

Les stratégies conjugales des jeunes Maliennes : de nouvelles formes d'autonomie?

Anne DOQUET

La question de l'autonomie des femmes maliennes a été traitée sous divers angles, que ce soit au niveau de leurs luttes politiques et sociales (Rillon, 2013), de leurs espaces de libertés (Rondeau, 1994), de *l'empowerment* économique ou plus récemment des migrations (Lesclingand, 2004). Dès l'indépendance, les élites féminines s'étaient aménagées des espaces d'autonomie par le biais des associations féminines (Rillon, 2013, 261). Dans chacun des domaines, de progressives formes d'émancipation ont ainsi été constatées. Aujourd'hui, les jeunes Maliennes, vivant une période pré-maritale qui ne cesse de s'allonger, affichent des comportements conjugaux en totale contradiction avec les règles de bienséance imposées aux femmes par la société. Si ces attitudes, lorsqu'elles sont connues, peuvent leur valoir un regard largement réprobateur, elles ont non seulement tendance à se généraliser, mais aussi à s'étendre de façon de plus en plus visible dans l'espace public de la nuit. Issue d'une réflexion partagée sur les « nouveaux cadets sociaux au Mali », cette contribution sur les nouvelles pratiques conjugales des jeunes filles cherche à mesurer les espaces d'autonomie sur lesquelles leurs pratiques se déploient, à travers une analyse comparée de données recueillies à la fois à Bamako et dans le village de Siby, à cinquante kilomètres de la capitale. Visant à éclairer les stratégies qu'adoptent les jeunes filles et les espaces qu'elles investissent, tout autant que ceux dans lesquels leurs pratiques sont discutées, les enquêtes se sont avant tout concentrées autour des petits groupements de jeunes filles que les Maliens dénomment *grins*.

Les *grins*, espaces d'autonomie pour les nouvelles cadettes ?

Les enquêtes exploitées ici ont été menées dans le cadre d'un projet de recherche collectif intitulé « Nouveaux cadets sociaux au Mali », lui-même inclus dans le FSP « Mali contemporain ». A

l'origine de ce projet²⁴⁸, une discussion entre collègues maliens et français a permis de dégager quelques mots-clés et thématiques qui traversaient et recoupaient nos travaux et projets respectifs: le changement des valeurs, le rapport au travail, la relation à la famille, le rapport à l'argent, les processus d'individualisation, les rapports intergénérationnels. La question de l'émancipation de personnes en position de subordination, notamment des « jeunes », nous a alors semblé rejoindre nos préoccupations et nous avons, à la réflexion, opté pour l'utilisation du terme « cadets sociaux », qui englobe les jeunes sans les enfermer dans une catégorie, et qui permet de considérer autant les jeunes que les femmes.

◆ De nouvelles cadettes ?

L'emploi de cette notion en dehors des sociétés lignagères peut bien sûr soulever quelques problèmes. Les notions d'aînés et de cadets sociaux ont donné lieu à de nombreux débats (Pouillon, 1976 : 86-116), particulièrement animés entre les chercheurs en anthropologie économique, dans les années 60 et 70. Dans les sociétés lignagères d'autosubsistance, les rapports de parenté fonctionnent à la fois comme rapports de production, rapports politiques et symboliques. Selon Claude Meillassoux les rapports de subordination aînés-cadets sont liés au mode de production domestique et le pouvoir des aînés se fonde sur la redistribution des biens, l'organisation des alliances matrimoniales et le principe de la dette qui régit les rapports entre les générations. Ses travaux soulignaient déjà que l'apparition des rapports marchands transformait ces liens de dépendance en profondeur (Meillassoux, 1960, 1975). De fait ces modifications sont de plus en plus apparentes. De nombreux travaux ont ainsi rapporté les perturbations des relations familiales aux changements des modes de production et de répartition des ressources (Marie *et al.*, 1997 ; Pilon et Vignikin, 2006), aussi bien en milieu urbain qu'à la campagne (à travers notamment le développement des migrations, du salariat, des cultures de rente). Dans une économie traditionnelle en faillite, les aînés n'ont plus le pouvoir de redistribuer la production, ni de satisfaire l'ensemble des besoins. Ils n'ont plus la capacité d'assurer le renouvellement progressif des liens de

²⁴⁸Certaines données de ce paragraphe sont directement issues du programme en question, auquel Françoise Bourdarias et Gilles Holder ont activement participé, tant dans sa genèse que son déroulement.

subordination en mettant leurs cadets en situation de futurs aînés. Néanmoins, malgré une extrême fragilisation, voire une disparition de certains éléments du modèle classique, l'inégalité persiste à investir et retravailler les rapports aînés-cadets, qui, sous des formes diverses, sont devenus un principe privilégié d'interprétation et de légitimation des rapports de domination de l'Afrique postcoloniale. Les politologues, plus récemment, ont transposé ce débat dans le champ du politique (Bayart, 1989 ; Dahou, 2004), tandis que les travaux des anthropologues sur la décentralisation ont fourni de nouvelles illustrations de la pertinence de ce schème (Fay, Kone, Quiminal, 2006).

L'usage de cette notion nous apparaît indiqué dans le contexte contemporain car le modèle de dépendance aîné/cadet, s'il est caduc dans ses formes les plus traditionnelles, est encore utilisé, transformé et bricolé pour donner sens aux relations de dépendance dans de nouveaux contextes. Les travaux de Françoise Bourdarias ont par exemple montré que si les modes d'acquisition des savoirs professionnels et les rapports de travail dans le secteur informel sont encore largement régis par les relations d'autorité aînés-cadets, elles ont aussi été importées dans le secteur contractuel, où elles contribuent notamment à l'évaluation des comportements patronaux (Bourdarias, 2014). Il en est de même dans le champ politique, où les cadets estiment ne pas percevoir la contrepartie de leurs activités militantes (Fay, 1995 ; Fay, 2000 ; Lemarchand, 1998). Notre programme est donc parti de l'hypothèse que le modèle classique du cadet social est utilisé, travaillé, remanié dans les pratiques et les imaginaires actuels, d'où l'adjectif « nouveau » accolé à la notion. Les transformations de l'interface aînés/cadets peuvent orienter des pratiques relevant aussi bien de l'acceptation (par exemple les multiples stratégies d'intégration dans les réseaux de clientélisme), de la contestation que du refus des hiérarchies classiques. Nous avons aussi supposé que les nouveaux cadets sociaux, qui occupent durablement des positions de subordination, possèdent des ressources spécifiques dans la capacité d'agir et de transformer la société.

◆ De nouvelles pratiques ?

La désuétude des modèles de solidarité dits traditionnels rend en effet nécessaire la construction de nouveaux espaces sociaux au sein desquels les normes anciennes n'ont plus cours. Ne pouvant

plus puiser dans ces normes les principes de leurs actions, les cadets sociaux sont confrontés à l'inefficacité des outils pratiques et symboliques dont ils disposent et sont alors amenés consciemment à les évaluer, mais aussi à en bricoler de nouveaux. L'affaiblissement de l'emprise des normes va ainsi de pair avec le réaménagement des espaces sociaux qu'elles géraient et dans lesquels les individus circulaient. On a ainsi affaire à un ensemble de pratiques collectives qui, pour le moment, se déploient en dehors de l'institutionnel. Elles peuvent s'inscrire contre l'Etat, mais aussi dans des situations d'accommodement et d'arrangement qui permettent aux cadets sociaux de se créer une nouvelle position sociale.

Ces espaces d'autonomie que nous avons tenté de repérer et d'analyser supposent l'existence d'un possible, d'un ailleurs. Dans le champ politique, certains investissent collectivement de nouveaux lieux de débat et parfois d'action où le possible peut se penser. L'idée d'un avenir différent peut également être alimentée par l'adhésion à de nouveaux mouvements religieux, ou encore par l'effet des migrations qui font connaître et importent, tout en les transformant, des modèles extérieurs. Elle émerge de la même façon au sein d'une « culture jeune » qui instaure une franche distance vis-à-vis des aînés. Le terme « autonomie » nous a paru adéquat pour qualifier les espaces sur lesquels les nouveaux cadets sociaux déploient tant leurs imaginaires que leurs pratiques. Si l'autonomie est bien entendu avant tout pensée comme possible dans des imaginaires, elle n'est pas totalement impalpable dans le sens où les nouveaux cadets sociaux, tout en se construisant leurs imaginaires d'autonomie, multiplient des pratiques qui se situent en dehors des circuits familiaux et à côté des cadres institutionnels.

C'est donc une ethnographie de ces pratiques qui nous permettra de déceler les nouvelles normes générées au sein de ces espaces d'autonomie. Les cadets sociaux concernés par les différentes opérations de recherche proposées dans notre projet ont été saisis dans des configurations relationnelles différenciées bien qu'interdépendantes : famille, mouvements religieux, activités économiques ou politiques. Partant de l'hypothèse que les nouveaux mouvements religieux pouvaient constituer une alternative aux cadres politiques et normatifs défectueux, les travaux de Gilles Holder ont par exemple montré en quoi le mouvement islamique *Ançar Dine*, fondé en 1991 par Chérif Ousmane Madani Haïdara, visait à créer un

espace d'autonomie spirituelle, sociale, économique et politique fondé sur une « raison populiste » (Holder, 2012). L'ensemble des chapitres de cette partie du présent ouvrage relève de cette même volonté de repérer et d'analyser ces espaces d'autonomie qui peuvent se concevoir comme dégagés des normes classiques.

