

# 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.

---

**Fatoumata COULIBALY**

Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako (USSGB)

[coulifatou85@gmail.com](mailto:coulifatou85@gmail.com)

## Résumé

Dans la poursuite de mes recherches menées en 2018 dans la ville de Kayes (Mali), j'ai été embarquée dans une discussion avec un groupe d'hommes sur les problématiques féminines dès mon arrivée dans la ville. Communiquer sur ce sujet m'a été imposé par le terrain dont j'avais une légitimité d'en parler en tant que jeune femme malienne et aussi universitaire. Cet article s'intéresse à la situation de deux femmes qui se sont construites différemment et de manière autonome. Nous allons revenir sur les changements de rapport de genre changement à travers les pratiques d'émancipation populaire et sur les récits de vie de femmes « ordinaires » qui de manière invisible mène des luttes sur le terrain domestique. C'est l'espace du domicile (conjugal, familial, etc.) qui nous sert de support pour comprendre les relations entre l'homme et la femme et, c'est également au sein de cet espace que s'amorce des changements profonds dans les rapports de genre. Cette recherche interroge au-delà des parcours individuels, des stratégies collectives des femmes et les arrangements qu'elles font souvent avec les hommes pour réinvestir différents lieux. Cette occupation de l'espace se traduit souvent par des compromis qui prennent parfois des formes consensuelles, mais entraîne aussi des frictions. Ce sera également le lieu d'interroger ce paradoxe que l'on croise dans de nombreuses sociétés africaines, où l'agilité sociale que les femmes déploient au quotidien vise l'acquisition de l'autonomie économique et sociale, plutôt que l'émancipation de soi.

**Mots-clés** : espace du domicile, émancipation, religion, femme.

## Who are they ? : life stories of "ordinary" women whose commitments in the private space have made it possible to (re)question women emancipation.

### Abstract

In pursuit of my 2018 research in the town of Kayes (Mali), I was involved in a discussion with a group of men about women's issues as soon as I arrived. Communicate on this subject was imposed on me by the field, which I had a legitimacy to talk about as a young Malian woman and also an academic. This article focuses on the situation of two women who built their lives differently and autonomously. We'll be looking back at changes in gender relations - changes through popular emancipation practices - and at the life stories of "ordinary" women who are invisibly managing struggles in the domestic arena. It is the space of the home (conjugal, family, etc.) that serves as a medium for understanding relations between men and women, and it is also within this space that profound changes in gender relations are taking place. This research questions beyond individual trajectories, collective strategies of women and arrangements they often make with men to reinvest different spaces. This occupation of space often results in compromises that sometimes take consensual forms, but also lead to friction. This will also be an opportunity to examine the paradox that we encounter in many African societies, where the social agility that women deploy on a daily basis is aimed at acquiring economic and social autonomy, rather than self-emancipation.

**Keywords:** space of the home, emancipation, religion, woman.

### Introduction

Faire l'hypothèse que l'émancipation des femmes se construit avant tout dans l'espace privé (celui-ci étant régi par les normes sociales de séparation des sexes), c'est d'abord affirmer les caractéristiques d'une société peu émancipée, pour autant qu'elle choisit de l'être. C'est aussi faire le choix d'interroger les relations étroites que les femmes entretiennent entre elles, relation de compétition souvent, mais aussi de coopération parfois visant à s'émanciper entre-femmes dans un premier temps, et de façon différée dans un second temps.

Du latin « emancipare », le terme signifie « affranchir un esclave » - littéralement « sortir de la main [qui le détient] » et, par extension, être en capacité de penser par soi-même, d'être autonome en tant qu'individu.

En bamanankan, l'émancipation renvoie à la notion de *yeɾɛta*, littéralement « se prendre soi-même en charge ». Autrement dit, avoir un espace de circulation propre, qui n'est pas contrôlé par autrui.

*yeɾɛta* renvoie aussi à l'idée de responsabilité. Or, dans le code des personnes et de la famille de 2011, on refuse aux femmes cette responsabilité et l'attribue à l'homme qui incarnera l'autorité parentale.

Pendant longtemps, la femme assignée aux rôles d'épouse et de mère, n'avait pas trop le choix que de se conformer aux normes dictées par la société patriarcale. Aujourd'hui, les femmes font recours à des logiques internes en vue de maintenir leur place dans la sphère familiale et sociale. Grâce à leurs savoirs et savoir-faire, elles arrivent à légitimer leurs actions à la fois dans l'espace privé que dans les lieux publics, en occurrence celui du religieux.

