

UNIVERSITÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES DE BAMAKO (ULSHB)

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET DES SCIENCES DE L'ÉDUCATION (FSHSE)



**En vue de l'obtention du diplôme de Master en Sociologie
Option « Société, Culture et Développement »**

*

THEME

**Le divorce dans la commune rurale de Gavinané : une
émancipation sociale en question ?**

Présenté par : Abdoul Aziz BAH

**Dirigé par : Fatoumata Coulibaly, Géographe Faculté d'Histoire et de géographie
(USSGB), Laboratoire Mixte International MACOTER de Bamako (IRD, ULSHB, USJPB,
USSGB)**

Membre du Jury :

- 1. Fatoumata KEITA, Littéraire, professeure à la l'ULSHB, FLSL Présidente du jury**
- 2. Issouf BINATE, Historien, professeur à l'UAO, FHG, Rapporteur**

Année universitaire

2023- 2024



LABORATOIRE MIXTE INTERNATIONAL
MACOTER
RECONFIGURATIONS MALIENNES
CONSEILS - TERRITOIRES - DÉVELOPPEMENT



Campus de Kabala, Bâtiment de la Faculté des Sciences Humaines et des Sciences de l'Éducation, 2^e étage droite / www.lmi-macoter.net

DÉDICACE

Un paragraphe ne suffit pas pour exprimer ma reconnaissance, ma gratitude et ma considération pour ce père exemplaire que vous aviez toujours représenté pour moi, monsieur Bassirou Amadou Tidiane Bah. Votre sens élevé de responsabilité et votre dévouement pour la réussite scolaire de vos enfants ne cessent de m'impressionner. Je vous dédie ce mémoire pour votre assistance moral et financier pour que je poursuive mes études universitaires.

REMERCIEMENTS

Nous tenons tout d'abord à remercier le Laboratoire Mixte International - MaCoTer grâce auquel, nous avons été associé à un projet de recherche qui nous a non seulement facilité le choix de notre sujet de mémoire mais aussi de payer mes frais de scolarité.

Un grand merci à Dr Fatoumata Coulibaly, notre directrice de mémoire pour sa disponibilité, son soutien et l'intérêt particulier qu'elle a accordé à notre sujet depuis son élaboration. Les différents échanges qu'on a eu à faire et ses commentaires nous ont permis de mieux articuler les différentes parties de ce travail de recherche.

Nous remercions notre aîné Soumaila Berthé pour sa disponibilité et le temps qu'il a sacrifié pour nous aider à cartographier les espaces des femmes *Torankoobe*.

Nos chaleureux remerciements à l'endroit de notre grand-père Mourtada Diallo qui a usé de ses contacts pour nous faciliter les enquêtes de terrain. Merci pour votre accompagnement et vos encouragements sans faille pour la réalisation de ce mémoire.

Nous remercions également monsieur Samba Dembo Diallo qui, lors de nos enquêtes de terrain nous a hébergé et nous a permis d'entrer en contact avec certains de nos informateurs.

Nous ne saurions terminer sans remercier toutes ces personnes qui, lors de nos enquêtes de terrain ont accepté de nous faire confiance, de s'ouvrir à nous et de partager avec nous des informations personnelles concernant des fois leur propre intimité. Merci pour la confiance que vous avez bien voulu nous accorder et les informations immenses que vous avez partagées avec nous.

LISTE DES SIGLES ET ABREVIATIONS

AFES	Association des Femmes pour la Solidarité
APDF maliennes	Association pour le Progrès et la Défense des droits des Femmes
CEDEAO	Communauté Economique des Etats de l’Afrique de l’Ouest
CEDEF	Convention sur l’Élimination de toutes les Formes de Discrimination à l’Égard des Femmes
CEPF	Code de Personnes et de la Famille
CMT	Code de Mariage et de la Tutelle
COFEM	Collectif des Femmes du Mali
DUDH	Déclaration Universelle des Droits de l’Homme
EDS	Enquête Démographique et de Santé
EN-SUP	Ecole Normale Supérieure
FDIFF	Fédération Démocratique Internationale des femmes
FMI	Fonds monétaire International
FPA	Forum pour le Partenariat avec l’Afrique
IHRDA	Institut des Droits Humains et le Développement en Afrique
ISU	Institut des Statistiques de l’UNESCO
LMI-MACOTER	Laboratoire Mixte International - Reconfiguration Maliennes, Territoires et Développement
MICS	Enquête par Grappes à Indicateurs Multiples
NEPAD	Nouveau Partenariat pour le Développement de l’Afrique

ODD	Objectif du Développement Durable
OFPRA	Office Française de protection des Réfugiés et Apatrides
OMS	Organisation Mondiale de la Santé
ONG	Organisation Non Gouvernementale
PDSEC	Plan de Développement Economique, Social et Culturel
PNG	Politique Nationale Sensible au Genre
UFS	Union des Femmes du Soudan
UNESCO	Initiative Mondiale en faveur des Enfants non Scolarisés
USAID	Agence des Etats-Unis pour le Développement International
US-RDA	Union Soudanaise-Rassemblement Démocratique Africain

RÉSUMÉ

Dans la majeure partie des travaux académiques comme dans les rapports administratifs, les pratiques coutumières et religieuses des sociétés africaines notamment maliennes sont considérées comme un frein à l'émancipation féminine. Pour mettre fin à cela, les organisations et institutions internationales aussi bien que régionales se sont engagées du côté des élites au pouvoir des pays concernés pour mettre en place des dispositifs visant à éliminer les formes de violences faites à l'égard des femmes et à promouvoir leur émancipation dans tous les domaines de la vie publique et/ou privée. Or ces dispositifs sont dans la plupart des cas considérés comme contradictoires aux normes et valeurs sociétales des pays africains comme en témoignent les contestations autour du code des personnes et de la famille au Mali. Ainsi, vu l'abondance des études sur les discriminations et violences faites à l'égard des femmes, mettant en avant les contraintes sociales et culturelles auxquelles elles sont confrontées et vu le manque de travaux académiques portant sur les études genre au Mali, nous avons décidé d'orienter nos recherches sur les logiques d'émancipation et d'autonomisation des femmes *toran̄koobe* pour montrer que, nonobstant les contraintes sociales et culturelles dont elles sont victimes, certaines femmes arrivent à s'émanciper voire s'autonomiser en adoptant des logiques de contournement.

Le *ndiwaagu* (litt. « période comprise entre la fin d'une première union et le début d'une seconde et au-delà ») constitue une entrée pour comprendre et analyser ces logiques d'émancipation et d'autonomie des femmes. La méthode qualitative adoptée à travers des entretiens élaborés en fonction de chaque catégorie d'enquêtée (divorcées, remariées, camarades d'âge, prétendants, parents des femmes divorcées, castes etc.), nous a permis d'identifier : 1/une variété des raisons d'ordre social, culturel et économique qui sous-tendent le divorce des femmes *toran̄koobe* ; 2/une diversité de stratégies « verbalisées et non verbalisées » mises en œuvre par celles-ci dans leur quête du divorce.

En effet, l'étude a démontré que c'est pour se libérer des contraintes du mariage et accéder à un espace de liberté dont elles sont privées pendant la période « prémaritale et maritale » qui conduisent les femmes *toran̄koobe* à pratiquer le *ndiwaagu* pour s'émanciper des normes sociales contraignantes et avoir le statut de divorcée. Ce statut les valorise socialement et les procure une émancipation sociale et économique car cette période d'attente constitue à la fois pour celles-ci, un moment de liberté mais aussi un moment de repositionnement social et d'accès aux ressources (cheptels) qui les procure une ascension sociale voire une indépendance économique dans les futures unions qu'elles contractent.

Liste des tableaux

Tableau 1 - tableau des villages de la commune rurale de Gavinané (Source enquête de terrain)	19
Tableau 2 - tableau des hameaux de la commune rurale de Gavinané ((Source enquête de terrain)	19
Tableau 3 : Listes des de personnes enquêtées et les dates d’entretien.....	100

Liste des figures

Figure 1 Carte des villages et sites d'enquête	22
Figure 3 photographie d'une femme remariée avec son mari	57
Figure 4 photographie d'une femme nouvellement mariée et deux de ses camarades	58
Figure 5 photographie de quelques camarades d'une femme divorcée.....	59
Figure 6 photographie de deux femmes en train de faire le troc lait au mil.....	82
Figure 7 photographie des jeunes filles toraṅkoobe en train d'exposer le lait devant un public lors d'une soirée culturelle organisée par Fedde Bamtaare Ngenndi	83
Figure 8 Photographie des femmes toraṅkoobe devant un moulin à Gavinané	84
Figure 9 Photographie de deux femmes entrain de piler le mil à Lougge-poure	85
Figure 10 photographie d'un Kaggu contenant : des calebasses, de louche en fruit de calebassier, de la mouvette etc.	75
Figure 11 photographie de deux femmes toraṅkoobe en train de construire une tente à Longou-poure	76
Figure 12 photographie d'une tente et d'un kaggu contenant des calebasses à Longou-poure	77
Figure 13 photographie d'une femme toraṅké étant entrain de traire du lait au parc à Belenyibi.....	78
Figure 14 : photographie d'un homme et d'une femme entrain de puiser de l'eau à Balle-Kadiel	79

SOMMAIRE

I. INTRODUCTION.....	10
II. Méthodologie	17
PREMIERE PARTIE	23
QUESTIONNER LE GENRE EN AFRIQUE ?	23
Chapitre I. Que disent les textes sur les Droits des femmes ?	24
Chapitre II. Le genre en contexte : entre représentations sociales et stratégies d'agentivité 30	
DEUXIEME PARTIE	43
LES LOGIQUES D'ÉMANCIPATION DES FEMMES TORANKOOBE	43
Chapitre III. L 'analyse du processus de <i>ndiwaagu</i>	44
Chapitre IV. Trajectoires des femmes et perceptions sociales sur le divorce.....	60
TROISIÈME PARTIE.....	68
LES STRATEGIES D'AUTONOMISATION DES FEMMES TORANKOOBE.....	68
Chapitre V. La question de l'autonomie chez les femmes Torankooße	69
Chapitre VI. Le lait, une source de revenu et de mobilité de femmes	80
CONCLUSION	88
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	90
TABLE DES MATIÈRES	96
ANNEXES.....	99

I. INTRODUCTION

Rendue « mineure » par le code civil napoléon, qui consacre son « incapacité juridique », la femme mariée doit attendre le début du XXe siècle pour voir ses droits évoluer. Entre deux-guerres (fin 1919 à début 1939), le statut de la femme a bien évolué en France et en Angleterre. En Angleterre, le droit de vote est accordé aux femmes et en France on le leur refuse. (Thiébaud, 1992 : 113). Elles ne participent peu voire pas à la vie publique du fait des nombreuses contraintes.

En ce qui concerne l'Italie, le pouvoir de Mussolini a politisé de façon répressive cette différence entre les femmes et les hommes. Le fascisme a donc accentué les écarts de statut et de revenus entre les femmes selon leurs classes sociales et leurs fonctions (*ibid*). Contrairement aux autres pays, en France, sous Vichy, la trilogie « Travail, Famille, Patrie » donne la possibilité aux femmes de participer à la mise en place de stratégie de survie au nom de sentiments et de valeurs parfois bien éloignées des préceptes vichyssois » (*ibid*).

Tout comme lors de la première guerre, elles auront à prendre en charge seules une grande partie des tâches habituellement réservées aux hommes, même si les circonstances sont différentes : prisonniers de guerre, travailleurs déportés, résistants. Ne disait-on pas « la Résistance [...] c'était d'abord de maintenir le foyer, de conserver l'espoir, de préparer le retour de l'absent ? » (Thiébaud, 1992 : 196). Dans la Résistance, la participation des femmes a fait évoluer les mentalités.

Tout comme en Occident, le désir d'émancipation des femmes africaines a provoqué des réactions de rejet de la part des hommes. Comme ici : « Bien que l'inégalité de genre existe dans la plupart des sociétés du monde à des degrés divers, les effets dévastateurs combinés de la pauvreté, de la discrimination et du manque d'opportunités affectent les femmes africaines de multiples façons, depuis leur situation économique (montants des revenus, droits d'accès à la propriété, possibilités de financement), jusqu'à leur bien-être (accès aux services sociaux de base, notamment la santé et l'éducation). A cela s'ajoute, des aspirations à vivre dans de meilleures conditions à savoir, le poids des tâches ménagères, la capacité à obtenir un emploi stable ou à travailler à son propre compte. » (NEPAD, 2007 : 1).

L'instauration de l'égalité des sexes, l'autonomisation des femmes, la lutte contre les discriminations sont autant de leviers pour le développement durable.

Dans un contexte malien où les questions de genre restent peu étudiées à l'université et ou instituts de recherche, nous proposons ici une réflexion sur les logiques d'émancipation des femmes maliennes. Il s'agit concrètement de voir comment les femmes maliennes arrivent à mobiliser leur capital social pour une émancipation voire l'autonomisation ? Dans une société qui, d'une certaine manière, assume de ne pas être émancipée, de ne pas tenter l'aventure de l'individuation et d'en rester à la raison de la tradition et/ou du corpus religieux.

Aujourd'hui, dans la littérature académique comme dans les rapports administratifs y compris l'expertise, des qualificatifs considérant les femmes africaines comme victimes des contraintes sociales qui l'empêchent d'être autonome, émancipée, visible dans l'espace public [...] ont été largement abordés ces vingt dernières années. Comme ici : « Si jusqu'à présent les femmes peinent à « *s'affirmer-dans-le-monde* », c'est parce qu'elles ont toujours été réprimées, été sous le poids des pressions d'une société phallocratique qui ne les ait laissés aucune liberté, aucun épanouissement. Ces figures qui leur font pression et qui continuent jusqu'à présent sont les traditions et la religion. Traditionnellement et religieusement, la femme fut de tout temps regardée comme une domestique, une prisonnière, un « *objet de jouissance* » entre les mains de l'homme, de son mari. Cette chosification se colle à « *l'être-au-monde* » de la femme. Partout où elle se trouve, ces pressions sociétales la poursuivent et l'empêchent de s'épanouir convenablement. » (Togola, 2020 :28).

Sur le plan juridique, « plusieurs instruments internationaux et régionaux ont été ratifiés par le Mali et bien d'autres pays de l'Afrique de l'ouest, reconnaissant aux femmes et aux hommes l'égalité en droits et devoirs et interdisant toute discrimination à l'égard des Femmes. ». Parmi ceux-ci, on retiendra : 1/la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) ; 2/ la Convention sur l'Élimination de toutes les formes de Discrimination à l'Égard des femmes (CEDEF) et ses protocoles ; 3/la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples et ; 4/ Protocole relatif aux Droits des Femmes en Afrique (Protocole de Maputo).

Le Mali partie prenante de la Convention sur l'Élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes a ratifié le protocole additionnel en septembre 2000. La convention sur l'élimination des discriminations à l'égard des femmes (CEDEF), aux termes de l'article 3, engage les Etats parties : « *À prendre dans tous les domaines notamment politique, social, économique et culturel, toutes les mesures appropriées, y compris des*

dispositions législatives, pour assurer le plan de développement et le progrès des femmes en vue de garantir l'exercice et la jouissance des droits de l'Homme ». (Tounkara, 2011 : 58).

Nonobstant les efforts consentis par les organisations et institutions internationales aussi bien que nationales pour promouvoir l'égalité des sexes, les femmes africaines n'arrivent toujours pas à accéder à l'émancipation tant prônée par ces institutions et organisations internationales. Cependant, les femmes africaines notamment maliennes se réapproprient des espaces de liberté que le milieu social les offre pour tenter l'aventure de l'émancipation et/ou l'autonomisation sans pour autant se réclamer du féminisme au sens occidental du terme. C'est ce que tente de montrer Adjamagbo et Calvès en mettant plus l'accent sur, « *les trajectoires singulières de l'émancipation féminine, voire même partielles et marginales, là où on pourrait être porté à ne voir que la vulnérabilité et la passivité.* » (Adjamagbo et Calvès, 2012 : 4).

Dans un extrait d'un rapport sur l'Égalité des sexes et émancipation économique en Afrique, il est mentionné que, « les femmes africaines sont les plus durement touchées par la pauvreté et que la cause de leur pauvreté tient partiellement aux inégalités sociales, et au manque d'opportunités auxquelles elles sont confrontées du simple fait qu'elles sont des femmes. » (*Forum pour le Partenariat avec l'Afrique Unité de Soutien*) (*ibid.*). C'est d'ailleurs ce que montre Aly Tounkara dans son ouvrage *Femmes et discrimination au Mali* : « les discussions autour de la discrimination faite aux femmes, touche aujourd'hui à l'équilibre national auquel sont astreints les législateurs, les autorités religieuses et les autorités politiques de plusieurs pays africains se trouvant entre la protection des droits coutumiers et l'application des conventions internationales dont ils sont signataires. » (Tounkara, 2015 : 20). Par exemple la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes « insiste particulièrement sur le statut juridique des femmes, sur leur droit de procréer et sur l'incidence de la culture et de la tradition qui peuvent parfois limiter l'exercice de leurs droits fondamentaux.

Cette convention devient dès lors le principal outil défendant les droits humains des femmes et le traité le plus signé des traités onusiens. En la ratifiant, les Etats parties s'engagent à mettre en place des dispositifs légaux et sociaux pour promouvoir les femmes et faire disparaître la discrimination à leur égard. Cette convention est plus tard renforcée par le programme d'action du Caire en 1994 et la plateforme d'action de Beijing en 1995 (Rozee, 2006 : 191). Pourtant, l'adhésion aux programmes de développement est vue souvent par certains acteurs locaux comme un moyen d'accéder aux ressources financières des

organisations internationales (Fonds monétaire International- FMI, Banque Mondiale, Onu-femme etc.). C'est dans ce même ordre d'idée qu'il est mentionné dans un document présenté à la 8ème Réunion du Forum pour le Partenariat avec l'Afrique à Berlin que : « un soutien international plus efficace pour l'égalité des sexes et un meilleur accès aux investissements et aux opportunités commerciales constituent autant de moyens essentiels de promouvoir l'émancipation économique des femmes en Afrique. » (FPA, 2007).

Dans un contexte malien, où l'État est très peu présent et où la société génère les normes (religion, tradition), l'émancipation signifie peu de chose pour les femmes maliennes. Malgré tout le discours sur l'émancipation des femmes du Sud affiché aujourd'hui par l'ensemble des agences multilatérales et bilatérales de développement et de nombreuses ONG internationales, le comportement des femmes maliennes est dicté par les acteurs religieux, et ne peuvent prétendre à une quelconque autonomie ou réclamer une forme d'individuation autre que celle que la société a tracée pour elles en fonction du sexe biologique et reproductif. Aujourd'hui, un des obstacles importants dans la réalisation de l'égalité des sexes et de l'autonomisation des femmes se trouve être les acteurs religieux comme en témoigne au Mali, le débat sur le Code des personnes et de la famille dont le processus de relecture en 2011 a été boycotté par les autorités religieuses et ce, malgré les efforts de la société civile féminine.

Or, le Mali fut le premier pays Ouest-africain à élaborer un Code de Mariage et de la Tutelle en février 1962. Ce code était jugé révolutionnaire, car il imposait une législation unique sur l'ensemble du territoire. Il réorganisait les pouvoirs au sein de la famille et garantissait un certain nombre de droits aux femmes : la loi laïcisait le mariage qui devenait un contrat entre époux (art.1), les mariages forcés étaient interdits (art.1), les consentements des deux parties étaient imposés (art.10), l'âge minimal était repoussé à quinze ans pour les femmes et dix-huit ans pour les hommes (art.4) et le prix de la dot limité (art.3). De même que, l'interdiction de la répudiation (art.58) est remplacée par le divorce judiciaire.

Après sa relecture en décembre 2011, le code des personnes et de la famille remet en cause tout le processus de l'émancipation des femmes maliennes.

Dans un premier temps, en refusant l'application du projet de Loi adopté en Août 2009 par l'Assemblée Nationale du Mali garantissant un certain nombre de droits pour les femmes, notamment (art.283) l'âge minimum pour contracter le mariage est fixé à dix-huit ans, (art.292) le mariage est célébré publiquement devant l'officier de l'état civil au domicile de l'un des futurs époux, (art.312) les époux se doivent mutuellement fidélité, protection,

secours et assistance, il s'oblige à la communauté de vie sur la base de l'affection et du respect etc. Dans un second temps, en rétablissant quelques dispositions dites discriminatoires du code de 1962, comme l'article (32) relatif au « devoir d'obéissance de la femme à son mari. » mais aussi en ajoutant d'autres comme, la réduction de l'âge de mariage à 16 ans pour les filles (art.281) et la législation du mariage religieux (art.280).

En effet, l'instauration des règles du droit religieux (art.751) dans le nouveau code présente des inégalités notamment l'inégalité du genre dans la dévolution successorale comme par exemple, l'attribution à la moitié de la part de son frère (OFPRA, 2019 :5 ; CMT, 1962 : 6 et CPF, 2011 : 52-146). De ce fait, les organisations musulmanes ont évoqué plusieurs arguments pour défendre la légalisation du mariage religieux. L'argument défendu par les acteurs religieux étant que cette légalisation garantit et protège les droits des femmes et de leurs enfants surtout après le décès de leurs maris. Pour les leaders musulmans : « cela a longtemps servi de « prétexte » pour certains proches des défunts, pour priver les veuves et parfois leurs enfants orphelins de leurs droits d'héritage et de succession. » (Koné, 2020 : 215). C'est dans cet ordre d'idée qu'il est mentionné dans un rapport de l'Office Française de protection des Réfugiés et Apatrides que, « Les femmes qui étaient auparavant exclues de tout droit en vertu de leur seule union religieuse, peuvent désormais faire valoir leurs droits d'épouses légitimes » (OFPRA, 2019 : 5). Sauf que cet avis n'est pas partagé par certains responsables des organisations féminines qui voient plutôt des risques dans cette législation du mariage religieux.

Un des éléments évoqués par ces organisations féminines, c'est le respect du consentement et l'âge légal du mariage. Elles rajoutent : « Le non-respect du consentement et de l'âge légal au mariage pourrait faire la promotion de la polygamie au détriment de la monogamie, notamment dans un contexte de population majoritairement musulmane où la polygamie semble être « une norme ». Sans oublier qu'il existe d'autres inquiétudes comme : la non lecture par des nombreux imams des dispositions légales relatives au mariage lors des célébrations ainsi que les difficultés liées à l'enregistrement du mariage auprès de l'Etat civil. » (Koné, 2020 : 218-221). Ce faisant, « le 26 juillet 2018, l'association pour le progrès et la défense des droits des femmes maliennes (APDF) et l'institut des droits humains et le développement en Afrique (Institute for human rights and development in Africa, IHRDA) ont saisi la cour africaine des droits de l'Homme et des peuples demandant la modification du code des personnes et de la famille issue de la loi n°2011-087 promulguée le 30 décembre 2011, estimant qu'il portait atteinte aux droits fondamentaux des femmes. Le 11 mai 2018,

la cour africaine a rendu un arrêté condamnant la république du Mali pour discrimination et violation de droit à l'égard des femmes. » (OFPRA, 2019 : 7).

Malgré cette condamnation, les débats sur le Code des personnes et de la famille au Mali ont montré que les pratiques religieuses et coutumières demeurent des référents dans l'explication des rapports de sexes. Tout dernièrement, l'avant-projet de loi contre les violences faites aux femmes dans le cadre de la Politique Nationale sur le Genre (PNG) a suscité également la colère du Chérif de Nioro jusqu'à demander la démission de la ministre de la promotion de la femme, de l'enfant et de la famille, Mme Bouaré Bintou Founé Samaké.

Aujourd'hui, au Mali, la religion et la culture peuvent certes être des freins pour l'égalité de genre, mais de plus en plus, les femmes utilisent ces deux références pour construire leur émancipation. Si l'émancipation signifie d'être libéré du contrôle social et exister en tant qu'individu autonome ; en Fulfulde (deuxième langue parlée au Mali), l'expression *diwo*, renvoie à une personne libérée du contrôle social.

Mais, avant d'être *diwo* (femme divorcée), la femme est d'abord *cuuddiido*, (litt. « voiler – cacher ») qui renvoie à la notion de *Sutura* de l'arabe *satara* « voiler – cacher ». *Cuutiido* fait référence à ce moment privilégié et essentialisé de la femme, où elle quitte sa belle-famille pour rejoindre le domicile des parents suite à des problèmes conjugaux. Cette distance vis-à-vis du mari semble être un moment de tous les « possibles » notamment qualifier le mari d'impuissant sexuel ou encore d'irresponsable dans le seul but d'avoir ce statut de *diwo* (litt. « divorcée »).

Aussi paradoxale que cela puisse l'être, au Mali, le divorce est perçu comme une « déviance » envers la société. Ce qui ne semble pas être le cas des femmes peulhs nomades, qui considèrent que le statut de divorcée leur permet de construire leur individuation dans une société malienne qui fonctionne sur les principes de la « dette sociale ». Elles mobilisent en quelque sorte, le *ndiwaagu* (période entre la fin d'une première union et le début d'une seconde et au-delà) pour s'affranchir des normes sociales. Comment les femmes peulhs arrivent à se construire face à un discours rigoriste proposé par les hommes ? Quelles sont les stratégies qu'elles mettent en œuvre ? Quelle est la perception sociale sur la stratégie des femmes *toran̄koobe* (peulhs nomades) pour s'émanciper ? Comment s'autonomisent-elles ? Ces interrogations vont nous permettre de décrire les logiques d'émancipation des femmes *toran̄koobe* de la commune rurale de Gavinané. Il s'agit aussi d'identifier ces espaces des femmes et les interactions entre acteurs et espaces.

Nous partons de l'hypothèse que les femmes *toraṇkoobe* pratiquent le *diwaagu* pour prétendre à une émancipation sociale. La fabrique de cette émancipation interroge la singularité de ces femmes, le fait qu'elles peuvent s'exprimer librement dans les lieux publics - qu'elles se prennent en charge - et définissent les règles de nouveau contrat social (choix du mari, montant de la dote, etc.).

Le choix de la commune rurale de Gavinané se justifie à deux niveaux : la seule commune au Mali qui, à l'exception de trois villages (Birou, Farandalla et Toukoro), abrite plus de 22 villages et hameaux tous habités par les *toraṇkoobe* ; aussi malgré l'immersion de l'islam dans la région, les femmes *toraṇkoobe* continuent la pratique du *ndiwaagu* en vue d'une possible liberté.

En fulfulde, le *ndiwaagu*, signifie « période entre la fin d'une première union et le début d'une seconde et au-delà ».