Les jeunes filles maliennes, par leur double position de subordination liée à leur âge et à leur sexe, paraissent situées au plus bas sur l'échelle des rapports sociaux. C'est donc cette position qui a, avant tout, motivé les enquêtes conduites sur les stratégies conjugales des jeunes filles en période pré-maritale.

Tout d'abord, l'accroissement des difficultés économiques a entraîné, au Mali comme ailleurs en Afrique, un recul de l'âge médian d'entrée en première union et donc un allongement de la période pré-maritale, c'est-à-dire une période de célibat prolongé. Dans les systèmes matrimoniaux traditionnels, les aînés contrôlaient à la fois le choix du conjoint et l'âge d'entrée en union. Comme le notent M. Lesclingand et V. Hertrich, « la subordination des femmes ressort du peu de place qui leur est laissé en dehors de la dépendance masculine : quand le mariage se réalise à de jeunes âges, la femme passe rapidement de la tutelle paternelle à celle de son époux, sans bénéficier d'un temps préconjugal qui lui permettrait de gagner un espace d'expression en tant qu'adulte et de développer des projets personnels, y compris en matière conjugale » (2007 : 46). Or la tutelle paternelle à laquelle ces auteures font référence s'est considérablement affaiblie ces dernières décennies, qui ont vu les chefs de famille, tout au moins en milieu urbain, tenir de plus en plus difficilement leur rôle (Bertrand, 2013). On peut alors supposer que l'allongement de la transition entre les deux tutelles masculines, dont au moins une est amoindrie, peut ouvrir aux jeunes filles un nouvel horizon de possibles.

D'autre part, la liberté du choix du conjoint est en passe, au Mali, de devenir la règle. En 1998, une étude portant sur les *Citadines* de Bamako montrait déjà que le choix des conjoints sans consentement de la femme était en voie de disparition dans la capitale (il s'était imposé à 31,5 % des femmes de plus de 45 ans, mais seulement à 17,6 % des femmes de moins de 35 ans, cf. Miseli, 1998 : 26). L'échantillon d'enquêtées de Saskia Brand trois ans plus tard laissait apparaître le libre choix du conjoint dans 70 % des mariages contractés, même si les parents restent officiellement en charge des procédures de mariage et peuvent encourager ou non les choix

des intéressés. Véronique Hertrich note une transition similaire d'un régime de nuptialité contrôlé par les instances communautaires à un régime où les choix individuels prédominent en milieu rural (Hertrich, 2007 : 141).

Cette liberté de choix, conjuguée au caractère tardif de l'entrée officielle en union, ouvre aux jeunes filles une période de célibat, souvent de plusieurs années, où elles sont seules responsables de leurs relations conjugales. L'ampleur du mouvement se traduit par une visibilité grandissante de ces jeunes filles, qui investissent ostentatoirement, tout au moins de nuit, l'espace public et notamment des lieux auparavant réservés aux hommes. Grange Omokaro observe ainsi à Bamako un « nouveau répertoire des féminités se déclinant sur le mode d'une véritable conquête de l'espace public » (Grange Omokaro, 2009 : 196) visibles notamment à travers leurs choix vestimentaires, qui rejoignent ce que Thomas Fouquet a qualifié, à propos des jeunes filles sénégalaises, d'« éthique du souci du corps émancipatrice » (Fouquet, 2007 : 112).

◆ De nouvelles normes sociales ?

C'est la combinaison de ces trois éléments (période pré-maritale allongée, liberté du choix du conjoint, et investissement de l'espace public) qui nous a permis de supposer qu'on pouvait avoir affaire à des espaces d'autonomie générateurs de nouvelles normes sociales. Cependant, pour que des normes nouvelles adviennent, il faut que les comportements qu'on voit apparaître soient analysés par leurs auteurs eux-mêmes. L'idée d'une capacité d'interrogation sous-tendant les pratiques d'autonomie a orienté les enquêtes vers les *grins* de jeunes filles, dont on pouvait supposer qu'ils constituaient le lieu privilégié de cette réflexion. Ces espaces féminins n'ont pas été étudiés et ne sont jamais mentionnés dans la littérature anthropologique, à part dans les travaux de D. Schulz (2002 : 813). Les *grins* sont en effet perçus comme des espaces propres aux hommes et ont été analysés comme un lieu de production des identités masculines passant par une mise en scène publique d'attributs masculins (Bondaz, 2013). Une possibilité similaire de construction d'identités féminines au sein des *grins* existerait-elle ? Certes, le caractère ostentatoire des groupements d'hommes autour du thé peut difficilement s'appliquer aux *grins* féminins, généralement localisés soit dans un espace privé (comme la cour de la concession familiale d'une des jeunes filles), soit dans un espace marqué par

une activité professionnelle (commerce, tressage...) dont l'affichage prévaut sur celui du groupe de jeunes filles. Mais la question des relations conjugales comptait apparemment parmi les sujets favoris des longues heures de discussion entre jeunes filles dans ce cadre. Le *grin* serait-il donc un lieu de réflexion partagée contenant les germes d'une raison critique sur les rapports de genre ?

◆ **Le *grin* comme observatoire ?**

L'enquête a finalement porté sur quatre *grins* féminins, dont deux dans la capitale et deux dans le village de Siby, à une cinquantaine de kilomètres au sud-ouest de Bamako. Ce choix amorçait une perspective comparatiste entre les pratiques d'autonomie féminines selon que le contexte est urbain ou rural. Dans les deux localités, l'un des *grins* rassemblait des collégiennes (14-17 ans) et épisodiquement une ou deux de leurs amies non scolarisées, et l'autre était formé par des jeunes filles d'âge compris entre 22 et 26 ans, et de ce fait soumises à forte pression de se marier à brève échéance. A Siby, le *grin* le plus âgé était composé de jeunes filles venant de familles modestes, et peu lettrées à l'exception d'une d'entre elles, fille d'un fonctionnaire. Celui de Bamako était formé par des filles au niveau d'études élevé (baccalauréat minimum) issues de familles aux revenus plutôt supérieurs à la moyenne. Par souci de commodité, les quatre *grins* seront dorénavant nommés ainsi : collégiennes de Siby=G1 ; collégiennes de Bamako=G2 ; jeunes filles plus âgées de Siby=G3 ; jeunes filles plus âgées de Bamako=G4.

Cependant, l'idée que les *grins* de jeunes filles pourraient constituer un lieu de réflexion partagé sur les relations de genre ainsi que sur les normes qui les régissaient, et qu'il serait possible d'en rendre compte, s'est peu à peu dissipée. A cela, il y a plusieurs raisons :

- d'une part, il y aurait fallu une observation absolument continue. En effet, les causeries s'étendent des sujets les plus futiles aux problèmes les plus graves rencontrés par les jeunes filles. Le désir de ne pas orienter mais de simplement suivre le fil de leurs discussions aurait nécessité une présence permanente, ce qui était impossible.
- surtout, la présence d'une femme française âgée d'une vingtaine d'années de plus que les jeunes Maliennes du *grin* ne pouvait pas ne pas influencer sur le contenu des conversations. Comme dans toute enquête anthropologique, le passage du temps a amenuisé les contrastes et le malaise réciproque planant dans les premières

rencontres. Il n'a pour autant jamais gommé la présence d'une étrangère à laquelle des intentions féministes étaient d'entrée de jeu prêtées. L'espérer aurait bien entendu été illusoire, mais la relation d'enquête, parce qu'elle touchait à l'intime, augmentait les risques d'orientation des conversations par l'anthropologue ; – en outre, le caractère éphémère des *grins* formalisés de jeunes filles avait été négligé. A Siby comme à Bamako, les *grins* étudiés ont connu au fil des mois une importante mobilité de leurs membres, ce pour des raisons variées. Les regroupements des filles les plus jeunes se voyaient régulièrement décimés lorsque ces dernières étaient appelées soit pour des tâches ménagères familiales (Bamako), soit pour participer aux travaux champêtres (Siby). Les calendriers agricole et scolaire jouaient aussi fortement sur la fréquentation des groupes. Les *grins* de filles plus âgées souffraient quant à eux de la désertion régulière d'une ou de plusieurs de leurs fidèles, que ce retrait soit dû à un changement de statut, à une migration vers la ville ou un autre pays, ou encore à un différend entre les membres pouvant entraîner une brouille durable. C'est ainsi qu'à Siby, le *grin* des filles plus âgées s'est subitement dissous suite à une forte dispute relative au paiement d'une tontine. Celui de Bamako s'est éteint pour des raisons plus heureuses, plusieurs de ses membres étant parvenues à se marier.