Dans cette perspective de construction de soi, elles décident de se créer de multiples occasions pour se rendre visite à domicile<sup>1</sup> (Stolleis, 2016). Elles le font à travers les associations féminines appelées couramment *mùso-tɔn* qu'elles créent et animent. Cet espace associatif offre à la fois une autonomie financière aux femmes et de nouvelles compétences leur permettant de négocier les rapports de genre.

Dans son principe, la création des *mùso-tɔn* au Mali correspondait à une solidarité à l'échelle d'un quartier ou d'un secteur (Racine ; Walther, 2003). Ancrées dans un territoire géographiquement limité, elles détiennent une légitimité mais peu de ressources pour critiquer les actions politiques de l'Etat. Pour la plupart des *mùso-tɔn*, l'adhésion à des réseaux associatifs ou communautaires n'est pas systématique, l'appartenance à l'entité géographique ou à la structure les hébergeant (cour privée) est par contre souvent nécessaire. Une des règles principales du fonctionnement des *mùso-tɔn* est qu'ils font ressortir deux niveaux : le niveau individuel de l'adhérent appartenant ou non à l'organisation et le niveau collectif de l'organisation réticulaire elle-même.

Dans son fonctionnement, les femmes parlent de leurs relations conjugales, et apportent des critiques sur les rapports de genre. Néanmoins, les pratiques territoriales de celles-ci participent à déplacer les imaginaires sociaux « par le bas » (Bayart, 1981).

Parler des *mùso-tɔn* comme lieu du politique est un truisme qui ne renseigne guère sur l'émancipation des femmes. Il peut en effet, nous informer sur les stratégies mises en place dans ce milieu féminin pour acquérir une autonomie et une visibilité dans l'espace public. Pour analyser ces stratégies, nous avons choisi d'interroger deux femmes qui évoluent dans le milieu associatif, l'une réside dans le quartier de Khasso et l'autre à Legal-Ségou (deux territoires de la commune urbaine de Kayes).

Aussi, le choix de la commune urbaine de Kayes découle de l'investissement de la Diaspora Kayésienne (à plus de 80%) dans le développement économique et social à travers la création des services sociaux de base (école, centre de santé, adduction d'eau, etc.), politique (financement de campagnes électorales). Plusieurs actions ont été conduites et financées par les migrants pour accompagner l'émancipation économique des femmes. Et, l'enquête de terrain mettra en évidence des actions concrètes menées par ces femmes sur différents lieux, interrogeant ainsi les formes d'émancipation de l'une comme de l'autre.

## 1. Les matériels et méthodes

### 1.1. DEMARCHE METHODOLOGIQUE

---

<sup>1</sup> Friederike Stolleis a bien montré dans son article intitulé, « L'emprunt au féminin : réseaux de femmes et associations d'épargne à Damas », le mode de fonctionnement de l'association et les problèmes qui se posent pour déterminer dans quel ordre les membres vont percevoir l'argent épargné. Elle montre aussi dans cet article comment se fait le choix des membres du groupe.

### 1.1.1. Comment la chercheuse a négocié son terrain ?

Des entretiens ont été conduits essentiellement auprès de femmes, même si certains hommes ont parfois pris part aux discussions. Les entretiens ont lieu au domicile des femmes et certaines nous ont donné rendez-vous à leur lieu de travail.

L'ethnographie a permis de suivre deux femmes dans leur vie quotidienne, en partageant leur implication dans la vie citoyenne, religieuse et politique. Indépendamment des rapports de dépendance, il s'agit d'analyser les possibilités qui leur sont offertes pour s'autonomiser.

J'ai été à l'écoute des deux femmes, et je les accompagnais dans les réunions de *mùso-ton*. Ces premiers échanges ont permis de décrire l'organisation spatiale de ce regroupement et les pratiques féminines élaborées au sein de cette sphère féminine. L'analyse sur leurs pratiques et stratégies d'émancipation donne à percevoir la complexité de leur trajectoire sociale, religieuse et politique.

Dès les premières rencontres, les deux femmes ont changé les règles du jeu enquêté-enquêteur. Ce n'était plus elles qui répondaient aux questions, mais la chercheuse.

En quelque sorte, j'ai été reprise par les deux, parce qu'elles se sentaient légitimes à me protéger en tant qu'épouse et mère et partant, contre les hommes. Il me semble important de signaler que j'ai été introduite par un homme et associée automatiquement au groupe des hommes avant même de travailler avec les femmes. Je mangeais et parlais au *grin*, « lieu de détente, de discussions et de décisions des individus appartenant à une même classe d'âge et de sexe » avec lui, tout en sachant que je risquais de me faire rejeter par les femmes si elles considéraient que mon statut de chercheuse annihilait – donc mettait du désordre – la division entre les espaces féminin et masculin. En cela, mon expérience ne diffère en rien de ce que décrit d'autres chercheurs, comme la sociologue Nehara Feldman. Bien que je sois une chercheuse malienne, je n'ai pas pu échapper aux règles sociales auxquelles sont confrontées les chercheuses étrangères. Le genre semble donc primer sur l'origine géographique et nationale. Et, ce n'est qu'en répondant aux légitimes interrogations des femmes que j'ai été finalement intégrée à ce groupe.

