

---

## Les normes dominantes de la masculinité contre la domination masculine ?

Batailles conjugales au Mali

*Are Dominant Norms of Masculinity against Male Dominance ?. Domestic Fights in Mali*

Christophe Broqua et Anne Doquet

---



**Édition électronique**

URL : <http://etudesafriaines.revues.org/17339>  
ISSN : 1777-5353

**Éditeur**

Éditions de l'EHESS

**Édition imprimée**

Date de publication : 28 mai 2013  
Pagination : 293-321  
ISBN : 978-2-7132-2387-7  
ISSN : 0008-0055

**Référence électronique**

Christophe Broqua et Anne Doquet, « Les normes dominantes de la masculinité contre la domination masculine ? », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 209-210 | 2013, mis en ligne le 06 juin 2015, consulté le 26 janvier 2017. URL : <http://etudesafriaines.revues.org/17339>

---

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Cahiers d'Études africaines

# Les normes dominantes de la masculinité contre la domination masculine ?

## Batailles conjugales au Mali

« L'assujettissement économique est un des moyens les plus puissants de domination des hommes dont ni les femmes ni leurs familles ne se privent » (Le Cour Grandmaison 1971 : 214).

Depuis déjà plusieurs décennies, les thèses postulant l'universalité de la domination masculine ont été mises à mal par des études anthropologiques soulignant la capacité des femmes à user d'un certain pouvoir, moyennant parfois une distinction entre prestige (des hommes) et pouvoir (des femmes) (Ortner 1990). En Afrique en particulier, de nombreux travaux ont mis en évidence les différentes formes et sphères d'exercice du pouvoir par les femmes. Sur ce même continent, les recherches réalisées dans le contexte du sida sur les enjeux de la sexualité dite « transactionnelle » (supposant des rétributions financières ou matérielles tout en se distinguant de la prostitution) ont ravivé cette opposition entre deux conceptions finalement schématiques des rapports de genre : l'une raisonnant en termes de domination des femmes par les hommes, l'autre conférant aux femmes l'usage d'un certain pouvoir par le développement d'armes spécifiques, généralement pensées comme celles des faibles.

Il a moins souvent été montré que les ruses féminines consistent aussi parfois à favoriser le retournement contre les hommes de leurs propres armes. À ce sujet, Pierre Bourdieu (1998 : 37-38) a écrit : « Étant symboliquement vouées à la résignation et à la discrétion, les femmes ne peuvent exercer quelque pouvoir qu'en retournant contre le fort sa propre force ou en acceptant de s'effacer et, en tout cas, de dénier un pouvoir qu'elles ne peuvent exercer que par procuration (en éminences grises). » Malheureusement, le sociologue ne propose aucun développement sur les formes que peut prendre le geste qui consiste à retourner « contre le fort sa propre

force ». Dans cette optique, nous voudrions montrer ici que le respect des normes dominantes de la masculinité a parfois pour effet de nuire à la position dominante des hommes, qu'il peut agir comme un frein à l'exercice de la domination masculine, en raison de la capacité dont font preuve les femmes de retourner les armes des hommes contre eux-mêmes.

De manière générale, mais plus particulièrement en Afrique, c'est dans les domaines de la conjugalité et de la reproduction que la domination masculine est supposée s'exercer de manière privilégiée, notamment au travers des logiques mises au jour par la « théorie de l'échange » lévi-straussienne. Comme l'a écrit Françoise Héritier en 1979 — ou plus tard Paola Tabet (1985) —, « la domination masculine [...] est fondamentalement le contrôle, l'appropriation de la fécondité de la femme » (Héritier 1996 [1979] : 230). Pour d'autres auteures, la maîtrise de la fécondité par les femmes ne suffit pas à résorber leur subordination (Bajos & Ferrand 2004). Dans le domaine de la conjugalité, le pouvoir masculin s'exercerait au travers des logiques de mariage arrangé. Plus encore, la polygamie est souvent considérée comme un instrument de subordination des femmes et d'expression de la domination masculine. Sylvie Fainzang et Odile Journet (1988, 1991), insistant sur la logique de rivalité entre femmes qui lui serait constitutive, montrent que les formes de résistance déployées par celles-ci concernent principalement les services sexuels et sont donc en premier lieu le fait des épouses les plus valorisées sur ce plan ; elles en concluent que le geste de résistance lui-même renforce la logique de réduction des femmes au statut d'objet sexuel et reproductif.

On sait cependant que les femmes ne sont pas entièrement soumises à la domination masculine, qu'elles peuvent ne pas y « consentir » ni même y « céder », pour reprendre les termes d'un texte fameux de Nicole-Claude Mathieu (1991), mais aussi lui résister, et lui résister efficacement. Ce constat n'est d'ailleurs pas nouveau. Pour s'en convaincre, il suffit de relire le recueil publié par Denise Paulme dès 1960 ou les textes consacrés à la fin des années 1970 par exemple aux rapports de genre à Abidjan (Vidal 1977, 1979), aux « contrats économiques entre époux » au Sénégal (Le Cour Grandmaison 1979) ou aux « évasions féminines » au Burkina Faso (Retel-Laurentin 1979). Des travaux beaucoup plus récents continuent de montrer les modes de résistance opposés par certaines femmes à leur conjoint dans le cadre de litiges conjugaux (Bertho 2012). De plus, dans ces différents cas, la prise en compte de la domination masculine doit s'accompagner d'une attention accordée à la pluralité des situations vécues par les hommes (Andro & Desgrées Du Loû 2009).

En choisissant de traiter des espaces considérés comme les antres privilégiés de la domination masculine que sont la conjugalité et la reproduction, nous montrerons ici que peuvent être transformés en armes et en terrain de résistance un contrôle féminin « paradoxal » de la fécondité ou un comportement en apparence conciliant d'épouse de polygame. Dans ces deux situations, les femmes usent de stratégies qui visent à faire tomber dans leur

propre piège les hommes enclins à dominer. Notre réflexion, issue d'un travail de terrain ethnographique réalisé au Mali depuis le début des années 2000, s'appuiera sur l'étude de deux cas qui nous paraissent exemplaires du piège contre soi-même que peut représenter la position voulue dominante des hommes. Le premier est celui d'un jeune couple bamakois, Moussa et Oumou, dont Christophe Broqua a suivi l'histoire au travers d'une relation amicale entretenue avec Moussa qui s'est régulièrement ouvert à lui des problèmes rencontrés dans ce cadre<sup>1</sup>. Le second cas, observé par Anne Doquet, concerne un couple marié, Ibrahim et Mariam, vivant dans un village du Mandé situé à quelques dizaines de kilomètres de Bamako<sup>2</sup>.

### Moussa et Oumou

Moussa est né en décembre 1983. Il a donc une vingtaine d'années lorsque je le rencontre en 2004 dans un « maquis » (bar) de son quartier. Un peu plus jeune que lui, Oumou était alors âgée de moins de vingt ans. La vie sexuelle et conjugale de Moussa avait commencé précocement. Il connaît une première relation pendant deux ans avec la sœur d'un ami, alors qu'il n'a pas quinze ans. Elle finit par le quitter pour se marier avec un autre. En 1998, il démarre une nouvelle relation qui durera cinq ans. Il doit attendre une année pour pouvoir faire l'amour avec cette nouvelle partenaire, mais il la décrit comme l'une des filles les plus expertes qu'il ait connues sur le plan sexuel. Comme la précédente, c'est elle qui prend l'initiative de la rupture, en raison des infidélités qu'elle lui reproche. La relation suivante durera moins de deux ans, mais cette fois c'est lui qui décide de l'interrompre, au motif d'infidélités là encore, Moussa redoutant à la fois les maladies et les enfants non désirés.

Sa rencontre avec Oumou ne se passe pas tout à fait comme avec ses précédentes partenaires, car c'est elle qui fait le premier pas :

« De toutes les filles que j'ai eues en fait elle est la plus courageuse, elle a une audace parce que c'est elle qui a commencé. Chez moi c'est pas évident qu'une femme vienne dire à un garçon "en fait j'ai quelque chose pour toi", c'est pas évident, on est en Afrique, en termes de politesse, c'est le garçon qui doit venir vers la fille et non la fille vers le garçon. Et elle a eu le courage de venir vers moi, d'exprimer son amour pour moi »<sup>3</sup>.

C'est à ce moment-là que je fais connaissance avec Moussa et Oumou. L'essentiel de la vie du couple se trouve alors cantonné à un quartier précis

- 
1. L'analyse sera donc, pour ce cas, principalement celle du point de vue masculin sur la relation.
  2. Tous les prénoms des personnages évoqués dans cet article sont évidemment fictifs.
  3. Entretien avec Moussa réalisé le 4 novembre 2010. Les autres citations non référencées sont extraites du même entretien.

de Bamako où l'un et l'autre résident depuis leur naissance, dans leurs familles respectives.

Du point de vue professionnel, Moussa n'est pas encore autonome bien qu'il travaille depuis déjà quelques années. En effet, choisissant très tôt de se donner les moyens de gagner sa vie, il abandonne ses études avant d'avoir atteint le niveau du bac. Après diverses expériences, il décide de s'associer à un ami pour ouvrir un salon de coiffure. Ce salon, dans lequel il passe désormais ses journées, et où se déroule l'essentiel de sa vie sociale, se situe à égale distance de son domicile et de celui d'Oumou, dans un périmètre relativement limité de quelques centaines de mètres carrés. Avec elle, il entretient une relation de couple officielle non seulement auprès de leur entourage mais aussi de leurs familles.