II. Méthodologie

II.1. Choix du sujet et démarche adoptée :

Dans le cadre de notre formation de master, nous avons eu l'occasion de suivre des séminaires sur les logiques d'autonomisation des femmes au Mali, et participer également à un projet de recherche développé au sein du Laboratoire Mixte International – MaCoTer intitulé « *Femmes africaines dans une société d'hommes : espaces contraints, habilité sociale et formes d'émancipation* ». Ces deux opportunités, nous ont permis de faire l'état de l'art sur les études de genre au Mali.

Au cours de nos lectures, nous nous sommes rendu compte que les travaux sur le genre se focalisent sur les discriminations à l'égard des femmes en mettant en avant contraintes sociales et culturelles auxquelles elles sont confrontées. Peu de travaux portent sur les logiques d'émancipation *in situ* mises en place par les femmes.

Or, étant natif de l'espace Toro, plusieurs femmes *diwbe* (litt. divorcées se sont construites socialement grâce au divorce. Perçu comme dévalorisant pour les femmes bambaras, les femmes Toraankooobe en font une ressource pour revendiquer leur liberté.

Cependant, l'absence de travaux sur ce que font les femmes a été notre première difficulté. Mais, nous avons pu en partie les contourner en faisant la diachronie des études sur les femmes africaines en générale dans toute sa complexité.

Finalement, cette revue a permis de faire une étude rétrospective sur la question des femmes en Afrique et leurs limites dans la construction d'une possible liberté.

II.2. Enquête de terrain et choix des informateurs

Après la phase revue documentaire, nous avons effectué des enquêtes de terrain qui ont été réalisées à partir d'un guide d'entretien élaboré en fonction des acteurs concernés. Avant d'aller sur le terrain, nous avons commencé par choisir quelques acteurs parmi lesquels : *diwbe*, (litt. « divorcées ») ; *restaabe* (litt. « Femmes remariées ») ; *foodondiraabe*, (litt. « prétendants heureux ») ; *ñeeñbe*, (litt. « castes »), susceptibles de nous fournir des informations sur le sujet. A cela s'ajoute, le choix des villages et hameaux aux seins desquels nous avons mené l'enquête. Pour rencontrer nos acteurs, nous avons sollicité l'aide du maire de la commune de Gavinané.

Ces entretiens ont été réalisés dans les différents villages et hameaux de la commune rurale de Gavinané (cercle de Nioro du Sahel).

Tableau 1: villages et catégories de personnes enquêtées

Villages	Nombre de personnes interrogées par village					
	Divorcées	Camarades des diwbe	Remariées	Castes	Parents des diwbe	Autres
Gavinané	3	1	2	1		1
Demba-demaba						1
Farandalla	1					
Birou	1			1		
Kadiel-pobis			2			
Balle-Kadiel		1	2		1	1
Lewa-Arda-Sadio		1				
Longu-Poure			1		1	
Diaye-Salif					1	

Tableau 1 - tableau des villages de la commune rurale de Gavinané (Source enquête de terrain)

Tableau 2 : hameaux et les catégories des personnes enquêtées

Hameaux	Nombre de personnes interrogées par hameau					
	Diwbe	Camarades des diwbe	Remariée	Castes	Parents des diwbe	Autres
Gourel-Samba			1			1
Belen-yibi		1	1			

Tableau 2 - tableau des hameaux de la commune rurale de Gavinané ((Source enquête de terrain)

Au total, 27 entretiens ont été réalisés dont 17 femmes et 10 hommes. A l'exception de 1 entretien, tous les entretiens ont été réalisés en langue peule.

II.3. Difficultés rencontrées

- Refus du chef de village qu'on interroge les femmes. Il explique : « *à chaque fois que des agents des ONG viennent chez nous, c'est pour parler de mariage précoce, de l'excision etc. Alors que ces pratiques font partie de ce qu'on a hérité de nos ancêtres* » (chef de village, entretien réalisé le 10/11/22 à Demba-Demba). Après lui avoir expliqué qu'on soit un étudiant, il se propose lui-même de répondre à nos questions.
- Une autre difficulté, c'est le fait qu'on soit natif du milieu urbain, ignorant totalement les réalités des femmes *diwbe* comme ici : de certains acteurs « *vous êtes en train de vous s'amuser. A quoi sert de connaître ça ? Déjà tout le monde sait qu'une diwo a plus de liberté que les autres femmes.* » (Femme remariée, entretien réalisé le 26/11/2022).
- En dehors de ces difficultés, l'enquête de terrain nous a permis de connaître des personnes très ouvertes qui ont non seulement répondu à toutes les questions, mais ils nous ont transmis des connaissances sur le statut de la femme Toranķée, la question du pastoralisme etc.

II.4. Présentation du milieu de terrain

II.4.1. L'historique de la commune de Gavinané

Après la prise de Nioro du Sahel par les troupes d'invasion coloniale dirigées par le colonel Archinard le 1^{er} janvier 1891, Gavinané était devenue le siège des *Toraņkoobe*. Après le départ du souverain Lamdō-juulbe (litt. « l'émir des musulmans ») pour le Macina, les peulhs vaincus se divisent en trois groupes : Le 1^{er} groupe rejoint le Macina ; le deuxième groupe retourne au Sénégal ; le troisième, le plus important, décide de rester dans la commune de Nioro et d'autres rejoint Ahmadou (fils d'El hadj Omar) à Ségou. Ces peulhs,

Wodaaɓe¹ et Uruuɓe² venus du Toro, (Toraŋkooɓe) et des Halayɓe venus du Fuuta, rejoignent les grands chefs religieux Amadou Fils d'El Hadj Omar Tall et Alpha Idriss Diallo³.

Toro est un territoire du Sahel occidental qui se trouve dans l'actuel cercle de Nioro du Sahel. Les populations présentes dans cet espace Toro sont appelées Toraŋkooɓe. Ces derniers sont des peuls nomades originaires du Toro dans le Fuuta du Sénégal.

Le village de Gavinané n'a pas eu qu'un seul fondateur. Le clan des Halayɓés s'est installé le premier sur le site, rejoint après par les autres clans Toraŋkooɓe. C'est dans ce même ordre d'idée que Bassirou Ba mentionne dans son ouvrage que : « des migrations importantes des populations ouolof et peuls y compris les Toroankooɓe, sont venues répondre à l'appel d'Amadou fils d'El hadj Omar pour résister contre la pénétration coloniale. Après leur défaite à Mayel en 1890, la majeure partie des combattants d'Amadou se sont dispersés dans le Kinngui, le Kaarta, le Kaniaga et le Jafounou. En 1910, Alpha Idrissa Diallo a été désigné pour être le chef des Toroankooɓe. Ce dernier refusa ce poste et proposa Ali Besel Bah.

Ali Besel fut nommé comme premier chef de canton des Toraŋkooɓe, le 12 mai 1913. Il est décédé en 1935. Le natif de Gavinané, Mamoudou Alpha Idrissa Diallo le remplaça en 1937 et régna jusqu'à 1960, date qui marqua la fin des cantons et l'ère des indépendances des Etats Ouest africain, notamment le Mali (Ba, 2020 : 293-294).

Avec la politique de décentralisation, Loi N°93-008 du 11/0/93 modifiée par la loi N°96056 du 16 octobre 1996, l'arrondissement de Gavinané dans le cercle de Nioro du Sahel a été divisé en trois communes dont deux rurales, Diaye Coura, et Gavinané et une commune urbaine, Youri.

¹ Les Uruurɓe : Ur est le nom générique utilisé pour désigner tous les Fulɓe qui se disent Uruuɓe, où qu'il se trouvent : Fuuta Jallon, Niger Liptaako, Adamawa. On les retrouve à travers tout le monde peul, au gré des migrations sous le nom de Uruuɓe, Burure, Borooro ou Borooro'en .

² Les Wodaaɓe : Les wodaaɓe forment une communauté dispersée à travers le Fuuta. On en rencontre un grand nombre au Niger et au Katsena (Filingue, Maradi, Tessema) où ils portent le nom Boro'en, Borooji ou Abore. Ils sont semi-nomades. La majorité d'entre eux est peu islamisée. (Kane, 2004)

³ Omar Tall, de son vrai nom Omar Foutiyou Tall (ou Omar Seydou Tall), appelé aussi El Hadj Omar ou encore Al-Fouti, est un souverain, chef de guerre, érudit musulman et dirigeant de congrégation Soufie de la Tijaniyya. En ligne, consulté, le 30/05/2023 [Oumar Tall — Wikipédia \(wikipedia.org\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Oumar_Tall)
Alpha Idrissa Diallo de Gavinané est né à Dianou près de Dagana (Sénégal) vers 1858. Il s'est installé à Sambagoré à l'ouest de Nioro, vers 1880 puis à Gavinané en 1891. L'autorité toucouleur puis l'autorité française l'utilisèrent comme grand cadi des toronké. Il était l'un des marabouts les plus considérés du pays et exerçait les fonctions de moqaddem tidiani par consécration du chérif Sidi Mohammed de Nioro. En ligne consulté, 04/05/2023. URL-www.gallica.bnf.fr

Quant à la commune rurale de Gavinané, elle compte 22 villages officiels et hameaux, avec Gavinané comme chef-lieu de la commune. A l'exception de trois villages : Farandalla, Birou et Toukoro tous les autres villages sont habités par les *Torankooɓe* (peuls nomades, originaire du Toro dans le fuuta au Sénégal).

Située dans la région de Nioro du sahel, elle est limitée au nord Est par la commune de Nioro, Tougouné Rangabé, à l'Est par la commune de Gadiaba-Kadiel, au Sud par la commune de Simbi, à l'Ouest par la commune de Diaye-Coura etc. Sa population est estimée à 19 798 habitants dont 9 693 hommes et 10 105 femmes soit respectivement 48,5% et 51,5% (PDSEC : 2018).

Carte n°1 - des villages et sites d'enquête

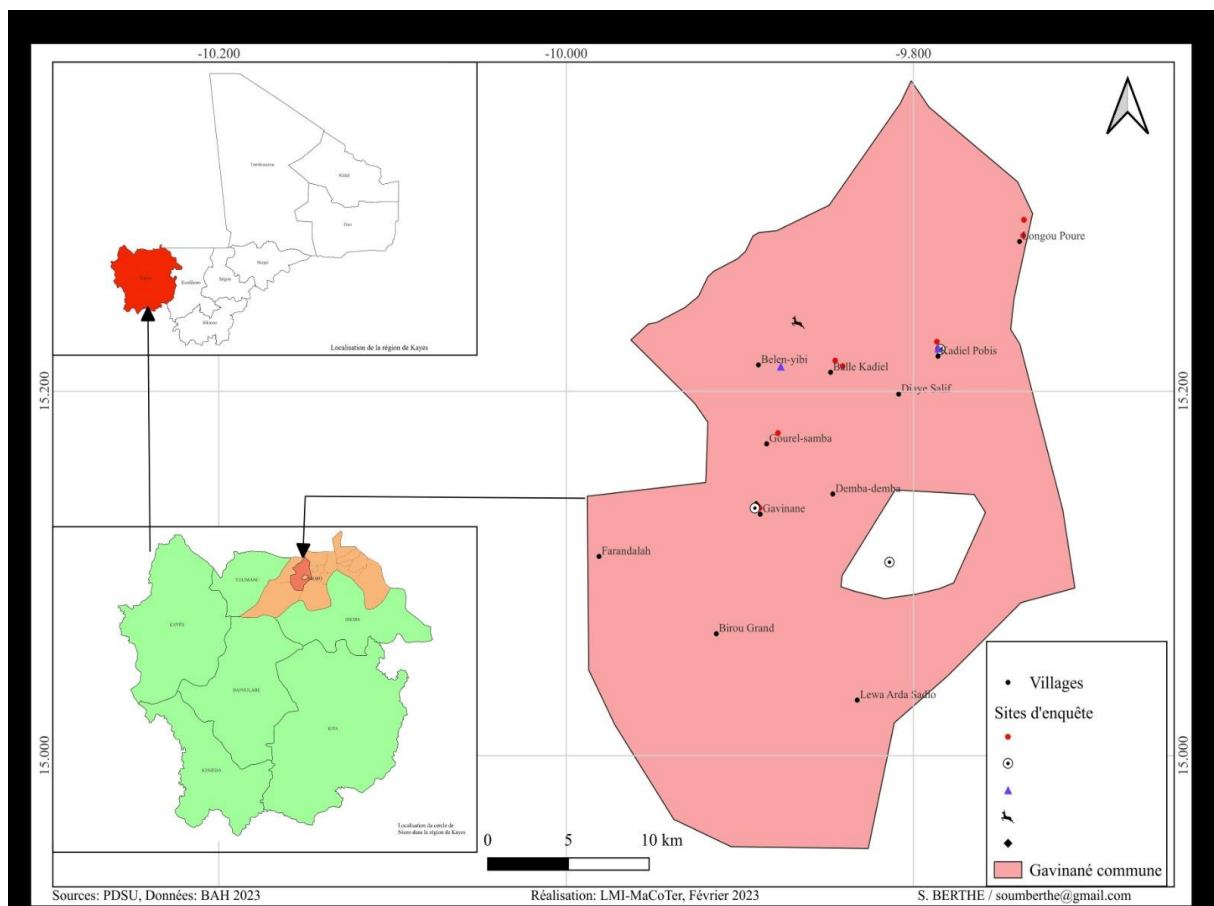


Figure 1 Carte des villages et sites d'enquête

PREMIERE PARTIE
QUESTIONNER LE GENRE EN AFRIQUE ?

Chapitre I. Que disent les textes sur les Droits des femmes ?

Dans un contexte d'inégalité, plusieurs actions ont été prises par les Nations Unies notamment ONU-FEMME : du Programme d'action de Beijing en passant par la conférence de Maputo. Parmi ces initiatives, on retiendra les instruments de défense du droit des femmes à savoir : la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) ; la Convention sur l'Élimination de toutes les formes de Discrimination à l'Égard des femmes (CEDEF) et ses protocoles ; la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, le Protocole relatif aux Droits des Femmes en Afrique (Protocole de Maputo), le Code de Personnes et de la Famille et la Politique Nationale Genre. Il s'agit aussi de renforcer les conditions de vie des femmes à travers des projets et programmes de développement.

I.1. Les Droits des femmes dans la Déclaration Universelle des droits de l'Homme

L'égalité de genre et l'élimination de toutes les formes de discriminations constituent une préoccupation majeure pour les auteurs de la Déclaration Universelle de Droit de l'Homme (ONU).

Dans ses deux premiers articles, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme s'accentue plus sur le principe d'égalité et de liberté rappelé ici : « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits... » (art:1) et, « chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes libertés proclamées dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation[...] » (art :2).

De même que l'égalité entre homme/femme en matière de droit au mariage et lors de sa dissolution, « A partir de l'âge nubile, l'homme et la femme sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille tout en insistant que le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre et plein consentement des futurs époux. Ils ont également des droits égaux au regard du mariage, et lors de sa dissolution. » (art : 16).

Après son adoption par l'Organisation des Nations Unies le 18 décembre 1979, la convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDF), entre en

vigueur le 3 septembre 1981 en tant que traité international, et l'un des plus ratifié des traités internationaux. Cet instrument de défense des droits humains constitue un levier important pour mettre fin aux différentes formes de discriminations dont les femmes sont victimes et faire en même temps, la promotion de l'égalité genre.

La Convention sur l'élimination de toutes les formes de violence à l'égard des femmes engage, les Etats parties : « à éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans l'exercice et la jouissance de tous les droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels. L'expression de la discrimination à l'égard des femmes vise toute distinction, exclusion ou restriction fondée sur le sexe qui a pour effet ou pour objectif de compromettre ou détruire la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice par les femmes, quel que soit leur état matrimonial, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, des droits de l'Homme et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social, culturel et civil ou dans tout autre domaine ».

Il est demandé aux Etats parties : « d'inscrire dans leur constitution nationale ou toute autre disposition législative appropriée le principe de l'égalité des hommes et des femmes et d'assurer par voie de législation ou par d'autres moyens appropriés, l'application effective dudit principe ; d'adopter des mesures législatives et d'autres mesures appropriées assorties, y compris des sanctions en cas de besoin, interdisant toute discrimination à l'égard des femmes. Aussi, d'instaurer une protection juridictionnelle des droits des femmes sur un pied d'égalité avec les hommes et garantir, par truchement des tribunaux nationaux compétents et d'autres institutions publiques, la protection effective contre tout acte discriminatoire ; de s'abstenir de tout acte ou pratique discriminatoire à l'égard des femmes et faire en sorte que les autorités publiques et les institutions publiques se conforment à cette obligation. De prendre toutes mesures appropriées pour éliminer la discrimination pratiquée à l'égard des femmes par une personne, une organisation ou une entreprise quelconque ; prendre toutes les mesures appropriées, y compris des dispositions législatives, pour modifier ou abroger toute loi, disposition réglementaire, coutume ou pratique qui constitue une discrimination à l'égard des femmes. D'abroger toutes les dispositions pénales qui constituent une discrimination à l'égard des femmes » (art :2).

Dans cette convention, il est demandé de modifier les schémas et modèles sociaux de comportement socioculturel de l'homme et de la femme en vue de parvenir à l'élimination des préjugés et des pratiques coutumières ou de tout autre type, qui sont fondés sur l'idée de l'infériorité ou de la supériorité de l'un ou l'autre sexe ou d'un rôle sténotypes des hommes

et des femmes (art : 5). En effet, les Etats parties doivent également prendre des mesures appropriées pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans la vie politique et publique du pays et, en particulier, leur assurent, dans des conditions d'égalité avec les hommes, le droit: de voter dans toutes les élections et dans tous les référendums publics et être éligibles à tous les organismes publiquement élus, de prendre part à l'élaboration de la politique de l'Etat à son exécution, occuper des emplois publics et exercer toutes les fonctions publiques à tous les échelons du gouvernement. De prendre aussi des mesures pour la participation des femmes aux organisations et associations non gouvernementales s'occupant de la vie publique et politique du pays (art: 7). De représenter leur gouvernement à l'échelon international et de participer aux travaux des organisations internationales dans des conditions d'égalité avec les hommes et sans aucune discrimination (art: 8) ; d'accorder aux femmes des droits égaux à ceux des hommes en ce qui concerne l'acquisition, le changement et la conservation de la nationalité et les accorder des égaux à ceux de l'homme en ce qui concerne la nationalité de leurs enfants (art: 9) ; d'assurer des droits égaux à ceux des hommes en ce qui concerne l'éducation (art: 10) etc.

Dans le secteur de la santé, de l'économie et le social, la charte engage les Etats signataires de la convention, à prendre les mesures appropriées pour éliminer toutes contraintes pour un accès aux soins de santé, aux services médicaux y compris ceux qui concernent la planification de la famille. Qu'elles aient les mêmes droits (droit aux prestations familiales, droit aux prêts bancaires et autres formes de crédit financier, et enfin de participer aux activités récréatives, aux sports et à tous les aspects de la vie culturelle). Aussi, de tenir compte de certaines difficultés qui se posent aux rurales et du rôle important que ces femmes jouent dans la survie économique de leurs familles, notamment par leur travail dans des secteurs non rémunérés. Afin, de prendre toutes les mesures nécessaires pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans le mariage et dans les rapports familiaux et, en particulier, assurer sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme : le même droit de contracter un mariage, de choisir librement son conjoint et de ne contracter mariage que de son libre et plein consentement, les mêmes droits et les mêmes responsabilités au cours du mariage et lors de sa dissolution (art : 12, 13, 14,15, 16).

Et, avant la conférence de Beijing, les Nations Unies ont organisé trois conférences mondiales sur les femmes. Celles-ci se sont déroulées au Mexique en 1975, à Copenhague en 1980, à Nairobi en 1985 et à Beijing en 1995. Cette conférence a été suivie d'une série d'évaluations quinquennales.

La conférence de Beijing a marqué un tournant important dans le programme mondial pour l'égalité des sexes.

En effet, le programme d'action de Beijing adopté à l'unanimité par 189 pays forme un programme pour l'autonomisation des femmes considéré comme le principal document de politique mondiale en matière d'égalité des sexes. Celle-ci fixe des objectifs et des actions stratégiques pour la promotion de la femme et la réalisation de l'égalité de sexes, dans 12 domaines : femmes et pauvreté ; éducation et formation des femmes ; femmes et santé, violence à l'égard des femmes ; femmes et conflits armés ; femmes et économie ; femmes, pouvoir et prise de décision ; mécanismes institutionnels œuvrant à la promotion de la femme ; droits humains des femmes, femmes et médias ; femmes et environnement, les fillettes. Ces douze domaines d'intervention visent non seulement à éliminer les violences mais aussi à les accompagner dans tous les secteurs promoteurs.

La violence à l'égard des femmes et les contraintes auxquelles elles sont confrontées ont été reprises par la Déclaration de Beijing dans ses douze domaines d'interventions. Elle constitue la troisième recommandation des femmes lors de la conférence de Beijing. Elle est conçue comme étant : « toute violence qui viole et entrave ou annule la jouissance par les femmes de leurs droits humains et de leurs libertés fondamentales ».

Le terme « violence à l'égard des femmes » désigne tout acte de violence sexiste qui entraîne ou est susceptible d'entraîner des dommages ou des souffrances physiques, sexuelles ou psychologiques pour les femmes y compris les menaces de tels actes, la coercition ou privation arbitraire de liberté que ce soit dans la vie publique ou privée. Par conséquent, la violence physique, sexuelle et psychologique survenant au sein de la famille y compris les coups, les abus sexuels sur les filles au sein du ménage, le viol conjugal, les mutilations génitales féminines et autres pratiques traditionnelles préjudiciables aux femmes, la violence non conjugale et la violence liée à exploitation.

I.2 La Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples

Comme les autres Déclarations et Conventions internationales mentionnées ci-dessus, la Charte Africaine de Droit de l'Homme et des peuples reconnaît et garantit les mêmes droits et libertés aux individus. Dans l'article 3 de la présente charte, il est mentionné que : « toutes les personnes bénéficient d'une totale égalité devant la loi, et ils ont droit à une égale protection de la loi » (art : 3). De plus, la charte insiste à la jouissance des droits et libertés sans distinction aucune, tout en stipulant dans son article 2, « Toute personne a droit à la

jouissance des droits et libertés reconnus et garantis dans la présente charte sans distinction aucune, notamment de race d'ethnie, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale de fortune, de naissance ou de toute autre situation. » (art : 2).

La charte a également porté une attention particulière sur la protection de la femme et de l'enfant tels que stipulés dans les déclarations et conventions internationales (art : 18).

Si la question des femmes est au cœur de l'agenda international de développement depuis les années soixante-dix (1970), l'origine de ce qui sera rapidement libellé « l'approche *empowerment* » (Moser, 1989) peut être retracée au milieu des années quatre-vingt (1980), notamment à l'issue de la 3e conférence internationale sur les femmes qui s'est tenue à Nairobi en 1985, à un moment où la dénonciation par les féministes du Sud des conséquences de la crise et des politiques néolibérales gagnait en visibilité (Calvès, 2009).

Grâce aux activités et plaidoyers des ONG féministes de plus en plus nombreuses et organisées, la promotion de l'égalité de genre et de *l'empowerment* des femmes a été au cœur des différentes conférences onusiennes qui ont jalonné la décennie quatre-vingt-dix (1990) : la conférence de Rio sur l'environnement en 1992, celle de Vienne sur les droits de l'homme la même année, la conférence sur la population du Caire en 1994 et, celle de Beijing en 1995. Dans la foulée de ces conférences internationales, des initiatives nationales en faveur de l'égalité de genre se multiplient dans les pays du Sud. A cet égard, le Mali, a adhéré :

- Au programme de développement durable à l'horizon 2030 et à l'Agenda 2063 qui mettent l'accent sur l'égalité de genre et l'autonomisation des filles et des femmes comme condition *sine qua non* de l'atteinte des ODD.
- Il a aussi ratifié sur le plan africain, la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples (21 Juin 1981),
- Le Protocole de Maputo sur les Droits des Femmes en Afrique en 2003,
- La Déclaration solennelle des Chefs d'État Africains à Addis-Abeba sur l'égalité entre les femmes et les hommes tout en réaffirmant le principe de l'égalité des droits et libertés sans discriminations fondée sur le sexe (en juillet 2004),
- La politique genre de la CEDEAO (adoptée en mars 2004) qui engage les États membres à créer « une société ouest-africaine où règne la justice et la sécurité et dans

laquelle les hommes et les femmes peuvent prendre part, décider, contrôler et bénéficier de toutes les activités de développement ».

- L'adoption d'une Politique nationale genre, de 2011.
- Création d'une cellule genre en 2017 etc.

Malgré la signature de toutes ces conventions, et des initiatives nationales, les femmes maliennes sont en permanence dans une négociation pour avoir des espaces d'autonomie.

Chapitre II. Le genre en contexte : entre représentations sociales et stratégies d'agentivité

Le concept de genre exprime le fait qu'au-delà des différences biologiques qui caractérisent chaque sexe, les différences de statut entre hommes et femmes et les rapports qui en découlent ont un caractère socialement construit, et donc contingent. Chaque société, voire chaque sous-ensemble culturel au sein d'une société, structure un système de genre, c'est-à-dire un ensemble de normes, de croyances, de connaissances sélectives qui vont informer (ou désinformer dans de nombreux cas) les hommes et les femmes, guider les comportements sexués, imposer des rôles à jouer, valoriser certaines attitudes et en condamner d'autres (Locoh, 2007).

Ce concept pluridisciplinaire, « veut mettre en évidence le fait que les rôles féminin et masculin ne sont pas définis par le sexe (il s'agit ici des caractères biologiques) mais évoluent différemment en fonction des pratiques sociales, culturelles et économiques des sociétés. Il est une construction socioculturelle des rôles féminins et masculins et des relations entre les deux sexes. Le sexe détermine les caractéristiques physiques, tandis que la socialisation conditionne les comportements, les valeurs et les attentes différent selon que l'on est homme ou femme. L'approche genre met alors en évidence des relations sociales hiérarchisées entre les hommes et les femmes dans une société donnée afin de définir des stratégies aboutissant à l'égalité en se basant sur une approche participative. » (Tounkara, 2011 : 47).