Dès lors, la première question posée était de savoir si j'étais mariée et si j'avais des enfants. Le fait que je sois femme, célibataire et universitaire suscitait a priori une certaine méfiance et les propos étaient pour la plupart réservés. Je représentais pour elles la femme moderne, émancipée, qui arrive à dépasser les normes de la société malienne, ce qui ne témoignait pas seulement de l'admiration, mais aussi une certaine suspicion quant à une liberté (amoureuse, sexuelle, etc.) et des valeurs que ne partage pas la société malienne. Cette étiquette m'a suivie tout au long de mes entretiens, certaines femmes considérant qu'une émancipation économique, sociale, voire politique en dehors du mariage n'est pas normale dans la société musulmane.

Après cet intérêt particulier pour ma personne, mes premiers entretiens ont concerné les présidentes des *mùso-ton*, puis, avec des femmes qui sont très actives au sein de ces regroupements.

En second lieu, j'ai fait recours à l'observation pour décrire l'environnement dans lequel les femmes se rencontrent pour échanger sur leur vie de femme et aussi, débattre des problèmes dont le pays ait confronté.

Le fait de les interroger sur le fonctionnement de leur association et sur leurs actions a fait qu'elles étaient plus à l'aise dans la discussion. Parfois, elles étaient très critiques sur les normes sociales et malgré tout, restent dépendantes des hommes. Pour elles, le choix de rester dans l'espace privé est capital dans la construction d'une identité féminine. Peut-on dire que les femmes innovent dans leur mode d'action des stratégies pour rester « chez elle » ? Il faut rappeler que, « l'espace privé-familial est conçu pour les femmes, et pour la pérennité des normes sociales qui les situent pour l'essentiel dans l'espace intra-muros familial » (Benzerfa-Guerroudj, 1992 : 123). C'est aussi un espace unique et l'hétérogénéité du lieu permet d'appréhender le processus d'émancipation des femmes interrogées.

Dans notre recueil de données, j'ai échangé avec quelques hommes sur la question de l'émancipation de la femme. A la question de savoir comment leurs femmes accèdent à l'espace public ? Ils répondent qu'à l'instar des mutations sociales et économiques, les femmes adoptent des stratégies voire une alternative temporaire pour avoir une présence dans l'espace public. Le fait qu'elles peuvent désormais se prendre en charge financièrement est nécessaire pour négocier les rapports de genre. En effet, elles ont aussi œuvré à la mise en place de règles fondées sur la base de nouvelles formes d'autonomisation pour redéfinir le rapport de domination entre l'homme et la femme.

Ici, nous présentons le cas de deux femmes, et bien qu'elles aient un profil et trajectoire différent, ont en commun le même engagement, avec l'idée de se construire socialement autour d'un mot d'ordre, celui de l'autonomisation financière. Pour cela, elles font passer un discours qui est celui de la précarité économique où l'homme seul ne peut plus subvenir aux charges de la famille. Pour y parvenir, elles s'organisent pour accéder à une (relative) autonomie économique, préalable à leur prise de parole dans des espaces d'expression plus larges que la cellule domestique ou même féminine, par exemple, celui du religieux.

## 2. Résultats

### 2.1. L'ESPACE DU RELIGIEUX : UN LIEU D'AFFIRMATION DE SOI DES FEMMES

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 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.

Le débat autour du code des personnes et de la famille a 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 Niourou 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.

Il faut rappeler que depuis une vingtaine d'années, nous assistons à un phénomène de réislamisation lié au rejet de la démocratie libérale. Cela se manifeste par l'occupation des lieux publics lors des prières collectives et surtout celle de vendredi. De ce fait, la laïcité de l'État malien est remise en cause, et son discrédit croissant dans son fonctionnement (corruption, népotisme, etc.), l'accroissement d'un certain déni de légitimité quant à la justice ou la gestion des affaires sociales, et enfin la libéralisation de l'expression publique à travers le processus démocratique mis en place en 1991 confortent l'État à un certain nombre de difficultés à l'égard du religieux.