Cet aspect éphémère des *grins*, s'il fut un obstacle concret aux enquêtes de longue durée, ne constitue pourtant pas toujours l'argument décisif qui entraîne l'infirmité de l'hypothèse première du *grin* comme lieu essentiel de construction d'une autonomie féminine. En effet, l'envisager comme tel laisserait supposer que le *grin* constitue un lieu où les opinions et de récits de soi sont partagés dans une relation de confiance et de confiance permettant l'élaboration progressive d'une réflexion commune. Un tel présupposé, antérieur à toute observation, rappelle la vision construite par l'anthropologie africaniste, à travers la métaphore de l'arbre à palabres par exemple : les groupes sociaux seraient naturellement homogènes, solidaires sur les idéaux communautaires. Or, les *grins* ne fonctionnent pas – pas plus que les autres clichés communautaires – sur le consensus et la solidarité. Les discussions du *grin*, quelle que soit leur teneur, oscillent entre dit et non-dit, entre partage et secrets, entre entente et rivalité. Et tout en étant central dans les conversations de *grin*, le sujet des relations conjugales reste celui qui fait l'objet de plus de méfiance et de non-dits tant il se déploie toujours dans l'ombre des suspicions

et des jalousies. Au *grin*, les nouvelles relations s'annoncent, les ruptures se débattent, les conseils se prodiguent, mais des formes de méfiance et de discrétion sont toujours de rigueur, d'autant qu'il arrive que des filles d'un même groupe se disputent officieusement un partenaire masculin.

C'est pour cette raison que les pratiques d'autonomisation des jeunes filles ressortent davantage dans les entretiens individuels que dans ce contexte de conversations partagées. Ces entretiens ont eu lieu avec plusieurs des membres des quatre *grins*, soit au sein de l'espace où se réunissait habituellement le groupe, mais à ses heures creuses, soit dans un lieu différent où je les rencontrais individuellement. L'hypothèse de départ du *grin* comme lieu de débat partagé sur les relations de genre s'est trouvée affaiblie par les divergences de contenus discursifs dans des contextes individuel et collectif. Non que rien ne se discute au *grin*, mais les non-dits sont tellement forts que l'expression d'une réflexion partagée y paraît limitée. Sans donc conclure que cet espace, malgré ses silences et ses différends, ne contribue aucunement à générer des normes implicites avec lesquelles chacun compose à sa convenance, il ne correspondait pas au lieu recherché d'une critique partagée sur les relations homme/femme. En ce sens, c'est plutôt à travers les pratiques conjugales des jeunes filles qu'a pu être observée une construction progressive de normes nouvelles. Et c'est dans ces pratiques elles-mêmes et dans leurs commentaires individuels qu'apparaîtront les différences entre les espaces d'autonomie des jeunes filles du village et ceux des jeunes filles de la capitale.

Les jeunes filles de Siby : l'autonomie par le travail

Siby est un village dont l'activité et l'économie reposent essentiellement sur l'agriculture et la récolte des mangues. L'activité touristique, sur laquelle la commune misait beaucoup ces dernières années, n'est pas encore génératrice de revenus conséquents. Deux *grins* de jeunes filles y ont fait l'objet d'observations régulières. Le premier (G1) était constitué de collégiennes, dont l'âge variait de 14 à 17 ans et qui se retrouvaient régulièrement, mais pas toujours quotidiennement, soit aux abords du collège, soit chez l'une d'entre elles. Le second groupe (G3) est formé par des jeunes filles de 22 à 26 ans, réunies quasi quotidiennement devant une petite boutique tenue par l'une d'entre elles, et qui sont en quête de leur futur mari.

Le cap de 25 ans semble en effet constituer chez l'ensemble des jeunes villageoises un terme inconditionnel au célibat. Selon elles, le quart de siècle constitue l'ultime limite si l'on ne veut pas se retrouver soit dans un mariage arrangé avec un vieux, soit dans une famille ayant peu de moyens n'offrant à la dernière des coépouses qu'une promiscuité de vie contraignante. En outre, ne pas se marier avant cet âge fatidique, c'est s'exposer à être traitée de « vieille ». Dès lors, et en particulier en cas de grossesse involontaire, les parents prendraient en main des transactions conjugales alors que, avant cet âge, les jeunes femmes risquent rarement d'être épousées sans leur consentement. La recherche d'un futur mari prend pour ces raisons le caractère d'une obsession et alimente tant les conversations que les actions quotidiennes.

◆ **Des relations pré-maritales gratifiantes**

A Siby, comme ailleurs au Mali, l'allongement de la période pré-maritale donne l'opportunité aux filles d'expérimenter diverses relations conjugales avant leur mariage. Elles ont donc pour la plupart une relation ostentatoire avec leur « attiré », conjugué à des relations parallèles plus discrètes, voire entretenues à distance. D. se considère ainsi en couple avec M., chauffeur, qui a une première épouse et que ses moyens et sa situation familiale actuels empêchent de prendre une seconde épouse. Depuis quatre ans, elle entretient parallèlement des relations hebdomadaires par téléphone avec un de ses anciens compagnons qui a migré vers l'Espagne et dit toujours souhaiter l'épouser. Elle garde ainsi en réserve son « Espagnol », au cas où son histoire avec M. échouerait. Elle signale également quelques rapports plus épisodiques avec d'autres hommes du village ou des environs ces dernières années. Mais ces relations n'ont pas prospéré pour des raisons diverses : fausses promesses de mariage, relations parallèles trop fréquentes ou encore entourage familial défavorable. Elle se dit très attachée à M., qui en retour semble la combler tant au niveau affectif que matériel.

Les cadeaux de leur fiancé font systématiquement partie des arguments évoqués lorsque les jeunes filles décrivent les agréments de leur conjugalité. Ceux-ci s'expriment dans un lexique qui, sans être forcément romantique, s'inscrit clairement dans le genre amoureux, par des expressions comme « avoir quelqu'un dans la peau » ou « être droguée ». Elles mentionnent également une certaine forme de complicité dans la relation amoureuse : « On est

bien ensemble », « on se comprend bien », ou tout simplement « on s'aime ». Cette déclinaison du vocabulaire amoureux donne à penser que les jeunes filles sont satisfaites dans le vécu de relations qu'elles ont elles-mêmes choisies et qu'elles voudraient voir se prolonger en une union officielle. Bénéficiaires de dons matériels quand les moyens de leurs compagnons le permettent, elles se disent également bien traitées par ces derniers. Plus exactement, elles répètent fréquemment qu'elles ne font pas l'objet de violences physiques, en insistant sur le fait. Elles évoquent également souvent l'idée qu'elles se sentent respectées dans ces relations. Le tableau n'est bien entendu pas toujours aussi rose et leurs histoires respectives sont émaillées de déceptions (par exemple : fausse promesse de mariage²⁴⁹) et de conflits, résultant notamment des relations parallèles de leurs compagnons, qu'elles soient officielles (certains d'entre eux sont mariés) ou extraconjugales. Cela étant, même si leurs rapports conjugaux ne peuvent atteindre la profondeur qu'elles voudraient y trouver (notamment en raison de marges d'intimité limitées à la fois dans l'espace et dans le temps), les filles semblent bien profiter de ce statut de maîtresse au cours de cette période de célibat prolongé.

On pourrait donc imaginer, étant donné la durée plutôt longue de cette période (des mois, voire plusieurs années) dans laquelle de larges marges de liberté leur sont concédées, qu'elles puissent y saisir l'occasion d'expérimenter leurs pouvoirs potentiels sur les hommes, qui, pour ne pas les perdre, doivent répondre à certaines obligations matérielles comme symboliques. Si cette expérimentation révélait une capitalisation d'outils et d'arguments visant à transformer la norme, c'est-à-dire leur futur vécu de femme, on serait au cœur de la création d'espaces d'autonomie. Sinon, il s'agirait d'une liberté temporaire qui finalement n'aurait pas d'impact sur les normes en vigueur.

◆ **La certitude d'une totale dépendance dans le mariage**

A Siby, lorsque les conversations abordent leur future vie de femmes mariées, c'est une rupture très nette qui est affirmée, par exemple dans ces phrases : « Même si ton chéri te fait des cadeaux tous les jours, tu

²⁴⁹La promesse de mariage s'accompagne d'un premier don de noix de cola qui en réalité n'implique quasiment pas les familles, celles-ci ne s'engageant réellement qu'à partir du deuxième don de noix.

ne verras même pas cinq francs quand tu es [=seras] mariée » (F., G3), « L'amour (*kanu*), c'est maintenant ; avec le mariage, c'est fini » (B., G3). Dans les propos des jeunes filles, les hommes paraissent choyer et respecter leurs maîtresses plus que leurs femmes. Les notions de partage et de complicité semblent s'envoler avec l'entrée en union officielle. L'attention dont elles bénéficient à différents niveaux n'est donc vue que comme passagère et lorsqu'on cherche à pousser le raisonnement, les réponses accusent bien entendu les hommes (« il va changer pour me dominer » B., G3), mais plus globalement un fonctionnement social réprobateur face à l'harmonie du couple, qui doit socialement faire montre de rapports distanciés, voire de pratiques d'évitement. « Tu sais, si tu es bien avec ton mari et si vous passez du temps ensemble, tout le village va se moquer et dire qu'il a peur de toi » (F, G3). « Si on s'aime trop, ils vont nous bloquer » (D, G3).

Etre victime de violences physiques semble également le sort inéluctable de la femme : « Oui, il va me frapper si on se marie » (B., G3). « Je sais que je vais être frappée, mais ce que je ne veux pas, c'est être battue comme un âne avec un bâton. Y a des familles où tu vois ça. Moi, je ne veux pas ça » (F, G3).