Moussa est un musulman pratiquant qui veille à sa réputation à la fois religieuse et masculine, dans un contexte où l'islam est très largement majoritaire. Il s'efforce de donner à voir un visage le plus honorable possible, auprès de sa famille, de celle d'Oumou et de leur voisinage direct. Par exemple, il ne boit pas d'alcool devant eux, ni même devant elle. En même temps, il collectionne les attributs traditionnels de la masculinité, au niveau des comportements ou des goûts. Ainsi, il se passionne pour le football, qu'il pratique en amateur ; il écoute du rap, du rap français mais surtout du *gangsta* rap américain ; il boit de l'alcool en cachette avec ses amis ; il conduit la moto très imprudemment et a déjà provoqué plusieurs accidents ; il admet, quoique timidement, avoir frappé plusieurs fois des filles, dont Oumou. De plus, il est le chef de son « *grin* »<sup>4</sup> — terme par lequel on désigne les groupes de pairs généralement non mixtes qui se réunissent à divers moments de la journée ou de la nuit pour partager le thé et « causer ».

Comme beaucoup de jeunes hommes de son âge, il multiplie les relations parallèles avec d'autres partenaires qu'Oumou, qui est sa « titulaire » et aux besoins de laquelle il subvient, comme il se doit. Si elle n'est pas officiellement au courant des relations ponctuelles que Moussa entretient avec d'autres, elle ne les ignore pas. Manifestement très amoureuse, Oumou voudrait que Moussa la demande en mariage. Mais la proposition tarde à venir.

Un jour de la fin de l'année 2005, elle lui annonce qu'elle est enceinte, suite à une décision prise et mise en œuvre contre le gré et à l'insu de Moussa. À le suivre, Oumou avait une première fois fait en sorte qu'ils aient un rapport sexuel non protégé alors que lui ne voulait pas, reconnaissant après le rapport qu'elle était en période d'ovulation. Il l'avait alors menacée de la quitter mais des interventions de tiers avaient eu raison de sa décision, à la condition explicite que cela ne se reproduise jamais. Mais, selon Moussa, elle avait recommencé, de manière plus concluante cette fois puisqu'elle était enceinte, alors qu'il s'était assuré qu'elle utilise un moyen de contraception (« C'est moi qui payais les frais du planning mais elle ne

4. Voir sur le sujet l'article de Julien BONDZ (dans ce numéro).

le faisait pas. Au début, je parlais avec elle »)<sup>5</sup>. Dès lors, un processus inexorable et irréversible est enclenché.

La première personne à qui Moussa annonce la grossesse d'Oumou est sa sœur, qui lui conseille tout d'abord de ne rien dire à personne puis de l'accompagner chez un oncle auquel le problème est présenté : « Le tonton a dit : “Tes frères ils n'ont jamais enceinté quelqu'un, tu enceintes une fille donc tu la maries”. » La famille est alors informée. Pendant quelques temps, plus personne dans la cour familiale n'adresse la parole à Moussa, « même la bonne ». La famille d'Oumou commence alors à faire pression sur lui.

« Donc elle est tombée enceinte, il y avait les familles qui me poussaient, il y avait une pression énorme sur moi des deux côtés, on m'a même fait du chantage du côté de sa famille : si je me marie pas avec elle, avortement, si je me marie pas avec elle, elle ne va pas garder mon enfant parce qu'ils vont la faire avorter. C'était des menaces qui venaient de son père, et c'était des menaces très sérieuses. » Convoqué chez ce dernier, Moussa affirme qu'il assume la paternité de l'enfant, mais doit faire face à une autre injonction : « Il m'a dit : “Tu es un homme il faut assumer ce que tu as fait.” En fait moi je l'ai assumé, “C'est moi qui l'a fait, je l'assume, c'est ma responsabilité, c'est normal, c'est mon enfant.” Il me dit : “C'est pas l'enfant, c'est la mère” ; je dis : “Comment ? La mère elle est avec moi non ? On est ensemble”, il me dit : “Non je dis pas que vous n'êtes pas ensemble, mais la mère tu vas la marier oui ou non ?”, comme ça, j'ai dit oui, j'avais pas le choix, qu'est-ce que je pouvais dire ? “Non” ? Ah non j'avais pas le choix ! J'ai dit oui. » Mais ce oui l'engage à couvrir rapidement les frais des fiançailles : « Comme j'ai accepté, c'est lui qui va donner les instructions à respecter maintenant. Il me dit “La grossesse elle date d'un mois ou trois mois, donc avant trois mois il faut que tu la dotes, les colas, les fiançailles.” [...] Bon, pour moi, la somme c'était pas une somme importante parce que je l'avais déjà, c'était pas ça le problème, en fait je n'étais pas décidé à me marier à cet âge, parce que je suis le benjamin de chez moi, le plus jeune, avoir une femme, tous mes frères n'ont pas de femme, donc le plus jeune de chez moi se marier à cet âge, j'ai dit non c'est pas possible, il faut que je réfléchisse. »

Moussa refuse donc la solution de l'avortement, tout d'abord parce qu'il est illégal et que, pratiqué clandestinement, il expose à de sérieux risques sanitaires, mais surtout parce qu'il est contraire à ses convictions religieuses. Pour lui, il s'agit d'un péché, d'autant qu'il apprend la nouvelle pendant le mois de ramadan. Afin d'atténuer le déshonneur théoriquement associé aux grossesses hors mariage et éviter à Oumou le risque d'être renvoyée de chez elle, des fiançailles minimales sont organisées (lors du quatrième mois de grossesse). De nouvelles contraintes s'imposent alors à lui : tous les soirs il doit se rendre chez la future mère de son enfant (« J'étais obligé d'aller la chercher toutes les nuits. Je faisais plein de choses avec elle contre ma propre nature »), mais il cherche aussi à envisager la situation du bon

5. La situation de Moussa contraste donc avec l'engagement minoritaire des hommes dans une demande contraceptive au Sahel et notamment au Mali (ANDRO & HERTRICH 2001).

côté. Moussa se prend à espérer que l'enfant soit un garçon. Par jeu amical, je lui prédis qu'il s'agira d'une fille. Un jour, Moussa me téléphone pour m'annoncer qu'Oumou a accouché ; il me dit : « Dieu a exaucé ton vœu, c'est une fille », puis il ajoute : « En plus elle est moche ! » Dès le lendemain cependant, il m'explique qu'il est content de sa situation, qu'il avait souvent pensé fonder une famille et que c'est à présent chose faite.

Grâce au statut de fiancés, et bien que le couple ne soit pas marié, la célébration (brève) du baptême peut avoir lieu. Le prénom donné à l'enfant est celui de la mère de Moussa, contrairement au souhait de ce dernier de choisir le prénom d'une sœur décédée : ce sont ses autres sœurs, dont le point de vue fait autorité en la matière, qui refusent en choisissant plutôt celui de leur mère qui elle, affirment-elles, est toujours là ; ses parents lui demandent eux aussi de faire ce choix. Le soir du baptême, la famille exprime sa satisfaction en lui faisant quelques dons, notamment à destination d'Oumou.

Mais les fiançailles et le baptême placent également Moussa dans une situation de forte contrainte, en ce qu'elles ont valeur de promesse de mariage :

« Bon quand je l'ai dotée après on me dit : "Tu as deux mois pour faire le mariage religieux, tu as un ou deux mois." Je venais de sortir une somme énorme [...] donc j'ai dit : "Non pour l'instant laissez-moi le temps de gagner un peu d'abord", j'ai été franc avec ma famille, je pouvais pas dire : "Oui, je me marie mais j'ai pas de sous pour faire le mariage", donc j'ai dit à ma famille : "Non laissez-moi le temps un peu de m'organiser". »

Après un bref retournement de situation, lorsqu'il s'est finalement réjoui de l'événement qu'il n'avait pourtant pas souhaité, la situation s'est avérée rapidement problématique. Moussa, qui n'a ni les moyens ni le désir de se marier, alors que les conventions sociales le lui imposent désormais, se trouve soumis aux pressions les plus diverses d'Oumou et de sa famille pour qu'il l'épouse et subvienne en attendant à tous ses besoins, sous le regard pesant du voisinage et de ses pairs.

Au cours des mois qui suivent la naissance de l'enfant, à plusieurs reprises, Moussa me dit que sa vie est devenue un calvaire, un enfer. Par exemple, un jour, l'oncle d'Oumou coupe l'électricité dans la chambre qu'elle occupe, malgré la présence de l'enfant (ainsi privé de ventilateur et d'avantage exposé aux moustiques), jusqu'à ce que Moussa s'acquitte du paiement d'une somme qu'il doit. Les sollicitations financières d'Oumou, pour l'enfant ou pour elle-même, se multiplient. Il doit notamment dépenser beaucoup d'argent pour faire soigner régulièrement l'enfant à l'hôpital.

Je lui dis que je ne comprends pas pourquoi personne ne l'aide, en particulier dans sa famille. Il m'explique que sa famille lui destinait comme épouse une cousine vivant en France, ce qu'il a refusé (« Ça c'est des choses qu'on faisait par le passé, mais pas actuellement ») ; elle considère dès lors qu'il doit se débrouiller seul. De plus, son père n'a pas apprécié qu'il se fiance sous la pression de la famille d'Oumou.

Mais la pression de la (future) belle-famille rejoint parfois les positions défendues au sein de sa propre famille. À une autre occasion, Moussa m'explique qu'il va être obligé de beaucoup travailler pour son enfant car, dit-il, il va devoir la « rendre propre », c'est-à-dire la faire exciser. Il précise que lui-même n'avait pas cette intention mais qu'Oumou et sa famille deviennent insistants. Si son père le laisse faire ce qu'il veut, sa mère insiste pour qu'il fasse exciser sa fille, point de vue qui selon Moussa fait autorité puisque l'enfant est son homonyme. De toute façon, me redit-il plus tard, il n'est pas prêt à le faire car cela nécessite des dépenses pour lesquelles il n'a pas encore les moyens.

Moussa se trouve enfin confronté aux défis de la concurrence masculine. Un jour, il m'explique qu'un ancien compagnon d'Oumou l'a insulté auprès de ses amis, puis directement face à lui. Mais lorsqu'il demande à Oumou ce qu'ils ont fait ensemble, elle répond qu'il n'y a rien eu entre eux, ce que Moussa ne croit pas, considérant dès lors qu'il ne peut plus lui faire confiance (puisque à ses yeux elle lui ment). Plus largement d'ailleurs, le climat conjugal se dégrade. Le plus souvent, lors des visites quotidiennes de Moussa, Oumou reste silencieuse, c'est lui qui est obligé de parler ; parfois, il s'endort au cours de la visite étant donné qu'ils ne se disent rien. Régulièrement, Moussa me dit qu'il va se séparer d'Oumou.