Toutefois, au Mali, la religion se caractérise autant comme offre des associations de femmes que comme demande de l'islam pour davantage contrôler la féminité de la femme. Dès lors, ce ne sont plus seulement la sphère religieuse et le monde politique qui mobilisent l'islam comme normes justifiant le principe de la religion, mais aussi, et de plus en plus, les femmes elles-mêmes, à travers leur rôle proactif (financement, organisation, etc.) aux grands rassemblements religieux, notamment lors du *Maouloud*, (la grande fête populaire des musulmans qui est la naissance et baptême du prophète Muhammad) (Holder, 2009 ; 2012). C'est aussi une façon pour elles de légitimer leur présence dans les lieux publics. Pourtant, la visibilité publique des femmes apparaît comme contraire aux normes fondant les rapports de genre (sacralisation de la femme). Toutefois, celles qui arrivent à s'imposer socialement et économiquement sont « indignées » parce que va à l'encontre des normes traditionnelles décrites. Cependant, il existe une dualité dans les fonctions occupées par elles, soit dans le cadre associatif soit en termes de visibilité politique. Dans le cadre associatif, elles adoptent des stratégies fluides pouvant mobiliser facilement la société pour asseoir leur légitimité ; c'est ce que montre la première femme concernée par l'enquête.

Elle s'appelle Aminata. Elle est présidente d'une association féminine et mère de 4 enfants. Elle a repris le rôle de chef de famille en 2003 après le décès de son mari. C'est à travers l'organisation d'un *Maouloud* en 2003 qu'elle a construit son image et sa réputation sociale. Elle explique :

« l'idée d'organiser un *Maouloud* est venue avec les femmes qui venaient apprendre le coran dans ma maison. J'ai tout de suite informé le « maître coranique » (*karamoko*, litt. « la personne, qui étudie, savante [en religion] », *de kalan*) de cette idée. Face aux dépenses, elles se sont retirées une à une. C'est à partir de là que j'ai pris l'initiative d'organiser toute seule le *Maouloud* devant mon domicile » (entretien du 19/12/2018).

Un *Maouloud* qu'elle baptisera « *Maouloud des femmes* » mis en exergue dans l'encadré ci-dessous montre une satisfaction personnelle, malgré son statut de femme veuve et en charge de 4 enfants.

## 2.2. *Un moment d'observation – « Le Maouloud des femmes » : entre croyance et visibilité sociale.*

Je suis arrivée aux environs de 9h dans la famille Camara pour l'entretien que m'avait accordé Aminata, l'organisatrice de ce *Maouloud*.

Surprise de voir une maison à 2 étages (4 appartements) avec une grande cour intérieure, des pots de fleurs à chaque recoin de la maison. La maison construite avec un style moderne montre bien les moyens dont dispose cette famille.

C'est dans le salon que nous avons commencé à échanger et soudainement, une de ses belles-filles m'amène à manger. Un plat de viande avec des galettes. Aminata profite du nom de son mari, Camara, pour plaisanter avec moi, en me disant, « dommage que ça ne soit pas le haricot, le plat préféré des Coulibaly. Tu vois *Coulibaly muso*, "la femme Coulibaly", les fils Camara ont eu peur de toi et te propose de la viande de *Maouloud* qui ne se refuse pas...car c'est sacré. »

Après avoir mangé le plat, elle me présente ses amies, ses parents venus du village pour assister à l'événement. A cela s'ajoutent ses allées et venues entre la cuisine et le salon et, finalement j'ai compris qu'elle m'a accordé cet entretien pour observer ce moment important et (surtout) sa capacité en tant que femme d'organiser un si grand événement qui ressemble plus de cent personnes devant sa concession.

A chaque 20 minutes, elle me demandait si j'avais besoin d'informations précises sur la journée.

Je répondais : « non pour le moment ».

La cour commençait à se remplir à partir de 10h, et des équipes de travail se mettaient en place.

Une équipe jeune pour s'occuper de la logistique (chaises, enceinte acoustique, électrification, etc.). Trois équipes de femmes constituées en fonction des affinités.

- La première, composée de 11 femmes, chantaient, dansaient et profitaient de l'occasion pour donner les dates des différentes cérémonies sociales (mariages, baptêmes, etc.).
- La seconde faisait le thé tout en interagissant avec la première.
- La dernière plus nombreuse s'occupait de la cuisine.

Cet espace d'expression créé par une femme et animé par les autres montrent le degré d'implication des femmes dans le fait religieux.

A 13h00, la cour de la famille Camara s'est vidée, pour la prière du vendredi. Après la mosquée, les repas ont été servis à partir de 14h.

C'est à 18h00 que les jeunes du mouvement réformiste malien appelé *ançar-dine* (de l'arabe *anssar al-dîn*, litt. ceux qui aident la religion), un mouvement à la fois populaire et controversé qui constitue l'un des principaux espaces de transformations sociales au Mali (Holder, 2012) sont venus nettoyer la cour et la devanture de la maison de Aminata. Ils ont aussi disposé les chaises et les fauteuils (pour les invités). Ils vérifient (l'éclairage, la sonorisation) et assurent aussi la sécurité pendant le temps de prêches.