Dans le contexte Africain, malgré la présence massive des agences bilatérales, multilatérales et des nombreuses ONG défendant la cause des femmes, la question de l'égalité homme/femme reste toujours un défi pour les Etats africains et les mouvements féministes en Afrique. Les femmes africaines, en raison de la pauvreté et de certaines pratiques culturelles et religieuses, restent assignées aux rôles d'épouse et de mère qui rendent difficile leur épanouissement. C'est dans le même sens qu'aborde Fousseyni Togola, en notant que : « dans beaucoup de sociétés traditionnelles, les cultures étaient faites contre les femmes ; des cultures phallogocratiques qui ne reconnaissaient à la femme aucune humanité ou plutôt la reconnaissent comme un être de-second-degré. L'image qu'avait la femme jadis était celle d'un être dont tout le rôle se résume à la reproduction, à l'entretien de la famille, c'est-à-dire s'occuper des enfants, de son mari et de l'entretien de la maison. A cet effet, elle devait se contenter d'être une simple bonne, une domestique, une « esclave-sexuelle » servant à la

jouissance de son mari. Ainsi, les femmes et les hommes ne pouvaient même pas se voir réunis sous un même hangar. » (Togola, 2020 : 28)

Les féministes d'Afrique de leur côté, remettent en cause le système patriarcal. A cet effet, dans la charte des principes féministes pour les féministes d'Afrique adoptée en 2006 à Accra, Celles-ci mentionnent que : « en tant que féministes africaines, nous plaçons le système patriarcal au centre de nos préoccupations. Le patriarcat est un système d'autorité masculine qui opprime les femmes à travers des instances politiques, sociales, culturelles et religieuses. L'accès des hommes aux ressources et leur contrôle sur celles-ci dans les domaines publics et privés provient de l'idéologie patriarcale basé sur la dominance masculine. » (2006 : 4).

Un rapport du Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique (NEPAD) note que, « les femmes africaines sont le plus durement touchées par la pauvreté et que la cause de leur pauvreté tient partiellement aux inégalités sociales, et au manque d'opportunités auxquels elles sont confrontées du simple fait qu'elles sont des femmes. Bien que l'inégalité genre existe dans la plupart des sociétés du monde à des degrés divers, les effets dévastateurs combinés de la pauvreté, de la discrimination et du manque d'opportunités affectant les femmes africaines de multiples façons, depuis leur situation économique (montants des revenus, droits d'accès à la propriété, possibilités de financement), jusqu'à leur bien-être (accès aux services sociaux de base, notamment la santé et l'éducation). » (NEPAD, 2007 : 1)

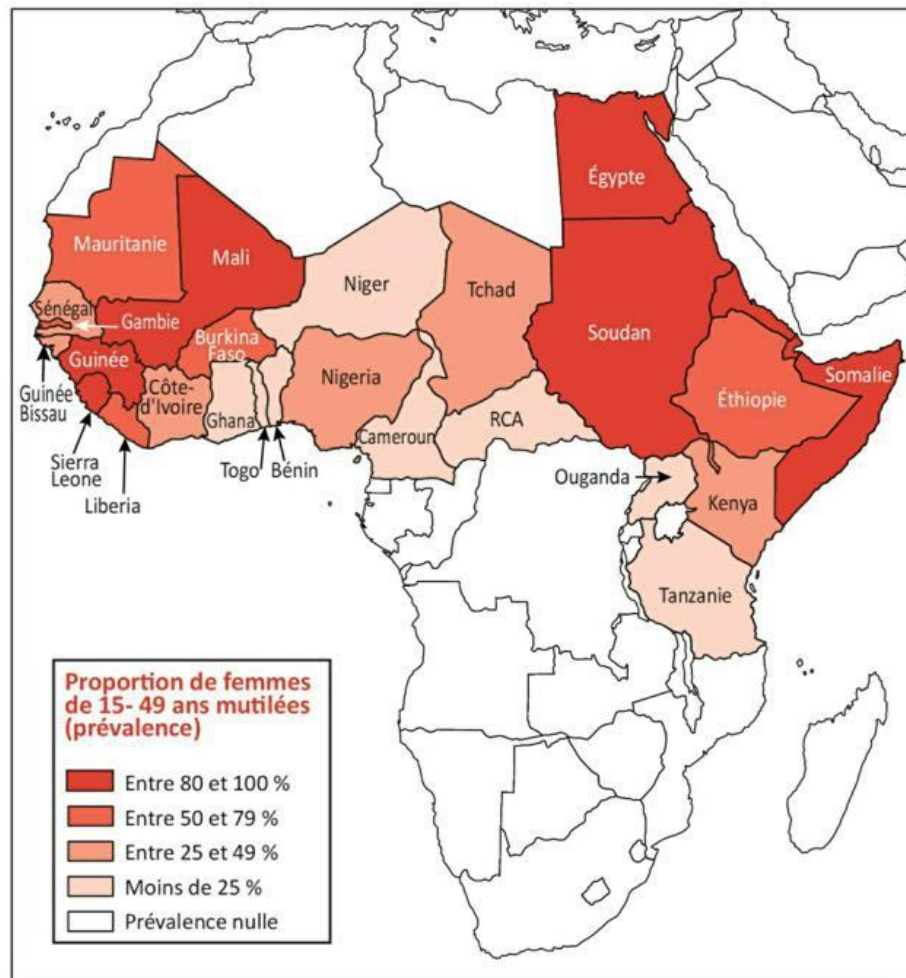
I.2.1. Sur le plan sanitaire

Des mesures ont été prises dans les conventions et traités internationaux (CEDF, DUDH) engageant les Etats membres à mettre fin aux pratiques culturelles néfastes, affectant la santé reproductive de la femme tels que : le viol conjugal, les mutilations génitales féminines (l'excision, clitoridectomie, l'infibulation) (Jacqueline, 2012 : 25, CEDF, art : 11). Mais force est de constater que ces pratiques continuent à affecter les femmes africaines notamment maliennes de multiples façons. Dans un rapport de Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest (CSAO), l'OMS estime que : « actuellement à plus de 130 millions le nombre de petites filles et des femmes dans le monde ayant subi des mutilations génitales féminines/excision ; chaque année plus de 3 millions de filles supplémentaires subiraient ce genre de pratique, principalement pour des raisons culturelles et religieuses ou sociales. La pratique de l'excision reste largement répandue en Afrique de l'ouest, sa prévalence varie

nettement d'un pays à l'autre allant de 2% au Niger jusqu'à 97% en Guinée. Pour protéger les filles et les femmes contre cette pratique, la Gambie a passé en décembre 2015 une nouvelle loi interdisant formellement l'excision féminine. Le non-respect de la loi implique une condamnation à trois ans d'emprisonnement et/ou une amende de 1200 Euros. La Gambie est le 21ème pays à interdire l'excision et suit l'exemple du Nigéria qui a adopté une loi similaire en mai 2015. Mais le problème réside dans la mise en application de ces lois. » (CSAO, 2016).

En 2016, l'Unicef estimait que : « au moins 200 millions de filles et de femmes avaient été mutilées dans 30 pays. 27 sont des pays africains plus le Yémen, l'Irak et l'Indonésie.

Pour rappel, en Afrique, seuls les pays allant de l'Ouest à l'Est du continent sont concernés par les mutilations génitales féminines, plus, l'Égypte, mais avec des écarts importants de prévalence. La prévalence nationale peut aussi cacher des variations régionales. Par exemple, « au Mali, où elle se situe autour de 90 % à l'échelle nationale en 2012, les trois régions situées dans la partie nord du pays (Tombouctou, Kidal et Gao) sont beaucoup moins concernées (moins de 25 %) alors que dans toute la partie sud les mutilations sont quasi généralisées (plus de 90 %) ». Montré ici sur la carte ci-dessous :



A. Andro et M. Lesclingand, *Population et Sociétés* n° 543, Ined, avril 2017. Sources : Enquêtes EDS et MICS les plus récentes.

Même si selon l'Unicef, la tendance est néanmoins positive et que : « les filles d'aujourd'hui risquent moins d'être excisées que leur mère. », mais le constat est que ces mesures ne sont profitables que pour un petit nombre de femmes notamment citadines et/ou intellectuelles.

Dans la plupart des cas, celles-ci sont également victimes des agressions verbales de la part de certains acteurs religieux et/ou coutumiers, les qualifiant de « filles des femmes excisées ». Celles qui vivent dans des milieux reculés, en raison de leurs cultures sont le plus durement touchées par ces pratiques dites discriminatoires dans les textes de loi. C'est d'ailleurs ce que montre Aly Tounkara dans son ouvrage *Femmes et discrimination au Mali*, que : « les femmes ont une faible connaissance des droits les concernant. Seulement 35% affirment les connaître. Les femmes du milieu urbain, soit 51% sont plus informées que là-dessus que leurs semblables du milieu rural, 2% (Tounkara, 2013 : 50). Cela peut paraître normal dans

une société où peu de filles et/ou des femmes sont scolarisées. Selon l'institut de statistique de l'UNESCO (l'ISU) : « parmi toutes les régions, l'Afrique subsaharienne a les taux les plus élevés d'exclusion de l'éducation. Plus d'un cinquième n'est pas scolarisé, suivi par tiers des enfants âgés d'environ 12 à 14 ans. Selon les données de l'ISU, près de 60% des jeunes âgés d'environ 15 à 17 ans ne sont pas scolarisés. 9 millions de filles âgées d'environ 6 à 11 ans n'iront jamais à l'école contre 6 millions de garçons, selon les données de l'ISU. Leur désavantage commence tôt : 23% des filles ne sont pas scolarisées au primaire contre 19% des garçons. A l'adolescence, le taux d'exclusion des filles se lève à 36% contre 32% pour les garçons » (ISU).

I.2.1 Dans le domaine politique

Ce n'est qu'en 1951 que le droit de vote fut accordé aux africaines, mères de deux enfants vivants ou morts pour la France. Finalement, c'est à partir de 1956 que fut instauré le suffrage universel pour les hommes et les femmes pour des colonies françaises.

Même si bien avant qu'elles n'aient le droit de voter quelques rares femmes militaient déjà dans des partis politiques, il fallait attendre jusqu'au début des années 2000 pour que le nombre de femmes aux postes de décision politique augmente. Au Maroc par exemple : « c'est depuis le 30 avril 2004, à la faveur de la politique de « restructuration du champ religieux » annoncée par le roi, qu'elles ont été également impliquées dans le champ religieux qui était exclusivement masculin (Alami M'Chichi, 2007 : 35).

Après deux décennies, cela reste encore un défi pour les organisations et institutions internationales de défense du droit des femmes. Selon un rapport d'ONU-FEMME : « *les données indiquent que les femmes sont sous-représentées à tous les niveaux du pouvoir décisionnel à travers le monde, et la parité entre les deux sexes est loin d'être atteinte dans la vie politique* ». Il est également indiqué dans ce même rapport que : « A partir de janvier 2024, il y a 26 pays à l'échelle mondiale où 28 femmes sont chefs d'Etat et/ou de gouvernement. Au rythme actuel, il faudra attendre 130 ans pour que la parité dans les décisions politiques au plus haut niveau soit atteinte. Seulement 15 pays ont une femme comme chef d'Etat, et seulement 16 pays ont une femme comme chef de gouvernement. Les premières données compilées par ONU-Femmes montrent que les femmes représentent 22, 8 % des membres de cabinet à la tête de ministères, dirigeant de domaine politique au premier janvier 2023. Il n'y a que 13 pays dans lesquels les femmes occupent 50% ou plus des postes de ministres à la tête de domaines politiques. Et les cinq portefeuilles les plus couramment détenus par les femmes sont les suivants : Femmes et égalité des sexes puis

Famille et enfance, Inclusion sociale et développement, Protection sociale et Sécurité sociale, et Affaires autochtones et minorités » (ONU-FEMME).

Au niveau des parlements nationaux, seulement 26, 5% de tous les parlements nationaux sont des femmes. Et six pays comptent 50% ou plus de femmes au parlement dans les chambres uniques ou basses : Rwanda 61%, Cuba (53%), Nicaragua (52%), Mexique (50%), Nouvelle-Zélande (50%) et Émirats arabes unis (50%).

Vingt-trois autres pays ont atteint ou dépassé 40%, dont 13 pays en Europe, six en Afrique, trois en Amérique latine et aux Caraïbes, et un en Asie. Bref, à l'échelle mondiale il y a 22 Etats dans lesquels les femmes représentent moins de 10% des parlementaires dans les chambres uniques ou basses, dont une chambre basse qui ne contient aucune femme. Au rythme actuel, la parité entre les sexes dans les instances législatives nationales ne sera pas atteinte avant 2063 » (ONU-FEMME, 2024). Au Mali, c'est grâce à la loi 052 qu'il y a eu une augmentation des femmes dans les instances aux prises de décision. Selon les chiffres produits par ONU-Femmes : « de 2013 à 2018 la moyenne était de 9,5%. Aujourd'hui, elle est de 41, 02% au niveau de la cour suprême, 22, 22% au niveau de la cour constitutionnelle présidée par une femme. Pour la transition de 2020-2021, spécifiquement au sein du Conseil National de la Transition CNT, les femmes sont représentées à hauteur de 26, 4%. 227 conseillers communaux sur 670 sont des femmes (33, 8%). 27, 89% de femmes élues lors des élections législatives de mars/avril 2020 » (ONU-FEMME).

Même si la participation équilibrée des femmes à la vie politique et le partage du pouvoir entre les femmes et les hommes dans les prises de décision sont l'objet d'un consensus international fixé dans la Déclaration et le programme d'action de Beijing, force est de constater que ces objectifs sont loin d'être atteints.

Par ailleurs, malgré la disparité genre dans la prise de décision et les contraintes auxquelles les femmes africaines sont victimes, certaines femmes arrivent à s'autonomiser voire s'émanciper. Pour cela, elles mettent en place des stratégies diverses comme, militer dans les partis politiques, s'organiser en des associations et collectifs de femmes, etc. Elles vont jusqu'à mobiliser des ressources (intellectuelles, humaines, symboliques) tout en restant dans l'espace privé pour négocier les rapports sociaux de sexe. (Rapport documentaire du Projet Genre, 2022). Donc analyser le rapport genre sur l'angle de la discrimination sans pour autant tenir compte des logiques d'émancipation des femmes africaines serait peu intéressant pour comprendre la construction de l'émancipation de celles-ci. C'est ce qu'illustre Fatou Sow : « on parlait de modèles et d'agenda produits par un occident

dominant et disons le « arrogant ». Il a fallu « situer » nos priorités dans contextes historiques et espaces de vie, et ensuite les placer dans l'agenda international comme agenda africain. » (Sow, 2023 : 4).

Comme le montrait Dominique Tabutin pour mieux comprendre les rapports de genre, il faut « analyser les logiques internes des rapports de genre propres à chaque société. ». Il explique que les analyses des rapports de genre doivent éviter de se cantonner à la « question des femmes » ou à la dénonciation des inégalités, certes bien réelles, dont elles sont victimes. « Analyser et comprendre les rapports de genre demande une vision holistique des principes d'organisation des sociétés, tels qu'ils s'expriment soit entre des personnes, soit à travers la prise des décisions collectives et politiques en particulier » (Tabutin, 2017 : 14).

II.3 Au-delà des contraintes : penser l'*empowerment* des femmes

L'empowerment désigne, « un processus sociopolitique qui articule une dynamique individuelle d'estime de soi et de développement de ses compétences avec un engagement collectif et une action sociale transformative. » (Bacque ; Biewener, 2013). La situation des femmes rwandaises après le génocide, décrite par Buscaglia dans « *L'émancipation sous contrainte* », illustre bien cette définition de *l'empowerment*. Il affirme : « qu'à la campagne, *l'empowerment* des femmes se dit « développement de la femme. Ces femmes dites « développées » étaient majoritairement des femmes mariées pouvaient toutes lire et écrire. Elles représentaient une sorte d'élite féminine au plan local qui n'a pas besoin de « prendre la houe » pour survivre. Elles payaient des ouvriers pour travailler dans leurs champs et se limitent à la supervision. Le fait d'être membre d'une association était présenté comme un véritable tournant dans la vie d'une femme rurale. L'adhésion à une association est perçue comme une ascension personnelle qui se manifeste par des changements de style de vie, à travers le recours des ouvriers dans les champs, la rénovation de la maison ou encore par l'accès au crédit et le début des petites activités commerciales. » (Buscaglia, 2011).

Le travail de Guetat-Bernard s'inscrit pleinement dans ce que Marie-Hélène Bacque et Carole Biewener appellent action sociale transformative, illustré par le cas des femmes Bamilékés, qui sont parvenues à bouleverser l'ordre social du fait de leur autonomie. D'après elles, « c'est en mettant sur le marché une partie toujours plus grande des produits vivrières qu'elles cultivent, mais également en produisant des légumes exclusivement pour le marché comme les pommes de terre, les carottes ou les choux. Par ailleurs, les femmes de la ville retournent au champ et cultivent plusieurs lots : dans le cadre de l'agriculture urbaine

(notamment les bas-fonds), des déboisements dans espaces périurbains et dans un mouvement de retour pour travailler une terre familiale en ligne féminine le plus souvent.

Ainsi, les femmes rurales et urbaines se retrouvent pareillement dans la production, la transformation et la commercialisation des produits vivriers. » (Guetat-Bernard, 2011 : 56). Comme ici : « Aujourd'hui, les femmes passent les frontières des lieux et des activités. Elles partent de leur concession pour aller vendre une partie de leur production au marché voisin. Elles achètent sur le marché ou directement auprès des paysannes pour revendre ailleurs, elles vont rendre visite à leurs enfants et en profitent pour acheter en chemin des pommes de terre, du plantain, des arachides ou des ananas et les revendre en ville au moment d'une réunion de leur association. C'est de cette manière qu'elles investissent des lieux qui leurs étaient interdits, et acquiert une liberté de circulation *dans* et *entre* des lieux moins contrôlés. Ce fut le cas des femmes Bamiléké qui disposent de champs aussi bien dans la concession de leur époux que dans celle de leurs parents ou de sa belle-famille. » (Guetat-Bernard, 2011 : 54).

Des femmes profitent également des situations de crise pour transformer le rapport genre. Par exemple, pendant, la crise économique dans les années 1980 en Afrique, le secteur informel a pris une place prépondérante dans les villes, et les femmes y trouvent une source de rémunération. Cette crise va aussi entraîner des changements majeurs dans le rapport homme/femme en Afrique. Si le travail des femmes en Afrique est loin d'être un phénomène nouveau, leur domaine d'intervention s'élargit aujourd'hui considérablement (Adjamagbo). C'est ce que nous montre certains déplacés de la région de Mopti dans un rapport d'enquête, « Nos maris n'ont plus les moyens financiers pour nous nourrir. Dans notre village, le mari offre une partie de la récolte à son épouse pour aller vendre au marché afin de pouvoir préparer la nourriture. Depuis que nous sommes arrivés ici, ce sont les femmes qui nourrissent les familles. Il n'y a pas d'opportunité pour nos maris. Le déplacement a renforcé les liens avec nos maris. Nous les voyons tous les jours et nous avons plus d'affection et d'empathie pour eux. » (*Focus group à Bandiagara avec des femmes dogon - région de Mopti*, 2020).

Le déclin des activités liées aux moyens de subsistance des ménages déplacés entraîne l'émergence de nouvelles activités à but lucratif qui s'appuient sur la main-d'œuvre féminine. Elles concernent à la fois l'artisanat, le petit commerce, le travail domestique dans les ménages de la communauté hôte et comme main d'œuvre agricole. La personne qui en tire profit peut être aussi bien le chef de ménage que tout autre membre de la famille, parce que

la femme utilise ses revenus pour assurer les dépenses du ménage. A Bandiagara, chez les dogons, les épouses dogons pratiquent la vente de l'herbe (aliment pour le bétail) ou travaillent dans les ménages de la communauté hôte pour soutenir le ménage. Et tout le revenu est destiné à satisfaire les besoins du ménage, notamment ceux liés à la nourriture et à la santé des membres du ménage.

Par contre, à Tombouctou, les épouses Sonrhaï et Tamasheq travaillent comme domestiques dans les familles pour gagner de l'argent. L'absence d'opportunité pour les hommes dans les sites d'accueil a contribué à la réorientation du revenu des femmes vers les besoins fondamentaux du ménage. Certains hommes sont partis en exode dans les grandes villes pour trouver du travail afin de soutenir leur ménage. D'autres restent sur les sites de déplacés sans aucun travail et vivent aux dépens des revenus des femmes. » (Projet ERM/USAID, 2020 :15- <https://reliefweb.int/report/mali/projet-errmusaid-kisili-4-rapport-d-analyse-rapide-genre-mali-region-de-segou-mopti>). Et, grâce au commerce, certaines femmes sont parvenues à devenir des femmes d'affaires. Comme l'explique Céline Lesourd, « les femmes maures exerçaient déjà un petit commerce des biens de substance sous les tentes de campements. Elles y négocient le sucre et le thé, des produits de consommation courante, vendent aussi le tabac ».

Dans un contexte social où certaines pratiques sociales et/ou culturelles rendent difficile l'exercice de leur épanouissement. La migration constitue une opportunité pour les femmes dans leur quête d'émancipation. C'est ce que montre Serge Rabier et Papa Demba Fall : « L'acquisition de l'autonomie économique, l'amélioration de leurs conditions de vie ainsi que l'évolution de la perception du rôle et du statut des femmes grâce à la migration conduisent à une reconfiguration des relations familiales et sociales entre les sexes. Cela allège le poids de la tutelle masculine et engage un processus de questionnement de certains préjugés et la modification des pratiques traditionnelles, aussi bien dans les pays de départ que d'arrivée. Au-delà des motivations économiques ou éducatives, les migrations constituent un moyen de résister aux pratiques traditionnelles comme les mariages forcés ou arrangés auxquels les jeunes filles ne veulent pas se soumettre. » (Rabier et Fall, 2023). C'est ce qu'illustre Yada Kaassogué dans ses recherches, sur : « la restriction de la migration féminine et ses enjeux sociaux. » où il affirme que la migration des femmes est perçue comme un danger pour les villages de départ pas parce qu'ils se soucient de la protection des filles contre les dangers de la ville mais plutôt parce qu'elle offre des possibilités d'émancipation. Comme ici : « la migration est dangereuse parce qu'elle fait vaciller le

pouvoir de coercition qu'exercent les anciens, à tous les niveaux de la vie sociale, jusqu'à la famille. Déjà la liberté du choix du futur époux par la fille est difficilement acceptable par les aînés, car elle amène la disparition de la compensation qui leur permettait, non seulement d'avoir le contrôle sur la vie conjugale de leurs filles, mais de remplir pleinement leur rôle de gardiens de la tradition. C'est ce que témoigne le chef de village de Saredina : « Souvent quand un garçon rentre pour se marier, on constate que la fiancée est à Bamako ou à Ségou ; il faut lui faire appel. Il arrive que la fiancée refuse de revenir ou dit qu'elle n'aime plus son fiancé, alors ça crée des problèmes dans les familles.

Ce qui est en jeu, c'est donc le pouvoir de décision sur la vie conjugale des femmes et le pouvoir de faire respecter la tradition, beaucoup plus que le souci de protéger les filles contre les dangers de la ville. » (Kassogué, 2014 :432).

II.4 Quelle forme d'émancipation revendiquent - elles ?

En Afrique, « des décennies après les indépendances, elles sont rentrées au XXI siècle avec leurs exigences : accoucher dans les maternités et non à la maison ; mener une activité rémunérée, qui ne soit pas seulement rurale et artisanale ; s'associer au politique etc. Elles ont créé un grand d'associations et groupements d'intérêt économique et paraissent de plus en plus déterminées en fonction de leur priorité dans un contexte mondial qui a profondément changé. Elles ont contribué à la « marche mondiale des femmes » qui a été un mouvement hégémonique, d'abord occidental. Elles ont fini, avec les interventions de la coopération bilatérale, internationale onusienne, pour mieux positionner la question des femmes dans l'agenda politique global. » (Sow, 2012 : 148).

Au Mali, comme dans la plupart des sociétés africaines, l'émancipation à l'occidental promu par les institutions internationales (l'ONU-Femme, la banque mondiale, le FMI) et la société civile, s'applique difficilement du fait des réalités de ces sociétés. Dans un pays où les normes sociales sont dictées par la tradition et le religieux, il est précoce de parler d'émancipation dans une société, qui la rejette. Le cas malien constitue un exemple illustratif en la matière. En 2011, le débat autour du code des personnes et de la famille au Mali, a suscité la colère des acteurs religieux voire même coutumiers confirmant ainsi la prégnance de la religion.

Après son adoption par le régime d'Amadou Toumani Touré, le code des personnes et de la famille fut contesté par des associations religieuses et culturelles au nom de la défense des « valeurs islamiques et culturelles maliennes » contre « l'ingérence occidentale ». La réaction d'un membre du Haut Conseil islamique du Mali lors d'une interview montre davantage le

rejet du projet de loi par les acteurs religieux. Pour ce dernier : « *ce sont les partenaires techniques et financiers qui ont fait pression. Les députés le savent et ils l'ont dit. Les bailleurs de fonds ont exigé et sommé le gouvernement, d'organiser une session extraordinaire pour faire adopter le code de la famille* » (Koné, 2015). Par ailleurs, les acquis des femmes maliennes sont les résultats des longues luttes menées par certaines figures féminines qui ont milité dans des syndicats, associations et partis politiques.

C'est précisément à partir des années 1950 que des associations féminines légales ont émergé au soudan français. La mise en place d'organisations non mixtes, dans lesquelles se côtoyaient des soudanaises telles que : Aoua Keita, Sira Diop, Safiatou Diarra, Aissata Sow etc., et des européennes, telles que, Andrée Dorée Audebert, sœur Marie André etc., témoignent de l'émergence de revendications féminines spécifiques dans des domaines tels que : le travail, l'éducation, la vie conjugale ou la citoyenneté. La lutte de ces femmes était étroitement liée à la lutte anticoloniale, et le mouvement féminin s'inscrivait aussi dans une dynamique d'autonomisation par rapport aux partis politiques, largement dominée par les hommes. Mais le militantisme dont il est ici question repose sur des organisations formelles (syndicats, partis politiques et associations qui se développent au lendemain de la seconde guerre mondiale, dans l'ancien Soudan français » (Rillon, 2018 : 17).

Grâce à la promulgation de deux décrets 1946, autorisant la liberté de réunion, et la loi de 1901 aux colonies, des organisations féminines pouvaient dans un cadre légal constituer des interlocutrices potentielles pour les autorités. C'est ainsi que la Rencontre Africaine a été la première à voir le jour. Créée en 1954 par les élèves du lycée catholique Notre Dame de Bamako, avec l'aide de leurs professeures et surtout de sœur Jean Bernard, cette association ⁴⁵s'adressait aux jeunes filles. L'objectif était de les aider dans leurs études, de prodiguer des conseils pour mieux les préparer au mariage, de favoriser les échanges avec l'Afrique et le reste du monde. Il s'agissait aussi d'œuvrer à l'émancipation de la femme soudanaise.