La question d'un éventuel partage des décisions dans le ménage amène des réponses tout aussi tranchées, témoin ce dialogue : « – C'est l'homme qui décide, c'est comme ça chez nous. –Oui, mais si vous avez tous les deux des biens matériels et que vous partagez les frais du foyer, est-ce que vous ne prendrez pas ensemble les décisions concernant le foyer ? –Non, c'est l'homme qui décide même si tu amènes quelque chose. C'est notre coutume » (T, G1). Les exemples pourraient être multipliés, qui montrent à quel point les jeunes filles envisagent leur avenir en tant qu'épouse dans une position de complète subordination. Le mariage est ainsi perçu dans une rupture totale vis-à-vis de leurs expérimentations conjugales, comme une nouvelle tranche de vie dans laquelle les avantages symboliques (affection, attention) et matériels (cadeaux, dons d'argent) dont elles bénéficient aujourd'hui auront tous disparu.

Cette vision dichotomique, opposant des périodes et des statuts nettement distingués, et ne laissant espérer aucune similitude dans les rapports entre partenaires non mariés et époux, pourrait expliquer les comportements prédateurs dont les filles sont accusées. Les plaintes des jeunes hommes de Siby vis-à-vis des jeunes femmes tournent en effet majoritairement autour de leur avidité excessive. Le

titre de l'article de Julie Castro « Les filles sont trop matérialistes », qui éclaire les liens entre l'intérêt matériel et les affects dans les rapports conjugaux à Bamako, ne serait démenti par aucun villageois de Siby. La perception d'une rupture inévitable entre la période de célibat et celle de l'union officielle, quant à la qualité des relations avec son partenaire, les inciterait alors à engranger au maximum les faveurs dont elles ne jouiront plus dans leur vie d'épouse.

◆ **Acquérir une certaine indépendance économique**

Cependant, l'importance que les jeunes femmes donnent au travail, aux études, à l'acquisition d'une capacité à gagner sa vie montre qu'elles se prémunissent autant qu'elles le peuvent contre cette rupture violente entre la période pré-maritale et la suivante. Dans l'attente de la célébration du mariage, les filles du *grin* le plus âgé tentent chacune à leur manière d'organiser une activité lucrative, si minime soit-elle. F. (G3), dont le niveau d'études est le plus élevé dans ce groupe, explique ainsi que, même si son compagnon attiré lui proposait un mariage immédiat, elle refuserait car elle est pour l'instant sans ressources personnelles. L'avenir qui lui est proposé est celui d'une coépouse en habitat séparé, son ami étant propriétaire de plusieurs maisons. Subvenir à ses propres besoins dès avant le mariage, c'est avant tout s'assurer de pouvoir échapper à la promiscuité propre aux familles polygames, si la situation prévue d'habitat séparé venait, pour une raison ou une autre, à se modifier.

Cette même anticipation transparait nettement dans le *grin* de collégiennes (G1). Moins expérimentées que leurs aînées, elles utilisent de façon récurrente l'argument de la coutume pour justifier la position de subordination qui les attend. Les rôles respectifs de l'homme et de la femme dans le système traditionnel (respect et obéissance d'un côté, contrôle et pouvoir de décision de l'autre) ne sont que très rarement mis en question lorsqu'elles envisagent leur horizon conjugal. Toutes expriment le vœu d'être respectées, tout en affirmant qu'elles n'échapperont pas aux violences physiques et que leurs désirs ne seront pas pris en compte dans leur foyer. En revanche, elles font part d'une même volonté d'achever leurs études afin d'obtenir une certaine indépendance financière avant le mariage et d'échapper aux travaux domestiques qui peuvent, dans certaines familles, frôler l'enfer. Les corvées quotidiennes, souvent évoquées par des métaphores animales (travailler comme un âne), délimitent leur subordination. L'amorce d'une activité rémunératrice

(être diplômée, avoir ouvert un petit commerce) constitue pour elles une parade contre le risque d'une vie d'épouse corvéable à merci par son mari et sa belle-famille.

Le même argument prévaut dans leur refus d'épouser un immigré car « si tu es mariée avec un Espagnol (l'Espagne étant la première destination européenne des jeunes hommes de Siby), ta famille va te faire souffrir » (D, G3). Mais qu'elle s'envisagent ou non mariées à un immigré, leur appréhension des corvées que pourrait leur infliger leur belle-famille les met sur la voie d'une autonomie financière avant le mariage. D'ailleurs, la question de ce que serait pour elles un mari idéal donne chez les plus jeunes (G1) des réponses unanimes qui éludent la question de la distribution des pouvoirs dans le couple: le mari idéal est celui qui pourra prendre en charge la nourriture et les besoins de la famille.

En fin de compte, on peut donc considérer que les efforts d'autonomisation qu'entreprennent les jeunes filles de Siby sont limités au domaine des moyens financiers et donc au travail. Même si l'évolution des rapports de genre peut prendre des formes diverses selon les régions du Mali (sur la question de la polygamie, par exemple ; cf. Hertrich, 2006), ce constat n'a rien de propre au village de Siby. Les travaux de Chantal Rondeau portant sur les espaces de liberté des femmes *dogon*, *minyanka* et *senufo* font apparaître un processus similaire. L'auteur écrit ainsi : « Globalement, les femmes veulent travailler moins durement que leur mère et leur grand-mère et augmenter le contrôle qu'elles exercent sur leur travail, bref leurs espaces de liberté » (Rondeau, 1994 : 330), ou encore « La vie 'moderne', pour ces paysannes, c'est travailler moins durement » (Rondeau, 1994 : 331). « Elles tiennent à conserver leur indépendance financière, même si celle-ci est souvent relative, compte-tenu de la faiblesse de leurs revenus » (Rondeau, 332). En anticipant sur leurs futurs revenus, elles s'assurent une forme d'autonomie qui a d'autant plus de chance de se pérenniser qu'elle ne contredira pas le modèle traditionnel, dans lequel les gains de la femme lui appartiennent en propre.

◆ Des modèles brouillés

Cette restriction du domaine de l'autonomie ne permet pourtant pas de conclure à une soumission passive des villageoises envers leurs maris. Dans l'idéologie de la société *mande*, une très forte hiérarchie assigne à chacun des attributs et des devoirs particuliers. Cette

distribution précise des rôles concerne tous les rapports sociaux, et donc les rapports de genre. La masculinité, *cèya*, requiert des comportements spécifiques tels le courage, l'autorité ou l'endurance physique. La féminité, *musoya*, s'exprimerait quant à elle avant tout dans la subordination de la femme à la fois à son mari et à l'exigence sociale de reproduction. Cette stricte hiérarchie sociale est néanmoins relativisée dans les analyses de plusieurs auteurs. Barbara Hoffman montre ainsi, à partir d'une comparaison entre par exemple le statut de la femme et celui du griot, que l'acceptation apparente d'un statut inférieur est utilisée pour masquer les positions de pouvoir détenues par les subalternes, les relations sociales apparaissant en réalité plus complémentaires que hiérarchiques (Hoffman, 2002 par 15). En se conformant aux comportements attendus d'elles, c'est-à-dire avant tout se marier, obéir à son mari et faire des enfants, les femmes bénéficieraient en réalité d'une position flexible et de marges de manœuvre leur conférant des formes de pouvoir non seulement dans l'enceinte familiale, mais aussi dans l'espace public. Elles peuvent ainsi, dans un contexte polygamique par exemple, trouver les moyens de retourner les armes masculines contre les hommes eux-mêmes (Broqua et Doquet, 2013).

Néanmoins, les jeunes filles de Siby ne semblent pas mesurer la réalité de cet ensemble de stratégies qu'elles mettront à leur tour en œuvre un jour. Quand elles parlent du vécu conjugal de leurs mères, elles semblent se souvenir beaucoup moins des stratégies de contournement ou de négociation de la norme que ces dernières ont su suivre, que de leurs souffrances, qui les ont directement affectées. Non qu'elles en aient directement discuté avec elles, puisque l'évitement des questions personnelles est de rigueur dans les relations parents-enfants, mais leur regard n'a souvent pas échappé aux violences physiques, aux pleurs ou aux disputes entre coépouses. Par ailleurs, beaucoup de jeunes filles (G1) citent leurs grandes sœurs comme unique source d'informations sur les relations conjugales. Le modèle familial de rapports hommes/femmes est ainsi souvent le seul auquel elles font référence. Dans les conversations, les rapports de genre occidentaux suscitent plus d'étonnements, voire de moqueries, que d'envie. Il faut dire que les confrontations au modèle de couple occidental sont plutôt rares et relèvent en général d'observations ponctuelles, sur des touristes de passage, ce qui leur donne un caractère anecdotique.