Il est nécessaire de noter ici que les jeunes du mouvement *ançar-dine* participent souvent et de façon bénévole aux activités du *Maouloud*. Une stratégie politique pour avoir plus de fidèles et aussi un ancrage social et territorial.

A 21h00, peu de personnes étaient présentes. Commençant à dormir sur ma chaise, je me suis réveillée soudainement avec la chanson de Nouhoum Dembélé, *Folikan*. Sans vraiment faire attention, ma voisine de droite m'explique que la chanson *Folikan* est mise pour accueillir l'un des prêcheurs de la Fédération Ançar Dine Internationale, du nom de Bouna Niang à 22h.

« Folikan, qui signifie "Salutations", sortie en 1988, est une louange à la mode griotique dédiée au président Moussa Traoré, lequel sera arrêté trois ans plus tard, le 26 mars 1991, puis condamné à mort pour crimes de sang en 1993 et crime économique en 1999. Nouhoum Dembélé a repris les paroles et les a adaptées au contexte religieux, en conservant les phrases musicales et en modifiant le contenu relatif à Moussa Traoré au profit de Chérif Haidara. Elle est devenue en 2004 l'hymne de Ançar-dine internationale » (Holder, 2017 : 61).

A cet instant, la rue s'est transformée en un espace public du religieux. En termes d'aménagement du territoire, j'ai remarqué que la partie occupée par les femmes était moins éclairée que celle des hommes : ce qui renvoie à la pratique du *sutura*<sup>2</sup>.

A travers ce rassemblement important pour les musulmans, Aminata se refait un nom dans le quartier et une nouvelle réputation. En s'attachant aux travaux sur les femmes musulmanes, notamment ceux menés par l'anthropologue Maud Saint-Lary sur le Burkina en 2018, la région permet effectivement aux femmes de gagner en visibilité, respectabilité et en liberté. Elle permet aussi d'interroger ou d'affirmer les religiosités féminines par le biais des matérialités, à travers des pratiques verbalisées et non verbalisées des femmes.

Cet espace public réapproprié par les femmes pendant l'Assemblée de prêche, semble être le moment de mise en scène des normes de la « bonne religiosité » à travers le port du voile et des habitudes traditionnelles vestimentaires. Parlant de cette bonne religiosité, la femme parfaite ou l'« idéal type féminin » est celle qui traduit l'image d'un corps islamisé (vêtement décent et approuvé par le référentiel religieux et culturel) et celle qui reste conforme à la tradition véhiculant l'image d'une féminité malienne (habillement traditionnel).

Plutôt que de porter une émancipation, Aminata utilise l'espace public du religieux pour gagner une visibilité sociale et une respectabilité. Elle investit cet espace avec d'autres femmes non pas pour remettre en cause le modèle patriarcal de la famille sur le mariage, la polygamie, le divorce, etc., mais pour entériner le discours des leaders religieux sur ces problématiques. Le fait que le féminisme islamique ne soit pas pensé au Mali, montre d'une part que les femmes maliennes ne peuvent se référer aux textes islamiques pour exiger le principe d'égalité de sexes et proposer un contre-discours des interprétations masculines de l'islam d'autre part.

C'est dans ce contexte qu'elles reprennent le plus souvent par le biais du religieux des initiatives pour affirmer une identité religieuse propre à elles. Mieux encore, Aminata s'engage dans une nouvelle citoyenneté fondée sur une « éthique » dans laquelle elle s'émancipe du cercle familial et une honorabilité que la société lui avait refusé.

Par cette initiative, Aminata est dans une réaffirmation par le bas des valeurs maliennes pour parler de la condition des femmes. Ainsi, l'islam devient pour Aminata et les autres femmes, un langage social et politique légitimant leurs actions : de croyantes, de citoyennes aux yeux de la société qui se revendique musulmane à 70%. On voit ici, comment le corpus religieux, en même temps qu'il persiste et postule une subordination des femmes allant souvent de pair avec leur exclusion de la sphère publique, devient ainsi une ressource qui offre aux femmes une émancipation.

---

<sup>2</sup> Sutura (de l'arabe *satr*, « vêtement de voilage, voile »), de *harem* (de l'arabe *harâm* « interdit, inviolable »), ou encore de sacré (du latin *sacer*, « qui ne peut être touché », un dérivé du verbe *sancire*, « délimiter, prescrire »).

