africaine traditionnelle», in *Société Africaine de Culture*, pp. 51-65.