L'électrification très partielle et surtout récente du village a parallèlement freiné jusqu'à présent la diffusion médiatique d'autres modèles de féminité. Ceux qui sont offerts aux jeunes villageoises proviennent donc essentiellement des chansons maliennes, surtout celles des griottes, qui, tout en déplorant les difficultés que leurs conditions de vie imposent aux femmes, et tout en traduisant sur certains points un désir d'émancipation, glorifient les qualités des femmes en tant que mères et épouses (Schulz, 2002 : 802). Ce soutien à la tradition se conjugue avec la prégnance, tout au moins dans les discours, du modèle hiérarchique traditionnel. Même si celui-ci souffre dans les faits de larges dysfonctionnements, il y est sans doute moins bouleversé que dans les milieux urbains. Dans ce contexte où peu de modèles alternatifs s'offrent à elles, les jeunes filles vivent la période pré-maritale comme un temps de liberté et de plaisir qui sera bientôt révolu et se préparent à une position de subordination dont la première, voire la seule échappatoire, serait une activité rémunérée.

◆ **Une pression à laquelle il est impossible d'échapper**

En même temps, les difficultés d'accès au mariage sont grandissantes. En effet, la prise en charge familiale de l'ensemble des frais relatifs aux prestations matrimoniales, si elle était de règle du temps des mariages arrangés, est loin d'être systématique aujourd'hui. Tout d'abord, dans cette région du Mali où la polygamie est fréquente, seul le premier mariage est financé par les parents. De plus, ces derniers ne s'investissent que sous certaines conditions : qu'ils aient donné leur accord au mariage (sans quoi l'ensemble des frais seront couverts par le jeune homme) et que leur fils travaille pour eux, c'est-à-dire cultive et entretienne le champ familial et participe activement au bon fonctionnement de la concession. Or beaucoup de jeunes, ayant du mal à se projeter dans un avenir de modeste agriculteur, tentent de s'investir dans des activités lucratives diverses, se détachant ainsi leurs obligations tout en vivant toujours dans l'enceinte familiale. Alors, quelle que soit leur réussite dans les activités entreprises, il leur incombera de réunir les fonds nécessaires à la célébration de leur union, ce qui peut prendre plusieurs années.

Cette configuration restreint considérablement les choix matrimoniaux des jeunes filles, puisque les prétendants qui disposent du soutien familial pour couvrir les prestations matrimoniales sont précisément ceux qui leur offrent l'avenir le moins prometteur (faibles revenus, corvées et promiscuité dans la famille étendue). L'impossibilité pour

les autres jeunes hommes d'y faire face promptement, conjuguée à la menace pesant sur les filles d'une union arrangée par leur famille si aucun mariage ne s'annonce, font peser sur la liberté des jeunes filles le poids d'une quête incessante, éperdue, du mariage le moins mauvais possible.

Une enquête comparant des milieux urbains et ruraux au Mali montre que, dans les villages, cette quête est souvent à l'origine des premiers rapports sexuels. Ainsi, parmi les filles interrogées qui affirment qu'elles auraient aimé retarder leur première relation, 49 % des citadines donnent l'amour comme raison de leur premier rapport, mais 6 % seulement pour les villageoises. Plus de la moitié de ces dernières, par rapport à 10% des bamakoises, invoquent une promesse de mariage (Gueye *et al.*, 2001 : 2). La naïveté des villageoises face aux arguments des hommes peut en partie expliquer ces pourcentages, qui néanmoins montrent à quel point les expériences et les stratégies conjugales des jeunes filles de Siby sont guidées par la recherche d'un futur époux. C'est aussi pour répondre à cette pression qu'elles entretiennent des pistes parallèles, toutes susceptibles de conduire à un mariage, tout en privilégiant celle de l'union avec leur attiré. Mais ce multi-partenariat, extrêmement fréquent²⁵⁰, ne semble pas former le terreau d'espaces d'autonomie, si ce n'est dans le domaine du travail.

Les filles de la capitale, confrontées de façon similaire à l'allongement de la période pré-maritale et à un accès de plus en plus compliqué au mariage, paraissent quant à elles adopter des pratiques qui se déploient sur des espaces d'autonomie différenciés.

Les jeunes filles de Bamako : une autonomie plurielle

A Bamako, le critère d'âge limite pour le mariage semble beaucoup moins précis qu'à Siby pour des raisons diverses, dont la scolarisation plus longue des jeunes filles. Celles-ci répondent souvent qu'il ne faut

²⁵⁰Il est bien entendu délicat d'affirmer la généralisation de ces pratiques. A en croire les jeunes hommes, l'attitude inverse relèverait de l'exception. Les jeunes filles sont beaucoup moins prolixes sur le sujet. Dénonçant en permanence le caractère « pas sérieux » de leurs partenaires masculins, elles peuvent difficilement se mettre dans le même sac et décrivent plutôt ces pratiques comme occasionnelles. Néanmoins, l'ensemble des jeunes filles interrogées ont dévoilé des pratiques multi-partenariales au fil de mes enquêtes (G3).

pas « être trop vieille quand-même ». L'étude *Citadines* menée auprès de femmes bamakoises estimait en 1998 que c'était au-delà de 35 ans qu'il devenait très difficile de trouver sa place dans la société sans être mariée (Miseli, 1998 : 23). Même si cette limite d'âge relative à un statut social est sûrement plus étendue que celle souhaitée par les jeunes filles pour leur statut familial, elle démontre une certaine tolérance de la société vis-à-vis du célibat prolongé. La période pré-maritale s'allonge d'autant plus que ses limites sont imprécises. Le caractère tardif des entrées en union s'explique dans la capitale par la paupérisation des jeunes, conjuguée aux frais de dot et de cérémonie de plus en plus onéreux auxquels ils doivent souvent faire face seuls. A Bamako en effet, aucune règle ne prescrit plus le financement des mariages, mais dans les faits, seules les familles aisées le prennent en charge en intégralité. Le font donc les familles qui en ont les moyens, tandis que les autres, majoritaires, n'apportent que de faibles contributions.

◆ **Recul de l'âge au mariage et expérience pré-conjugale**

Cette configuration n'est d'ailleurs pas propre à Bamako. Philippe Antoine note par exemple que « les difficultés matérielles auxquelles les hommes sont confrontés dans la plupart des villes africaines (à savoir les problèmes d'emploi, de logement et de constitution des prestations matrimoniales) sont parmi les facteurs les plus souvent avancés pour expliquer le recul de l'âge du mariage des hommes », et ajoute que « cette modification du calendrier de la nuptialité masculine accentue certainement le recul de l'âge au premier mariage des femmes » (Antoine, 2002 : 8). L'élasticité de cette période donne donc l'opportunité aux jeunes filles de multiplier les expériences préconjugales, et sans pour autant les penser systématiquement en termes de mariage, même si cette dernière forme d'union reste la visée de nombreux engagements. L'accusation portée par les jeunes filles contre les jeunes citadins de n'être « pas sérieux », accusation qui repose sur les fausses promesses de mariage (Castro, 2012 : 9), prouve bien que cette forme d'union est au centre de leurs préoccupations. Cela dit, moins contraintes que les villageoises, tout au moins socialement, d'accéder dans l'urgence au statut de femme mariée, les jeunes filles de la capitale s'engagent dans des relations variées (du point de vue de l'âge ou de l'origine sociale de leur partenaire par exemple), auxquelles elles se donnent le droit d'accorder plus ou moins d'importance, sachant que les possibilités d'entamer une

nouvelle relation y sont bien plus étendues que dans les villages. Cette multiplicité de relations variables dans le temps et souvent parallèles leur vaut une forte réputation de femmes intéressées, les plaintes des hommes, désarmés devant l'impossibilité de faire face aux exigences de leurs maîtresses, étant monnaie courante. Le « matérialisme » des jeunes filles, décrié dans les médias maliens et déploré jusque dans les articles scientifiques, les dépeint souvent comme dénuées de sentiments mais parfaitement pourvues en hypocrisie. L'article de Gueye *et al.* évoque ainsi dans un premier temps l'amour comme essentiel motif des premiers rapports sexuels pour 49 % des Bamakoises interrogées ; mais c'est pour ajouter plus loin que ces résultats procèdent de l'« adoption apparente de l'idéal romantique parmi les jeunes citadines » (Gueye *et al.*, 2001 : 5), et préciser que les groupes de discussion « révèlent plutôt, pour les premiers rapports comme pour les rapports ultérieurs, une motivation financière ». Mais l'idéal romantique n'est-il pas vu comme une illusion seulement lorsqu'on le considère comme incompatible avec la puissance de la rétribution matérielle de la relation amoureuse²⁵¹ ?

◆ **Romantisme et matérialisme**

Pourtant, la coexistence de cette double réalité n'est pas nouvelle. Dorothea Schulz faisait déjà remarquer il y a plus de dix ans que les attentes des jeunes filles envers leurs partenaires résultaient d'un mélange entre leur conception traditionnelle du rôle dévolu aux hommes (tel celui de subvenir intégralement aux besoins de la famille) d'une part, un idéal d'autonomie féminine et de pouvoir de décision d'autre part, et enfin un idéal d'amour romantique. L'auteur concluait à une ambivalence des sentiments et à un caractère paradoxal des attentes, tant chez les femmes que chez les hommes (Schulz, 2002 : 808-809). Depuis, différents travaux ont décrit la coexistence de l'argent et des sentiments dans les rapports amoureux, à Bamako en lien avec le VIH (Le Palec, 1994) ou sous l'angle des rapports homosexuels (Broqua, 2009). Plus récemment, Françoise Grange-Omokaro (2012) et Julie Castro (2009) ont bien montré les tensions que génère cette coexistence: Julie Castro décrit

²⁵¹Un ouvrage de synthèse (dirigé par Christophe Broqua et Catherine Deschamps) sur l'échange économique-sexuel paraîtra fin 2014 aux éditions de l'EHESS. La question du lien entre argent et relations sexuelles et amoureuses au Mali y est abordée dans les contributions de Julie Castro et de Françoise Grange Omokaro.

une « guerre des sexes » entre « filles matérialistes » et « garçons pas sérieux ». La métaphore guerrière, utilisée auparavant par Claudine Vidal (1997) dans le contexte ivoirien, traduit bien une confrontation des rapports de pouvoirs entre hommes et femmes.