Puis il advient un épisode sur lequel il est important d'insister. Un soir, je téléphone à Moussa avec qui j'avais convenu de sortir. En fait je le réveille. Il me dit qu'il est chez lui et qu'il ne sortira pas car il a de graves problèmes. Face à la tonalité dramatique de ses paroles, je lui propose de passer le voir pour qu'il me raconte ce qui lui arrive. Je le retrouve et il m'explique qu'il a été pris à partie par le père d'Oumou et d'autres hommes de la belle-famille lors de la visite conjugale quotidienne. Au cours du mois de ramadan qui vient alors de s'achever, Oumou préparait des brochettes de bœuf qu'elle vendait chaque jour après la coupure du jeûne. Pour cela elle se fournissait régulièrement chez le même vendeur de viande, avec lequel elle avait sympathisé. Et la cause du « drame » était que cet homme avait rendu visite à Oumou dans la concession familiale ce jour-là. Le père avait alors fortement reproché à Moussa d'avoir rendu possible ce fait par son comportement négligeant à l'égard de sa fille, et lui avait intimé de mieux s'occuper d'elle à l'avenir. C'est la raison pour laquelle, ce soir-là, Moussa se trouve totalement abattu et accablé par la honte qui, me dit-il, « tombe » sur lui.

La période qui suit est marquée par plusieurs changements signant la volonté de Moussa de redevenir maître de son sort. Tout d'abord il se sépare de son associé en raison d'un litige financier. Il ouvre alors un nouveau salon de coiffure, toujours dans le même secteur, mais seul cette fois. Il change également de groupe d'amis, en intégrant un nouveau *grin* plus à l'écart de son quartier. Enfin il commence à pratiquer la musculation, ce qui a pour conséquence la métamorphose rapide de son corps, qui lui donne un air à la fois plus âgé et plus imposant.



Toutefois, en août 2008, il finit par céder à la pression, notamment celle exercée continûment par sa mère, et par organiser contre son gré un mariage religieux (« C'est quelque chose que j'ai fait contre ma volonté »). Mais là encore, cette nouvelle concession appelle de nouvelles exigences : les familles attendent maintenant le mariage civil. De plus, plutôt qu'améliorer la vie du couple, Moussa décrit sa sensible détérioration, Oumou multipliant dès lors les scènes de jalousie : « Je peux dire que c'était le moment le plus désagréable de toute ma vie. » Cette dernière décide alors de reprendre ses études. Elle part s'installer dans une ville située à une quinzaine de kilomètres de Bamako, sans l'enfant, pendant presque une année (dix mois). Durant toute cette période, c'est Moussa qui s'occupe de leur fille. Il apprend bientôt qu'Oumou entretient une relation avec l'un de ses enseignants qui cherche à la suivre au moment où elle rentre à Bamako. Il la met alors en garde face au risque de se retrouver seule avec des enfants, situation dans laquelle il considère qu'il est plus difficile pour une femme de trouver un nouveau mari<sup>6</sup>.

En dépit de la mésentente au sein du couple, fin 2009, Oumou donne naissance à une seconde fille. Bien que l'enfant n'ait pas été conçu de manière délibérée ni concertée, cette fois Moussa explique que les torts sont partagés et qu'il ne peut pas reprocher à Oumou de l'avoir piégé. Contrairement à la première fille, celle-ci n'est pas l'occasion de dépenses perpétuelles pour des raisons de santé et Moussa se prend d'une affection pour elle supérieure à celle que lui inspirait l'aînée.

Au moment de notre entretien fin 2010, les deux enfants (qui ont respectivement environ quatre ans et demi et sept ou huit mois) se rendent chaque jour chez Moussa mais rentrent le soir chez leur mère où elles passent la nuit. Il est encore trop tôt pour qu'il récupère l'aînée chez lui à temps plein (« Il n'est pas l'âge pour elle de se séparer de sa mère » me dit-il). La famille d'Oumou veille à ce que cela ne soit pas le cas et l'a même menacé dans ce sens. Un soir, alors que sa fille était restée chez lui un peu plus tard qu'à l'accoutumée, le père d'Oumou lui téléphone pour lui dire qu'il faut la ramener aussitôt chez eux sans quoi ce serait la police qui viendrait la chercher.

Au cours de ce même entretien, Moussa m'explique qu'ils sont séparés. Ils n'ont plus eu de relation sexuelle depuis environ une année et il se dit déterminé à rompre définitivement. Mais lorsque je le revois mi-2011, la relation est à nouveau d'actualité. Fin 2012, lors d'une conversation téléphonique, il me redit pour la énième fois qu'il doit absolument se marier car la pression est devenue trop forte. Près de sept ans après la naissance de son premier enfant, la situation de Moussa est restée très comparable à celle qui avait suivi les fiançailles, peu de temps après qu'il ait appris

---

6. Sur la situation des jeunes mères au Mali, voir ENEMARK SØLBECK (2010).

qu'Oumou était enceinte de leur première fille. Pour ne pas perdre la face et se comporter comme un homme respectable doit le faire, il continue de promettre un mariage civil qu'il n'a ni le désir ni les moyens d'organiser.

### Ibrahim et Mariam

Vivant dans un village situé à quelques dizaines de kilomètres de Bamako, Ibrahim a quarante-cinq ans<sup>7</sup> et partage ses activités entre le travail des champs et la tenue d'un restaurant jouxtant la concession familiale et proposant deux cases de passage. À un peu moins de trente ans, il a été marié à Mariam, de plus de dix ans sa cadette, selon la volonté de sa mère qui était liée familialement à cette dernière, résidant dans un village à soixante kilomètres de là. Parti jeune tenter l'aventure, Ibrahim a passé presque deux ans dans la capitale d'un pays voisin, où il était tombé amoureux d'une jeune fille avec qui il espérait se marier. À son retour, il s'est heurté doublement à la réticence de son père et au refus de sa mère. Il s'est donc remis, selon lui, à la volonté de cette dernière « pour ne pas faire de problème ». En quelques années, le couple donna naissance à cinq enfants et paraissait mener une vie harmonieuse, reposant en grande partie sur les revenus du restaurant d'Ibrahim. Très présent dans sa famille, et apparemment complice avec sa femme, ce dernier occupait ses heures libres, surtout en soirée, entre son *grin* assis sous un manguier devant la porte du restaurant et le thé partagé dans l'enceinte familiale. Mariam, qui accomplissait toutes les tâches de rigueur d'une épouse malinké, était réputée pour n'avoir pas un caractère facile. Dans son village natal, ses camarades racontent encore aujourd'hui les « scandales » qu'elle pouvait déclencher dès son plus jeune âge lorsqu'elle s'estimait victime d'injustice. Néanmoins, sa douceur et l'accueil toujours chaleureux et souriant qu'elle réservait aux clients, combinés aux rapports tendres et étroits que le couple entretenait avec ses enfants, n'en laissaient rien soupçonner. Tout donc semblait, pendant des années, concourir à la sérénité et à l'harmonie, en particulier aux yeux des habitués du lieu voyant Ibrahim et Mariam comme un couple sans problème.

Mais c'est d'un tout autre œil qu'Ibrahim était regardé par ses amis les plus proches. Pendant les longues parties de dames, les moqueries du *grin* sur le caractère frileux d'Ibrahim (« Tu as peur de ta femme ») étaient récurrentes, surtout quand les autres membres, tous polygames, vantaient leurs exploits et leur domination par la narration d'événements faisant intervenir leurs diverses épouses. Ses deux amis les plus proches avaient alors respectivement quatre et deux femmes. Commerçant plutôt aisé, Seydou possédait quatre boutiques dont deux étaient tenues par ses épouses respectives dans des villages éloignés. Il lui arrivait, notamment au moment des fêtes, de réunir ses quatre femmes dans sa concession familiale. Même si

7. Il s'agit de son âge en 2009, au début des tensions avec son épouse Mariam.

la plus jeune des coépouses manifestait régulièrement son agacement et suscitait quelques tensions, ce regroupement, de courte durée, se passait dans une sérénité relative. Yacouba, son deuxième ami, était menuisier. Sa première femme lui avait été « donnée » par ses parents, qui s'étaient dans un premier temps fortement opposés à son projet d'en épouser une seconde. La grossesse de cette dernière les avait pourtant amenés à changer de décision, même s'ils avaient demandé à Yacouba d'assumer lui-même les frais maritaux. Ces deux amis m'expliquaient alors combien la polygamie leur assurait une tranquillité certaine : « Avoir une femme, c'est le pire. Elle se prend comme la reine. Elle va toujours s'imposer dans les décisions. » Celles de leurs épouses respectives que je connaissais ne s'en plaignaient pas franchement. La première femme de Seydou se considérait comme très respectée par son mari et n'estimait pas que les trois mariages suivants avaient amoindri l'attention de ce dernier envers elle. La seconde femme de Yacouba m'expliquait, elle, que la situation polygamique n'était pas évidente tous les jours, mais qu'elle l'avait choisie et non subie et savait donc à quoi s'attendre en épousant Yacouba. Ibrahim, de son côté, m'apparaissait mener une vie équilibrée dont il semblait se satisfaire, sans jamais pour autant revendiquer sa position de monogame. J'étais néanmoins témoin des railleries régulières dont sa situation faisait l'objet au cours des parties de dames ou de la dégustation de thé. Ibrahim s'échappait souvent de ces reproches toujours émis sur le ton de la plaisanterie, en disant qu'un jour il « seconderait » Mariam.