Un an plus tard, en 1955, Fanta Diallo Thiam et Andrée Dorée Audibert créaient Diémanguelé (« se regrouper n'est impossible »), où des soudanaises et européennes

⁴Décret n°46-718 du 11 avril 1946 rendant applicable aux territoires relevant du ministère de la France d'outre-mer la législation métropolitaine sur la liberté de réunion,

Loi du 1^{er} juillet 1901 relative au contrat d'association. Il est mentionné dans l'article 2 que Les associations de personnes pourront se former librement sans autorisation ni déclaration préalable, mais elles ne jouiront de la capacité juridique que si elles se sont conformées aux dispositions de l'article 5.

⁵ Koné, Ousmane et Anne E. Calvès, « *La mobilisation des organisations féminines en faveur du code de la famille au Mali* », Cahier d'études africaines

s'associaient pour mener des activités sociales (alphabétisation, enseignement) et culturelles (théâtre, sport). En 1956, Aissata Sow et Aoua Keita fondaient le comité des femmes travailleuses afin de mieux défendre les intérêts les plus spécifiques des femmes et surtout de participer à la lutte coloniale sous toutes ses formes : harmonisation des salaires, création du code de travail etc.

Ces organisations féminines soudanaises et maliennes collaboraient étroitement dans la Fédération Démocratique Internationale des femmes (FDIF) en 1958 et 1966. La maternité d'Aoua Keita fut érigée en « fonction sociale », permettant ainsi aux femmes de participer aux affaires publiques. Les militantes réclamaient ainsi les subventions étatiques en faveur de la maternité et l'inclusion politique des femmes au nom de l'instinct maternel.

A partir de 1959, les dirigeants politiques ont décidé de mettre fin aux pluralismes associatifs et politiques. L'Union des Femmes du Soudan (UFS) et la Rencontre africaine étaient dissoutes tandis que l'Intersyndicat des femmes travailleuses était intégré à l'Union Territoriale des Travailleuses du Soudan. En 1960, c'était au tour Diémanguélé de disparaître. Le motif invoqué pour mettre fin à cette organisation féminine était son apolitisme, inscrit dans leur statut⁶.

A l'indépendance, les dirigeants socialistes se sont emparés de la question féminine, et en ont fait le garant d'une certaine égalité des sexes.

En 1962, le gouvernement malien promulgua une série de lois qui reprenait en partie les revendications énoncées par l'Union des Femmes du Soudan. Certaines militantes comme Aoua Keita poursuivaient leur combat au sein de la commission sociale des femmes, une organisation féminine intégrée au parti unique de 1962-1967. Cette commission participe à la diffusion des nouvelles normes conjugales promues par le régime socialiste. Suite à la radicalisation du régime socialiste en 1967 et au coup d'Etat militaire de 1968 qui mit au pouvoir Moussa Traoré, certaines militantes de l'US-RDA firent le choix de s'exiler.

Une deuxième génération de femmes s'est engagée dans le mouvement étudiant de 1970-1980. La plus âgée d'entre elles, Bintou Sanankoua participa à la révolte des étudiants de l'École Normale Supérieure (ENSup) contre le coup d'Etat militaire de 1968 qui renversa le régime de Modibo Keita. A partir de 1990, ces femmes s'organisèrent au sein d'une association non mixte, le Collectif des Femmes du Mali (Rillon, 2018 : 117-131).

⁶ RILLON Ophélie, 2018, « *Regard croisé sur deux générations de militantes maliennes (1954-1991)* » in GOMEZ-PEREZ, Muriel (dir.), *Femme d'Afrique et émancipation entre normes sociales*

Avec la démocratisation, un grand effort a été entrepris pour la réforme des textes relatifs à l'organisation de la famille afin de réviser les inégalités et les injustices envers la femme. Les gouvernements successifs d'Alpha Oumar Konaré jusqu'aux gouvernements d'Amadou Toumani Touré se sont engagés pour doter le Mali d'un code de la famille. Mais les pressions des organisations islamiques ont retardé jusqu'à présent l'élaboration d'un code de famille. (Sanankouya, 2008).

Pour construire leur émancipation, les femmes travaillent, migrent vers les villes, s'organisent en des associations féminines/tontines et militent dans les associations et partis politiques. C'est dans ce même registre qu'il est mentionné dans une publication du journal Le Matin que : « sans doute quota, parité, équité genre ne signifient rien pour les femmes rurales au Mali qui semblent être les laissées pour compte, de cette émancipation. Heureusement que certaines commencent quand même à s'épanouir grâce aux projets liés à l'autonomisation leur permettant de réaliser des activités génératrices de revenus ». (Le matin, 2021).

Les stratégies des femmes maliennes (travailler dans le secteur informel de l'économie, s'organiser en des associations/tontines, et militer dans les associations et partis politiques etc.), les permettent non seulement d'être autonomes et d'être indépendantes de leurs maris. Mais elles les permettent aussi à se libérer des multiples contraintes dont elles sont victimes sans forcément passer par le modèle occidental d'émancipation féminine. Cette quête d'émancipation économique des femmes maliennes est analysée dans le Projet-Genre intitulé, *Femmes africaines dans une société d'hommes : espaces contraints, habilité sociale et formes d'émancipation*, porté par le Laboratoire Mixte International-MaCoTer.

Si l'émancipation des femmes passe par le yèrèta (litt. « se prendre soi-même en charge » au sens d'une autonomisation, certaines mobilisent le capital social pour tenter l'aventure de leur individuation. Le ndiwaagu des femmes *toran̄koobe* constitue une entrée pour comprendre et analyser cette liberté.

DEUXIEME PARTIE
LES LOGIQUES D'ÉMANCIPATION DES FEMMES TORADKOUBE

Chapitre III. L'analyse du processus de *ndiwaagu*

Au-delà des causes du divorce prévues dans les textes juridiques notamment celles qui sont énumérées dans le code de personne et de la famille comme, « d'adultère ; injures graves de l'autre rendant la vie conjugale impossible ; d'alcoolisme invétéré ou de toxicomanie ; le manquement à un engagement substantiel. » (CPF, 2011, art : 352) ; d'autres raisons peuvent aussi être à l'origine du divorce des femmes au Mali. Pour les femmes *Toraŋkoobe*, la première raison est d'ordre culturel et économique.

Il faut rappeler qu'au Mali dans les majeures parties des cas, les mariages sont décidés par les parents sans forcément le consentement des personnes concernées. Il est très courant dans certaines communautés que dans d'autres, notamment chez les peuls nomades *Toraŋkoobe* où l'âge moyen de mariage est de 13 ans. C'est d'ailleurs ce que montre cet extrait d'entretien : « *le choix de la première épouse relève des parents. Ce sont eux qui décident de quelle jeune fille choisir pour leur garçon en âge de se marier.* » (Entretien réalisé par Mourtada, le 10/11/2022 à Gavinané)

Dans la communauté *Toraŋkoobe*, avant qu'une femme ne soit *diwo*, elle passe par une série d'étapes, du *Nanngal* (litt. « prise ») au *Dewgal* (litt. « mariage ») en passant par le *yamal* (litt. « fiançailles »).

En fulfulde, on définit le *nanngal* comme une pratique culturelle des *Toroankoobe*, qui consiste à prendre une fille qui vient de naître ou un garçon en vue de renforcer la cohésion sociale. Ce sont généralement les cousins de la famille paternelle et maternelle comme ici : « ce sont les cousins et les cousines de la grande famille paternelle et maternelle qui se marient sur l'initiative des parents » (Dicko, 2022 : 273).

Une fois que les parents donnent leur accord, on attache une petite corde à la main droite de la petite fille montrant qu'elle est prise désormais. Les parents du petit garçon donnent aussi trois kilos de mil à la mère de la petite fille comme un geste symbolique du choix de la mère du garçon. L'idée de la cordelette permet de matérialiser l'accord verbal entre les deux familles. Cette pratique est aussi courante chez les « peuls des régions de Ségou et Mopti, où certaines fiançailles sont scellées dès la naissance d'une fille. Celle-ci reçoit à sa cheville

une cordelette pour matérialiser l'accord verbal entre les deux familles⁷. » (Dicko, 2022 :273).

Chez les *Toraŋkoobe*, toutes les petites filles nées et grandies dans cet espace ont connu le *nanngal* (« litt. prise ») expliquer par Thiamel (prénom d'emprunt) : « Je me souviens quand j'étais petite, les gens me disaient : « yâmaadô Moussa (le fiancé de Moussa) sans que je ne sache qui c'était » (Entretien réalisée par Thiamel (prénom d'emprunt), femme remariée, le 18/11/2022 à Gavinané).

C'est à peu près la même pratique que décrit Youssouf Karambé sur le mariage des jeunes dans le Tomo-guinnè en milieu dogon. Il écrit : « En dehors de l'endogamie familiale, il est permis de chercher sa femme n'importe où dans le milieu dogon. Plusieurs cas de figures peuvent se présenter. Le premier cas, ce sont les parents du garçon, qui expriment la candidature de leur garçon dès le jour du baptême de la fille naissante en disant qu'ils souhaitent que la fille soit leur bru, soit en donnant le nom du garçon futur époux, ne soit en ne disant pas le nom, laissant la probabilité qu'elle devienne l'épouse d'un de leurs garçons » (Karambé, 2022 : 164). A la différence de la cordelette et du mil que les *toraŋkoobe* donnent pour matérialiser l'accord entre les deux familles, le cas du milieu dogon est similaire à celui des *toraŋkoobe*.

Le *yâmal* n'est rien d'autre que les fiançailles qui viennent par la suite concrétiser le *nanngal*. Cette phase marque l'initiation des hommes dans les démarches du mariage. Comme mentionné auparavant, le *nanngal* est une affaire de femmes, car c'est elles qui attachent la cordelette et en parlent avec la mère de la petite fille. Par contre, l'implication des hommes, notamment les oncles paternels, est d'aller demander la main de la jeune fille à ses parents. Une fois que ceux-ci acceptent, deux paniers de cola sont envoyés : 1/ Goro *baabiraabe* (litt. « cola des pères ») ; 2/Goro *yummiraabe* (litt. « cola des mères »). Les colas sont ensuite distribués par un *dimaajo* (litt. « esclave ») côté des hommes et par une *kordô* (litt. « esclave ») côté des femmes. La fin de *yâmal*, correspond au début du *dewgal* (litt. « mariage »).

En cas de contestation d'un membre de la famille de la fille, il n'est pas rare d'entendre celle du garçon d'accepter à cause des parents et du lien que ce mariage va nouer. Dans son article 278, le code des personnes et de la famille stipule : « les fiançailles sont une convention par

⁷ Cf. ouvrage, « Rites et traditions du mariage au Mali » (dr.) Moriké Dembélé, Mamadou Dia et Idrissa S. Traoré, L'Harmattan.

laquelle un homme et une femme, en accord avec leur famille se promettent mutuellement le mariage ».

Ainsi, le dewgal qui signifie « mariage » en fulfulde, s'inscrit dans une suite logique du processus de fiançailles préétablis. Il est célébré à la mosquée ou à domicile par l'imam. Les futurs époux sont tous les deux absents lors de la célébration, et se font représentés par les membres de leurs familles respectives, notamment par les oncles paternels. Cependant, l'absence des futurs conjoints lors de la célébration du mariage est observée dans d'autres sociétés en Afrique notamment au Mali. C'est dans ce même registre que, Tounkara mentionne dans ouvrage « Femmes et discrimination que : « dans la société Bambara la femme fait partie de la collectivité, mais son sort peut être décidé à son absence et sans tenir compte de son avis. Dans ce cas de figure, les femmes sont tenues à l'écart, même s'il s'agit de prendre des décisions les concernant. » (Tounkara, 2011 : 45). D'autres auteurs comme Kawélé Togola vont jusqu'à dire que : « l'implication des familles est si forte que d'aucuns estiment que ce sont deux familles qui se marient et non deux individus » (Togola, 2022 :136).

Chez les *Toraŋkoobe*, c'est après la célébration du mariage que la future mariée découvre pour la première fois son mari. De même que le marié et pour l'occasion doit donner ou promettre à celle-ci une somme appelée « *jombitirdi* » (« cadeau qu'un mari donne à sa femme après l'avoir trouvée vierge »). Même si l'occasion s'était présentée après les fiançailles pour que les deux futurs mariés se rencontrent, la tradition veut que celle-ci se cache comme témoigne Sira (prénom d'emprunt), femme remariée à l'âge de 28 ans :

« Ce monsieur, je ne lui connaissais même pas. Ce sont mes parents qui me l'ont donné en mariage depuis que j'étais toute petite. Quand j'avais l'âge de neuf ans, on se croisait souvent sur la route mais je courais pour me cacher. Trois ans après notre mariage, j'ai tout fait pour le quitter car je ne l'aimais pas. » (Entretien réalisé par Sira, femme remariée, le 28/12/2022 à Kadiel pobbì).

Dans une société où, ce qui est dit mariage précoce et/ou forcé semble être une norme, la question du consentement et le respect de l'âge du premier mariage, tant stipulé dans les textes juridiques, ne constitue pas des référents pour les femmes *Toraŋkoobe*, notamment celles qui vivent en milieu rural. Dans l'article 12 de la Convention sur l'Élimination de toutes les Formes de Discriminations à l'égard des Femmes (CEDEF), engage les Etats membres à « prendre toutes les mesures nécessaires pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans toutes les questions découlant du mariage et dans les rapports familiaux et, en particulier, assurer sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme : le droit de

contracter un mariage, de choisir librement son conjoint etc. » (CEDF, art : 12). Conscient de son engagement, le Mali dans son 283^{ème} article du code des personnes et de la famille stipule : « qu'il n'y a pas de mariage lorsqu'il n'y a point de consentement. » (CPF, 2011, art : 283). Mais force est de constater qu'en dépit de tous les efforts consentis par l'Etat malien ainsi que les organisations féminines de défense du droit des femmes, encouragent le mariage civil pour que la femme puisse bénéficier du même droit que son mari en cas de divorce. Mais, encore dans certains territoires au Mali, et du fait de la culture locale, aucun mariage n'est célébré devant un officier d'Etat civil. Un extrait d'entretien du chef de village de Balle-Kadiel témoigne : « À ma connaissance aucun ressortissant de mon village n'est parti dans la commune de Gavinané pour célébrer son mariage à la mairie. Chez nous ici, tous les mariages sont célébrés par les marabouts à la mosquée ou chez le patriarche de la famille du conjoint. » (Entretien réalisé avec un chef de village, le 13/11/2022 à Balle-Kadiel).

Ceci s'explique par le fait que l'âge de mariage n'est pas conformé à ce que prévoit l'article 281 du code des personnes et de la famille, « L'âge minimum pour contracter un mariage est fixé à dix-huit ans pour l'homme et seize ans pour la femme » (art : 281). Or, chez les Toran̄koobe, une jeune fille se marie avant ses 16 ans. La peur de perdre le contrôle sur les filles conduit les parents à marier plutôt leur fille. Aussi, une honte pour les parents (surtout la mère de voir que sa fille est considérée comme une *contundi* (litt. « plus jeune, intéresse plus les hommes »), car toutes les filles de sa génération sont déjà mariées. Les hommes font référence à cet adage peulh : « wanaa mehre acci wiige, e winnde » qui signifie, ce n'est pas pour ne rien qu'une génisse est abandonnée seule dans un parc » pour qualifier la fille.

Pour samba (prénom d'emprunt), *contundi* renvoie à une marchandise non achetée, ou voire périmée comme ici :

« La jeune fille c'est comme de la marchandise. Comme vous le saviez, tout commerçant veut qu'on achète ses produits avant qu'il ne soit périmé. C'est la même chose dans les familles. Toute mère veut que sa fille se marie vite avant qu'elle ne dépasse l'âge de mariage ou encore qu'elle ne perde sa virginité avant la nuit de noce, - ce serait non seulement une honte pour elle, mais aussi pour toute la famille. » (Entretien réalisé par un par Samba (griot), le 09/12/2022 à Gavinané).

Dans un contexte social où, durant tout le processus du mariage, les futurs époux ne sont ni conscients de ce qui les attend, ni associés aux décisions qui les engagent dans leur intimité. Très généralement, ces derniers divorcent en moyenne après un ou deux ans de vie de couple. C'est ce que nous laisse entendre Youssouf (prénom d'emprunt) lors de notre entretien :

« Ce sont très généralement les personnes qui partagent des liens de parenté qui se marient entre eux. C'est depuis la naissance d'une fille ou même avant, que son futur mari est désigné. Chez nous, dès qu'une fille est née, l'une de ses tantes paternelles ou maternelles la choisit comme future épouse de son garçon. Elle attache une cordelette sur la main gauche de la petite comme symbole pour montrer qu'elle est prise pour quelqu'un. Il n'est pas étonnant d'entendre l'une des tantes dire, *mi nannganii kaari kaariyel am*, (litt. « j'ai pris ma nièce pour mon garçon ») ou encore *mi habbii heen tekkel am*, (litt. « j'ai attaché ma cordelette »).

Pour moi, cette pratique serait à l'origine de l'instabilité matrimoniale et le divorce dans l'espace Toro. Les parents célèbrent le mariage sans tenir compte du consentement ni de la fille ni du garçon. S'il se trouve que la jeune fille n'aime pas le jeune garçon, elle utilise tous les moyens pour divorcer et aspirer à une liberté individuelle et sexuelle. » (Entretien réalisé par Youssouf (forgeron), le 10/11/2022 à Blen-yibi).

Au Mali, comme dans d'autres sociétés ouest-africaines, le mariage marque à la fois la fin d'une obligation d'assistance des parents et le partage des rôles et responsabilités familiales. Ainsi, il est perçu comme un soulagement pour le père du garçon qui vient d'accomplir son devoir de parent, mais aussi un soulagement pour la mère de ce dernier qui sera exonérée de tâches ménagères noté ici Rougui (prénom d'emprunt) femme divorcée :

« Je n'avais pas de problème avec mon mari mais plutôt avec ma belle-mère qui voulait que je fasse tous les travaux ménagers (puiser de l'eau, préparer le repas, faire la lessive etc.) à sa place. A vrai dire, je ne savais pas préparer le repas, car je suis de la ville et je ne faisais que d'étudier. Avant notre mariage, je n'avais pas encore appris à préparer le repas toute seule. Ce n'est qu'après notre mariage, que ma belle-mère a voulu que je le fasse toute seule. Quand j'essayais, le plat n'était pas mangeable. En fin de compte, mon mari m'a demandé de partir sous prétexte qu'il ne veut pas voir sa mère travailler à ma place. » (Entretien réalisé par Rougui, le 03/12/2022 à Birou).

Conscientes de leur devoir de femmes mariées, une quelconque désobéissance au mari, ou envers les belles-mères et belles-sœurs de ce dernier peut valoir un divorce. Comme ce fut le cas de cette femme divorcée qui n'arrivait plus à honorer ses obligations d'épouse. D'autres auteurs comme Fatou Binetou abordent dans le même sens en admettant que : « les femmes doivent non seulement obéir à leur mari, mais aussi aux parents de celui-ci. Leur non-obéissance à leur belle-mère ou même à leurs belles-sœurs peuvent leur valoir un divorce » (Dial, 2007 : 2).

Sur le plan économique, le désir de paraître belle et séduisante est une raison qui conduit souvent au divorce chez les femmes *Toraŋkoobe*. Pour reprendre ce l'adage des *Toraŋkoobe* « *Maaydo e gootal anndaa ko weli e dewgal* », qui explique qu'une femme qui passe toute vie sans divorcer ne découvrira jamais le plaisir de la vie. La quête du désir sexuel et la liberté de s'émanciper par leur corps, amènent les peuls nomades à passer par plusieurs mariages pour accéder à ce bonheur. Pour y arriver, elles adoptent des stratégies pour quitter l'homme. Par contre, celles qui se sont sédentarisées perçoivent mal le divorce. Malgré

qu'elles soient gouvernées par les belles-mères acceptent de souffrir pour la réussite de leurs enfants.

Si certaines femmes divorcent pour affirmer leur soi au féminin, d'autres par ailleurs le font si le mari n'arrive pas à subvenir aux besoins élémentaires (donner le prix du condiment, habillement etc.) et surtout sexuel ou encore à respecter ce que Fatou Binetou Dial appelle : « trois préceptes fondamentaux : loger sa femme, la nourrir et remplir son devoir conjugal ». Cette dernière peut utiliser cet élément comme argument pour regagner le domicile paternel. Si l'homme n'arrive plus à assumer ses responsabilités, c'est un motif de divorce chez ces femmes comme ici : « Si tu ne peux ne pas subvenir à mes besoins, alors libère moi ».

Comme chez les Kel-Tamasheq, les femmes Touaregs demandent le divorce sans pour autant se prononcer ouvertement. Elles montrent par des attitudes à son conjoint et à son entourage qu'elles ne veulent plus de son mariage. C'est ce que Bintou (prénom d'emprunt) illustre ici :

« Quand tu n'aimes pas une personne, tu ne peux vivre avec elle. Une fois que sa façon de vivre ne te plaît pas, tu fais tout pour le quitter. Par exemple, quand il te demande de faire quelque chose, tu fais le contraire. On fait tout pour le désobéir. Souvent, la personne te dit de préparer un plat, tu refuses et pars te promener en ville. De même pour faire la lessive. Le pire, c'est quand il veut se reposer après le travail, tu sors pour le laisser seul dans la chambre. Il arrive même qu'on lui refuse le lit conjugal, ou encore frapper les enfants, juste pour l'énervé. Tu sais les hommes, ce sont ces trucs-là qu'ils détestent. » (Entretien réalisée par Bintou (prénom d'emprunt) une femme divorcée, le 08/12/2022 à Gavinané).

Ces provocations précitées ne sont pas faites au hasard, ce sont des tactiques pour abandonner le foyer conjugal, parce que la vie qu'on leur propose ne les conviennent plus. Il arrive que malgré toutes ces mises en scène que le mari refuse de la laisser partir, elle peut créer des problèmes avec la belle-mère pour fuir le domicile conjugal. Bref le divorce s'effectue bien souvent à l'instigation de la femme et c'est le seul moyen pour la femme de changer son conjoint (Antoine et Dial, 2003).

Un autre témoignage lors de nos entretiens, « *c'est quand une femme n'aime plus son mari qu'elle crée une situation pour quitter le domicile conjugal et bénéficier du statut de diwo (femme divorcée) qui les valorise aux yeux de la société.* »

Si la stratégie des femmes *toran̄koobe* est de créer une situation pour quitter le domicile conjugal et bénéficier du statut de divorcée, celle de la femme dogon est de planifier son enlèvement pour suivre l'homme qu'elle aime (futur époux). Youssouf Karambé écrit : « Le mariage dit rapt ou d'amour fréquent chez les dogon est une forme d'exogamie. La fille est

déjà fiancée, le futur mari officiel a avancé la première dot et a accompli plusieurs prestations matrimoniales. Dans de nombreux cas, c'est une femme déjà mariée avec des enfants, qui n'aime pas son mari. C'est elle qui propose à son futur époux les stratégies de son enlèvement : jours de foires des villages, périodes d'absence de son mari, déplacement dans un village pour saluer des parents. Après avoir mis en place leur stratégie avec ce dernier, les deux conviennent d'une date, d'un moment et d'un lieu précis pour procéder à l'opération. Ainsi, durant plusieurs jours voire des semaines, la femme est cachée pour jauger la capacité d'un fiancé à la retrouver. Dans la majorité des cas, la femme reste définitivement chez l'homme de son choix qui rembourse la dot en espèce et en argent, avancée par le fiancé (Karambé, 2022 : 164-165) ».⁸

Une diwo explique que généralement si le mari refuse de subvenir à leurs besoins, elles refusent d'honorer à leurs obligations d'épouse comme ici :

« Je me suis mariée quand je faisais la 11^{ème} année. Mon mari était un maître coranique. Après notre mariage, il est parti poursuivre ses études coraniques au Sénégal. De mon côté, je suis revenue à Nioro ville pour continuer les études. C'est à ce moment que nos problèmes ont commencé, car comme toutes les belles-filles nouvellement mariées, j'étais appelée à venir libérer ma belle-mère des travaux ménagers. Mais je ne pouvais pas faire à la fois les études et les travaux ménagers. Dans un premier temps, mon père m'a beaucoup soutenu, car il tenait à ce que j'étudie. C'est lui qui a demandé à ma belle-famille de me laisser continuer les études. Il s'est même engagé à assurer toutes les dépenses me concernant. Par finish, ma belle-mère a accepté, mais à condition que je rentre tous les weekends au village pour faire le ménage. J'ai accepté toutes ces conditions. On est resté ainsi pendant deux mois. J'ai un jour décidé d'arrêter de passer le weekend au village. Vous imaginez, chaque weekend je payais le prix du transport aller-retour juste pour aller faire le ménage de ma belle-famille. Et au retour, ni mon beau-père ni ma belle-mère ne me donnent le prix du transport ou encore un peu d'argent pour mes besoins.

Après ce refus, mon mari m'appelle pour me dire de choisir entre le mariage et les études. J'ai alors choisi les études et c'est ainsi qu'on a divorcé. » (Entretien réalisé par Aicha (prénom d'emprunt), le 15/12/2022 à Farandallah).

Ce témoignage montre que cette femme n'a pas divorcé parce qu'elle n'aimait plus son mari mais plutôt son choix de continuer les études qui lui a conduit au divorce. La migration longue est aussi un motif de divorce. Une fois le processus de divorce enclenché, la jeune fille rejoint la maison paternelle.

A l'exception de quatre villages (Gavinané, Farandalla, Birou et Toukoro), toutes les femmes divorcées ou remariées interrogées dans les autres villages et hameaux de la commune de

⁸ KARAMBE, Youssouf, 2022, « *Le mariage des jeunes dans le Tomo guinnè en milieu dogon* » In « *Rites et traditions du mariage au Mali : permanences, ruptures et impasses* », Paris, Harmattan

Gavinané, ont rejoint le domicile paternel avant que le divorce soit prononcé. Cette femme remariée nous explique son cas :

« Quand j'avais treize ans, mon père m'a donnée en mariage sans mon consentement. Je suis restée avec mon mari pendant quatre ans. Après des problèmes, je suis revenue chez mon père. Une fois à la maison, mon père m'a demandé le motif de mon départ, je lui ai dit que je n'aime pas mon mari. Il a tout fait pour que je retourne mais j'ai refusé. Je suis restée chez nous pendant deux ans, finalement mon mari et ses parents sont venus discuter avec mon père pour que je retourne avec eux. Mon père les a fait savoir qu'il a tout essayé pour que je retourne, sans succès. Mon mari a fait savoir à mon père, qu'il me laisse 1 mois pour rejoindre mon foyer, ce délai dépassé, il ne me considère plus comme sa femme. » (Entretien réalisé par Thiamel (prénom d'emprunt), le 18/11/2022 à Gavinané).