La seconde femme « ordinaire » que nous présentons ici, est nommée Binta. Elle a construit son émancipation *dans et par* le mariage. Fort de son ancrage social, Binta, utilise en plus de son *mùso-ton*, un réseau national et international pour intervenir localement. Elle arrive facilement à créer des « clubs de soutien » en termes de relais pour soutenir les projets de développement de la commune et comme enjeu politique. Ces liens tissés un peu partout lui ont permis d'être pleinement visible dans l'espace public, au même titre que les hommes.

Binta a été à la fois secrétaire administrative de l'association Siguida junior et présidente de la coordination des associations de la commune rurale de Liberté Dembaya (cercle de Kayes). Comment elle a négocié son individuation dans une société peu émancipée ? De Quelles ressources disposait-elle pour le faire ? Quelles stratégies et quelles formes de résilience a-t-elle déployée dans l'espace privé pour sa propre sécurisation ?

### 2.3. BINTA : UNE FEMME DE « POUVOIRS » ?

Issue d'une classe sociale moyenne, elle a été élevée par ses grands-parents à Kayes. Une fois le cycle fondamental atteint, elle abandonne après avoir échoué à l'examen du Diplôme d'Études Fondamentales (DEF). Elle quitte l'école pour se lancer dans le commerce. Une fois mariée, elle s'installe dans le village de Gunjuru, commune de Liberté Dembaya et divorce au bout de quelques années.

La raison du divorce n'est certes pas liée au fait qu'elle se soit installée dans un village, elle qui est née et a grandi dans la ville, mais du fait du comportement de son mari quand elle est tombée malade :

1. *N tun man kene, n fa ko ka n bila ka taa walasa ka taa furakeli ke*, (litt., « Quand je suis tombée malade, mon père a demandé à mon mari de m'envoyer chez lui {à Bamako} pour me soigner »).
2. *A weleli ke fo kalo wolonwula*, (litt., « C'est au bout de 7 mois, que mon mari m'a appelé pour prendre de mes nouvelles »).
3. *Nefo cogo de b'a la, ne nana doron ne ye n furusa a banna ne ma fosi were fo*, (litt., « Il n'y a pas d'explication, dès que j'ai rejoint mon foyer, j'ai demandé le divorce »).
4. *Ni muso jigilatige la i be jen fen beε ko*, (litt., « Si une femme est déçue, elle est prête à tout abandonner {y compris ses enfants} »).
5. *Kiriso la a ko k'a b'a denw mine ; n ko basi fosi t'a la ni denw korobaya la u b'u ba yoro nini*. (litt., « au tribunal, il a demandé la garde de ses enfants ; j'ai accepté en me disant, si les enfants sont grands, ils chercheront leur mère »).
6. *Kiriso jemogo ale tun be ne don, a ko... i kunkolo tije na de wa, denmisenw ka dogo*. (litt., « le juge qui me connaissait, me dit ...tu as perdu la tête, tes enfants sont petits »).
7. *U y'o fo ne jene ; ne ko i n'a fo o de ka d'a ye, n'o de bena ne ka furusa bo a ma, ...u ko ayi ko n ka cemannin ta*. (litt., « je lui ai répondu ; comme il cherche la garde de ses enfants, pour qu'on ne me refuse pas le divorce, ...j'accepte, au final le juge a décidé de me donner la garde de mon dernier fils. »)
8. *U ko k'a be fenw sara ; n ko ayi, n mago fosi la*. (litt. « le juge lui demande de me verser une allocation ; je réponds non, j'en n'aurais pas besoin. »).

Ce discours nous renseigne que malgré le poids des traditions et de la religion musulmane, cette dernière a pu s'affranchir de ces normes dictées par la société.

Binta a acquis cette émancipation dans le mariage comme ici :

« C'est en étant dans ce mariage que, j'ai acquis des compétences pour être dans le militantisme associatif et chercher des financements pour le développement de ma commune. » (entretien du 10/12/2018).

Il s'agit d'un savoir-faire et d'une ingénierie tels que : organiser et animer une réunion, parler en public, tenir la comptabilité, diversifier les activités, et chercher des prêts. Elle a elle-même appris ce métier d'entrepreneuriat à travers différentes formations. Elle offre son expertise aux femmes en accord avec les besoins de la population-cible comme ici :

« Je conseille les femmes, je leur cherche des prêts. Avant de quitter la commune de Liberté Dembaya, j'ai pris 12 millions de F.CFA de prêts à la Banque pour aider les femmes à mettre en place des activités génératrices de revenus. Quand je m'absente ou tombe malade, tout s'arrête, je suis celle qui a permis le développement dans cette commune » (entretien du 10/12/2018).