Dans la cour de la concession familiale, le thé du soir, quotidiennement servi, était partagé par les ami(e)s du couple. Parmi eux, se trouvait Fanta, une femme de trente-cinq ans, proche amie de Mariam. Mariée et divorcée, elle s'était remariée à un homme originaire du village, mais qui, travaillant à Bamako, ne s'y rendait que deux ou trois fois par mois. Cette position particulière lui offrant un emploi du temps de célibataire, elle venait régulièrement discuter le soir dans la cour de la concession d'Ibrahim (regroupant quatre ménages et de nombreux enfants) où une chambre, qu'elle pouvait utiliser à son gré, lui était même offerte. Ses visites plus ou moins prolongées ne semblaient donc gêner personne, jusqu'au moment où Mariam s'est montrée, par différents petits gestes, de plus en plus agacée par cette régularité, jusqu'à déborder verbalement le jour où Fanta a servi le thé à Ibrahim sans lui en proposer, pensant qu'elle s'était endormie. Après ce premier épisode, des tensions de plus en plus manifestes se sont succédé, jusqu'au jour où Mariam n'a pas pu décoller en apprenant qu'Ibrahim avait prêté le matériel du thé à Fanta. Elle verbalisa alors ses soupçons envers son mari qui lui rétorqua que si elle ne cessait pas d'exprimer ses doutes, elle finirait par créer la situation injustement soupçonnée. Mariam ne tarda alors pas à voir confirmée une liaison entre Fanta et son mari et de ce moment, elle multiplia les esclandres, notamment au marché où elle insulta violemment cette dernière publiquement. Quelques mois plus tard, elle imputa à juste

titre la grossesse de Fanta à Ibrahim. Le couple, dont les tensions se démultipliaient de jour en jour, se dégrada rapidement. L'argent devint en particulier une source de conflits quotidiens. Mariam était désabusée par Ibrahim, dont les absences le soir traduisaient une fréquentation de plus en plus régulière de Fanta. La situation n'était pas pour autant menaçante en termes de mariage, Fanta étant la femme d'un homme de Bamako qui, malgré son éloignement et l'espace de ses visites atteignant parfois plusieurs semaines, n'abordait pas la question du divorce. Mais Mariam, qui la supportait très mal, redoubla de reproches envers son mari, racontant partout qu'Ibrahim ne subvenait plus du tout aux dépenses du ménage, négligeait ses enfants et que tous les bénéfices du restaurant ne profitaient qu'à Fanta. L'agressivité se faisait quotidienne, et l'atmosphère de la cour de la grande famille s'en ressentait nettement.

En parallèle, les moqueries du *grin* envers le manque de caractère d'Ibrahim se perpétuaient sur un ton qui se faisait plus sérieux. Si l'existence officielle d'une maîtresse répond aux normes de la masculinité, le comportement colérique de Mariam ne faisait qu'enterrer Ibrahim dans son statut d'homme faible, puisque dominé par sa femme. Pour ses camarades de *grin*, Mariam était « devant lui dans les décisions » et seul un second mariage pouvait la remettre à sa juste place. Ibrahim songeait en effet de plus en plus sérieusement à prendre une seconde femme, et ce projet, mûri au cours de conversations individuelles comme collectives, devint central pour lui.

C'est là qu'apparut Astou, jeune femme de Bamako récemment divorcée, présentée à Ibrahim par un ami musicien. Astou dit rapidement vouloir être la seconde femme d'Ibrahim. Sa peau claire, assortie de soins esthétiques et vestimentaires élaborés, ne mit pas longtemps à séduire Ibrahim qui, dès la deuxième rencontre, entama la question du mariage et les premières négociations par l'envoi de noix de cola aux parents d'Astou. Ils s'appelaient alors presque quotidiennement et se rencontrèrent d'abord clandestinement en dehors du village, avant qu'Astou ne vienne, plusieurs *week-ends* d'affilée, passer la nuit dans une des cases de passage. Pour chacune de ces soirées, Ibrahim dépensait tout ce qu'il était parvenu à économiser dans la semaine et organisait un repas copieux (poulets, boissons sucrées, etc.). Furieuse, Mariam criait ouvertement à l'injustice. Mais Ibrahim lui confirma, de même qu'à son entourage, sa ferme intention d'épouser Astou. Comme il pouvait s'en douter, Mariam réagit très violemment, hurlant dans la cour en présence de la famille élargie, se plaignant auprès de qui voulait bien l'écouter et jurant publiquement préférer mourir qu'être « secondée ». Ibrahim persista cependant et Astou vint dormir dans une des cases de passage mitoyenne de la concession familiale, le samedi suivant. Le jour venu, Mariam proféra une série d'insultes devant la case d'Astou. Celle-ci resta cloîtrée, mais Mariam profita d'une de ses rares sorties pour lui lancer une poignée de petits cailloux. Maîtrisée par les frères d'Ibrahim, elle fut ramenée dans la cour familiale où de nombreux voisins accoururent. Elle continua à hurler jusqu'à ce qu'Ibrahim porte la main sur elle (ce qui était arrivé

de nombreuses fois depuis leur mariage) et lui impose pour finir de quitter le domicile. Prétendant pouvoir régler la situation, les proches d'Ibrahim lui intimèrent de ne pas partir et de dormir chez la grande sœur d'Ibrahim, logée dans la même cour. S'ensuivit alors une série d'interventions, physiques ou téléphoniques, de proches du village et de ressortissants de celui de Mariam (frères et oncle de Mariam, responsable des transactions de leur mariage, grand frère vivant en Europe), mais rien n'y fit : Ibrahim expliqua qu'il ne voulait plus de sa femme et que la situation s'envenimerait si elle restait dans la concession.

Avec trois de ses enfants, Mariam prit finalement la route pour son village natal, où sa famille déjà très étendue et en grande difficulté financière ne la reçut pas vraiment les bras ouverts. Ses frères et ses cousins se rendirent rapidement et à plusieurs reprises auprès du grand frère d'Ibrahim, l'homme le plus âgé de la concession familiale. Ils amenèrent au passage différentes ordonnances, expliquant que tous les enfants étaient malades et qu'Ibrahim devait assumer leurs dépenses. Devant son refus, ils le convoquèrent à la gendarmerie afin qu'il s'acquitte des frais médicaux.

Entre deux et trois semaines plus tard, Mariam et ses enfants, poussés par la famille, regagnèrent le domicile conjugal. Ibrahim laissa Mariam reprendre sa place au sein du foyer et m'expliqua que Mariam avait enfin compris, et que sa famille l'avait convaincue d'accepter sa future coépouse. Les voisines de Mariam lui donnaient unanimement tort : elle aurait poussé le bouchon trop loin. Elles me disaient en substance qu'il n'y a pas pire que la résistance pour perdre et que la solution est d'accepter la polygamie et d'agir de l'intérieur. Mariam n'était ainsi soutenue par personne et m'expliquait que « la querelle était finie », qu'elle allait avoir une coépouse. Elle esquissait même un sourire à l'idée que la situation de polygamie à venir empêcherait Ibrahim de continuer à fréquenter sa pire ennemie, Fanta, avec qui il avait un enfant. Elle m'expliquait aussi être épuisée par sa vie quotidienne et concevoir le partage des tâches comme un apaisement. J'écoutais silencieusement ses propos, qui dans mon esprit étaient signes de la défaite. Murée dans le silence et la résignation apparente, Mariam n'adressait plus aucun reproche à Ibrahim, pas plus les soirs de semaine lorsqu'il allait potentiellement voir Fanta, que les *week-ends* où Astou se rendait au village. Sans faire de cette dernière une confidente, Mariam la saluait chaque fois plutôt chaleureusement.

Libérée des menaces de Mariam, Astou se montrait de plus en plus exigeante vis-à-vis d'Ibrahim, sachant que la période pré-maritale est la plus propice aux dons, notamment sous forme monétaire. Ne ménageant aucun effort pour la satisfaire, ce dernier s'endetta en raison de ses demandes croissantes. Elle refusa par exemple un jour qu'Ibrahim fasse la monnaie de son billet de dix mille francs CFA<sup>8</sup> pour ne lui en donner que la moitié.

---

8. Environ quinze euros, somme considérable au regard des revenus d'Ibrahim en période creuse.

Celui-ci s'est alors résolu, même si la seconde moitié de son argent était destinée à couvrir les dépenses d'Astou le lendemain, notamment son trajet de retour. Il supplia alors ses amis de lui prêter les cinq mille francs extorqués par Astou. En quelques semaines, Ibrahim ne parvint plus du tout à satisfaire les doubles besoins d'Astou et de Mariam, sachant que cette dernière, tout en restant silencieuse, ne laisserait pas passer le moindre favoritisme. Il savait également que l'inégalité envers les coépouses est regardée d'un mauvais œil dans le village, la norme polygamique induisant un équilibre de dons et de faveurs envers les femmes. Devant mon interrogation sur la possibilité d'une égalité concrète, Seydou m'expliquait ainsi que « tout le monde sait qui est ta préférée, mais dans le matériel, il faut donner la même chose, sinon les gens disent que tu n'es pas un bon mari ». Avant même de concrétiser son second mariage, Ibrahim avait donc du mal à répondre aux critères de base de la polygamie. Je pensais alors que Mariam pourrait user de cette situation inégalitaire, en dénonçant le favoritisme pour mettre des bâtons dans les roues d'Ibrahim. Mais il n'en fut rien. Elle ne lui faisait plus aucun reproche, ce qui dans un premier temps faisait dire aux amis d'Ibrahim qu'« elle a peur de lui, elle a compris... ». Mais son silence se fit de plus en plus pesant jusqu'à devenir accablant. Seydou m'expliqua alors que « si ta femme ne demande même pas où tu vas quand tu sors la nuit, ce n'est pas bon. C'est que tu n'es rien pour elle. Ta femme qui n'essaie jamais d'intervenir dans tes décisions, c'est pas bon pour le foyer ». L'indifférence de Mariam, que j'avais interprétée comme un signe de résignation absolue face aux violences physiques et morales, individuelles et collectives dont elle avait fait les frais, et donc comme un signe de victoire pour Ibrahim<sup>9</sup>, semblait finalement se retourner contre ce dernier.