On retrouve presque les mêmes pratiques dans les travaux d'Abdul-Mumin Sa'ad sur les nomades foubés (sud Borno, Nigeria) où il explique : « Qu'à la différence de l'homme dont le processus du divorce conformément à la loi islamique est très simple. La femme n'a pas la possibilité d'obtenir facilement le divorce. Elle ne peut que le demander à son mari, qui est libre d'accepter ou de refuser. Même s'il advient que le mari ait octroyé facilement le divorce, il peut revenir voir les parents ou tuteurs de sa femme avant la fin de la période d'attente obligatoire de quatre mois (*Idda*) ou avant qu'elle n'épouse un autre homme. En revanche, La femme qui a été répudiée, soit à sa demande, soit contre son gré, n'osera pas revenir chez le mari ou chez les parents ou tuteurs de celui-ci pour leur demander de revenir auprès de son mari. La femme qui désire sérieusement le divorce et qui toutefois ne parvient pas à l'obtenir, en dépit des requêtes renouvelées auprès du mari, n'aura d'autre alternative que de rentrer chez ses parents ou ses tuteurs et de refuser de rejoindre le domicile conjugal. Dans ce cas, le mari peut, en désespoir de cause, exiger qu'on lui rembourse la dot qu'il a versée. Si la femme bénéficie de l'appui ou de la coopération de ses parents ou tuteurs, ceux-ci l'aideront à rembourser la compensation matrimoniale et à obtenir le divorce. Dans le cas contraire, elle devra rejoindre son mari, bon gré mal gré. Il ne lui restera plus alors qu'à pousser son mari dans ses retranchements en recourant notamment à la désobéissance, à la déloyauté, aux querelles, à l'extravagance, au flirt, etc., pour contraindre ce dernier à divorcer » (Mumin Sa'ad, 2007 : 10). Martine Quechon (1985) dans son ouvrage, *L'instabilité matrimoniale chez les foubé du Diamaré* aborde dans ce même sens en mentionnant que : « en prononçant la formule du divorce, le mari ne fait souvent qu'entretenir une séparation qui lui est imposée par la fuite de son épouse » (Quechon, 1985 : 3003).

Toutes ces stratégies verbalisées et non verbalisées s'inscrivent le plus souvent dans la quête d'une liberté individuelle et sexuelle.

Bien avant la déclaration officielle d'un divorce, les femmes *toran̄koobe* profitent de ce moment intermédiaire appelé *èdda* pour mettre en place des stratégies qui la valorise socialement, notamment à travers des actions de visibilité sociale.

III.1 Le *Ndiwaagu* : une stratégie d'émancipation des femmes *toran̄koobe*

Avant qu'une femme ne soit *diwo*, elle doit attendre trois mois et dix jours appelés *èdda* (litt. « retraite de continence ») pour rentrer dans la période de *ndiwaagu*. Ce fut le cas de Fatoumata (prénom d'emprunt) qui a dû attendre trois mois et dix jours pour recevoir les prétendants et contracter un nouveau mariage. Mais, cette règle n'est pas appliquée par les femmes comme le montre l'auteur Michel Quechon, « *l'èdda* représente en fait pour les femmes *foulbe* une période privilégiée d'indépendance et de liberté. Alors que la loi musulmane prescrit que *l'èdda* doit être effectué chez le mari et sous sa surveillance, la femme *pullo* passe sa retraite où, bon lui semble. La société tolère autour d'elle une véritable cour masculine, elles reçoivent de leurs prétendants, visites et cadeaux et participent à des fêtes nocturnes dont les jeunes filles et les femmes mariées sont exclus. » (Quechon, 1985 : 3003). Toutes les femmes que nous avons ⁹rencontrées dans la commune rurale de Gavinané, divorcées ou remariées ont observé cette retraite de continence chez leurs parents. Elles utilisent la règle en leur faveur, comme accepté de ne pas recevoir des prétendants, mais acceptent les petits cadeaux de ces mêmes prétendants.

Ces derniers le font très généralement pour se positionner d'avance par crainte d'être devancé par un autre prétendant une fois que *l'èdda* est épuisée. Les enquêtées rapportent que certains prétendants viennent souvent avec une somme d'argent importante qu'ils remettent à l'un des proches de la femme (*diwo*) afin que celui-ci l'aide à conquérir la femme comme ici :

« Quand j'ai rompu avec mon premier mari, les hommes ont commencé à venir me voir soit pour me dire qu'il compte m'épouser, soit de la part d'un ami qui veut le faire. De mon côté, je les ai tous reçus sans donner mon accord, car je n'avais pas encore épuisé mon *èdda*. Parmi ces derniers, certains sont venus avec une somme 500.000F.CFA, d'autres avec la somme de 600.000F.CFA pour remettre à mes tantes en attendant la fin de mon *èdda*. Mais mon père les a tous chassés, et il a averti mes tantes de ne plus prendre l'argent tant que cette période d'attente n'est pas terminée. » (Entretien réalisé par Thiamel le 18/11/2022 à Gavinané).

⁹ QUECHON, Michel, 1985, « *L'instabilité matrimoniale chez les Foulbé du Diamaré in Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, Femmes rebelles* », 2009-312, Paris, CNL.

L'èdda serait alors pour les hommes, une période de pré-campagne pour conquérir une femme qui attend d'être divorcée totalement.

Après la fin de l'èdda, la société lui cède un certain nombre de liberté : 1/ de circuler ; 2/ de recevoir les prétendants ; 3/ de choisir son futur mari ; 4/ de définir les règles de ce nouveau contrat social ; 5/ de fixer le montant de sa dot ; 6/ d'assister aux fêtes nocturnes ; 7/ de travailler ou d'étudier. A partir de là, des jeux de séduction se mettent en place par les prétendants pour avoir la femme. Être *diwo* valorise socialement la femme et lui procède du pouvoir et une visibilité sociale.

Une fois divorcées, elles ne travaillent pas et passent très généralement leur quotidien à se rendre belle et attendre les prétendants, illustré ici :

« Pendant que j'étais diwo, je vivais chez mes parents et je ne travaillais pas non plus. Ce sont mes belles sœurs qui s'occupaient des travaux ménagers. Les hommes qui venaient me voir m'apportaient tout ce dont j'avais besoin. Je me procurais des habits, des chaussures, du thé etc. D'ailleurs quand j'étais diwo, c'est moi qui donnais du thé et du sucre à tous les autres membres de la famille. » (Entretien réalisé par Fatourou (prénom d'emprunt), Femme remariée, le 20/11/2022 à Belel-Nibi).

Certaines profitent pour exercer une activité comme ici :

« Je me suis mariée en 2009 après avoir obtenu le Diplôme d'Étude Fondamental (DEF). J'ai voulu continuer mes études mais mon mari a refusé. Deux ans après notre mariage, on a rompu. Quelques mois après notre séparation, je me suis remariée avec un autre homme, celui-ci n'a duré que deux ans. Ce n'est qu'après avoir divorcé de mon second mari, que j'ai commencé à enseigner volontairement au premier cycle de mon village. Un an après cela, et grâce à la mairie et de l'association des élèves et étudiants ressortissants de mon village, j'ai commencé à recevoir un salaire. De plus, j'exerce d'autres activités, comme la tresse et le maquillage etc. » (Entretien réalisé par Bintou (prénom d'emprunt) le 08/12/2022 à Gavinané).

Ce témoignage de Bintou est similaire à ce que décrit Fatou Bintou Dial : « Après le divorce, la femme retrouve une certaine liberté et peut ainsi avoir une activité rémunératrice. En effet, libérée de son devoir de soumission et des contraintes éventuelles imposées par son époux, elle peut aussi se valoriser davantage en ayant des activités lucratives lui permettant de disposer de ses propres revenus » (Dial, 2007 : 29).

Dans la commune de Gavinané, le taux de scolarisation des filles reste encore très faible. D'ailleurs dans tous les 22 villages et hameaux de la commune, il n'y que trois premiers cycles et deux second cycles réparties entre les villages suivants : Gavinané, Faradalla et Birou.

Il est important de rappeler ici que peu de filles scolarisées finissent difficilement le second cycle, cela se justifie à double titre : pour raison de mariage, car l'âge du premier mariage est compris entre 10 ans et 14 ans et du fait de la distance géographique entre le lieu de

résidence et l'école. La distance est l'un des indicateurs de l'abandon des filles, car les parents refusent d'envoyer leurs filles dans une école qui se situe à plus de 2km du village.

Par contre, les réalités de l'espace urbain font que certaines filles *toran̄koōbe* arrivent à poursuivre les études, montré ici Aicha femme divorcée :

« C'est quand je faisais la 11^{ème} année que mes parents m'ont donné en mariage. Pour pouvoir continuer les études, j'ai dû négocier avec ma belle-mère. Elle a accepté que je continue les études à condition que je quitte la ville de Nioro pour rentrer au village et faire le ménage pendant les weekends. C'était dur d'articuler les études et ces allers-retours, j'ai donc décidé d'arrêter. Une semaine après, mon mari m'a appelé pour me dire de choisir entre l'école et mon mariage. Je lui ai dit que : je ne peux pas abandonner l'école et c'est ainsi que je suis devenue une diwo. J'ai profité de mon statut de diwo pour reprendre mes études. Alhamdoulillah ! Aujourd'hui j'ai une licence en Science de l'Education. Je me suis même inscrite dans une école de santé à Kalaban-Coura. Mon objectif est de finir mes études avant de penser à un remariage. » (Entretien réalisé par Aicha (prénom d'emprunt) le 15/12/2022 à Farandallah).

Dans cet espace Toro, après le premier mariage, les femmes s'émancipent des normes sociales pour définir leurs propres règles en termes d'individuation. Pour ce père de famille :

« Une diwo n'est plus de la responsabilité des parents ni de la société. Elle devient responsable d'elle-même. Désormais, c'est elle et ses camarades d'âge qui font toutes les démarches pour un remariage. Ce sont elles qui reçoivent les prétendants et négocient la dot. » (Entretien réalisé par Issa (prénom d'emprunt), le 04/12/2022 à Longou-pourè).

Contrairement à celles des villages, les diwōbe de la ville n'ont pas la liberté de recevoir les prétendants encore moins la liberté de circuler librement sans la permission des parents.

« Moi, je n'ai pas la possibilité de recevoir les prétendants, car mon père ne l'accepte pas. C'est sur les réseaux sociaux qu'on se fait connaître et échangent avec nos prétendants. » (Entretien réalisé par Bintou (prénom d'emprunt), Femme divorcée le 08/12/2022 à Gavinané).

Ce fut également le cas Kadiatou (prénom d'emprunt) une femme divorcée :

« Je discute avec les hommes sur WhatsApp. Très généralement, ce sont mes camarades qui leur donnent mon numéro de téléphone. Je reçois des messages vocaux, des appels, des stickers etc. Je réponds aux messages de certains et j'ignore pour d'autres. Parmi ceux avec qui, je discute sur WhatsApp certains m'envoient du crédit téléphonique et/ou de forfait internet et d'autres me font un dépôt sur mon compte orange money. » (Entretien réalisé par Kadiatou le 01/12/2022 à Gavinané).

Contrairement à ce que l'on observe dans certains travaux en sciences sociales où, les femmes africaines sont classées dans la catégorie des cadets sociaux voire même des sujets pour certains auteurs, il ressort dans les chroniques des griots, notamment celui de Samba Demba Jaayê, la femme divorcée Habeyssa Boubou Boulel¹⁰ a montré qu'une femme est plus

¹⁰ Elle a été cette femme divorcée qui a su utiliser ses bagues pour venir au secours à la dina selon la littérature orale.

qu'un cadet social, fait la guerre et participe aussi à construire un pouvoir politique féminin. C'est ce rôle qu'elle a joué lors de la soirée de Samba-gorè¹¹ où elle a remis une bague à chaque guerrier volontaire pour l'encourager. Elle leurs dit : « je te remets cette bague pour que tu puisses te souvenir de ma beauté devant l'ennemie de Dieu. A chaque fois que tu te souviendras de moi, redouble plus d'effort pour tuer l'ennemie et revenir vivant. » (Chronique du griot Samba Demba Jaayé).

De la même manière que Habeysa Boubou Boulel, d'autres acquièrent une visibilité sociale grâce à leur mise en scène lors du *poodondiral*, c'est-à-dire, le moment de compétition entre les prétendants. Ce moment a permis à des femmes comme Fatima, Boly K, Aissata Thiam etc. d'être populaire. A chaque fois qu'on parle de célébrité féminine dans l'espace *Toraŋkoobe*, leurs noms reviennent. Elles ont toutes les trois acquièrent un pouvoir social et politique grâce à leur *poodondiral*. Enfin de compte, la popularité d'une femme *diwo* se mesure : 1/ au nombre des prétendants ; 2/ aux ressources (financière, sociale, symbolique, intellectuelle) que ceux-ci investissent pour conquérir la femme. Dans le chapitre 4, nous retracerons le parcours de vie de quelques femmes qui se sont construites grâce au *poodondiral*.

Ce phénomène de *poodondiral* apparaît très généralement, quand le choix de plusieurs prétendants porte sur une seule *diwo*. Aussi, quand le choix de la femme s'oppose à celui de ses tantes et frères qui essayent par tous les moyens de la convaincre à choisir l'homme de leur choix. Il peut être à l'origine de frustrations entre deux familles, voire deux villages. C'est aussi le moment pour les jeunes d'un village ou d'un hameau à étaler leurs richesses aux yeux de la société. Par exemple, pour conquérir une *diwo*, les jeunes éleveurs sont prêts à utiliser tous les moyens pour avoir la femme comme ici :

« J'étais en compétition avec d'autres prétendants et je te dis ! Ce n'était pas du tout facile. C'est comme une élection. J'ai mobilisé tous les moyens (argent, cadeaux), je suis même allé voir des marabouts pour ça. Je dirai simplement que j'ai été plus chanceux que les autres prétendants, sinon les autres ne déméritaient pas non plus. » (Entretien réalisé par Hamidou (prétendant heureux), le 18/12/2022 à Gourel Samba).

Conquérir une *diwo* entre plusieurs prétendants est perçu non seulement comme une victoire, mais aussi un grand honneur pour l'homme et sa famille. C'est d'ailleurs la raison de l'implication des proches de chaque prétendant lors du *poodondiral*. Et, perdre dans une

¹¹ Une bataille entre l'armée de Louis Archinard et l'armée d'Amadou fils d'El hadj Omar Tall à Kallé en 1890.

compétition de *poodondiral*, est une humiliation voire un déshonneur pour les prétendants malheureux et ses proches.

En plus d'être un espace de compétition, cet espace est aussi un lieu de règlement de compte et de défiance. Certains de nos enquêtés nous expliquent que le *poodondiral* n'est rien d'autre qu'un règlement de compte entre les hommes, un moment de se venger de quelqu'un en l'humiliant publiquement, explique ici un camarade d'un prétendant :

« Si une personne veut te faire nuire, et apprend que tu cherches une diwo, il rejoint le lot des prétendants. Ce n'est pas parce qu'il aime la femme, juste te défier sur la scène publique et te montrer qu'il a plus de pouvoir que toi. (Entretien réalisé par Abdoulaye (prénom d'emprunt), le 04/12/2022 à Lewa-Ardo-Sadio).

Cette pratique confère à la femme *diwo* un pouvoir social féminin (économique, symbolique et une honorabilité) et politique aux yeux de la société. Une des richesses de la femme *toran̄ke*, c'est la place accordée aux parures.

III.2. Que signifie les parures des femmes Toran̄koobe ?

Les femmes *toran̄koobe* dépensent une grande partie de leurs biens à l'achat des bijoux, de l'or et/ou en argent. Quant à l'habillement, excepté des événements (fêtes, mariage, baptême etc.), les hommes portent le plus souvent des boubous (faites à base de popeline) et les femmes des wax et/ou tissu traditionnel.

La photo ci-dessous montre l'habillement d'un couple *toran̄koobe*



Figure 2 photographie d'une femme remariée avec son mari (Source : Abdoul Aziz Bah)

Comme nous pouvons le constater sur la photo, c'est la femme qui s'affiche avec ses parures lors de son mariage. L'homme reste discret avec un boubou.



Figure 3 photographie d'une femme nouvellement mariée et deux de ses camarades (Source : Abdoul Aziz Bah)

La parure d'une nouvelle mariée *Toranké* est riche et complexe. En la matière, les bijoux en or et/ou en argent occupent une place centrale. A la veille des mariages et/ou fêtes de transhumance, elles se rendent dans les bijouteries des villages voisins pour colorer leurs bijoux.

Elle utilise le plus souvent ces bijoux pour donner de l'élégance à leur coiffure. Les invités l'identifient très généralement par son habillement qui est différent de celui de ses camarades.



Figure 4 photographie de quelques camarades d'une femme divorcée (Source : Abdoul Aziz Bah)

Comme nous pouvons le voir sur ces photos, la nouvelle mariée Toranke et ses camarades décorent leurs cheveux avec des accessoires de coiffure en pièces d'or et/en argent coloré en or.

Chapitre IV. Trajectoire de femmes et perceptions sociales sur le divorce

IV.1 Récit de vie de femmes Toran̄koobe

Nous présentons ici, le parcours singulier de trois femmes *toran̄koobe* qui ont utilisé des stratégies de contournement pour s'émanciper socialement en revendiquant le statut de *diwo*.

Il s'agit de Fanta (prénom d'emprunt), remariée et âgée de 33 ans. Elle a vécu la période de *ndiwaagu* à deux reprises, elle vit actuellement dans son troisième mariage.

Elle nous explique comment elle a vécu son *ndiwaagu* ?

« Depuis que j'étais toute petite ma tante m'a choisie pour Samba (prénom d'emprunt). Quand j'ai eu treize ans, les parents ont fait les fiançailles et quelques mois après, nous nous sommes mariés. En ce moment je ne connaissais même pas le sens du mariage encore moins savoir avec qui j'allais le faire. Ce n'est qu'après quatre ans de mariage, que je me suis rendu compte que je ne l'aimais pas. J'ai alors décidé de le quitter et de revenir auprès de mes parents. Une fois dans la maison paternelle, mon père m'a demandé le motif de mon départ, je lui ai répondu que je n'aime pas l'homme avec qui je suis. J'ai essayé père, mais je n'arrive plus à le supporter.

Il a tout fait mon père pour que je retourne, mais j'ai refusé. C'est au bout de deux ans que l'oncle paternel de mon mari s'est présenté chez mon père pour demander de rejoindre le foyer conjugal, j'ai refusé. Il m'a fait plusieurs propositions, mais j'ai dit non. Finalement, ma belle-famille est fatiguée de courir derrière moi, elle m'a donc libéré. Pendant ma période de l'èdda, les prétendants venaient me voir avec beaucoup de cadeaux (thé, sucre, viande etc.). Au moment du poodondiral¹² (litt. « compétition des prétendants »), sept prétendants étaient en compétition.

Le jour j, mes camarades d'âges et d'autres jeunes du village se sont réunis pour préparer l'accueil des prétendants. Ceux-ci demandent une somme importante d'argent qui peut varier entre 50.000F.CFA à 500.000F.CFA à chaque prétendant afin de lui laisser accéder à la chambre de la femme diwo afin de lui dévoiler ses sentiments. Ce

¹² Le poodondiral est une pratique très répandue chez les peuls nomades. Elle consiste à mettre deux ou plusieurs en compétition pour conquérir une femme divorcée.

qui permet non seulement de limiter le nombre des prétendants, et d'éponger la somme investie par les jeunes pour accueillir les prétendants.

Ce jour-là, j'ai passé toute la journée à rester isolée dans la chambre. Finalement j'ai pris peur et je voulais sortir de la chambre. Mais, mes amies m'ont supplié d'y rester mais j'ai refusé. Elles ont donc fait appel à ma tante. Celle-ci me dit : « écoutes Fanta, plus de 100 hommes peuvent venir te demander en mariage, mais tu ne pourras choisir qu'un. Donc, écoutes attentivement et choisis un qui sera ton futur mari. ».

Après que les jeunes ont fixé l'accès à la chambre à 400.000 F.CFA, le premier prétendant a payé. Les jeunes l'ont laissé entrer dans ma chambre. Il était accompagné de deux personnes, un forgeron et un esclave. J'ai écouté son forgeron pendant plus de 30 minutes. Ce qui ressort de son propos est le suivant « si j'accepte le mariage, ils sont prêts à me donner 20 têtes de vache, 20 complets pour une valeur de 1.000.000 F.CFA ». Je lui ai fait savoir que j'ai déjà donné ma parole à quelqu'un d'autre. Il a ensuite insisté en me disant, « On est prêt à t'offrir 25 têtes de vache ». Je lui ai fait savoir que je ne choisis pas un homme à cause de ses moyens financiers, car l'argent peut finir un jour. Je n'ai rien contre eux, il se trouve que j'aime quelqu'un d'autre.

Tu sais Bâ ! Tous les sept prétendants avaient des alliés dans ma propre famille. Mais personnellement, j'avais déjà choisi un d'entre eux fort longtemps.

Vous savez, même si mon choix ne portait que sur l'un d'eux, la moindre des choses que je pouvais faire c'était de les recevoir et les écouter, car ce sont mes fasbe (litt. « personnes avec qui une union est possible »), les rejetés fera de moi une femme indigne. Ce n'est qu'après avoir écouté tous les prétendants que j'ai choisi Amadou (prénom d'emprunt). Lors de cette cérémonie, j'ai eu des prétendants qui m'ont promis argent, or et du bétail, j'ai préféré Amadou, car c'est lui que j'aimais.

Amadou a donc reçu de la part de mes camarades, lui demandant de payer, 500.000 F.CFA, vingt complets et 50 têtes de vache. Ils ont payé les 500.000F.CFA sur place. Quelques jours après notre mariage, ils sont partis avec mes frères pour leur montrer mes cheptels. Malheureusement, ce mariage n'a duré que deux ans. Peu de temps après mon divorce, mon époux Ousseyni (prénom d'emprunt) est venu. Celui-ci n'a croisé que deux prétendants. Après ce mariage, je peux dire alhamdoulillah ! car j'ai eu des enfants avec lui. (Entretien réalisé par Fanta le 19/11/2023 à Balle-Kadiel).

La seconde femme Haby (prénom d'emprunt), s'est remariée à l'âge de 19 ans. Elle dresse son parcours de vie. Ses parents ont décidé dès sa naissance qu'elle sera l'épouse d'Abdoulaye, son cousin :

« Selon Haby, sa mère s'entendait très bien avec sa tante paternelle. Quand celle-ci est accouchée, et que la famille a su que c'était une fille, sa tante a donc décidé que cet enfant sera la future épouse de son fils Abdoulaye.

Quelques semaines après ma naissance, elle a scellé ce lien avec un bracelet en argent. Après avoir placé ce bracelet, elle dit, je prends Haby comme future épouse pour mon fils Abdoulaye. Même si je meurs avant ce jour, je souhaite que ma volonté soit exhaussée. Elle n'a malheureusement pas vu ce jour. Quand j'ai eu 11 ans, mon oncle paternel a voulu me donner en mariage à l'un de ses garçons avec qui je m'entendais très bien. Quand il aborda le sujet avec mon père, ce dernier s'opposa, car ma main était accordée à un autre. Une promesse qu'il doit tenir en tant que père.

A mes 12 ans, mon père a célébré mon mariage avec Abdoulaye pour m'éloigner de Mamadou, le fils de mon oncle. Neuf mois plus tard, j'ai rejoint ma belle-famille.

Une fois chez eux, j'ai eu des difficultés à m'adapter, car je ne supportais pas l'idée de vivre loin de mes parents et dans un autre village. Un des facteurs déclencheurs de l'abandon du domicile conjugal, c'est en partie lié à Mamadou, le fils de mon oncle qui m'encourageait à le faire quand il me rendait visite. Et me disait si jamais, Abdoulaye te renvoie chez tes parents, je t'épouserai. Comme je n'arrivais pas à faire de cette maison, « chez moi », j'ai donc rejoint le domicile de mes parents. Mon mari était très jaloux, il pensait que j'avais quitté sa maison pour me rapprocher de Mamadou. Or, j'avais juste du mal à vivre loin de mes parents. Mamadou aussi profitait de mon séjour chez mes parents pour le provoquer, il était tellement jaloux, qu'il a fini par me divorcer. Je me rends compte aujourd'hui que j'ai fait une erreur, car je ne détestais pas Abdoulaye. C'est la non maturité qui nous a conduit au divorce. Je me comportais comme une gamine et lui, il n'a pas voulu comprendre.

Je ne peux pas dire grand-chose sur la période de divorce, car contrairement à certaines femmes divorcées qui ont passé des années sans se remarier, j'ai eu la chance d'avoir très tôt un autre mari. Juste après mon édde (litt. « retraite de continence ») cinq prétendants sont venus me chercher.

Mon premier amour Mamadou a voulu m'épouser mais ses parents ont refusé, car les gens diront que c'est à cause de lui que j'ai quitté mon premier mari. Des hommes venaient me voir pratiquement tous les soirs. Certains m'apportaient du thé, du sucre et même de l'argent. Quand mes camarades ont cru que des prétendants venaient me voir, ils ont fixé un montant pour tous les prétendants pour avoir accès à la chambre de la femme divorcée, ce qu'on a appelé couramment le krante.

Tu sais Abdoul, quand le choix de plusieurs prétendants porte sur une même femme, tous les jeunes de la famille s'assoient devant la chambre de celle-ci. Ils apportent de l'argent, du bétail, du thé etc. Chaque matin que Dieu fait, ils égorgent un animal, et ça peut durer deux semaines voire un mois dans certains villages.

Pendant les quatre premiers jours, on recevait des prétendants mais la compétition en tant que telle a commencé le cinquième jour. Le matin du jour 5, nous avons reçu quatre groupes de prétendants : 1/ le groupe de Bathia, le groupe de Dembou, le groupe de Maka et le groupe de Dembel.

Si cela ne tenait qu'à moi, il n'y aurait pas des compétitions, car j'avais déjà choisi Dembel bien avant l'arrivée des autres prétendants. Mais ma famille pensait qu'en organisant cette cérémonie, j'allais changer de décision. Je me rappelle encore, ma tante Madina est allée jusqu'à me dire d'accepter le second prétendant, au nom de Bathia, car ce dernier lui a promis 1.000 000 FCFA et 20 têtes de vache.