En effet, dans ce contexte, la rétribution matérielle prend inévitablement un tour auto-amplificateur. Parce qu'elles sont généralement les bénéficiaires des rétributions qu'exige une relation amoureuse, les filles peuvent limiter la concurrence possible en asséchant les réserves financières de leurs conjoints (car « s'il a de l'argent, tu sais tout de suite qu'il va chercher une autre fille » (A, G4)), tout en exhibant, notamment en boîte de nuit, les cadeaux qui témoignent de leur attachement pour elles. La systématisation des dons monétaires ou matériels leur permet par ailleurs de faire jouer la concurrence et d'entretenir une menace de fuir pour se donner à plus offrant. En accentuant leurs exigences de rétribution, elles sont donc doublement bénéficiaires, jouissant d'avantages matériels tout autant que symboliques, tandis que les jeunes hommes doivent souvent s'endetter pour ne pas les perdre. L'espace d'autonomie financière qui se dégage de ces pratiques est de surcroît vécu dans l'idée que, dans leur futur couple, c'est l'homme qui se chargera des dépenses familiales.

Ces exigences qui augmentent le pouvoir des jeunes filles s'accompagnent souvent d'une conception et d'une mise en œuvre très romantique de l'amour, ce qui peut paraître paradoxal. A partir d'une analyse comparée de la réception des *telenovelas* et des *soap operas* au Mali, Dorothea Schulz montre bien que l'attention des spectatrices se concentre largement sur les comportements amoureux. Comparant les problèmes posés par les séries et ceux vécus par les spectatrices, elle met en valeur d'importantes similitudes, expliquant la forte capacité d'identification des téléspectatrices (Schulz, 2006).

Saskia Brand explique également que le cinéma, la télévision, la radio et les magazines jouent un rôle dans la création de valeurs et d'espoirs pour les jeunes, dont ils influencent directement le comportement. C'est tout particulièrement vrai pour les films populaires indiens qui traitent des dilemmes entre amour et mariage arrangé, ainsi qu'entre valeurs individuelles et familiales. Largement diffusée par les médias, cette conception romantique exaltée est assimilée par les jeunes filles et se traduit par des mises en scène du sentiment amoureux.

Les plus jeunes d'entre elles, entrées dans des formes d'union qui souvent n'ont pas encore atteint le stade physique, s'embarquent avec le plus grand plaisir dans cette aventure romantique. Dans les *grins*, elles se font mutuellement part des échanges de sms entre elles et leurs petits amis. Elles multiplient les formes de messages romantiques sans même parfois se soucier qu'ils arrivent à leurs destinataires. Les cahiers scolaires des filles du plus jeune *grin* de Bamako (G2) regorgeaient de morceaux de poèmes, écrits de leur main ou tirés d'internet, que seuls leurs camarades de classe lisaient. Les jeunes hommes leur adressent des messages similaires, par sms, par voix radiophonique, ou à travers le micro des dj dans les soirées et boîtes de nuit.

On pourrait penser que le romantisme est le sucre qui fait passer l'amertume d'une conduite clairement matérialiste. Et ce sucre serait fourni en abondance par des intérêts privés et publics qui privilégient cette forme de paix sociale dans laquelle les individus sont strictement attachés à la recherche de leur bonheur personnel et négligent toute autre valeur. Pourtant il peut en être autrement.

◆ **Romantisme et expérimentation de la complicité de couple**

Si le romantisme est débordant chez les plus jeunes, il reste prégnant tout au long de la période pré-maritale et semble d'une certaine manière se prolonger pour devenir une norme sociale, comme en témoigne le succès grandissant de la Saint-Valentin. Mais derrière ces mises en scène parfois très ostentatoires chez les plus jeunes, se cache une expérimentation de la complicité de couple dont les jeunes filles perçoivent les avantages. « Si tu veux être bien avec ton mari, il faut laisser parler les autres » (B., G4) « Tu sais, si tu veux que ça marche, il faut s'écouter, toi et ton homme seulement. Si tu écoutes les autres parler et que tu cherches à voir si c'est vrai, ça va tout gâter. Il faut croire ton copain et lui te croit. Il faut te boucher les oreilles et ça va aller » (F., G4). « Il y a de l'amour quand il ya de l'entraide entre l'homme et la femme. Il faut être ensemble, il faut s'aider. Quelque chose que tu [ne] peux pas faire, pour lui c'est facile. Pour d'autres choses, c'est toi qui connais mieux » (B., G4). « Il ne faut pas raconter tes problèmes dehors car les gens sont méchants. On ne sait pas qui est qui. Les problèmes, tu en parles avec ton copain. Vous cherchez à se [vous] comprendre. Lui il peut t'aider. Si tu le dis aux autres, ça sera plus grave. Moi, je suis contre les interventions » (A., G4). « Je veux qu'avec mon mari, ça soit « mon pied ton pied ». Il faut partager, faire les choses ensemble » (B., G4).

Cette complicité souhaitée pour l'avenir par les jeunes filles va à l'encontre des normes sociales pour lesquelles l'emprise amoureuse est dangereuse. La réticence sociale affichée à Siby envers les couples unis semble en effet se retrouver à Bamako. Saskia Brand écrit ainsi que même dans les nouveaux quartiers de la capitale, avec leurs petites maisons destinées à des familles nucléaires et habitées par des couples au niveau d'éducation élevé, il n'est pas envisageable de se couper de la compagnie des autres. Ce serait afficher une relation de dépendance amoureuse alors qu'il est de rigueur de masquer ses émotions. L'homme dépendant serait dans la société l'objet de moqueries (Brand, 2001 : 97). Pourtant, si les jeunes femmes parviennent à maintenir leur conjoint dans cette relation romantique, elles seront doublement gagnantes car moins soumises aux regards extérieurs réprobateurs et à l'abri des relations extraconjugales de leur conjoint. Expérimenter ces tournures romantiques de la relation durant la période pré-maritale peut donc ouvrir la voie à une forme d'autonomie qui ne se déploierait plus vis-à-vis du mari mais tout au contraire vis-à-vis de la société et notamment des familles, souvent mêlées de près aux problèmes de couple.

◆ **Autonomie des pratiques intimes**

Il reste enfin un domaine où l'autonomisation des jeunes filles est plus évidente qu'ailleurs : celui de la sexualité. Abdouramane Coulibaly est l'un des rares à avoir exploré ce terrain de manière précise. S'il explique que le répertoire sexuel de la pornographie a fait l'objet d'une certaine appropriation par les jeunes, et se concrétise dans leur pratiques sexuelles quotidiennes (fréquence de la fellation, du cunnilingus, changement de position au cours de l'acte) (Coulibaly, 2008 : 223), il montre également que les jeunes filles trouvent à travers ces nouvelles pratiques un moyen d'imposer leur propre plaisir. Les entretiens qu'il a conduits auprès de jeunes filles illustrent la place désormais faite « aux «petits jeux» (*tulonkqinw*), comprenant la communication intime (*baronin*) et les pratiques précocitales comme les caresses, les embrassades » (Coulibaly, 2008 : 247). Il montre aussi comment l'exploration et l'excitation mutuelle du corps de l'autre deviennent un préalable imposé par les filles qui définissent les rapports directs comme « bestiaux. » On y voit également l'insistance de ces dernières pour les « acrobaties » (idem, 251), ce qui leur évite d'être maintenues dans une position passive et soumise. On assiste ainsi à la revendication grandissante d'une réciprocité du plaisir,

qui se concrétise dans les pratiques des relations pré-maritales. La multiplication de ces dernières, en augmentant la connaissance que chacune acquiert de son propre corps et de celui de son partenaire, ouvre un espace d'autonomie qu'elle pourra maintenir, dans l'idéal en accord avec son partenaire, mais aussi malgré la volonté de ce dernier s'il adoptait une posture de domination exclusive.

Que retenir, finalement, de cette pratique du multi-partenariat (parallèle ou séquentiel) qui tend à se généraliser chez les jeunes filles bamakoises ? Sans prétendre que cette situation soit idéale pour elles, puisque c'est le mariage qu'elles cherchent à atteindre avant tout, il est évident qu'elle leur donne l'occasion de capitaliser des ressources à la fois matérielles, symboliques et pratiques. En faisant des allers-retours tout au long du continuum des échanges économique-sexuels (Tabet, 2005), pouvant aller d'une relation passagère décevante mais monétarisée jusqu'à la passion amoureuse, les jeunes filles mesurent l'étendue de la panoplie de relations possibles et les doses des ingrédients nécessaires à la relation qu'elles considèrent comme la plus équilibrée. Comme le résume magistralement ce propos de K (G4) : « Si tu as vécu avec beaucoup d'hommes, tu vas connaître ce que c'est un homme ». De cette pratique courante du partenariat émergent différents espaces d'autonomie féminine, dont on peut difficilement prédire la longévité.