Sans lire, dans un premier temps, cette attitude comme une démarche stratégique de la part de Mariam, j'avais sous les yeux un premier signe de retournement de situation. Mais c'est à travers un autre de ses comportements que ce revirement s'avéra par la suite manifeste. Avant cela, j'entrevois combien Ibrahim se retrouvait très vite bloqué de toute part. L'atmosphère pesante de la cour familiale lui était implicitement imputée par ses grands frères qui avaient sous les yeux quotidiennement les difficultés de Mariam à trouver le « prix de la sauce ». En parallèle, Ibrahim pouvait difficilement aller voir sa maîtresse Fanta les poches vides, sachant qu'ils avaient un enfant. Pendant ce temps, Astou exprimait son mécontentement vis-à-vis des cadeaux reçus à travers un téléphone sonnant dans le vide et plusieurs faux rendez-vous. Ibrahim souffrait de cette distance et lui faisait parvenir, dès que cela lui était possible, quelques biens (charbon, condiments...) à son domicile bamakois. Cela ne fit pas pour autant revenir Astou qui ne

9. Car, comme l'expliquent FAINZANG et JOURNET (1991 : 220), la rivalité est « une donnée structurelle de l'institution polygamique dans la mesure où la jalousie sur quoi se fonde la rivalité entre coépouses est exploitée par les maris pour obtenir satisfaction de leurs exigences ».

se rendit plus au village plusieurs semaines durant. Tout le monde pressentait alors l'avortement du projet de mariage d'Ibrahim.

L'histoire tourna effectivement court. Sans aucun signe de vie d'Astou, Ibrahim dut reconnaître son échec. Il s'en échappa néanmoins partiellement en m'expliquant que même si c'était raté pour cette fois (« De toute façon, Astou n'est pas sérieuse, trop intéressée et trop urbaine pour vivre en brousse »), Mariam avait fini par accepter son statut de future coépouse, ce qui faciliterait la situation lorsqu'un nouveau projet de mariage viendrait à être posé. Finalement, les souffrances et les échecs respectifs du couple Ibrahim/Mariam semblaient relativement bien surmontés. Lui, paraissait épargné par ses amis de *grin* dont les moqueries s'étaient amenuisées. Cette tolérance pouvait trouver diverses explications dont la plus malheureuse était le décès accidentel de son ami Yacouba<sup>10</sup>. Seydou lui, avait entre temps connu de gros déboires dans son équilibre matrimonial, l'avivement des tensions entre sa quatrième épouse et les trois autres s'étant soldé par un divorce. Ces difficultés personnelles expliquent peut-être en partie l'interprétation favorable qu'il donnait à l'histoire d'Ibrahim, utilisant l'argument financier (la crise malienne, la raréfaction des clients) pour m'expliquer que ce dernier devait remettre son projet à moyen terme. L'indulgence vis-à-vis de la situation d'Ibrahim peut donc apparaître conjoncturelle et rien ne dit qu'en d'autres circonstances, il n'aurait pas davantage pâti de l'affaiblissement de sa masculinité manifesté par cette situation. Quoi qu'il en soit, depuis cet épisode, il mettait constamment en avant dans ses propos une seconde épouse qui arrivera un jour. Mariam de son côté, ne fit guère de commentaires sur la rupture mais retrouvait progressivement le sourire. Elle m'expliqua qu'Astou ne venait plus depuis longtemps, mais qu'elle ne savait pas pourquoi, tout en se réjouissant du fait que la relation entre Ibrahim et Fanta ait souffert de cette histoire. L'estimant victime de la domination masculine, je me réjouissais à mon tour de la revoir sourire.

C'est à ce moment qu'au cours d'une conversation avec Seydou, j'appris que Mariam, dans les dernières semaines de la relation entre Ibrahim et Astou, lui avait régulièrement emprunté son téléphone portable pour appeler Astou. Selon lui, Mariam aurait exprimé sa « nostalgie » et l'aurait incitée à plusieurs reprises à venir passer le *week-end* au village. Cette attitude, *a priori* en contradiction totale avec le désarroi observé chez Mariam, suscita une immédiate interrogation qui ne pouvait être élucidée qu'en renversant l'interprétation victimisante de son vécu en termes de domination masculine. De toute évidence, Mariam avait à un moment donné contribué à maintenir la relation pourtant affaiblie de son mari et de sa rivale et donc cherché à concrétiser une situation qu'elle paraissait à tout prix vouloir fuir.

---

10. Le contenu de ce texte doit beaucoup à mes conversations avec Yacouba, même si elles ont été largement menées sur le ton de la plaisanterie. Cet article veut lui rendre hommage.



N'est-ce pas qu'après avoir éprouvé de la rage, elle avait mesuré les difficultés insurmontables qu'induirait pour Ibrahim la situation polygamique et donc tendu un piège pour le confronter à ces obstacles et le regarder butter dessus ? Cette interprétation des attitudes de Mariam permet également de relire en termes de stratégie sa position de soumission totale lors de son retour au domicile familial. Elle savait certainement que son attitude, perçue négativement par l'entourage d'Ibrahim, constituerait un bâton de plus dans les roues de ce dernier. Une telle lecture de la situation aurait pu paraître tirée par les cheveux et serait restée hypothétique si une conversation entre Ibrahim et Mariam (qui m'a été rapportée par Ibrahim lui-même) n'était pas venue la conforter. Plusieurs mois après cet épisode, et au cours d'une conversation apaisée entre le couple, Mariam a reconnu avoir volontairement poussé Ibrahim dans sa chute, arguant que seule une expérience concrète de la polygamie lui en ferait mesurer les dangers et le pousserait peut-être à revoir ses positions. Tout en maintenant ces dernières, et en m'assurant qu'il « seconderait » Mariam dès qu'il en aurait les moyens, Ibrahim conclua notre discussion par ces mots : « Tu vois, un proverbe dit chez nous : "Le pire de tes ennemis, c'est ta femme". Les proverbes ne mentent pas. »

### Les hommes dominés par la domination ?

Bien que les protagonistes hommes y apparaissent en difficulté, ces deux récits de conflits conjugaux ne visent pas à nier les privilèges masculins qui s'observent incontestablement dans les espaces sociaux où ces scènes se déroulent. La position dominante des hommes, dans la société malienne, urbaine ou rurale, tient en premier lieu aux règles de parenté et d'alliance les plus courantes, notamment le mode de filiation patrilineaire — la transmission s'effectue de père en fils — et le mode de résidence patrilocal ou virilocal — le couple marié s'installe chez le père du mari ou directement chez le mari s'il a les moyens de fonder un foyer séparé. Ceci explique que pour certains hommes, la préférence est plutôt d'avoir un fils, tandis que pour les parents d'une fille, l'objectif est de la marier — contre compensation. Par ailleurs, en cas de désunion du couple, l'enfant revient au père et à sa famille, au sein de laquelle il pourra s'établir sans sa mère dès l'âge de quatre ou cinq ans.

Cet ensemble de règles se traduit par ce que l'on peut considérer comme une certaine subordination des femmes, et se manifeste en tout cas par une propension généralisée des hommes à considérer pouvoir disposer des femmes, comme en témoigne par exemple clairement l'expression souvent utilisée (en français) « donner une femme », y compris pour désigner les formes ordinaires et non maritales d'unions arrangées. Cette logique est parfaitement résumée par la réflexion faite un jour à l'un de nous par un Malien vivant en France : « Je ne veux pas me marier ici parce qu'ici ce sont les



femmes qui dominent, et moi je ne veux pas me soumettre. » Comme permet de le comprendre cet exemple, la domination masculine apparaît aussi, et surtout, comme une aspiration consciente et explicite de bien des hommes au Mali. Ajoutons à cela que les violences envers les femmes y sont fréquentes, même s'il n'existe aucune donnée d'enquête spécifique sur le sujet pour en attester.

Ces différents éléments constitutifs de la position dominante des hommes, quand elle existe, doivent être pensés de concert avec les normes définissant le genre dans la société malienne. Au Mali comme ailleurs, les rôles de genre sont appris dès le plus jeune âge, notamment par des jeux distincts séparant les filles et les garçons (Fellous 1981). De plus, il n'est pas rare de voir des enfants observant les grands avec l'attention soutenue et parfois amusée que pourrait susciter un spectacle de marionnettes. Intégrés très tôt, les rôles de genre ne sont pleinement exécutés dans le cas des hommes que tardivement, en raison des hiérarchies générationnelles et de l'impossibilité pour les cadets sociaux de se prévaloir de l'ensemble des prérogatives masculines.

Avant d'examiner leur articulation avec la question de la domination, comment donc caractériser les normes de la masculinité au Mali ? Mentionnons simplement certaines des caractéristiques les plus importantes. Tout d'abord, un homme doit être en mesure de subvenir aux besoins de sa famille, mais avant cela, de sa ou ses partenaires (Castro 2012). Et, de fait, il en a souvent plusieurs. Avoir une partenaire en titre est une obligation sociale. Avoir en plus des partenaires occasionnelles n'est pas un mal, en ce que cela montre à la fois la compétence économique et la puissance sexuelle, elle aussi jugée primordiale par les hommes (l'endurance sexuelle, mesurée par la durée du rapport sexuel, est particulièrement valorisée). Dans le même esprit, la polygamie représente clairement un marqueur fort de la masculinité, en dépit de la transformation progressive de ses formes. Par ailleurs, et c'est un point crucial, un homme doit veiller à défendre son honneur et à éviter la honte, comme dans d'autres contextes — méditerranéens (Bourdieu 2000) ou antillais (Wilson 1969, 1973 ; Mulot 2009) par exemple —, sachant que les comportements inconvenants des femmes provoqueront surtout le déshonneur du mari ou des hommes de la famille ; en cela on peut considérer que les hommes détiennent en quelque sorte le monopole de *l'honneur pour soi*. Enfin, divers attributs caractérisent la masculinité et distinguent l'homme de la femme, de manière souvent proche de la situation en France ; cela concerne par exemple les choix professionnels, les goûts culturels (dans les domaines du sport ou de la musique par exemple), les comportements à risques, etc.