C'est après avoir écouté tous les prétendants que j'ai fait entrer Dembel, car c'est celui que j'attendais.

Il est venu avec ses amis à 21h. Après avoir payé le krante, Dembel et ses amis sont rentrés dans ma chambre. J'étais en train de causer avec Dembel, en attendant que mes camarades fixent le montant de la dot.

Après une heure, ils ont payé 500.000 FCFA et se sont engagés à donner 15 têtes de vaches. Une fois que les deux parties étaient d'accord, son esclave est sorti pour tirer deux balles afin d'informer le public que j'appartenais désormais à Dembel. La soirée a continué jusqu'à minuit, avec les chants des griots.

Le lendemain, c'était le jour du mariage. Pour manifester l'évènement. Il a remis un bœuf à trois esclaves pour qu'ils viennent l'égorger chez nous.

A 15 heures, les repas étaient prêts. Les koreeji (litt. « esclaves femmes) ont servi les invités et envoyé des plats dans ma belle-famille.

A 18 heures, notre maison a commencé à se vider, car tous ceux qui habitaient dans les villages avoisinants étaient partis

Après trois jours dans la chambre nuptiale, chez mes parents, j'ai rejoint le domicile conjugal. Aujourd'hui, je remercie Dieu car j'ai eu deux garçons et trois filles.

Je gagne un peu d'argent dans le commerce du lait surtout pendant l'hivernage quand les transhumants reviennent du sud. Durant les trois mois d'hivernage, on trouve suffisamment de lait. On mange dedans, on vend dedans, et ils nous arrivent à donner aux voisins. Je suis propriétaire de plusieurs cheptels, si l'un meurt on m'apporte la viande ; je peux aussi demander à mon mari de les vendre pour moi. Cet argent je l'utilise pour subvenir aux besoins de mes filles » (Entretien réalisé le 13/12/2023 à Kdiel-Pobbi).

Le récit de vie de ses deux femmes montre que : pour contourner les contraintes sociales et/ou culturelles dont elles sont victimes (mariage précoce et/ou forcé) ces femmes adoptent des stratégies pour inciter le mari au divorce pour avoir le statut de divorcée et accéder à un espace d'émancipation.

A la différence de celles-ci, d'autres femmes notamment sédentaires, choisissent de rester seule après un divorce pour travailler et/ou étudier comme ce fut le cas de Mariam (femme divorcée, commerçante et tiktokeuse) :

« Je suis née en 1993 à Koriga, (commune de Nioro du sahel). A l'âge de 8 ans, j'ai perdu ma mère, et je suis retournée chez mon père. A l'âge de treize ans, j'ai dû abandonner les études pour me marier. Je ne connais même pas mon futur mari. Mais, depuis toute petite, j'entendais les gens m'appeler Madame de Mamadou.

A son retour de l'aventure en 2008, que je lui ai vu pour la première fois. Aujourd'hui, je ne veux même plus me souvenir de ce mariage, car j'ai commencé à vivre l'enfer dans la chambre nuptiale. Dans cet espace intime, on exige que les mariés se découvrent sexuellement dans cette chambre. Or à l'époque, je n'avais que treize ans, mon mari a voulu essayer..., cela n'a pas marché, les parents de l'homme ont donc fait appel à une vieille femme forgeronne, pour élargir la taille de ma vulve avec une lame.

Nous avons pu faire l'amour, mais suivi de douleur intense et de saignement. Le saignement persistait, j'ai été conduit à l'hôpital. Le médecin qui m'a soigné, les a menacés, mais ils ont dû aller chercher l'extrait de naissance d'une autre fille pour justifier leur acte.

Plus de rapport sexuel entre mon mari et moi. Il est reparti au Mozambique sans profiter réellement de sa nuit de noce.

Ajouter à cela, les problèmes avec ma tante qui était aussi ma belle-mère. Elle me reprochait toujours de ne pas savoir travailler, ni se comporter comme une femme mariée. Il faut reconnaître que j'étais paresseuse à l'époque, sinon elle fournit tant d'efforts pour que je change. Elle a fini par se plaindre auprès de mon père. Ce dernier m'a repris à la maison au moment où mon mari était en déplacement.

Quelques années plus tard, j'ai rejoint mon mari au Mozambique. Sans me rendre compte, mon mari sortait avec une autre femme. C'est quand j'ai appris la nouvelle que nos disputes ont commencé. Par finis on a rompu, il a payé mon transport, et je suis revenue au Mali. Je me suis lancée dans le cinéma comme actrice. Quelques années après, je me suis remariée avec le fils d'un ministre dont je préfère taire le nom. Il avait des problèmes, comme je ne pouvais pas le supporter, je l'ai quitté.

Après avoir rompu avec ce dernier, j'ai décidé de me consacrer au travail. Comme tu le sais, je suis actuellement actrice, animatrice d'une émission de télévision, tiktokeuse et commerçante. Je pars acheter de la marchandise à Dakar et aussi à Doubaï.

Je fais également la publicité de mes produits sur ces réseaux sociaux. Il y a même des commerçants et thérapeutes traditionnels qui me payent pour que je fasse la publicité de leur produit sur tiktok. Aujourd'hui, je suis actuellement parmi les tiktokeuses peulhs qui ont plus d'abonnées. (Entretien réalisé par Mariam le 28/12/2022 à Bamako).

Dans un contexte social où, le choix de la première épouse incombe aux parents mais celle qui est déjà divorcée, choisit son futur mari sans que les parents aient quelque chose à dire.

Il arrive selon un témoignage que l'homme pousse la femme au divorce, pour pouvoir se remarier avec elle une fois le divorce prononcé.

Ces femmes divorcées sont vues comme des célébrités dans le village. Elles deviennent des modèles de réussite socialement dans une communauté où divorcer est considéré comme la voie d'une émancipation sociale et économique, mis en exergue ici :

« Quand Egga Fari Sabu¹³ a divorcé, elle est devenue une célébrité dans le Jolof (Sénégal). C'est Birom bambaado (griot) qui a incité Goumalo à chercher Egga Fari Sabu comme futur épouse. Un griot au nom de Birom bambaado, est allé dire à Goumalo de prendre cette dernière comme future épouse, car aucun homme dans le mbaal ne pourra le faire. Elle demande comme prix de sa dot, les vaches du grand guerrier Amadou Sam-polel. Tu es le seul aujourd'hui à pouvoir l'affronter et épouser Egga Fari Sabu. Et c'est ainsi que Goumalo a décidé de rejoindre le lot des prétendants et affronter Amadou Sam-polel. » (Entretien réalisé par le griot Mamadou Bah, le 05/08/2023 à Birou).

Beaucoup de ces femmes divorcées en milieu nomade sont devenues des célébrités, car elles sont jeunes et belles comme l'illustre Mamayel :

« Les *diwbes* dans notre société sont des femmes très célèbres et très respectueuses surtout quand l'intervalle de l'âge de la femme varie de quinze à vingt-cinq ans. Elles peuvent provoquer des tiraillements entre les hommes. Ce tiraillement peut aller jusqu'à se transformer au *poodondiral* (compétition des prétendants). Durant le *poodondiral*, les prétendants sont prêts à dépenser tout ce qu'ils possèdent comme bien juste pour conquérir la femme divorcée. De plus, tous les regards se tournent vers elle car c'est elle qui tranche. Elle peut également avoir tout ce qu'elle veut pendant cette période. Chose qui n'est pas du tout possible pour les filles célibataires et les femmes mariées. » (Entretien réalisé par Mamayel, esclave, le 09/12/2022 à Gavinané).

Or, chez les peulhs qui se sont sédentarisés, le divorce est perçu comme une déviance envers la société. Par exemple, les femmes divorcées ne participent pas à la rituelle consistant à laver la nouvelle mariée avec les gris-gris. Elle est faite par sept femmes qui n'ont jamais divorcés. De plus, le divorce d'une femme peut avoir des répercussions sur l'entrée en union de sa fille.

Celles qui acceptent la souffrance et la soumission dans le mariage, deviennent des modèles et dans cet imaginaire des peuls sédentaires, elles donnent naissance à des enfants valeureux comme ci : « *Les filles d'une femme soumise et respectueuse envers son mari et son entourage sont comme des graines, chacun veut en prendre une et le semer dans son foyer* ». Même si le comportement de la mère influe beaucoup sur le comportement de ses filles,

¹³ Egga Fari Saabou : était une femme divorcée qui a marqué son temps. Les griots peulhs parlent toujours des stratégies qu'elle a élaborées pour se venger de l'homme qui a tué son père Fari-Sabou. Pour le faire, elle demanda à tout prétendant qui espérait se marier avec elle, de l'offrir comme dot les vaches de l'assassin Amadou Sampoel.

Goumalo : était jenngello (clan peulh). Il était le seul parmi les prétendants qui a accepté de défier Amadou Sampoel pour conquérir Egga et l'offrir comme dot les vaches d'Amadou Sampoel. Ce dernier pratiquait la razzia. Il a tué Fari-Sabou pour lui prendre ses vaches. (Source : Mamadou Bah (griot), enquête réalisée le 05/08/2023 à Nioro du Sahel).

Le Djolof ou Jolof : est un empire situé à l'ouest de l'actuel Sénégal et sur une toute portion de la Gambie qui d'après la tradition fut fondé par Ndiadiane Ndiaye, premier buurba (buurba=roi) djolof. <https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Empire-du-Djolof>

il n'est pas évident de penser que toutes les filles sont censées reproduire le comportement de leur mère. Selon Bintou, une de nos *diwo*, explique « Ces femmes qui sont dans les foyers sans avoir un espace de liberté nous considèrent comme des « putes ». Elles disent qu'une femme *diwo* ne fait que sortir avec des hommes d'autrui. » (Entretien réalisé par Bintou (prénom d'emprunt), femme divorcée le 18/12/2022 à Gavinané).

Dans la commune rurale de Gavinané, une femme qui est à l'origine de son divorce, est mal perçue et aura des difficultés à trouver un autre mari dans le même village. Comme ce fut le cas Tako (prénom d'emprunt) femme divorcée âgée de 22 ans :

« Mon mari souffrait de l'impuissance sexuelle. Je lui ai supporté pendant deux ans. J'ai ensuite décidé d'en parler à mes parents. Après l'avoir fait, mon père m'a demandé de patienter en attendant qu'il demande à l'imam ce qu'il y a lieu de faire. Pour l'imam, l'impuissance sexuelle est certes une cause de divorce, mais la loi musulmane exige à ce qu'elle donne à son mari un délai d'un an pour qu'il se soigne. Mon père l'a appelé pour lui dire qu'il a un an pour se soigner, et sa situation ne change pas il reprendra sa fille.

Mais mon mari et ses parents ont très mal interprété les propos de mon père. C'est ainsi qu'il m'a répudié, ce qui signe la fin de mon mariage.

Quelque temps après qu'il se soit remarié dans un autre village, sa femme est tombée enceinte. Depuis lors, tous les regards sont tournés vers moi. On me qualifie de tous les noms (méchante, menteuse etc.). Aujourd'hui, les gens me détestent à cause de cette histoire. Et chaque homme qui se présente pour le mariage, fuit quelques jours après à cause de cette histoire. » (Entretien réalisé par Tako le 20/08/2023 à Gavinané).

En dépit des formes de liberté et de visibilité que le statut de femme divorcée procure aux femmes *toran̄koobe*, c'est aussi un signe d'ascension sociale et des privilèges à travers les énormes « cadeaux » que le futur mari donne.

TROISIÈME PARTIE
LES STRATEGIES D'AUTONOMISATION DES FEMMES
TORANKOOBE

Chapitre V. La question de l'autonomie chez les femmes *Toraŋkoobe*

Les pratiques d'autonomie des femmes africaines, notamment maliennes, varient selon les principes d'organisation de chaque société et selon les aires géographiques. En milieu urbain, si l'autonomie des femmes passe le plus souvent par : l'entrepreneuriat, l'adhésion aux associations, le militantisme etc. Comme le montre Marie Brossier : « malgré les structures patriarcales de domination, voire parfois le renforcement des inégalités homme-femme, certaines femmes vont jusqu'à parvenir à négocier dans la sphère privée comme dans la sphère publique une nouvelle place sans forcément bouleverser les logiques d'organisation socioculturelles. Certaines de la nouvelle génération comme de l'ancienne, sont devenues des chefs de famille, chefs d'entreprise, leaders d'opinion en raison de leur militantisme actif, leaders politiques ou figures religieuses charismatiques » (Brossier, 2014). Celui des femmes *toraŋkoobe*, passe plutôt par le cheptel qui est leur propriété. ¹⁴

La constitution du troupeau de la femme se présente sous diverses formes (don, dot et héritage). En ce qui concerne la dot, chez les *toraŋkoobe* et chez d'autres sociétés nomades la dot de la femme est convertie en cheptel. Comme ici : « Dans chaque troupeau familial, les vaches n'appartiennent pas exclusivement au chef de famille ; la femme arrive dans un ménage avec son troupeau (vaches offertes par les parents à sa naissance, vache qu'elle a reçues en dot.) » (Sow, 2006 :3).

Ce cheptel permet à la femme : d'intégrer la cellule familiale de l'homme, de pratiquer des activités génératrices de revenu (vente du lait, de bétail, de l'huile etc.), de subvenir à ses besoins et aux besoins de ses filles et d'être financièrement indépendante de son mari etc. C'est dans ce même ordre d'idées qu'aborde Jean Marc Bellot qui écrit que : « En se mariant la jeune fille quitte une exploitation avec sa dot pour s'installer chez son mari, pour lequel elle représente un apport de moyens de production (cheptel). » (Bellot, 1980 : 154).

V.1 Comment la dot est définie chez les femmes *Toraŋkoobe* ?

Chez les peuls *toraŋkoobe* comme chez beaucoup d'autres sociétés au Mali et ailleurs en Afrique, pour concrétiser le mariage c'est au futur mari souvent avec le soutien de son entourage social de s'acquitter de la dot. Au sens juridique du terme, la dot est définie comme : « ensemble des biens meubles ou immeubles donné par un tiers à l'un ou à l'autre des époux

¹⁴ Le cheptel : Bail de bétail, ou contrat par lequel l'une des parties donne à l'autre des bestiaux pour les garder les nourrir et les soigner, sous conditions convenues entre elles.

dans le contrat de mariage ».¹⁵. Religieusement, la dot constitue « un symbole qui rend le mariage légal et légitime ». Elle peut être payée en espèce ou en nature. Mais il est bien évident qu'il n'y a pas de mariage sans dot.

Au Mali, d'après l'actuel code des personnes et de la famille, « la somme de la compensation matrimoniale est officiellement fixée à 15000FCFA si la femme est une jeune mariée » (CPEF). Cette somme ne concerne que le mariage civil et ne peut en aucun cas être comparée aux autres dons que la mariée reçoit. Comme ici, « cette somme, comparativement modeste, concerne le mariage civil. Elle ne peut pas être comparée aux dons monétaires, de bétail, de noix de cola, de sel, de sucre, de thé et de vêtements pour la mariée, offerts par la famille du marié dans les mariages coutumiers et religieux. Même aujourd'hui, les mariages les plus fréquents restent les mariages coutumiers et religieux où la famille dépense des sommes extravagantes » (Sida, 2004 :20).

Au Mali, la nature de la dot d'une femme varie d'une société à l'autre. Par exemple en milieu songhaï : « la dot est généralement constituée en nature et en espèce. Le plus souvent c'est le nombre de têtes de bétail qui est l'unité de référence. Une fois fixée, la dot peut être totalement ou partiellement versée. Il reste entendu que le reste non versé peut être réclamé à tout moment par la mariée et ne saurait être blâmée pour cela ni socialement ni culturellement. La dot peut varier en fonction du prestige et surtout de l'avoir du prétendant et de sa famille. La dot peut être donnée en or, en argent, en têtes de bœufs, à défaut en moutons » (Attino, 2022 : 199).

Or dans les sociétés nomades notamment les *toraykoobe*, la dot de la femme est convertie en cheptel dont le nombre varie selon les troupeaux que dispose le mari. C'est le cas des Touaregs Illalan. Montré ici par Ousmane Ag Namoye : « Si ce n'était pas la dégradation du cheptel à cause des différentes sécheresses, rébellions et guerres inter et intra ethniques. A cela s'ajoute l'impact du modernisme qui a beaucoup pénétré la population de touareg Illalan aujourd'hui. La dot pouvait être évaluée à quinze (15) chameaux ou trente bœuf ayant au moins trois ans » (Namoye, 2022 : 2012).

Chez les nomades, toute femme a droit à un cheptel comme dot de mariage. Si, elle est jeune mariée, ses cheptels sont négociés par l'un de ses oncles paternels. Pour une femme divorcée, il revient à ses camarades d'âges de le négocier avec les camarades du futur mari, montré ici par Raby (prénom d'emprunt), femme remariée :

¹⁵ [Définitions : dot - Dictionnaire de français Larousse](#)

« Le nombre de cheptels de la femme n'est pas fixé. Si c'est une jeune mariée, le nombre de ses cheptels varie selon les familles. Chez nous ici, il y a des familles qui donnent à la nouvelle mariée 4 têtes de vaches, d'autres peuvent la donner jusqu'à 15 têtes ou l'équivalent de ce nombre en ovins et/ou en caprins. Très généralement, dans ma famille, on donne 15 têtes de vaches. » (Entretien réalisé avec un chef de village à Demba-demba le 09/11/2022).

Quant aux femmes divorcées, le prix de la dot est discuté entre les amis du prétendant et les camarades d'âge de la mariée comme ici :

« Lors du mariage de Mayram, c'est nous qui avons fixé le montant de 500. 000.FCFA, 20 têtes de vaches, 20 complets de wax, 5 paires de chaussures, 50 boucles d'oreilles en argent, 50. 000.FCFA aux tantes de la nouvelle mariée, 50. 000.FCFA aux frères et 50. 000.FCFA aux cousins et cousines. Après négociation, la famille de l'homme nous a remis un montant total de 500. 000.FCFA comme trousseau de la nouvelle mariée et 150.000FCFA aux proches de la nouvelle mariée. Nous avons acquis une somme totale de 650.000FCFA. » (Entretien réalisé par Raky, le 13/11/2022 à Balle-Kadiel).

Il est important de noter que lors des mariages, le marié bénéficie du soutien de son entourage social (parents, amis, camarades et collaborateurs). Par exemple, lors des mariages, ce sont les amis du marié qui (négocient le montant de la dot, assurent les petites dépenses etc.), c'est aux sœurs cousines de ce dernier d'apporter les pagnes et boucles en argents etc.

C'est lors de la célébration du mariage religieux que les parents du mari valident devant l'imam le nombre de cheptels de la nouvelle mariée. Après la célébration du mariage, les frères de la nouvelle mariée partent voir les cheptels de leur sœur.

Il est nécessaire de rappeler que la future mariée possède des troupeaux avant son entrée en union. Après la naissance d'un enfant, plus précisément après qu'on lui ait rasé la tête, que ses parents lui donnent une vache parmi les animaux de la famille. Cet animal appelé (*femmbirge*¹⁶) constitue le premier bien de l'enfant dans le troupeau familial.

Si l'enfant est une fille, après son mariage, elle a la possibilité de récupérer cet animal illustré par les propos de Houray :

« Avant que je ne me marie, j'avais déjà des vaches chez mon père car la vache que mon père m'a offerte quand j'étais encore petite s'est reproduite. Après que je sois mariée, je les ai ramenées chez mon mari pour les rajouter dans mes cheptels » (Entretien réalisé par Houray, le 08/12/2022 à Gourel-Samba).

C'est dans ce même sens qu'aborde Bassirou :

¹⁶ Pemmbol : est une coiffure clanique des toraŋkooŋbe. Tout enfant né dans une famille *toraŋkooŋbe* qu'il soit fille ou garçon porte une coiffure clanique durant trois ans voire plus. Cette coiffure appelée *pemmbol* est une sorte de marque clanique facilitant l'identification de la famille en cas de perte ou de vol. Conscient qu'à cet âge l'enfant n'est pas à mesure de s'exprimer, les *toraŋkooŋbe* utilisèrent alors la coiffure comme identité clanique afin de faciliter les retrouvailles en cas de perte ou de vol d'enfants.

L'écoulement du port des cheveux de l'enfant marque le début de son intégration dans les troupeaux de la famille. Après l'avoir rangé la tête, ses parents lui donnent une vache appelée *femmbirge*.

« Chez nous, chaque enfant a droit à une vache. S'il est chanceux, la vache peut reproduire et avant qu'il ne grandisse, il peut avoir plusieurs têtes de vache. La femme a le choix de laisser ses vaches dans les troupeaux de son père mais elle a également la possibilité de partir avec après son mariage. » (Entretien réalisé par Bassirou (prénom d'emprunt), père d'une femme divorcée le 14/08/2022 à Diaye-Salif).

Quant aux garçons, son animal reste dans les troupeaux de la famille. Ce n'est qu'après leur premier mariage qu'ils ont le plein droit sur leurs troupeaux. On retrouve cette pratique chez d'autres peuls comme ici : « Dans chaque troupeau familial les vaches n'appartiennent pas exclusivement au chef de famille ; la femme arrive dans un ménage avec son troupeau (vaches offertes par ses parents à sa naissance) et en général chaque enfant a au moins une vache dans le troupeau de ses parents car à la naissance » (Sow, 2006). On retrouve également la même pratique dans les travaux de Madina Querre, sur les peulhs du Burkina-Faso dans le Séno. Elle explique « La constitution du troupeau commence dès la naissance : l'enfant, garçon ou fille reçoit une vache. Elle sera élevée, ainsi que sa progéniture, par le père et les frères aînés, en vue de revenir à l'enfant le jour de son mariage. C'est ce jour qui va donner à la jeune fille et au jeune garçon, le statut d'adulte et donc de femme et d'homme (même si le réel statut de femme ne viendra que le jour où elle sera mère). Dès cet instant, l'individu est confronté aux aléas de cette vie considérée par les peulhs comme une « épreuve » (Querre, 2003). C'est dans ce même ordre d'idée qu'affirme Sidomie Aristide Ima-Ouoba : « Le troupeau bovin se constitue sous diverses formes (dot, don, héritage, prêt, vol ou achat). Pour ce qui est du don, dans la société peule, chaque enfant qui naît reçoit en don un ou plusieurs animaux de parents au cours du rite où on lui attribue un nom. Dès l'imposition du nom, sept jours après la naissance, le cheptel de l'enfant commence à se constituer par des dons qui lui sont faits lors de cette cérémonie. Vers l'âge de sept ans ou lorsque l'enfant pourra comprendre le rôle important que les vaches vont jouer dans sa vie, son père lui montre le troupeau et indique lequel des bêtes lui appartiennent. A partir de ce moment, bien qu'il ne gère pas son troupeau avant sa majorité, l'enfant se sentira intimement lié à son bétail car sa fortune dans la vie dépend directement de la santé et de la fertilité de ses vaches. Mais tant qu'il n'est pas majeur, elles resteront dans le troupeau de son père ou de son grand frère et subiront le même sort que leurs vaches à eux. » (Ima-Ouoba, 2018 : 71).

V.2 La dot, un privilège social pour les femmes Toran̄kooɓe

Chez les *toran̄kooɓe* la valeur d'une femme divorcée se mesure en fonction : 1/du nombre des prétendants qui entrent en compétition pour la conquérir ; 2/ du montant de la dot qu'elle obtient après les négociations. De ce fait, la dot est non seulement une opportunité pour la femme de se procurer des biens matériels mais aussi un moyen pour celle-ci de se valoriser

socialement. Comme en témoigne Joseph N.P Sahgui : « Dans la tradition peule, un mariage sans dot est considéré comme une offrande. Lorsqu'une femme se marie sans dot son mari ne s'aura pas sa vraie valeur et celle-ci va toujours se sentir moins importante que les autres épouses de la maison ; car elle est la moins couteuse parmi elles toutes » (Joseph N.P. Sahgui, 2018). Ainsi, la dot valorise socialement et procure une visibilité sociale. C'est ce qu'explique Dalla ici :

« Si tu vois que les gens parlent toujours du *poodondiral* de Fatima ; ce n'est pas parce qu'elle était la plus belle que les autres femmes à l'époque. Mais plutôt parce que les hommes qui étaient à sa recherche étaient des hommes riches. Ces derniers l'ont fait des promesses grandioses, ont égorgé beaucoup de bœuf et ont promis des vaches aux griots et esclaves qui étaient présents. » (Entretien réalisé par Dalla le 16/12/2022 Kadiel-pobbi).

Ce qui est ici en jeu c'est surtout le statut social des prétendants qui sont en compétition. Si ces derniers sont riches et/ou célèbres la femme acquiert plus de visibilité. Par contre s'ils sont pauvres la femme acquiert moins de visibilité.

A la place du cheptel, celles qui vivent en milieu sédentaire reçoivent le plus souvent une somme d'argent qui varie de 200.000 FCFA à 500.000FCFA comme dot de mariage. Dans la majeure partie des cas cette somme ne sert que de trousseau de mariage et ne peut en aucun remplacer le cheptel de la femme qui constitue non seulement une source de revenu pour elle et un moyen d'être indépendante de son mari. Comme ici :

« Lors du mariage de Kadiatou, c'est nous qui avons discuté avec les amis de Hassamiou. On leur a demandé de payer un montant de 700.000FCFA. Ils nous ont fait savoir que 700.000FCFA c'est trop et ont demandé à ce qu'on diminue le montant. Après quelques minutes de discussion, nous sommes convenus d'un montant de 500.000F et ils nous ont remis la somme entière.

En dehors de la valise, les ustensiles, les draps, les rideaux, les perles, les jeux de lumière etc. sont tous achetés sur les 500.000FCFA. » (Entretien réalisé par Aliyatou le 17/11/2023 à Gavinané).

Par ailleurs, la sédentarisation peut aussi être utile pour ces femmes. Car en brousse elle n'avait pas accès à l'eau potable, aux centres de santé, aux établissements scolaires etc. Mais avec la sédentarisation, elles accèdent à la fois aux services sociaux de base et se libèrent de certains travaux comme : le puisage et le transport de l'eau, le pilage du mil, le ramassage de bois, la construction des tentes, les déplacements saisonniers etc.

Même si certains auteurs ont tenté de montrer que les peulhs sédentaires achètent des animaux pour les confier à leurs parents restés en brousse mais force est de constater que la femme ne bénéficie d'aucun droit sur ces animaux.