Il s'agit donc, d'une militante engagée qui transforme l'environnement social des femmes à travers des stratégies d'autonomisation. Son exemple montre que si les implications des femmes permettent de définir leur propre stratégie économique et sociale, elles permettent également à celles-ci de s'affranchir en partie des tutelles masculines.

Pendant plus de dix ans, Binta a ainsi su s'imposer dans un milieu d'hommes : « J'ai été dans un village maraboutique de la région de Kayes et les femmes n'ont ni droit à la parole ni celui de rentrer dans le vestibule [Lieu d'exercice du pouvoir et a une légitimité traditionnelle. Il est aussi un lieu politique et masculin par excellence]. Or moi, en tant que femme, je rentrais et discutais avec les hommes ». Le fait qu'elle soit acceptée par cette assemblée d'hommes se justifie d'une part, par la connaissance qu'elle a du milieu associatif pour avoir créé la coordination des associations féminines<sup>3</sup>, et comme conseillère de la commune rurale de Liberté Dembaya (région de Kayes) d'autre part. Cela montre combien, les espaces tontiniers donnent à ces femmes du pouvoir et de nouvelles compétences leur permettant de négocier une position dans la société.

Elle peut être assimilée à ce qu'Emmanuelle Bouilly (2018 : 6) appelle, « femme de développement » c'est à dire, une actrice qui, à travers son association mobilise des savoirs et compétences pour développer son territoire et jouit à ce titre d'une estime sociale et d'une respectabilité importante :

« les femmes de la commune de Liberté Dembaya, m'ont expliqué qu'elles étaient dans le noir (qui signifie dans les ténèbres, dans l'obscurité vis-à-vis des connaissances), autrement dit, à la marge des décisions prises par l'autorité administrative avant mon arrivée. J'ai aidé à les former, impliquer dans les projets, trouver des financements et surtout créer un espace d'échanges entre les femmes et la collectivité. » explique-t-elle.

Cette notoriété lui a permis d'être aussi choisie par les autorités locales comme médiatrice lors des mésententes et/ou conflits dans la commune. Et, devient conseillère de ladite commune jusqu'en 2017 (deux mandats successifs).

Elle explique aussi dans le cadre de son engagement que :

« les gens veulent me voir dans le public. Je sais parler aux femmes et aux hommes, et arrive facilement à les convaincre. Je dirai que, c'est un don de Dieu. ».

Face à l'engagement des femmes pour changer de condition de vie, il y a lieu de s'interroger sur la visibilité de celles-ci dans la sphère publique, là où elles demeuraient dans l'ombre. Si, la stratégie d'émancipation des femmes maliennes en particulier Kayésiennes est envisagée collectivement à travers les *mùso-tɔn*, elle se négocie durement au regard de nouvelles opportunités causées par les changements historiques, sociaux et politiques. Cet espace devient un cadre social d'une économie florissante et le dispositif de cette dynamique entièrement féminine vise l'obtention d'un statut d'émancipation économique concurrent plus ou moins celui des hommes.

### 3. Discussion

L'engagement d'Aminata dans le cadre de la religion rejoint les travaux de Frédérick Madore (2020 : 4) qui montre à travers cette trajectoire de vie d'Aminata Kane, l'engagement des femmes musulmanes dans l'égalité entre ces dernières et les hommes. Il conclut que la piété

---

<sup>3</sup> La coordination regroupe 17 villages et 22 hameaux. Elle est composée de 48 associations et chaque association a plus de 30 membres.



est compatible avec la revendication des droits des femmes, contrairement à une idée reçue qui ferait de la femme musulmane un être passif.

On peut souligner aussi le travail de Maud Saint-Lary (2018 : 277) sur l'engagement de femmes musulmanes au Burkina Faso. À partir du parcours de deux militantes musulmanes, l'auteure montre qu'il existe un activisme de femmes musulmanes engagées dans les politiques publiques pour l'autonomie et l'émancipation des femmes dans la société burkinabè.

C'est dans ce contexte que, les femmes reprennent par le biais du religieux des initiatives pour affirmer une identité religieuse propre à elles. Aussi, les femmes maliennes telles que Aminata investissent l'espace public du religieux pour avoir une honorabilité et plus de visibilité sociale. Celui-ci s'apparente à un féminisme laïc. En outre, d'autres travaux en lien avec les pratiques sociales des femmes montrent la manière dont celles-ci s'appuient sur des ressources (sociale, économique, intellectuelle et symbolique) pour accéder à une émancipation économique et une respectabilité dans l'espace public comme l'a fait Binta.

## Conclusion

Le terrain a permis de comprendre et d'expliquer les stratégies développées par les femmes dans le cadre de leur émancipation.