Que nous apprennent donc les deux récits proposés ci-dessus sur l'articulation entre les normes de la masculinité et les situations de domination masculine ?

Au sujet de l'histoire de Moussa et Oumou tout d'abord, rappelons que les différents éléments restitués dans ce texte proviennent du récit fait par

Moussa, que nous n'avons pas cherché à recouper avec d'autres éléments. En adoptant ici son point de vue, nous avons aussi sciemment suggéré le rôle actif joué par Oumou dans l'enchaînement des contraintes auxquelles il s'est trouvé soumis. Il est cependant probable qu'un récit recueilli auprès d'Oumou aurait donné à voir la même séquence sous un jour différent.

Si l'on suit le point de vue adopté dans ce récit, on perçoit combien la logique de domination masculine se trouve, sinon inversée, du moins en grande partie invalidée par les contraintes imposées à Moussa. Toute la question est alors de savoir ce qui fonde ces contraintes. De manière incontestable, cette séquence d'une relation pré-maritale à Bamako témoigne du fait que la paupérisation expose les hommes à une difficulté accrue de remplir leurs obligations et de se plier aux règles sociales (par exemple celles qu'impose le mariage), comme cela a déjà été souligné dans la littérature concernant la situation bamakoise (Grange Omokaro 2009). De même, plusieurs enquêtes ont montré le problème posé aux hommes par la précarité au Burkina Faso (Sévédé-Bardem 1997 ; Attané 2002 ; Calvès 2007), où le capital économique est parfois devenu un critère de masculinité là où d'autres critères prévalaient antérieurement (Cros & Mégret 2009). À travers ces situations, la domination masculine laisse apparaître une contradiction interne (que peuvent instrumentaliser les femmes) au moins pour une partie des hommes : ceux qui sont jeunes et précaires.

Mais dire cela ne suffit pas. Il faut encore préciser que le processus décrit se déroule dans un contexte d'évolution des pratiques, ce qui ajoute aux difficultés rencontrées par les hommes. Cette évolution concerne en particulier le recul de l'âge au mariage en milieu urbain (Marcoux *et al.* 1995 ; Marcoux 1997 ; Antoine & Djiré 1998), qui produit l'allongement de la période de sexualité et de conjugalité pré-maritale, au cours de laquelle se trouve transposée sous une forme modifiée la logique de rétribution existant sous une forme institutionnalisée dans le cadre du mariage ; cela est d'autant plus vrai dans le cas décrit ici, puisque traditionnellement, « c'est dans la période qui sépare les fiançailles du mariage que le garçon et ses parents vont commencer à faire les dépenses les plus importantes au profit de la belle-famille » (Bouju 2008).

L'opposition décrite comme structurante par Dumestre et Touré (1998) entre *furu*, qui désigne en bambara ce qui concerne l'alliance matrimoniale, et *kanu*, qui désigne les choses de l'amour, tend à s'estomper. Nous l'avons vu, la relation entre Moussa et Oumou est une relation choisie par les deux partenaires, contre la volonté des parents du premier. Ce choix explique l'absence de solidarité de la part de la propre famille de Moussa, mais aussi la pression exercée par la famille d'Oumou, qui rappelle à ses obligations, par crainte de le voir se dérober, celui qui n'est alors que modérément engagé et pourrait finalement se rétracter. Dans un contexte où ce sont de moins en moins souvent les familles qui choisissent les épouses (Hertrich 2007), l'attrait érotique et les sentiments — dont le rôle est de plus en plus

important dans les logiques de mise en union (Laurent 2007) — se combinent à l'impératif d'être un homme « capable », c'est-à-dire en mesure de subvenir aux besoins de sa partenaire.

Toutefois, on ne peut pas se contenter d'une explication qui mettrait en avant la difficulté économique de se plier aux impératifs de la mise en union, dans un contexte évolutif, précisément parce que le contexte est évolutif et qu'il permet quelques aménagements. Prenons l'exemple, parmi bien d'autres possibles, de l'une des règles décrites comme prescrites dans la littérature : « À partir des fiançailles, les deux familles se rapprochent. Des relations s'établissent entre elles, et on se rend mutuellement visite » (Bouju 2008). Nous avons vu que, dans le cas qui nous occupe, cette règle n'est pas respectée, et il en va de même de bien d'autres. Dans ce contexte urbain contemporain, beaucoup de règles traditionnellement prescrites et suivies s'avèrent négociables, en raison de son caractère évolutif, et les aménagements qu'il semble possible de leur faire subir pourraient aider Moussa à mieux contourner les difficultés. Mais il reste un domaine qui le contraint obstinément...

En réalité, ce qui, dans la trajectoire de Moussa, ne semble pouvoir changer, c'est la volonté, ou plutôt la nécessité, de répondre aux normes dominantes de la masculinité. Or ces normes, en situation de précarité, s'avèrent de plus en plus difficiles à respecter, et le fait même de s'évertuer à les suivre peut être instrumentalisé par les femmes à leur profit.

L'un des principaux éléments de ce cadre normatif concerne la quête de respectabilité. Et la respectabilité masculine passe d'abord par le fait d'être reconnu maître de son couple, ce qui impose de subvenir aux besoins de sa partenaire. Le cas de Moussa et Oumou illustre clairement le fait que tout comportement féminin inconvenant porte atteinte à l'honneur masculin, c'est-à-dire à l'honneur du partenaire ou celui des hommes de sa famille. L'adultère de la femme n'est pas rare à Bamako ou ailleurs dans la sous-région, mais à l'inverse de celui de l'homme, il exige la plus grande discrétion (Kintz 1987 ; Ouattara & Storeng 2008). Plus que l'adultère lui-même, c'est sa visibilité qui est proscrite et sanctionnée : « La condamnation à subir des violences physiques et verbales est la réponse sociale donnée non point à la transgression de l'interdit de l'adultère, mais bien plus à la transgression de la norme de discrétion » (Ouattara & Storeng 2008). Un jeune Bamakois que j'interrogeais sur sa relation avec sa copine me disait l'air résigné : « Je sais qu'elle fait des débauches. » N'étant pas en mesure lui-même de subvenir à ses besoins, fermer les yeux sur les pratiques extra-conjugales de sa compagne, pour peu qu'elles soient exercées dans la discrétion, valait mieux pour lui que se soustraire à l'obligation sociale faite aux hommes d'avoir une partenaire en titre.

Ainsi s'explique le fait que l'on entende si souvent dire que les filles sont toutes des « putes » : l'obligation de rétribuer la sexualité, quelles que soient ses formes, pour les hommes en situation précaire, qui sont les plus nombreux, s'en trouve ainsi délégitimée. Mais cette désignation, en ce qu'elle dénie aux femmes toute aspiration ou aptitude à l'honneur pour soi, en en

faisant les actrices d'intérêts strictement matériels, est aussi un piège qui peut se refermer sur les hommes ou une arme qu'elles peuvent retourner contre eux. Car elle maintient l'ordre des genres qui confère aux hommes le privilège de l'honneur pour soi et les oblige à se soumettre aux contraintes que ce privilège suppose, voyant par exemple retomber sur eux la honte lorsque les « débauches » des filles auxquelles ils sont liés deviennent visibles.

Ainsi, la soumission de Moussa aux exigences diverses qui lui sont imposées par la belle-famille découle en grande partie des obligations relatives au maintien de la réputation en contexte musulman et à l'évitement de la honte, deux impératifs de la masculinité fondamentaux et incontournables. La négociation quotidienne à laquelle se livrent les différents protagonistes procède de cet enjeu : c'est pour se conformer aux normes dominantes de la masculinité que Moussa se trouve le plus souvent dans l'obligation de satisfaire aux attentes et demandes de ses interlocuteurs. Et cet impératif de conformation aux normes dominantes de la masculinité, que s'imposent généralement, comme lui, les hommes jeunes à Bamako, peut avoir pour effet de réduire dans une certaine mesure le champ de la domination masculine.

Examinons à présent ce que nous apprend le second récit. Dans l'idéologie de la société mandé, seule la conformité de rôle correspondant aux attentes de la société peut produire le bonheur et la prospérité des individus mais aussi l'harmonie sociale et le respect d'autrui au cœur de cette idéologie (Brand 2001 : 134). Une très forte hiérarchie assigne à chacun des attributs et des devoirs particuliers. La différenciation de classe sociale entre nobles, *nyamakalaw* et esclaves est ainsi marquée notamment par le sens de la honte (*maloya*), réservé aux nobles et central dans leur définition. Cette même capacité à éprouver la honte gradue la hiérarchie entre hommes et femmes. Ces dernières auraient un sens de la honte bien moins aigu que celui des hommes, ce qui les placerait en position d'infériorité (Grosz-Ngaté 1989 : 170). Une distribution précise des attributs et des rôles de l'homme et de la femme gouverne ainsi les relations sociales. La masculinité, *cèya*, requiert des comportements spécifiques tels le courage, l'autorité ou l'endurance physique (Koné 2002 : 21). La féminité, *musoya*, s'exprimerait elle avant tout dans la subordination de la femme à la fois à son mari et à l'exigence sociale de reproduction (Hoffman 2002 : 8).