V. 3 La division sexuée des tâches chez les Toran̄koobe

La configuration de l'espace entre masculin et féminin n'est pas une réalité commune des sociétés africaines. Il ressort de nos observations que chez les *toran̄koobe* de la commune rurale de Gavinané, l'espace se caractérise surtout par sa mixité. Autrement dit, les hommes et les femmes investissent les mêmes espaces et exercent souvent le même métier. Mais au sein de ces espaces mixtes se dressent des rôles assignés aux hommes et aux femmes.

Le rapport privé/public nous renvoie à un grand débat, mais ce qu'il faut savoir ici est que, « l'espace domestique et tout ce qu'il contient (nattes, marmites, calebasses, lit) est considéré comme appartenant à la femme. Tout ceci confère à la femme peule un statut particulier au regard des autres sociétés africaines » (UNISTRA).

Chez les peuls nomades Toran̄koobe, la division de l'espace domestique est nette. La femme est appelée *jom suudu* (« propriétaire de la chambre »), et l'homme *jom galle* (litt. « Propriétaire de la cour de maison »). Pendant la période de transhumance, l'homme passe plus de temps au pâturage qu'au campement. Il peut désigner un lieu où s'installer avec sa famille mais il n'a pas le temps de l'aménager. C'est à la femme d'user de son temps libre pour construire sa tente et son *kaggu*. Elle détient le plein pouvoir sur sa tente et son *kaggu* ainsi que toutes ses composantes.

Dans cette société nomade, le *kaggu* occupe une place importante pour la femme. Elle la sert de table où déposer les calebasses et autres ustensiles de cuisine. C'est également sur le *kaggu* que le lait subit ses différentes transformations avant d'être commercialisé, illustré ici :



Figure 5 photographie d'un Kaggu contenant : des calebasses, de louche en fruit de calebassier, de la mouvette etc. (Source : Abdoul Aziz Bah)

Les tentes des femmes *toran̄koobe* sont faites à base de bois et d'herbes séchées appelées en fulfulde *cuudi-hudô*. En cas de divorce, la femme déconstruit sa chambre et reparte avec ses composantes. Pour reprendre cet adage, « *galle mo ala debbo ko gaalde mehe* » (litt. une maison sans femme n'est qu'un simple enclos). Les conditions dans lesquelles vivent les *garcīn̄koobe* (litt. « les transhumants qui se déplacent sans femme ») confirme cet âge peulh. Car ces derniers n'emménagent qu'un simple enclos pour leur troupeau et dorment le plus souvent sans abri.

Les illustrations ci-jointes montrent que chez les peuls nomades la construction des tentes est un rôle assigné aux femmes :



*Figure 6 photographie de deux femmes toranjkoobe en train de construire une tente à Longou-poure.
(Source : Abdoul Aziz Bah)*



Figure 7 photographie d'une tente et d'un kaggu¹⁷ contenant des Calebasses à Longou-poure (source : Abdoul AZIZ Bah)

Aujourd'hui, du fait de la sédentarisation, les hommes se réapproprient de ce rôle assigné aux femmes dans cette société nomade, mentionné ici par Houray (prénom d'emprunt) :

« Jusqu'à présent nous construisons des tentes. Ceci n'est pas étonnant car nous n'avons pas un habitat fixe. Chaque année après la saison pluvieuse, on part au sud pour sauver nos troupeaux de la famine. Je peux même dire qu'on se déplace avec nos tentes, car chaque année avant de partir au sud, on déconstruit nos tentes, on prend l'essentiel de ses composantes en partant. Une fois là-bas, on utilise ces mêmes objets pour construire une nouvelle tente. » (Entretien réalisé par Houray, le 08/12/2022 à Gourel-Samba).

¹⁷ Kaggu : constitué de bois de différentes plantes méticuleusement choisis en fonction de propriété aussi bien technique que magiques pour servir les uns comme pieds, les autres comme planches de la plateforme. Sa fabrication observe les prescriptions : le matin de bonheur bien avant le départ des troupeaux pour pâturages, a lieu la coupe du bois ; le soir peu avant le retour au pâturages, intervient la fabrication. Entre en jeu aussi, comme aspects très importants, le choix du jour ainsi que celui de la saison de coupe et de la fabrication (Ba, 2009).

La traite des vaches, moutons et chèvres est aussi une activité à la fois masculine que féminine. Mais pour Madina Querre, la traite serait traditionnellement une activité féminine, « traditionnellement, c'est la femme qui traite la vache et le lait est sa propriété » (Querre, 2018 :15).



Figure 8 photographie d'une femme toraṅké étant entrain de traire du lait au parc à Belen-yibi (Source : Abdoul Aziz Bah)

Comme nous pouvons l'observer sur cette photo, cette femme est en train de traire une vache lui appartenant. Nous rappelons ici que chez les peuls la filière laitière est assignée aux femmes, donc, reste sous propriété des femmes.

Autour des puits, on retrouve notamment ce partage de l'espace. Quand les hommes partent pour puiser l'eau pour les troupeaux, les femmes partent pour transporter l'eau pour la consommation de la famille (cf. l'image ci-dessous).



Figure 9 : photographie d'un homme et d'une femme entrain de puiser de l'eau à Balle-Kadiel (Source : Abdoul Aziz Bah)

Certes les deux sexes sont présents dans cet espace comme nous avons pu le voir dans cette illustration. Mais les rôles sont distingués, car les hommes viennent puiser de l'eau pour les troupeaux tandis que les femmes viennent puiser et transporter de l'eau pour les ménages.

Ce qui nous intéresse de plus à ce niveau, c'est que malgré les tâches ménagères et reproductives assignées à la femme, les femmes *toran̄koobe* arrivent à concilier les travaux ménagers et activités auxquelles elles prennent part.

Chapitre VI. Le lait, une source de revenu et de mobilité de femmes

Le cheptel étant le premier bien de la femme dans son foyer conjugal, il permet à celle-ci d'intégrer la cellule familiale de l'homme. Grâce au lait, les femmes *toran̄koobe*, s'autonomise comme ici, « dans les sociétés peules wodaabe¹⁸, la vache possède une importance centrale. Elle fournit l'aliment de base : le lait. Alors que l'entretien du troupeau est la tâche de l'homme, l'exploitation du lait revient à la femme. Ce dernier en est sa propriété dès l'instant où elle est mariée et les revenus de sa vente lui appartiennent en totalité. Aussi, possède-t-elle une certaine indépendance économique vis-à-vis de son mari » (UNISTRA).¹⁹

En effet, si l'autonomisation de certaines femmes passe par le salariat, l'accès au foncier, le commerce etc. [...] celui des femmes *toran̄koobe* passe par la vente du lait.

On reconnaît que les femmes sont propriétaires des troupeaux. Elles gèrent et s'inscrivent dans la transformation du lait, comme ici : « La femme s'occupe exclusivement de la gestion du lait des vaches (traite, répartition, transformation et commercialisation). Elle a renforcé ses capacités grâce aux formations reçues, en particulier dans le domaine de l'hygiène. Elle a gardé son pouvoir et son autonomie dans la gestion du lait à la ferme. Elle s'occupe également de la distribution des aliments et d'abreuvement du troupeau de case et des travaux ménagers » (Sow, 2006 : 4).

C'est grâce au commerce du lait que ces femmes arrivent à s'autonomiser financièrement et à accéder à l'espace public. L'autonomie procure à ces femmes du respect au sein de leur propre famille, car elles prennent en charge certaines dépenses liées au foyer.

Cette particularité des *toran̄koobe* et d'autres populations nomades est étroitement liée à leur culture fortement influencée par l'élevage, qui constitue la principale activité économique exercée par ces derniers. Dans ce contexte social où, il n'y a pratiquement pas d'autres activités économiques que celle liée à l'élevage, les hommes et les femmes dépendent du troupeau familial (bovins, ovins, caprins etc.).

¹⁸ Wodaabe : les wodaabe forment une communauté dispersée à travers le Fuuta. On en rencontre un grand nombre au Niger et à Katsena (Filingue, Maradi, Tessena) où ils portent le nom de Bororo'en, Borooji ou Abore. Ils sont nomades ou semi-nomades. La majorité d'entre eux est peu islamisée. (Kane, 2004 : 105)

¹⁹ UNISTRA : Université de Strasbourg

Sirmè : est une huile qu'on extrait du lait des vaches. Ses consommateurs l'utilisent très généralement quand ils mangent des repas.

En termes de division sexuée du travail, la vente du lait permet à celles-ci de sortir de l'espace *contraint*. Selon Madina Querre, « Le lait étant propriété de la femme, elle devient la détentrice de la survie des membres de la famille. Elle organise le bien être alimentaire de la famille qui est basée sur deux aliments de base : le mil et le lait à partir desquels sont préparés une certaine variété de plats alternativement consommés chaque jour » (Querre, 2003 : 23).

VI.1 La vente du lait, une activité génératrice de revenu pour les femmes Torankooɓe

Pour occuper l'espace du marché, et vendre leur lait, les femmes traversent des dizaines de kilomètres, d'un village à un village, puis de famille en famille pour faire le troc²⁰ du lait au mil. Cette pratique des femmes torankooɓe est observée chez d'autres sociétés pastorales comme ici : « le rôle économique des femmes dans les sociétés pastorales se manifeste à travers plusieurs types d'activités, souvent complémentaires : l'échange du lait frais contre le mil (troc) ; la vente des produits laitiers ; la fabrication et la vente d'objets artisanaux ; les travaux agricoles. » (Bellot, 1980 :)

Cet échange du lait au mil est une pratique quotidienne des femmes *torankooɓe* comme témoigne Penda (prénom d'emprunt), femme mariée vendeuse du lait :

« Pendant la période hivernale, chaque matin je quitte mon village pour venir vendre du lait ici. La vente du lait me permet de gagner du mil, du maïs, des arachides etc. Des fois même, je gagne de l'argent quand j'apporte le *sirme* (litt. « huile qu'on extrait du lait »). Le soir avant de rentrer chez nous, on profite des moulins du village pour piler le mil qu'on a gagné ». (Entretien réalisé par Penda (prénom d'emprunt) femme remariée, le 05/06/2023 à Gavinané).

Pendant la saison sèche, une *ñedude*²¹ (louche en fruit de calebassier) remplie de lait, correspond à deux *ñelle* remplis du mil. Et, pendant l'hivernage, une *ñedude* remplie du mil est égal à deux *ñelle* remplies du lait (cf. image ci-dessous).

²⁰ Troc : le troc est un échange direct des biens ou services non retranscrit par une opération monétaire.

²¹ Ñelle sing-de ñedude : sont des louches en fruit de calebassier. Elles sont subdivisées en deux catégories : la transvaser le lait et la louche à beurre (Ba, 2009).



Figure 10 photographie de deux femmes en train de faire le troc lait au mil (Source :Abdoul Aziz Bah)

Cette photo montre bien que la vente du lait est une pratique courante des femmes *torarankoobe* et au final, une source de revenu.

C'est le lieu de rappeler que le lait n'est pas simplement qu'une source de revenu pour les femmes nomades mais c'est aussi un moyen pour celles-ci de s'afficher lors des événements culturels (festivals, journées culturelles et/ou nuits culturelles, fêtes de transhumance etc.) en faisant le défilé et en exposant le lait devant un public important, montré ici :



Figure 11 photographie des jeunes filles toraṅkoobe en train d'exposer le lait devant un public lors d'une soirée culturelle organisée par Fedde Bantaare Ngenndi (Source : Abdoul Aziz Bah)

Cette illustration ci-dessus montre que même dans les villes lors des évènements culturelles les femmes peules en général et les *toraṅkoobe* en particulier s'affichent avec le lait pour montrer au public que le lait relève de la propriété des femmes.

Une fois l'échange effectué, les femmes se rendent au moulin montré par la photo ci-jointe.



Figure 12 Photographie des femmes toraŋkoobe devant un moulin à Gavinané (Source : Abdoul Aziz Bah)

On voit sur l'image que finalement le moulin devient un lieu de rendez-vous des femmes le soir avant de regagner leur village. D'autres préfèrent rentrer plus tôt pour moudre le mil à l'ancienne, avec le pilon comme ici :



Figure 13 Photographie de deux femmes entrain de piler le mil à Lougge-poure (Source : Abdoul Aziz Bah)

C'est grâce à l'échange permis par le lait que les femmes parviennent à contribuer aux dépenses des ménages. Dans cette communauté, l'homme est déchargé de cette prérogative qui est de donner le prix de la « popote », à sa femme. Ce sont les femmes elles-mêmes qui s'en chargent à partir du lait. Jean Bellot aborde dans le même sens en affirmant que : « la femme joue un rôle économique à notre avis capital, dans le fonctionnement et l'entretien du groupe familial. Si la vente du bétail représente la masse monétaire la plus importante, son utilisation est cependant quasi exclusivement consacrée à l'achat de biens de consommation primaire. Par contre, l'apport monétaire résultant des activités économiques des femmes constitue le revenu le plus courant (par opposition au revenu de la vente de bétail qui est exceptionnel). Il permet d'assurer l'achat des produits de premières nécessités, indispensables à la vie sociale du groupe. C'est le rôle économique actif des femmes. » (Bellot, 1980 : 154)

Si certaines utilisent le revenu du lait dans les dépenses de la famille, d'autres l'utilisèrent pour des besoins personnels. Ce fut le cas d'Oumou (prénom d'emprunt), femme remariée :

« C'est mon mari qui s'occupe de toutes les charges de la famille. Quand je vends le lait, j'achète mes condiments. Le reste de l'argent, je l'utilise pour mes propres besoins de femme et aussi les dépenses liées à mes enfants. » (Entretien réalisé par Oumou le 04/12/2022 à Longou-poure).

En plus du lait, les femmes commercialisent l'huile qu'on extrait du lait appelé *sirme* et aussi des fruits tels que : les jujubes, la gomme arabique, les dattiers du désert etc.

Pour Fatourou (prénom d'emprunt), femme remariée, elle explique : « pour mes besoins personnels, je vends le *sirmé* et qui me rapporte plus. Dans l'huile, je peux en avoir 30.000.FCFA à 50.000.FCFA par mois. A cela s'ajoute, mon activité en tant que couturière. » (Entretien réalisé par Fatourou, le 13/11/2022 à Balle-Kadiel)

Ce témoignage de Fatourou illustre l'importance qu'occupe le travail des femmes dans leur émancipation. On retrouve les mêmes pratiques dans les travaux de Madina Querre sur la société peule du Séno au Bourkina Faso, où les femmes commercialisent une partie du lait qui est leur propriété. Elle montre, « elles se rendent au marché de Dori et le vendent parfois sous forme de lait frais, généralement de lait caillé. La vente du lait permet aux femmes durant la période de soudure d'acheter des céréales, car les greniers sont généralement vides. Une vache nourrie pendant l'hivernage, produit environ 3 litres de lait par jour, dont 1,5 à 2 litres sont pour le veau. La vente peut rapporter des sommes conséquentes. Les femmes Peules de Koria par exemple, se rendent régulièrement à Dori (environ tous les trois jours) pour vendre du lait (entre 1500 et 3000 FCFA, soit entre 2,29 et 4,57 euros la calebasse). Elles gagnent environ 10 000 FCFA (15,24 euros) par mois, somme qui sert à acheter les condiments, ustensiles de cuisine, colliers, pagnes, savons, matériel pour la décoration de la *Suudu litt.* chambre ») C'est avant tout un revenu qui permet aux femmes de se vêtir et de se parer, ce qui est fondamental pour asseoir leur statut de femme, la beauté en étant un élément fondateur. En effet, fier de la beauté de sa femme, l'homme en reçoit du prestige à double titre : d'une part la reconnaissance de la beauté de sa femme implique qu'il possède un troupeau de qualité avec une production lactée suffisante pour donner une indépendance financière à son épouse. D'autre part, cela veut dire qu'il pourra lui-même consommer du lait frais et du lait caillé en abondance. » (Querre, 2003 : 35).

Le lait étant la propriété des femmes en milieu nomade, il permet à celles-ci d'accéder à plusieurs espaces (public, privé). A travers le commerce du lait, elles arrivent non seulement à subvenir à leurs propres besoins (de bijoux, épargner pour acheter le trousseau de leurs filles etc.) mais aussi à contribuer aux dépenses de la famille (Sow, 2006).

Au final, le lait et le cheptel permettent non seulement à la femme à être indépendante du mari, mais aussi de pratiquer leur mobilité sans que l'homme s'oppose.

CONCLUSION

Au terme de cette étude sur le divorce, qui interroge à la fois le parcours individuel des femmes *toran̄koobe* et les stratégies développées par elles pour s'émanciper, nous pouvons admettre que, pour se libérer des normes sociales contraignantes et accéder à l'émancipation et/ou l'autonomie, les femmes *toran̄koobe* ne passent pas par le modèle d'émancipation promu par les organisations et institutions internationales de défense du droit de la femme et ne s'appuient pas non plus sur les instruments juridiques de défense du droit de la femme.

En effet, celles-ci ne réclament généralement pas la parité homme/femme et ne se regroupent pas en des mouvements féminins de défense du droit de la femme. Pour construire leur individuation, elles mettent en place des logiques de contournement pour s'affranchir des normes sociales contraignantes.

L'étude a démontré que, pour des questions découlant du mariage et de sa dissolution, la culture et la religion demeurent encore des référents pour les peuls nomades *toran̄koobe*. De ce fait, nonobstant l'existence du code de mariage et de ce qu'il prévoit dans ses articles (280, 281, 283 etc.), chez les *toran̄koobe* de la commune rurale de Gavinané, les fiançailles sont scellées par les parents avant même que les futurs époux ne soient ni conscients de ce qui les attend, ni associés aux décisions qui les engagent dans leur intimité.

Pour se libérer de ces normes sociales contraignantes, les femmes *toran̄koobe* mettent en place des stratégies « verbalisées et non verbalisées » pour inciter le mari à les répudier dans le seul but d'obtenir le divorce et accéder à un certain nombre de liberté.

Ces stratégies de contournements sont entre autres : la fuite de l'épouse du domicile conjugal après un malentendu, le refus d'honorer à ses obligations conjugales, qualifier le mari d'impuissant sexuel, frapper ses enfants, provoquer des micros-conflits...

Toutes ces stratégies verbalisées et non verbalisées s'inscrivent le plus souvent dans la quête d'une liberté individuelle et sexuelle. Autrement dit, une fois que le divorce est prononcé, la femme s'émancipe du contrôle marital puis parental dont le contrôle prend fin après l'avoir donné son premier mari.

Ainsi, la femme divorcée se libère des tutelles et accède à un certain nombre de liberté notamment sexuelle à laquelle elle était privée durant la période prémaritale et maritale. Ces formes de liberté que le *ndiwaagu* (période entre la fin d'une première union et le début

d'une seconde et au-delà) procure à la femme sont : la liberté de circuler ; de recevoir les prétendants ; de choisir leur futur mari ; de fixer le montant de la dot ; de définir les règles du nouveau contrat social, d'assister aux fêtes nocturnes ; de travailler, d'étudier etc.

De plus, ce statut de divorcée valorise socialement la femme et lui procure du pouvoir et une visibilité sociale qui se matérialise par le *poodondiral* (la compétition des prétendants). Une fois remariée, sa dot est convertie en cheptel. Ce cheptel permet à la femme d'intégrer la cellule de l'homme et de pratiquer le commerce du lait.

A travers ce commerce, elles arrivent non seulement à subvenir à leurs propres besoins (bijoux, épargner pour acheter le trousseau de leurs filles etc.) mais aussi à contribuer aux dépenses de la famille et accéder à des espaces hors domicile.

Cette étude sur le divorce relève que les femmes ont leurs propres stratégies pour faire face aux contraintes et discriminations faites à leur égard sans se contenter de celle que proposent les organisations et institutions internationales de défense du droit de la femme.

Si le mariage précoce et/ou arrangé conduit les femmes à adopter des stratégies de contournement pour avoir le statut de divorcée. Ceci étant, la polygamie ne serait-elle pas une option pour les hommes dans un contexte social où, le choix de la première épouse relève des parents ? Cette interrogation pourra faire l'objet de futures recherches pour voir si cette pratique culturelle n'expliquerait pas en partie la polygamie juvénile ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Travaux académiques

Ouvrages

BA, A et Germaine, D, 1961., *Koumen. Texte initiatique des pasteurs Fulbe*, Paris, Cahier de l'Homme.

BA, B, 2021, *Jenjenre hetto ganndo Paamaa: woto momten Pele men*, Bamako, Innov-édition.

KANE, O, 2004., *La première hégémonie peule de Koli Tejella à Almamy Abdoul*, Paris, Karthala.

LESOURD, C, 2014., *Femmes d'affaires de Mauritanie*, Paris, Karthala.

THEBAUD, F, 1993., *Histoire des femmes en occident, le XXe siècle*, Paris, Plon

Togola, F, 2020., *Féminitude* (Musoya), Bamako, Innov-Edition

TOUNKARA, A, 2015., *Femmes et discriminations au Mali*, Bamako, L'Harmattan

Chapitres d'ouvrage

AG NAMOYE, O, 2022., « Le mariage Tamasheq en milieu traditionnel au Gourma à l'épreuve du changement social », in M, DEMBELE, M, Dia, I, Traoré (dir.), *Rites et traditions du mariage au Mali : permanences, ruptures et impasses*, Paris, L'Harmattan.

AG, AGOUZOUM, 2022., « Le concept de mariage et sa portée chez les Kel-Tamasheq (Touaregs) du Mali », in M, DEMBELE, M, Dia, I, Traoré (dir.), *Rites et traditions du mariage au Mali : permanences, ruptures et impasses*, Paris, L'Harmattan.

ALAMI MCHICHI, H, 2007., « Les Marocaines en politique, entre islamistes et modernistes », in T, Locoh, *Genre et société en Afrique »*, Paris, Cahier de l'Ined, pp.432 - <https://books.openedition.org/ined/13222?lang=fr&mobile=1>

ATTINO, M, 2022., « Le mariage chez les Songhay d'hier et d'aujourd'hui : entre endogamie et exogamie », in M, DEMBELE, M, Dia, I, Traoré (dir.), *Rites et traditions du mariage au Mali : permanences, ruptures et impasses*, Paris, L'Harmattan.

BUSCAGLIA, I, 2018, « Les femme qui gouvernent les femmes : émancipation et féminité dans la campagne du génocide post-rwandais », in M, GOMEZ-PEREZ (dir.), *Femme*

d'Afrique et émancipation entre normes sociales contraignantes et nouveaux possibles, Paris, Kartala.

COULIBALY, F, et KEITA, F., 2023, « Participation politique des femmes en Afrique de l'Ouest et au Sahel : entre exclusion et stratégie de négociation », in L. Ouattara, S. Ab. Ahamed, A. Bourgeot (dir.), *Le Sahel : enjeux géopolitiques et stratégiques du XXIème siècle*, Paris, L'Harmattan (sous presse).

DIAL, F, 2007., « Le divorce, une source d'émancipation pour les femmes ? Une enquête à Dakar et à Saint-Louis », in T, LOCOH (dir.), *Genre et société en Afrique*, Paris, Cahier de l'Ined, pp.432. <https://books.openedition.org/ined/13137>

DICKO, B, 2022., « Les rites du mariage chez les peuls de Ségou et de Mopti : entre tradition et modernité », in M, DEMBELE, M, Dia, I, Traoré (dir.), *Rites et traditions du mariage au Mali : permanences, ruptures et impasses*, Paris, L'Harmattan.

GUETAT-BERNARD, H, 2011., « A la rencontre des femmes Bamilékes », in H, GUETAT-BERNARD (dir.), *Développement rural et rapports de genre*, Renne, PUF.

KARAMBE, Y, 2022., « Le mariage des jeunes dans le Tomo guinné en milieu dogon », in M, DEMBELE, M, Dia, I, Traoré (dir.), *Rites et traditions du mariage au Mali : permanences, ruptures et impasses*, Paris, L'Harmattan.

KASSOGUE, Y, 2014., « La restriction de la migration féminine et ses enjeux sociaux », in J, BRUNET-JAILLY et al. (dir.), *Le Mali contemporain*, Tombouctou, Edition-Tombouctou.

QUECHON, M, 1985., « *L'instabilité matrimoniale chez les Foulbé du Diamaré* » in J.-C, BARBIER (dir.), *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, Femmes rebelles*, Paris, CNL. https://horizon.documentation.ird.fr/exldoc/pleins_textes/pleins_textes_7/b_fdi_03_05/23859.pdf

RILLON Ophélie, 2018., « Regard croisée sur deux générations de militantes maliennes (1954-1991) » in M, GOMEZ-PEREZ (dir.), *Femme d'Afrique et émancipation entre normes sociales contraignantes et nouveaux possibles*, Paris, Karthala.

SA'AD, Abdul-Mumin, 2007, « Mariage, sexualité et reproduction chez les nomades foubés (sud Borno, Nigeria) », in T, LOCOH (dir.), *Genre et société en Afrique*, Paris, Cahier de l'Ined pp.432. <https://books.openedition.org/ined/13137>

TOGOLA, Kawele, 2022., « Rites et traditions du mariage chez les Miniankas de Kimpara et de Koutiala, Mali », in M, DEMBELE, M, Dia, I, Traoré (dir.), *Rites et traditions du mariage au Mali : permanences, ruptures et impasses*, Paris, L'Harmattan.

Articles scientifiques

ADJAMAGBO, Agnès et al., 2006, « Comment les femmes concilient-elles mariage et travail à Dakar et à Lomé ? », *Dial*. [En ligne, consulté le 08/06/2022 - <https://dial.ird.fr/wp-content/uploads/2021/12/2006-04.pdf>]

ADJAMAGBO, Agnès et Emmanuel, Calvès, 2012, « L'émancipation féminine sous contrainte », *Autre part*, Vol.2, n°61, pp.3-21. [En ligne, consulté le 25/06/2022 – <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2012-2-page-3.htm>]

ANDRO, Armelle et LESCLINGAND, Marie, 2017, « Les mutilations génitales féminines dans le monde », *Population & Sociétés*, Vol.2, n°543 pp.1-4. [En ligne, consulté le 16/10/2023 - <https://www.cairn.info/revue-population-et-societes-2017-4-page-1.htm>]

ANTOINE, Philippe et DIAL Fatou Binetou, 2003, « Mariage, divorce et remariage à Dakar et Lomé », Document de travail Dial/ *Unité de recherche CIPRE*. [En ligne, consulté le 09 /10/2023- <https://dial.ird.fr/wp-content/uploads/2021/12/2003-07.pdf>]

BA, Sada Mamadou, 2009, « Entre les pasteurs peuls et leurs vaches : Une parenté de lait » *CEMAF*. [En ligne, consulté le 26/02/2024 - <https://www.lemangeur-ocha.com/wp-content/uploads/2012/04/Le-lait-des-Peuls.pdf>]

BARTHE, Delozy Francine et HANCOCK Claire, 2005, « Introduction : le genre, constructions spatiales et culturelles », *Géographie et culture*. [En ligne, consulté le 05/03/2023-<https://dial.ird.fr/wp-content/uploads/2021/12/2003-07.pdf>]

BELLOT, Jean-Marc, 1980, « Les femmes dans les sociétés pastorales du Gorouol », *Cahiers d'Outre-Mer*, Vol.33, n°130, pp. 145-166. [En ligne, consulté le 29/02/2024- https://www.persee.fr/doc/caoum_0373-5834_1980_num_33_130_2938]

BROSSIER, Marie, 2014, « Etre femme en Afrique subsaharienne : la fin des cadets sociaux ? », *Appel à contribution*. [En ligne, consulté le 19/10/2023 - <https://calenda.org/287461>]

COULIBALY, Fatoumata et Keita, Fatoumata, 2023, « Femmes et mobilisations politiques. Discours et trajectoires », Fondation Friedrich Ebert-Stiftung, ASHIMA, ISBN : 978-99952-75-36-5, pp. 1-44.