◆ **Tolérance et réaction moralisatrice**

On peut s'étonner que ces pratiques, qui s'opposent de manière flagrante au cadre normatif traditionnel des relations de genre, soient en pratique peu réprimées, et ce malgré les dénonciations moralisatrices qui inondent les médias. Divers éléments nous paraissent expliquer cette tolérance. Rappelons avant tout que c'est la nuit que les jeunes filles exhibent les tenues sexys et les accessoires clinquants qui témoignent de l'affection de leurs petits amis. Le jour, elles sont vêtues de façon beaucoup moins provocante et les sacs, bijoux et téléphones portables restent hors de vue des familles. Elles restent donc soigneusement respectables aux yeux de leur entourage familial et des relations de ce dernier. Elles sont de ce fait peu attaquables, même si la capitale est de plus en plus investie par l'espace public religieux et ses discours moralisateurs (Holder, Saint-Lary, 2013). Les rendez-vous galants ne sont bien entendus jamais fixés devant la porte de l'enceinte familiale. Parce que ce qu'elles vivent la nuit ne se dit pas, les règles sociales et religieuses

ne paraissent pas entravées. Ce décalage entre ce qui se fait et ce qui est censé se faire n'a par ailleurs rien de spécifique aux conduites des jeunes filles. Quelques travaux sur l'adultère montrent ainsi qu'il fait l'objet d'une « attitude indulgente » dans les pratiques (Kintz, 1987 : 127), voire que la société peut lui concéder des espaces autorisés singuliers (Taverne, 1999).

Précisons également que les sorties nocturnes se font souvent à l'insu des chefs de famille. Seul un des pères des jeunes filles du *grin* de Bamako (G2) était au courant de leurs échappées, sans pour autant connaître précisément ce qui s'y déroulait. Comme c'est le cas pour les migrations féminines dont traite l'article de Yada Kassogué dans ce volume, les mères sont davantage informées des aventures nocturnes de leurs filles et en sont parfois les complices. Sans maîtriser le détail de leurs relations amoureuses, elles sont bien conscientes du fait qu'une d'entre elles peut avoir des chances d'aboutir à une union sérieuse et souhaitent bien évidemment le meilleur des mariages à leurs filles. De plus, elles peuvent occasionnellement bénéficier des ressources extérieures que procurent ces sorties, qui de toute façon déchargent la famille en satisfaisant aux besoins des jeunes filles.

On peut aussi penser que les attitudes des jeunes filles, mêmes si elles sont jugées déplaisantes, sont en même temps envisagées par les aînés comme passagères et donc peu significatives. Il y a bientôt quarante ans, l'étude de Danielle Bazin-Tardieu interrogeait la perception des nouvelles libertés acquises par les femmes et les jeunes filles à Bamako. Tandis que les nouvelles libertés des femmes provoquaient des réactions contrastées et parfois véhémentes selon les interlocuteurs (ouvriers, étudiants, femmes), les nouvelles options de vie offertes aux jeunes filles rencontraient dans l'opinion une appréciation beaucoup plus homogène, mais surtout globalement positive (Bazin-Tardieu, 1975, 217). Il est douteux qu'il n'en soit plus de même aujourd'hui ; or ces jugements reposent sur la même dichotomie, entre la vie avant le mariage et la vie d'épouse, que celle qu'expriment les jeunes filles de Siby. Cette vision dualiste se traduit d'ailleurs d'une façon éclatante dans le vêtement au moment du mariage, puisque les jeunes mariées troquent l'intégralité du contenu de leur armoire de jeune fille contre des habits appropriés à leur nouveau statut d'épouse. Ainsi, l'indulgence de la société peut sans doute être mise sur le compte de cette conception d'une division tranchée en deux périodes de vie indépendantes l'une de l'autre.

Conclusion

Pourtant, dans la « guerre des sexes » qui se joue à Bamako, et que les adultes pratiquent autant que les jeunes, dans un contexte nouveau de difficulté économique et de réaction religieuse, les jeunes femmes, à qui s'impose un retard dans l'accès au mariage, découvrent et aiguisent différentes armes, à commencer par leur corps. Vont-elles subitement déposer les armes en entrant dans le mariage ? Vont-elles couper court et renoncer aux espaces d'autonomie qu'elles ont progressivement conquis et aménagés ? Les normes générées au sein de ces espaces n'affecteront-elles pas leur future relation ? Les formes de consensus qui prévalent au Mali laissent penser que les femmes, et les hommes avec elles, parviendront sans doute à composer entre ces normes officieuses qui ont gouverné leur rapport durant les longues années de leur période pré-maritale, et les normes de genre classiques d'une société qui octroie si peu d'autonomie aux femmes.

Portant sur différentes capitales africaines plus modernes que Bamako, les travaux de Philippe Antoine sur les nouveaux statuts des femmes en Afrique montrent en quoi le milieu urbain permet tant le réaménagement de statuts traditionnels que l'émergence de nouveaux statuts féminins, qui, pour lui, s'organisent autour de trois éléments : l'affirmation de l'individu, l'élargissement du cadre de vie, et l'érotisation plus manifeste des relations sexuelles (Antoine, 1988 : 9). Si les deux dernières conditions s'appliquent aisément au cas de la capitale malienne, l'affirmation de l'individu y pose vraiment question. Bamako semble conforme aux cas analysés dans *l'Afrique des individus*, ce livre passionnant qui conclut à l'impossibilité d'assumer une position pleinement individualiste dans l'Afrique contemporaine. En effet, comme l'explique Alain Marie, jusqu'à ce jour en Afrique, l'affirmation de l'individu n'est « recevable que sous la forme d'une individualisation ambivalente et tronquée, plus proche de l'individuation intra-communautaire que d'une véritable individualisation, puisqu'elle n'est concevable que selon une condition : qu'elle soit mise au service des autres » (Marie, 1997 : 107 ; nous soulignons).

Si l'individualisme est impensable et donc irréalisable, l'autonomie relève bien, quant à elle, du possible car elle est forcément conçue dans la solidarité. Pour reprendre encore les termes d'Alain Marie, elle « n'est pas une rupture de la solidarité, mais sa recomposition et sa fondation sur les bases d'une intersubjectivité négociée ». Entendue

comme l'autoproduction par les individus de leurs propres normes et principes d'actions, elle est mise en œuvre dans un contexte d'interactions où se dessine l'option d'un possible, d'une autre façon de vivre en société.

Autonomie : le terme nous a semblé adéquat pour qualifier les pratiques que déploient les nouveaux cadets sociaux dans le Mali contemporain. Les jeunes filles, au bas de l'échelle des rapports de domination, affichent des pratiques en contradiction totale avec les normes du genre en vigueur dans la société malienne. Ce faisant, elles ouvrent et investissent des espaces d'autonomie variables, plus restreints au village que dans la capitale, où s'élaborent de nouvelles normes dont les effets encore peu visibles pourraient infléchir les horizons féminins, les actuelles positions de subordination des femmes, et donc les relations de genre dans la famille, puis dans la société.

Bibliographie

Antoine, Philippe, 2002, « *Les complexités de la nuptialité : de la précocité des unions féminines à la polygamie en Afrique* », Document de travail, DT/2002/06, DIAL. <http://basepub.dauphine.fr/xmlui/bitstream/handle/123456789/4576/2002-06.pdf?sequence=1>

Bayart, J.F., 1989, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard ;

Bazin-Tardieu Danielle, 1975, *Femmes du Mali*, Leméac, Québec.

Bertrand, Monique, 2013, « Fils, frères, pères. Masculinités sous contrats, du Nord à la capitale du Mali », *Cahiers d'études africaines*, n° 209-210, 323-344.

Bondaz, Julien, 2013, « Le thé des hommes : sociabilités masculines et culture de la rue au Mali », *Cahiers d'études africaines*, n° 209-210, 61-85.

Bourdarias, Françoise, 2014, « Constructions de l'expérience salariale au Mali. Le contrat de travail et la resocialisation de l'État », *Revue Tiers Monde*, n° 218, 71-87.

Broqua, Christophe, 2009, « Sur les rétributions des pratiques homosexuelles à Bamako », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 43, n° 1, 60-82.

Castro, Julie, 2012, « «Les filles sont trop matérialistes». Tensions et soupçons dans les échanges économique-sexuels à Bamako », p. 309-330 in Fassin D. et Eideliman J-S. (dir.), *Economies morales contemporaines*, Paris, La Découverte.

Coulibaly, Abdourahmane, 2008, *Anthropologie d'une pratique de santé publique. Le cas de la planification familiale au Mali*, Thèse de doctorat, EHESS, Marseille.

Dahou, T., 2004, *Entre parenté et politique. Développement et clientélisme dans le delta du Sénégal*, Paris, Karthala

Fay, C., 1995 « La démocratie au Mali, ou le pouvoir en pâture », *Cahiers d'Études Africaines*, XXXV (1), 137 : 19-53

Fay, C., 2000, « La décentralisation dans un cercle (Tenenkou, Mali), *Autrepart*, 14, pp.121-142.