Cette stricte hiérarchie sociale est néanmoins relativisée dans les analyses de plusieurs auteurs. Barbara Hoffman (*ibid.* : 15) compare par exemple le statut de la femme à celui du griot en partant de la figure ambiguë (à la fois dominée et respectée) qu'ils prennent dans les représentations des nobles, notamment pour leurs liens avec les domaines occultes. Elle montre ainsi dans quelle mesure l'acceptation officielle d'un statut inférieur masque des positions de pouvoir des subalternes, les relations sociales apparaissant en réalité bien plus complémentaires que hiérarchiques. En se conformant aux comportements attendus d'elles, c'est-à-dire avant tout faire des enfants, se marier et obéir à leur mari, les femmes bénéficieraient 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. Kassim Koné (2002 : 28) analyse de son côté la relativité des distinctions de genre : en différentes circonstances, les hommes prennent des rôles de femmes et inversement. L'idéologie de la masculinité est certes basée sur la croyance en la suprématie de l'héritage biologique de l'homme, les statuts de l'homme et de la femme sont cependant plus fluides qu'ils ne paraissent et la performance publique de l'idéologie patriarcale est souvent contrebalancée par des comportements privés centrés sur des logiques matri-focales. Cette même relativité se retrouve dans les écrits de Saskia Brand (2001 : 22) pour qui la dynamique des relations sociales repose sur trois principes. Si la hiérarchie en constitue le principe fondateur, elle se conjugue à celui de la complémentarité mais aussi de sa propre réversibilité. Officiellement sous autorité de leur mari et de leur père, les femmes bénéficieraient ainsi d'une certaine marge de contrôle, en agissant notamment à travers des pratiques dissimulées pour ne pas contredire l'idéologie selon laquelle elles devraient être des sœurs pour leurs coépouses et faire montre d'obéissance et de respect envers leur mari et leur belle-famille. L'impératif d'harmonie, qui limite largement la possibilité de conflits ouverts, favorise ainsi parallèlement des stratégies dissimulées allant jusqu'au recours au surnaturel (*ibid.* : 132-159).

Cette relativité des distinctions de genre analysée dans diverses recherches n'empêche cependant pas la supériorité de l'homme d'apparaître comme socialement acquise et de se manifester dans les relations hommes-femmes, notamment à travers l'institution de la polygamie. Cette dernière prend des formes variables au Mali. Sangeetha Madhavan (2002) a ainsi analysé les écarts de stratégies collaboratives et compétitives entre coépouses en contextes peul ou bambara. Véronique Hertrich (2006) a de même montré que dans la société bwa, la pratique de la polygamie présente un caractère souple, fluide et temporaire. Au Mandé, cette pratique est bien plus ancrée. Le proverbe mossi « L'homme n'ayant qu'une femme est le chef des célibataires » (Gruénais 1985 : 230) pourrait s'appliquer à cette région, où le nombre d'épouses constitue un indice de masculinité. Pour autant, y tenir son rôle d'homme polygame (exercer son autorité sur plusieurs femmes et une large progéniture, mais en même temps se montrer égalitaire tout en entretenant la jalousie entre ces dernières) n'a rien d'une tâche facile. C'est cette réalité qu'éclaire l'issue de la tentative avortée du second mariage d'Ibrahim. Aussi, si on ne peut pas invalider l'interprétation du contexte polygame en termes de pouvoir masculin, il est en revanche permis de mettre ce pouvoir en question.

La polygamie en Afrique de l'Ouest, si elle suscite des réactions en chaîne dans la presse ou la littérature grand public, reste étonnamment peu étudiée dans les écrits des sciences humaines. Les démographes s'y sont penchés de près en mesurant son évolution, mais c'est généralement l'argument économique (la participation des femmes aux travaux agricoles) qui prévaut dans leurs analyses (Marcoux 1997). S'opposant à cette cause, Jack

Goody (1973) a fourni des explications d'ordre sexuel (maintenir la sexualité durant les périodes d'interdits) et reproductif (maximaliser le nombre d'enfants). Des facteurs politiques ont également été avancés par Claude Meillassoux (1975) qui voit dans cette institution un moyen de maintenir le pouvoir des aînés (qui contrôlent l'accès aux femmes) sur les cadets.

En anthropologie, outre le livre de Rémi Clignet (1970), c'est l'ouvrage *La femme de mon mari* de Sylvie Fainzang et Odile Journet (1988) qui reste la référence en la matière, même s'il a été publié il y a vingt-cinq ans. La thèse majeure de ce livre repose sur l'idée que le contexte polygame ressort d'une domination masculine extrême à laquelle il est très difficile d'opposer des formes de résistance<sup>11</sup>. Les auteures ont tout de même tenté de lister ces dernières, tout en pointant le fait que certaines stratégies ne sont possibles que dans des configurations particulières, tandis que d'autres s'inscrivent dans des schémas psychologiques de tiraillement. Trois formes principales d'oppositions sont examinées. La résistance même au mariage polygamique (*ibid.* : 138) peut prendre soit la forme de tactiques préventives — mais il ne s'agit alors pas d'un contexte polygamique vécu —, soit la forme d'une fuite — mais cette solution, pour des raisons de pactes familiaux, n'est pas envisageable pour les premières épouses et difficile à réaliser pour les autres pour des raisons différentes. La résistance à la reproduction biologique constitue une contestation possible, mais elle apparaît plutôt réservée au contexte d'immigration et induit une « situation éminemment conflictuelle » (*ibid.* : 143) entre les normes de la société d'accueil et de la société d'origine. La résistance aux services sexuels apparaît enfin comme un moyen de pression potentiel, mais, d'une part, elle ne peut pas concerner la première épouse et, d'autre part, elle ne peut être totalement efficace que dans une démarche collective qui a peu de chance de se réaliser (*ibid.* : 145). En résumé, les formes de résistance énoncées par les chercheuses s'avèrent bien minces au regard de la domination masculine imposée. En conséquence, le contexte polygamique se résumerait bien plus à une rivalité féroce entre coépouses qu'à une lutte contre le pouvoir de l'homme.

C'est dans les mêmes termes que Moussa Konaté (2010 : 152-153), un des rares intellectuels de l'Afrique de l'Ouest à s'exprimer sur la question polygame par une autre voie que la littérature, prenait partie vingt ans après, de façon plus radicale encore. Selon lui, la polygamie (avec l'excision) constituerait une des causes profondes de l'enlisement des sociétés africaines. En épuisant leur énergie dans des actes malveillants à l'égard de leurs coépouses et de leurs enfants plutôt que de lutter pour leur libération, les femmes réduiraient en miette toute chance d'évolution sociale. L'analyse

11. Dans un compte rendu de l'ouvrage publié dans les *Cahiers d'Études africaines*, Suzanne LALLEMAND (1989 : 302) écrit : « Un dernier chapitre sur les formes de résistance ne peut qu'attrister les lectrices ; par sa minceur d'abord, et par la maigreur de ses perspectives immédiates. » De son côté, Claudia ROTH (1996 : 185) reproche aux auteures de réduire la polygamie à la rivalité entre coépouses.

de Fainzang et Journet (1991 : 224) illustre bien cette impossibilité de libéralisation dans un contexte polygamique. La seule arme qui fasse preuve d'une relative efficacité pour les femmes est le sexe, mais son utilisation renforce l'assignation de la femme en tant qu'objet sexuel. L'institution polygamique apparaît comme « un vase clos, d'où toute échappatoire est difficile car, en luttant contre un ordre, les femmes en reproduisent en même temps le cadre idéologique ».

Si on ne peut que s'accorder avec ces différents auteurs sur l'idée que les rivalités entre femmes existent bien, que la domination masculine organise la polygamie, et que les possibilités de s'y soustraire sont bien étroites, on peut émettre l'hypothèse d'une forme de résistance invisible qui échapperait aux logiques de ce vase clos. Elle consisterait non plus à utiliser les armes féminines complices du système, mais à instrumentaliser les armes des hommes afin que ces dernières se retournent contre eux. Pour ce faire, les femmes accepteraient les normes de la polygamie tout en acculant les hommes au respect de ces normes. Un respect parfait des contraintes est en effet loin d'être aisément praticable et l'homme fidèle à ces principes pourrait voir son autorité considérablement affaiblie. Accepter la norme en demandant à qui de droit qu'elle soit simplement respectée est ainsi peut-être plus utile que la lutte ouverte. Autrement dit, dans une société où le conflit n'a pas lieu d'être, retourner l'arme masculine contre l'homme est peut-être plus efficace que lui tirer dessus.

Les rapports de genre, dans les sociétés patriarcales, musulmanes et fortement hiérarchisées sont toujours travaillés dans le paradigme de la domination masculine que différents vecteurs (l'argent, l'éducation, les médias, les associations, etc.) viennent au fil du temps infléchir. Claudia Roth (1996 : 186) reproche ainsi à Fainzang et Journet de présenter « la rivalité entre les femmes ainsi que la domination masculine comme des faits immuables, présents depuis toujours dans leur forme actuelle ». Outre que Fainzang et Journet relèguent les femmes au rang « d'êtres mus et définis par des structures, à leur merci », cette orientation empêche les conflits observés d'être interprétés comme « l'expression d'un changement social auquel les femmes participent ». Les nouveaux rapports de force qui découlent de ce changement social sont traduits dans différents écrits par des métaphores guerrières. Mais dans cette « guerre des sexes » (Vidal 1977 ; Castro 2012) sans cesse mouvante, les armes des hommes semblent peu évolutives. Aussi l'inflexibilité des critères de masculinité peut-elle en amoindrir la force et les femmes saisir cet infléchissement. Comment alors justifier le comportement de Mariam qui n'a eu recours au retournement de l'arme qu'en dernière instance ? D'une part, si on revient sur les formes de contestation évoquées par Fainzang et Journet, Mariam en tant que première épouse vivant dans sa société d'origine voit une possibilité de résistance réduite à une peau de chagrin. D'autre part, et c'est peut-être la raison essentielle, le caractère de Mariam, têtue, intempéte et colérique la conduit à adopter des comportements (hurler dans la cour de la concession familiale qu'elle préfère mourir que supporter



une coépouse, agresser verbalement sa rivale aux heures pleines du marché) fortement éloignés des normes sociales. En effet, si la femme est jugée peu encline à ressentir la honte, son mari peut, lui, en être victime dès lors qu'elle entreprend ouvertement des actions considérées comme honteuses, notamment quand elle lui désobéit publiquement : cela prouve les limites de l'autorité de l'homme, voire la supériorité de la femme (Grosz-Ngaté 1989 : 171). Pour autant, les excès de Mariam ont été interprétés négativement par l'ensemble des femmes de son entourage. La phrase « Elle n'a pas raison », entendue plusieurs fois, résume bien l'opinion collective. Mais à la question « Que pouvait-elle faire ? », les réponses les plus courantes « Accepter et voir après », interprétées dans un premier temps comme une résignation générale, recelaient peut-être une possibilité de résistance. Cette hypothèse serait par ailleurs corroborée par une autre attitude de Mariam qui, durant ces longs mois, refusait l'injonction d'Ibrahim qui lui demandait d'utiliser un moyen de contraception. Le fait que Mariam ne lui donne plus d'enfants aurait légitimé chez Ibrahim la démarche d'un deuxième mariage. Le refus de Mariam traduit bien une lutte contre cette option (elle est d'ailleurs tombée enceinte), au moment où elle acceptait une situation qu'elle savait intenable pour son mari.