Les deux femmes présentées dans cet article produisent de nouvelles normes en termes d'éthique et de valeur permettant de transformer leurs actions en capacité techniques et opératoires. La construction de leur émancipation facilitée grâce à une autonomisation, leur donne un moyen de mieux contrôler leur vie.

Par exemple, Aminata s'impose de plus en plus dans cet espace du religieux depuis 2003 et adopte chaque année des stratégies nouvelles pour rendre plus attractif son *Maouloud*. En plus de l'organisation de ce grand rassemblement, elle organise des programmes d'alphabétisation axés sur l'apprentissage islamique. De plus, investir l'espace de la rue ou de la mosquée est un moyen pour elle de faire la promotion de la religion musulmane, avec son mode d'éducation, ses pratiques, ses objets et ses styles vestimentaires.

Cette éducation religieuse a permis à Aminata d'émerger en tant que symbole de la figure féminine en droit de revendiquer l'égalité entre les femmes et les hommes. Au final, l'identité islamique est le socle sur lequel elle a pu gagner en visibilité.

Quant à Binta, elle a construit son émancipation sociale et économique dans le mariage. Elle a donc saisi cette opportunité pour mettre en place des initiatives (individuelle et collective) pour se construire en tant qu'individu et non seulement comme épouse et mère de famille. Binta, s'affiche dans l'espace public, où le politique lui cède souvent la place et elle devient ainsi une « ressource » importante pour lui.

Dans la quête d'une individuation, les deux femmes développent des stratégies de négociation et des tactiques de contournement nous permettant de (re)penser la notion d'émancipation à partir de ce que font les femmes et non ce qu'on fait faire aux femmes. Toutes les deux participent à la circulation de pratiques féminines qu'elles rendent légitimes par de nouveaux types d'actions.

## Références bibliographiques

BAYART, J.-F., 1981, « Le politique par le bas en Afrique noire. Questions de méthode », *Politique africaine*, n°1, mars, pp. 53-82.

BENZERFA-GUERROUDJ, Z., 1992, « Les femmes algériennes dans l'espace public », *Arch.&Comport. /Arch.& Behav*, vol. 8, n°2, pp. 123-136. <https://www.epfl.ch/labs/lasur/wp-content/uploads/2018/05/BENZERFA-GUERROUDJ.pdf>

BOUILLY, E., 2018, « Devenir femmes de développement au Sénégal. Des carrières militantes associatives et professionnelles genrées », in Muriel Gomez-Perez (dir.), *Femmes*

*d'Afrique et Émancipation. Entre normes sociales contraignantes et nouveaux possibles*, Paris, Karthala, pp. 467.

- HOLDER, G. (éd.), 2009, *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 309
- HOLDER, G., 2012, « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine : un réformisme malien populaire en quête d'autonomie ». In : Samson Fabienne (ed.). *L'islam au-delà des catégories. Cahiers d'Etudes Africaines*, 206-207 - <https://journals.openedition.org/etudesafricaines/17056>
- HOLDER, G., 2017, « "Salutation, c'est la salutation des gens à l'endroit de Ousmane Haïdara", ou la raison populaire d'une louange islamique », in S. Andrieu et E. Olivier (dir.), *Création musicale et imaginaires de la mondialisation*, Paris, Hermann, pp. 89-108.
- MADORE, F., 2020, « Muslim Feminist, Media Sensation, and Religious Entrepreneur: Aminata Kane Koné as a Figure of Success in Côte d'Ivoire » *Africa Today* 67 (2-3): 17–38 - <https://www.semanticscholar.org/paper/Muslim-Feminist%2C-Media-Sensation%2C-and-Religious-as-Madore/e88d119135f306c80435eb1a71f3bb0b71193236>
- RACINE, J. B. et WALTHER, O., 2003, « Géographie et religions : une approche territoriale du religieux et du sacré ». *L'information géographique*, volume 67, numéro 3 [En ligne, consulté le 02/10/2019 [https://www.persee.fr/doc/ingeo\\_0020-0093\\_2003\\_num\\_67\\_3\\_2895](https://www.persee.fr/doc/ingeo_0020-0093_2003_num_67_3_2895)]
- SAINT-LARY, M., 2012, « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol.2, n°206-207, pp. 449-470 - <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2012-2-page-449.htm>
- SAINT-LARY, M., 2018, « Militantisme associatif et féminisme islamique au Burkina Faso », In Muriel Gomez-Perez (dir.), Paris, *Karthala*.
- STOLLEIS, F., 2006, « L'emprunt au féminin : réseaux de femmes et associations d'épargne à Damas », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n° 115-116, décembre [En ligne, consulté le 02/10/2019 : <https://journals.openedition.org/remmm/3015>]