Fay, C. ; Kone, F. ; Quiminal, C., (dir.), 2006, *Décentralisation et pouvoirs en Afrique*, IRD/Centre d'Etudes Africaines (EHESS), ed. IRD

Grange-Omokaro, Françoise, 2009, « Féminités et masculinités bamakoises en temps de globalisation », *Autrepart*, n° 49, 189-204.

Gueye, Mamadou ; Castle, Sarah ; Konaté, Mamadou Kani, 2001, « Moments des premiers rapports sexuels des adolescents au Mali et implications pour la pratique contraceptive », *Perspectives internationales sur le planning familial*, n° spécial, 02-09.

Hertrich, Véronique, 2006, « La polygamie : persistance ou recomposition ? Le cas d'une population rurale au Mali », *Cahiers québécois de démographie*, 35 (2), 39-69

Hertrich, Véronique, 2007, « Le mariage, quelle affaire ! Encadrement social et privatisation de l'entrée en union en milieu rural malien », *Sociologie et sociétés*, vol. XXXIX, n°2, p. 119-150.

Hertrich, Véronique et Lesclingand Marie, 2007, « Formalisation des unions et contrôle intergénérationnel. Une étude de cas au Mali », p. 143-166 in : Antoine Philippe (Éditeur scientifique), *Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle* Paris, Ceped (Coll. Rencontres),

Hoffman, Barbara G., 2002, « Gender Ideology and Practice in Mande Societies and in Mande Studies », *Mande Studies*, 4, p. 1-20.

Holder, Gilles, 2012, « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine : Un réformisme malien populaire en quête d'autonomie », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 206-207, , 389-425.

Holder, Gilles, Saint-Lary Maud, 2013, « Enjeux démocratiques et (re) conquête du politique en Afrique », *Cahiers Sens public*, n° 15-16, p. 187-205

Kintz, Danièle, 1987, « De l'art peul de l'adultère », *Bulletin de l'Association Française des Anthropologues*, n° 29-30, p.119-143

Lemarchand, R., 1998, « La face cachée de la décentralisation : réseaux, clientèles et capital social », *Bulletin de l'APAD*, 16, 9-17

Le Palec, Annie, 1994, « Bamako, se protéger du sida », in Diarra T. et al., *Révélations du sida et pratiques du changement social au Mali*, ORSTOM/ISD, Paris. http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_6/griseli1/010012626.pdf

Lesclingand, Marie, 2004, « Nouvelles stratégies migratoires des jeunes femmes rurales au Mali : de la valorisation individuelle à une reconnaissance sociale », *Sociétés contemporaines*, n° 55, p. 21-42

Marie, Alain, (éd.) 1997, *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Karthala, Paris.

Meillassoux, C., 1960, Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance, *Cahiers d'Etudes Africaines*, 4, pp. 38-67 ;

Meillassoux, C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro.

Miseli, 1998, *Citadines. Vies et regards de femmes à Bamako*, ONG Miseli.

Pilon, M., et Vignikin, K., 2006, *Ménages et familles en Afrique. Approche des dynamiques contemporaines*, Paris, AUF, Editions des Archives Contemporaines

Pouillon, F. (dir.), 1976, *L'anthropologie économique. Courants et problèmes*, Paris, Maspéro,

Rillon, Ophélie, 2013, *Féminités et masculinités à l'épreuve de la contestation. Le genre dans les luttes sociales au Mali (1954-1993)*, Thèse de doctorat, Université de Paris I.

Rondeau, Chantal, 1994, *Les paysannes du Mali. Espaces de liberté et changements*, Karthala.

Schulz, Dorothea E., 2001, « Music videos and the effeminate vices of urban culture in Mali », *Africa*, 71(3), 325-371.

Schulz, Dorothea E., 2002, « The world is made by talk ; Female fans, popular music, and new forms of public sociality in urban Mali », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 168 (4), p. 797-830.

Schulz, Dorothea E., 2006, « Mélodrames, désirs et discussions. Mass-média et subjectivités dans le Mali urbain contemporain », p.109-144, in Jean-François Werner (dir.), *Médias visuels et femmes en Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan.

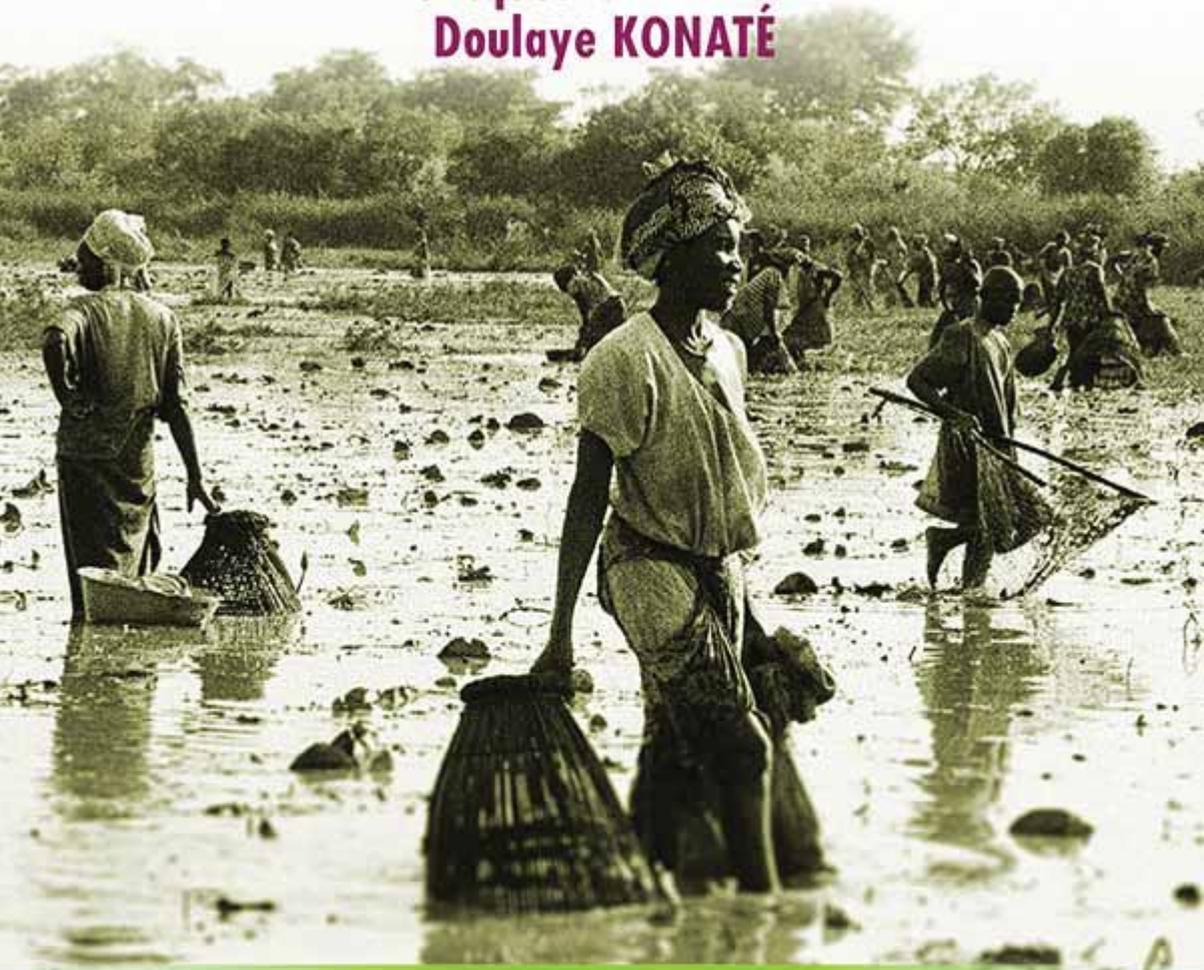
Tabet, Paula, 2005, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, L'Harmattan, Paris.

Taverne, Bernard, 1999, « Valeurs morales et messages de prévention : la «fidélité» contre le sida au Burkina Faso », p. 508-525 in : Becker Charles (ed.), Dozon Jean-Pierre (ed.), Obbo C. (ed.), Touré M. (ed.), *Vivre et penser le sida en Afrique, Experiencing and understanding AIDS in Africa*. Paris : Karthala ; CODESRIA ; IRD, 1999.

Vidal, Claudine, 1997, « Guerre des sexes à Abidjan : masculin, féminin, CFA », *Cahiers d'Etudes Africaines*, XVII (1), 65, 1997, 121-153.

LE MALI CONTEMPORAIN

Sous la direction de
Joseph BRUNET-JAILLY
Jacques CHARMES
Doulaye KONATÉ



Avec un grand merci à Bruno Sicard

Collection " L'Afrique se raconte "

Crédit photo couverture : Mamadou Nansiamama Konaté

© 2014 Editions Tombouctou
ISBN : 978 - 99952 - 53 - 16 - 5

© 2014 IRD
ISBN : 978 -2 - 7099 - 1831 - 2

Tous droits réservés pour tous pays
Dépôt légal : décembre 2014

LE MALI CONTEMPORAIN

Sous la direction de
Joseph BRUNET-JAILLY
Jacques CHARMES
Doulaye KONATÉ