COULIBALY, Fatoumata, 2023, « Les groupements de femmes (Tékèrèni) : un espace d'émancipation économique « par excellence » », *Revue Hommes – Peuplements – Environnement (HoPE)*, n°8, Université des Sciences Sociales et de Gestion (USSGB), ISSN : 1987-1090, pp. 1-12.

COULIBALY, Fatoumata, 2023, « Qui sont-elles ? Récits de vie de femmes « ordinaires » dont leurs engagements dans l'espace privé ont permis de (re)questionner l'émancipation des femmes », *Revue de Géographie Tropicale et d'Environnement (GEOTROPE)*, n°02, Editions Universitaires de Côte d'Ivoire, ISSN :1817-5589, pp. 217-226.

COULIBALY, Fatoumata, KEITA, Fatoumata et Kimbiri, Nana, 2022, « Femme et autorité religieuse à Kayes : entre obédience et construction d'un espace féminin. », *Revue Scientifique de littérature, des langues et des sciences sociales – Germivoire*, n°16, p.134-148.

COULIBALY, Fatoumata, 2017, « Femmes et citoyenneté : des modes de constructions sociales ». *Revue ESO, Travaux & Documents*, n° 40, mars 2016.

COULIBALY, Fatoumata, 2019, *Femme, pouvoir et économie*, Fondation Friedrich Ebert Stiftung, ASHIMA, imprimeur Bithar, pp. 223-234.

Forum pour le Partenariat avec l'Afrique à Berlin, Allemagne, 2007, « *Egalité des sexes et Emancipation Economique en Afrique* », Rapport de réunion. [En ligne consulté le 04/08/2022 - <https://www.oecd.org/dac/gender-development/38829183.pdf>]

IMA-OUOBA, Sidomie Aristide, 2018, « Dynamique du mode de vie des éleveurs et bouviers de la zone pastorale de la Nouhao au Burkina Faso », Université de Strasbourg.

KONE, Ousmane et al., « La mobilisation des organisations féminines en faveur du code de la famille au Mali », *Cahiers d'études africaines*. [En ligne, consulté le 04 mars 2022- <https://www.bing.com/search?q=KONE%2C+Ousmane+et+al.%2C+«La+mobilisation+des+organisations+fémmines+en+faveur+du+code+de+la+famille+au+Mali+»%2C+Cahiers+d'études+africaines.&cvid=56918f49be4e472cfa004c0dfe7637a&aqs=edge..69i57.922j0j1&pglt=41&FORM=ANSPA1&PC=U531>]

QUERRE, Madina, 2003, « Quand le lait devient enjeu social : le cas de la société peul dans le Séno (Burkina Faso) », *Anthropology of food*. [En ligne, consulté le 05/12/2023- <https://journals.openedition.org/aof/324>]

RABIER, Serge et FALL, Papa Demba, 2023, « Femmes migrantes en Afrique de l'ouest : l'émancipation en marche ? », *The conversations*. [En ligne consulté le 18/02/2023 - <https://www.contrepoints.org/2023/03/27/453182-femmes-migrantes-en-afrique-de-louest-lemancipation-en-marche>]

ROZEE, Virginie, 2006, « L'application de la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes en Bolivie », *Cahiers des Amériques latines*, Vol.53, pp.191-208. [En ligne, consulté le 02/08/ 2022 - <https://theses.fr/2006PA030092>]

SAHGUI, Joseph N.P, 2018, « Représentation socioculturelles de la dot chez les Fulbe de la commune de Matéri au Bénin », *Annales des Lettres et Sciences Sociales*, Vol.1, n°1. [En ligne, consulté le 30/01/2024 - <http://revues.enspd.org/>]

Sow, Fatou, 2012, « Mouvements Féministes en Afrique », *Tiers Monde*, Vol.1, n°209. [En ligne, consulté le 17/05/2024 - <https://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2012-1-page-145.htm>]

Sow, Fatou, 2023, « Les enjeux du féminisme au Sénégal », *Sud quotidien*. [En ligne, consulté le 17/05/2024 – <https://www.senepius.com/opinions/les-enjeux-du-feminisme-au-senegal>]

SOW, Salamata A, 2006, « Le Bâton de berger et la calebasse patrimoine et matrimoine chez les peuls pasteurs » *Les cafés géo*. [En ligne, consulté le 09/10/2023 - https://www.lemangeur-ocha.com/wp-content/uploads/2012/05/SALAMATOU_SOW_caf_s_g_o.pdf]

Rapports

Ministère de l'économie et des finances, 2019, « *La Budgétisation Sensible au Genre* », Rapport Genre 2020, pp.1-116.5. [En ligne, consulté le 25/07/2022 - <https://www.finances.ml/>]

Ministère de la promotion de la femme, de l'enfant et de la famille, 2011, « Politique Nationale Genre du Mali », Rapport genre. [En ligne, consulté le 11/10/2022 - <http://mpfef.gouv.ml/>]

PROJET, ERRM/USAID, 2020, « Kisili4 » Rapport d'analyse rapide genre », pp.1-29. [En ligne, consulté le 02/08/2022 - <https://reliefweb.int/report/mali/projet-errmusaid-kisili-4-rapport-d-analyse-rapide-genre-mali-region-de-segou-mopti>]

Secrétariat du Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest, 2016, « Mutilations génitales féminines/excision », Prévalence des MGF/E chez les femmes âgées de 15 à 49 ans. [En ligne, consulté le 15/10/2023 - <https://www.oecd.org/fr/csao/>]

Conventions et lois

[Charte africaine des droits de l'homme et des peuples | African Commission on Human and Peoples' Rights \(au.int\)](https://www.africancourt.org/fr/images/Basic%20Documents/Charte%20africaine%20des%20droits%20de%20l'homme%20et%20des%20peuples.pdf) - <https://www.africancourt.org/fr/images/Basic%20Documents/Charte%20africaine%20des%20droits%20de%20l'homme%20et%20des%20peuples.pdf>

JORF, Décret n°46-718 du 11 avril 1946 portant application de la loi sur la liberté de réunion

LÉGIFRANCE, Loi du 1^{er} juillet 1901 relative au contrat d'association -

<https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000874642>

LOI N°2011-087 du 30 Décembre 2011 portant code des personnes et de la famille au Mali.

[En ligne consulté le 25/10/2023- https://demarchesadministratives.gouv.ml/files/upload/justice/mali_code_des_personnes_et_de_la_famille.pdf]

LOI N°62-17 AN-RM du 3 février 1962 portant code de mariage et de la tutelle - <https://sgg-mali.ml/JO/1962/mali-jo-1962-111.pdf>

Ministère de la justice, LOI N°09-AN-RM du portant code des personnes et de la famille

ONU, Convention sur l'élimination de toutes formes de violence à l'égard des femmes. [En ligne consulté le 20/10/2023- www.un.org]

ONU-FEMME, « Gouvernance et participation des femmes ». [En ligne consulté le 18/02/2022-[Gouvernance et participation des femmes | ONU Femmes – Afrique \(unwomen.org\)](https://www.unwomen.org/fr/fr/topics/governance-and-participation)]

[Quatrième conférence mondiale sur les femmes | Nations Unies](#)

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE.....	2
REMERCIEMENTS	3
LISTE DES SIGLES ET ABREVIATIONS	4
RÉSUMÉ.....	6
Liste des figures	8
SOMMAIRE	9
I. INTRODUCTION.....	10
II. Méthodologie	17
II.1. Choix du sujet et démarche adoptée :	17
II.2. Enquête de terrain et choix des informateurs	17
II.3. Difficultés rencontrées.....	20
II.4. Présentation du milieu de terrain	20
II.4.1. L’historique de la commune de Gavinané	20
PREMIERE PARTIE	23
QUESTIONNER LE GENRE EN AFRIQUE ?	23
Chapitre I. Que disent les textes sur les Droits des femmes ?	24
I,1. Les des femmes dans la Déclaration Universelle des droits de l'Homme.....	23
I.2 La Charte Africaine des Droits de l’Homme et des Peuples.....	27
Chapitre II. Le genre en contexte : entre représentations sociales et stratégies d’agentivité	30
I.2.1. Sur le plan sanitaire.....	31
I.2.1 Dans le domaine politique	34
II.3 Au-delà des contraintes : penser l’ <i>empowerment</i> des femmes	36
II.4 Quelle forme d’émancipation revendiquent - elles ?	39

DEUXIEME PARTIE	43
LES LOGIQUES D'ÉMANCIPATION DES FEMMES TORANKOOBE	43
Chapitre III. L 'analyse du processus de <i>ndiwaagu</i>	44
III.1 Le <i>Ndiwaagu</i> : une stratégie d'émancipation des femmes <i>torankooɓe</i>	52
III.2. Que signifie les parures des femmes Torankooɓe ?	56
Chapitre IV. Trajectoire de femmes et perceptions sociales sur le divorce.....	60
IV.1 Récit de vie de femmes Torankooɓe.....	60
TROISIÈME PARTIE.....	68
LES STRATEGIES D'AUTONOMISATION DES FEMMES TORANKOOBE.....	68
Chapitre V. La question de l'autonomie chez les femmes Torankooɓe.....	69
V.1 Comment la dot est définie chez les femmes <i>Torankooɓe</i> ?.....	69
V.2 La dot, un privilège social pour les femmes Torankooɓe	72
V. 3 La division sexuée des tâches chez les Torankooɓe.....	74
Chapitre VI. Le lait, une source de revenu et de mobilité de femmes.....	80
VI.1 La vente du lait, une activité génératrice de revenu pour les femmes Torankooɓe	81
CONCLUSION	88
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	90
TABLE DES MATIÈRES	96
ANNEXES.....	99

ANNEXES

ANNEXE 1

LA LISTES DES PERSONNES ENQUÊTÉES ET LES DATES D'ENTRETIEN

Enquêtés	Situation matrimoniale	Dates et lieux d'enquête	Langues
Thiamel	Remariée	Le 18/11/2022 à Gavinané	Fulfulde
Sira	Divorcée	Le 28/12/2022 à Bamako	Fulfulde
Samba (griot)	Marié	Le 09/12/2022 à Gavinané	Fulfulde
Youssouf (forgeron)	Marié	Le 10/11/2022 à Belen-yibi	Fulfulde
Rougui	Divorcée	Le 03/12/2022 à Birou	Fulfulde
Bintou (enseignante)	Divorcée	Le 08/12/2022 à Gavinané	Français
Aicha	Divorcée	Le 15/12/2022 à Farandallah	Fulfulde
Fatourou	Remariée	Le 20/11/2022 à Belen-yibi	Fulfulde

Mourtada	Marié	Le 10/11/2022 à Gavinané	Fulfulde
Issa (père d'une femme divorcée)	Marié	Le 04/12/2022 à Longou-pourè	Fulfulde
Kadiatou	Divorcée	Le 01/12/2022 à Gavinané	Fulfulde
Hamidou	remarié	Le 18/12/2022 à Gourel Samba	Fulfulde
Abdoulaye (camarade d'un prétendant)	Marié	Le 04/12/2022 à Lewa-ardo-Sadio	Fulfulde
Fanta	Remariée	Le 19/11/2022 à Kadiel-pobbi	Fulfulde
Haby	Remariée	Le 13/12/2023 à Balle-Kayel	Fulfulde
Mamadou Bah (griot)	Marié	Le 05/08/2023 à Birou	Fulfulde
Maka	Marié	Le 14/11/2022 à Lougge-poure	Fulfulde
Mamayel	Marié	le 09/12/2022 à Gavinané	Fulfulde
Takko	Divorcée	Le 20/08/2023 à Gavinané	Fulfulde
Demba Hadia	Marié	Le 09/11/2022 à Demba-Demb	Fulfulde
Raky (camarade d'une divorcée)	Remariée	le 13/11/2022 à Balle-Kadiel	Fulfulde
Bassirou	Marié	Le 14/08/2022 à Diaye-Salif	Fulfulde

Penda	Remariée	Le 05/06/2023 à Gavinané	Fulfulde
Oumou	Remariée	Le 04/12/2022 à Longou- poure	Fulfulde
Houray	Remariée	Le 08/12/2022 à Gourel- Samba	Fulfulde
Dalla	Remariée	Le 16/12/2022 à Kadiel- pobbi	Fulfulde
Aliyatou	Camarade	Le 17/11/2023 à Gavinané	Fulfulde

Tableau 3 : Listes des de personnes enquêtées et les dates d'entretien

ANNEXE 2

GUIDE D'ENTRETIEN ELABORER POUR L'ENQUETE DE TERRAIN

FICHE 1 - Questions adressées aux femmes diwbe

Identification :

Nom et prénom :

Age :

Situation matrimoniale :

Sexe :

- 1) Qui êtes-vous ?
- 2) Comment définissez-vous une « diwo » ?
- 3) Quelles sont les raisons qui vous ont conduit au ndiwaagu ?

- 4) Quelles sont les stratégies que vous avez mises en place pour devenir diwo ?
- 5) Qu'est-ce que vous faites pendant la période de ndiwaagu ?
- 6) Comment êtes vous perçues en tant que femme divorcée dans la société ?
- 7) Quels sont vos besoins en tant que femme diwo ?
- 8) Comment vous faites pour satisfaire vos besoins (social, économique, politique etc.) ?
- 9) En tant que diwo, est ce que vous avez une liberté de choisir votre « futur mari » ?
- 10) Pourquoi revenir dans le domicile du « père » après avoir quitté ta maison ?
- 11) Quel est votre rapport avec vos belles-sœurs ?
- 12) Est-ce que vous avez la possibilité de recevoir des hommes chez votre père ?
- 13) Quels sont les lieux que vous fréquentez ?

FICHE 2 - Questions adressées aux femmes remariées

Identification :

Nom et prénom :

Age

Situation matrimoniale :

Sexe :

- 1) Avez-vous été diwo dans le passé ?
- 2) Combien de fois ?
- 3) Pourquoi avoir décidé de divorcée ?
- 4) Est-ce que c'est vous-même qui aviez choisi votre premier mari ?
- 5) Quelle comparaison faites-vous de votre mariage actuel aux précédents ?
- 6) D'où vient l'idée de poodondiral ?
- 7) Vous pouvez nous expliquer le jour de poodondiral (compétition des prétendants) ?
- 8) Qu'est ce qui a justifié votre choix ?

Question à poser aux « prétendants » - maris

Identification :

Nom et prénom :

Age

Situation matrimoniale :

Sexe

Comment avez-vous fait pour conquérir votre femme ? (Compétition/ dote/légitimité/ capital social/capital économique et le capital symbolique etc....)

FICHE 3 - Questions adressées aux ñeeñbe (castes)

Identification :

Nom et prénom :

Age

Situation matrimoniale :

Sexe :

Questions :

- 1) Comment définissez-vous une « diwo » ?
- 2) Quel est votre rôle à côté d'une femme diwo ?
- 3) Qu'est-ce que le ndiwaagu offre aux femmes ToroankooBe ?
- 4) Quels sont les lieux que vous fréquentez ?
- 5) D'où vient l'idée de poodondiral ?
- 6) Quelle est votre lecture du poodondiral ?
- 7) Pourquoi vous faites ce métier ?

FICHE 4 - Questions adressées aux camarades d'âges :

Identification :

Nom et prénom :

Age

Situation matrimoniale :

Sexe :

Travail exercé :

Questions :

- 1) Avez une camarade qui est diwo ?
- 2) Quelle perception faites-vous de cette dernière ?
- 3) Avez-vous une fois discuté avec un prétendant de la dote ? Si Oui où ? et combien ?
- 4) Avez-vous eu à discuter avec plusieurs prétendants à la fois ? Si Oui comment faites-vous pour avoir un consensus ?
- 5) Selon vous, la dot d'une diwo est définie (montant fixe) ou non ?
- 6) Avez-vous une fois assistée à un conflit qui oppose les prétendants ? Si Oui comment faites-vous pour résoudre le conflit ?
- 7) Pourquoi n'êtes-vous pas autorisée à négocier la dot des filles célibataires ?

FICHE 5 - Questions adressées à la population

Quelle est la perception de la population sur les diwo ?

ANNEXE 3

TEXTES DE QUELQUES ENTRETIENS RECUEILLIS SUR LE TERRAIN

Entretien 1 : avec une femme divorcée

Prénom : Bintou

Situation matrimoniale : divorcée

Lieu de résidence : Gavinané

Date de l'entretien : Le 08/12/2022 à Gavinané

Entretien réalisée en français

Entretien

Abdoul Aziz : Bonjour

Bintou : Bonjour

Abdoul Aziz : comme je te l'avais expliqué hier, je suis un étudiant qui fait son mémoire de master sur le divorce des femmes. Je souhaiterais avoir des réponses sur les raisons qui conduisent les femmes *torankoobe* au divorce et savoir si le divorce leur procure une liberté ?.

Pour commencer, j'aimerais que tu me parles un peu de toi.

Bintou : Je suis une femme peule qui est née au Gabon. Je suis venue au Mali à l'âge de 7 ans, j'ai fait mes études primaires ici à Gavinané. A l'âge de 13 ans, je me suis mariée. J'ai divorcé à deux reprises.

Abdoul Aziz : Comment définissez-vous une Diwo ?

Bintou : Une Diwo est une femme qui est hors mariage ; qui n'est pas isolée ; qui ne vit plus chez son mari.

Abdoul Aziz : Quelles sont les raisons qui vous ont conduit au ndiwaagu ?

Bintou: Me concernant, j'ai divorcé à deux reprises. Pour le premier mariage, j'ai divorcé parce que je n'aimais pas mon mari. Et pour le second divorce, j'ai été répudié par mon mari à la suite d'un malentendu entre ma coépouse et moi.

Tu sais chez nous, les gens aiment faire la polygamie mais ce n'est pas facile car certaines femmes n'aiment avoir une coépouse. Et cela crée des problèmes qui nous conduisent souvent au divorce.

Ce fut mon cas car mon mari était polygame. Après notre mariage, sa première femme avait du mal à m'accepter comme coépouse. On se disputait tout le temps. Un jour nous nous sommes bagarrés jusqu'à ce que nos voisins soient venus nous séparer l'un de l'autre. Quand le frère de notre mari a appris la nouvelle. Ce dernier est allé l'informer de notre dispute.

A son retour, on a recommencé nos disputes. Il nous a demandé de nous taire mais nous n'avions pas voulu l'écouter. Par la suite, il nous a dit qu'il en a marre de nos disputes sans cesse. ET, il dit : « *mi seeri mon. njaltee galle am* » (litt. Dehors sortez de ma maison. Je ne vous considère plus comme étant mes épouses ») C'est comme ça que notre divorce a été prononcé. Depuis lors je suis une diwo.

Bintou : Quelles sont les stratégies que vous utilisez ?

Réponse 3 : Ça quand même c'est facile quand tu n'aimes pas une personne, tu ne peux vivre avec lui, sa façon de vivre ne te plaît pas, tu fais tout pour lui quitter.

Par exemple : Quand il te demande de faire quelque chose tu fais le contraire. On fait tout, on est capable de tout faire pour désobéir.

Abdoul Aziz : Peux-tu citer quelques stratégies ?

Bintou : Souvent la personne vous dit de préparer un têt et vous vous refusez, vous partez vous promenez en ville, souvent si la personne vous demande de faire la lessive, vous refusez et souvent même quand il veut se reposer, dès que la personne rentre tu sors pour lui laisser seule dans la chambre. Il arrive même des fois qu'on frappe même nos enfants. Tu sais que les hommes n'aiment pas ces trucs.

Abdoul Aziz : qu'est-ce que vous faites pendant la période de ndiwaagu ?

Réponse 5 :

Bintou : Nous, on a tout notre temps. On fait tout ce qu'on veut. On part où on veut. On parle avec qui on veut. Si on veut on travaille genre on est à la maison on ne fait rien. Si on a envie d'aider nos belles sœurs, on les aide. Généralement ce sont les belles sœurs qui font les travaux. Nous, on est juste là, on ne fait rien.

Abdoul Aziz : Comment êtes-vous perçues dans la société ?

Bintou : On nous voit comme des filles qui sont trop libres et qui ne veulent pas se marier. Genre des filles qui veulent profiter de la vie. Des filles qui courent derrière les hommes d'autrui, tu sais je ne voulais pas prononcer ce mot mais on nous voit souvent comme des putes. Ils disent qu'une femme diwo ne fait que sortir avec les hommes d'autrui.

Abdoul Aziz : Quelles sont vos besoins en tant que diwo ?

Bintou : On a des besoins comme toute autre femme. Il n'y a pas une grande différence entre nous et les femmes mariées. On a pratiquement les mêmes besoins. Elles veulent s'habiller, elles veulent acheter des trucs, elles veulent tout. Nous aussi, nous aimons tout ça.

Abdoul Aziz : Comment faites-vous pour satisfaire vos besoins ?

Bintou : Tu sais ici être diwo c'est quelqu'un de très important, tout le monde est là te suit, tout ce que tu veux, les gens le font. Il y a même d'autres qui profite pour se mettre à quémander de l'argent les gens les donnent ou bien il y a d'autre même qui vous donne gratuitement, il également d'autres qui sont là qui travaillent et gagnent de leur propre sueur. Moi je travaille à la fin du mois, on me donne de l'argent pour satisfaire mes besoins, je fais le petit commerce, je fais aussi du tatouage.

Abdoul Aziz : Avez-vous la liberté de choisir votre futur mari ?

Bintou : Oui, nous avons la liberté de choisir nos futurs maris.

Abdoul Aziz : Pourquoi revenir dans le domicile du père après avoir quitté son mari ?

Bintou : Ça, je pense que c'est quelque chose de naturelle. Si quelque chose t'arrive on retourne toujours chez soi car on a nulle part où aller.

Abdoul Aziz : Quelles sont vos rapports avec vos belles-sœurs ?

Bintou : Je n'ai pas des problèmes avec mes belles-sœurs mais des fois on dispute car elles ne supportent pas ma présence ici.

Abdoul Aziz : Avez-vous la possibilité de recevoir des hommes chez vous ?

Bintou : Moi, je n'ai pas cette possibilité car mon père n'accepte pas ce genre de truc mais d'autres ont cette possibilité.

Puisque vous n'avez pas la liberté de recevoir des hommes chez vous, comment faites-vous pour entrer en contact avec les prétendants ?

Pour le début, il y a des gens qui leur parlent de nous, il nous appelle par ci par là. On fait connaissance par le net, vous connaissez les réseaux sociaux aujourd'hui et d'autres profitent pour faire connaissance dehors.

Abdoul Aziz : Quels sont les lieux que vous fréquentez ?

Bintou : Les lieux que je fréquente sont l'école, les familles, les événements de mariage.

Entretien 2 : avec une femme remariée

Prénom : Thiamel

Situation matrimoniale : remariée

Lieu de résidence : Gavinané

Date de l'entretien :

Entretien réalisée en langue fulfulde

Entretien

Thiamel : Je suis natif de Pale Goddoudé. J'ai divorcé à deux reprises, je suis dans mon troisième mariage comme ça.

Abdoul Aziz : Peux-tu me parler un peu de ton parcours ?

Thiamel : Quand j'avais treize ans, mon père m'a donnée en mariage sans mon consentement. Je suis restée avec mon mari pendant quatre ans. Après des problèmes, je suis revenue chez mon père. Une fois à la maison, mon père m'a demandé le motif de mon départ, je lui ai dit que je n'aime pas mon mari. Il a tout fait pour que je retourne mais j'ai refusé. Je suis restée chez nous pendant deux ans, finalement mon mari et ses parents sont venus discuter avec mon père pour que je retourne avec eux. Mon père les a fait savoir qu'il a tout essayé pour que je retourne, sans succès. Mon mari a fait savoir à mon père, qu'il me laisse 1 mois pour rejoindre mon foyer, ce délai dépassé, il ne me considère plus comme sa femme.

Abdoul Aziz : Pourquoi avez-vous décidé de divorcer ?

Thiamel : Ce monsieur, je ne le connaissais même pas. Ce sont mes parents qui m'ont mis dans ce mariage. C'est après notre mariage que j'ai tout fait pour divorcer car je n'aimais pas mon mari.

Abdoul Aziz : Comment avez-vous fait pour divorcer ?

Thiamel : J'ai fui pour revenir chez mon père. Quelques semaines plus tard, il est venu me chercher pour qu'on retourne ensemble mais j'ai refusé dans un premier temps. Mon père m'a supplié pour que je retourne avec lui. C'est comme ça que je suis repartie. Quelques jours plus tard, j'ai fui une deuxième fois pour revenir. Je suis restée chez mon père pendant deux ans. Finalement, il m'a libéré.

Abdoul Aziz :

Est-ce que c'est vous-même qui aviez choisi votre premier mari ?

Thiamel : Non

Abdoul Aziz : Quelle comparaison faites-vous de votre mariage actuel aux mariages précédentes ?

Thiamel : Par rapport aux mariages précédents, il y a eu de l'amélioration car maintenant j'ai eu des enfants.

Abdoul Aziz : D'où vient l'idée de *poodondiral* ?

Pour moi, *poodondiral* n'a pas de sens puisque qu'une diwo ne peut choisir qu'un parmi les prétendants ceci ne devrait même pas avoir lieu. Mais si les prétendants entrent en compétition c'est parce qu'au sein de la famille de la diwo chaque prétendant a un représentant qui l'aide à conquérir la diwo. Les représentants des prétendants aussi entrent en compétition car chaque représentant essaye de se rapprocher de la diwo pour la convaincre.

Abdoul Aziz : Qu'est ce qui a justifié votre choix ?

Thiamel : J'ai choisi Abdoulaye parce que c'est lui que j'aime.