L'acceptation de la situation polygamique par de nombreuses femmes, même si l'on tient compte des mariages contraints et des difficultés contemporaines pour les jeunes filles de trouver un mari, s'explique ainsi peut-être par l'affaiblissement de la domination masculine inhérente au contexte polygamique. En 1975 déjà, les enquêtes de Danielle Bazin-Tardieu faisaient apparaître que parmi les personnes interrogées reconnaissant les avantages de la polygamie (prestige accru, progéniture nombreuse, alliances avec plusieurs familles), les femmes étaient largement majoritaires, tout au moins en milieu ouvrier. Ces réponses interrogeaient alors l'auteure : « Les femmes seraient-elles, plus que les hommes, désireuses de voir maintenir l'institution en débat ? » (Bazin-Tardieu 1975 : 195). Aujourd'hui, si on se penche sur les propos des jeunes hommes et jeunes femmes en âge de se marier, on peut observer des propos similaires<sup>12</sup>. La majorité des filles villageoises, si elles entourent de conditions l'accès à leur statut d'épouse (pas de violence physique trop forte, avoir un minimum de revenu avant), n'expriment que rarement un refus de la polygamie. En revanche, les jeunes garçons affirment majoritairement qu'ils opteront pour la monogamie, avec l'argument de la malveillance des coépouses envers les enfants. Cette asymétrie n'est-elle pas le signe d'un amoindrissement du pouvoir de l'homme dans un contexte polygamique de plus en plus difficile à assumer dans le respect des normes de masculinité ? Comme l'a écrit Sory Camara (1978 : 50), sans attaquer de front l'institution polygamique mais sans rester passives pour autant, les femmes y réagissent par des « attitudes et des actes individuels

---

12. Enquêtes menées par Anne Doquet dans le cadre du projet « Les nouveaux cadets sociaux au Mali » (FSP « Mali contemporain », 2009-2011).



qui, peu à peu, mettent les hommes mal à l'aise dans la polygamie et tempèrent leur désir d'en conserver les privilèges ». Le retournement de l'arme masculine constitue sans doute un des plus efficaces de ces actes.

*Lasco-Sophiapol, Université Paris Ouest Nanterre La Défense et UMI233 TransVIHMI, Université Montpellier 1 ; Centre d'études africaines (Ceaf), EHESS, Paris.*

## BIBLIOGRAPHIE

ANDRO, A. & DESGRÉES DU LOÛ, A.

2009 « La place des hommes dans la santé sexuelle et reproductive : enjeux et difficultés », *Autrepart*, 52 : 3-12.

ANDRO, A. & HERTRICH, V.

2001 « La demande contraceptive au Sahel : les attentes des hommes se rapprochent-elles de celles de leurs épouses ? », *Population*, 56 (5) : 721-771.

ANTOINE, P. & DJIRÉ, M.

1998 « Un célibat de crise ? », in P. ANTOINE, D. OUÉDRAOGO & V. PICHÉ (dir.), *Trois générations de citadins au Sahel : trente ans d'histoire sociale à Dakar et à Bamako*, Paris, L'Harmattan : 117-145.

ATTANÉ, A.

2002 « Identités plurielles des hommes Mossi (Burkina Faso) : entre autonomie et précarité », *Nouvelles questions féministes*, 21 (3) : 14-27.

BAJOS, N. & FERRAND, M.

2004 « La contraception, levier réel ou symbolique de la domination masculine ? », *Sciences sociales et santé*, 22 (3) : 117-142.

BAZIN-TARDIEU, D.

1975 *Femmes du Mali : statut, image, réactions au changement*, Ottawa, Leméac.

BERTHO, B.

2012 « Trajectoires et revendications féminines dans le règlement des différends conjugaux autour de deux études de cas en milieu mossi (Burkina Faso) », *Autrepart*, 61 : 99-115.

BOUJU, J.

2008 « Violence sociale, anomie et discordance normative : la trajectoire migrante. Le cas des "52" de la région de Djenné (Mali) », *Le bulletin de l'APAD*, 27-28, <<http://www.apad.revues.org/2983>>.

BOURDIEU, P.

1998 *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.

2000 [1966] « Le sens de l'honneur », in *Esquisse d'une théorie de la pratique* (précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*), Paris, Éditions du Seuil (« Points-Essais ») : 19-60.

BRAND, S.

2001 *Mediating Means and Fate : A Socio-Political Analysis of Fertility and Demographic Change in Bamako, Mali*, Leiden, Brill.

CALVÈS, A.-E.

2007 « Trop pauvre pour se marier ? : crise de l'emploi urbain et entrée en première union des hommes au Burkina Faso », *Population*, 62 (2) : 339-359.

CAMARA, S.

1978 « Femmes africaines, polygamie et autorité masculine », *Ethnopsychologie : revue de psychologie des peuples*, 3 (1) : 43-53.

CASTRO, J.

2012 « 'Les filles sont trop matérialistes' : tensions et soupçons dans les échanges économique-sexuels à Bamako », in D. FASSIN & J.-S. EIDELIMAN (dir.), *Économies morales contemporaines*, Paris, La Découverte : 309-330.

CLIGNET, R.

1970 *Many Wives, Many Powers : Authority and Power in Polygynous Families*, Evanston, Northwestern University Press.

CROS, M. & MÉGRET, Q.

2009 « D'un idéal de virilité à l'autre ? : du vengeur de sang au chercheur d'or en pays lobi burkinabé », *Autrepart*, 49 : 137-154.

DUMESTRE, G. & TOURÉ, S.

1998 *Chroniques amoureuses au Mali*, Paris, Karthala.

ENEMARK SØLBECK, D.

2010 « "Love of the Heart" : Romantic Love Among Young Mothers in Mali », *Culture, Health & Sexuality*, 12 (4) : 415-427.

FAINZANG, S. & JOURNET, O.

1988 *La femme de mon mari : anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France*, Paris, L'Harmattan.

1991 « L'institution polygamique comme lieu de construction sociale de la féminité », in M.-C. HURTIG, M. KAIL & H. ROUCH (dir.), *Sexe et genre : de la hiérarchie entre les sexes*, Paris, Éditions du CNRS : 217-225.

FELLOUS, M.

1981 « Socialisation de l'enfant bambara », *Journal des africanistes*, 51 (1) : 201-215.

GOODY, J.

1973 « Polygyny, Economy and the Role of Women », in J. GOODY (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press : 175-190.

GRANGE OMOKARO, F.

2009 « Féminités et masculinités bamakoises en temps de globalisation », *Autrepart*, 49 : 189-204.

GROSZ-NGATÉ, M.

1989 « Hidden Meanings : Explorations into a Bamanan Construction of Gender », *Ethnology*, 28 (2) : 167-183.

GRUÉNAIS, M.-É.

1985 « Aînés, aînées ; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) », in M. ABÉLÈS & C. COLLARD (dir.), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala : 219-245.

HÉRITIER, F.

1996 [1979] « Le sang du guerrier et le sang des femmes : contrôle et appropriation de la fécondité », in *Masculin/Féminin : la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob : 205-235.

HERTRICH, V.

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

2007 « Le mariage, quelle affaire ! : encadrement social et privatisation de l'entrée en union en milieu rural malien », *Sociologie et sociétés*, 39 (2) : 119-150.

HOFFMAN, B. G.

2002 « Gender Ideology and Practice in Mande Societies and in Mande Studies », *Mande Studies*, 4 : 1-20.

KINTZ, D.

1987 « De l'art peul de l'adultère », *Journal des anthropologues*, 29-30 : 119-143.

KONATÉ, M.

2010 *L'Afrique noire est-elle maudite ?*, Paris, Fayard.

KONÉ, K.

2002 « When Male Becomes Female and Female Becomes Male in Mande », *Mande Studies*, 4 : 21-29.

LALLEMAND, S.

1989 « Compte rendu de "Fainzang, Sylvie & Journet, Odile. La femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France" », *Cahiers d'Études africaines*, XXIX (2), 114 : 302-303.

LAURENT, P.-J.

2007 « Aspects de la domestication sociale de la beauté », *Recherches socio-logiques et anthropologiques*, 1 : 183-189.

LE COUR GRANDMAISON, C.

1971 « Stratégies matrimoniales des femmes dakaroises », *Cahiers de l'ORSTOM — Série sciences humaines*, VIII (2) : 201-220.

1979 « Contrats économiques entre époux dans l'Ouest africain », *L'Homme*, XIX (3-4) : 159-170.

MADHAVAN, S.

2002 « Best of Friends and Worst of Enemies : Competition and Collaboration in Polygyny », *Ethnology*, 41 (1) : 69-84.

MARCOUX, R.

1997 « Nuptialité et maintien de la polygamie en milieu urbain au Mali », *Cahiers québécois de démographie*, 26 (2) : 191-214.

MARCOUX, R., GUEYE, M. & KONATÉ, M. K.

1995 « La nuptialité : entrée en union et types de célébration à Bamako », in D. OUÉDRAOGO & V. PICHÉ (dir.), *L'insertion urbaine à Bamako*, Paris, Karthala : 117-144.

MATHIEU, N.-C.

1991 [1985] « Quand céder, n'est pas consentir : des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », in *L'anatomie politique : catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes : 131-225.

MEILLASSOUX, C.

1975 *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.

MULOT, S.

2009 « Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal », *Autrepart*, 49 : 117-135.

ORTNER, S. B.

1990 « Gender Hegemonies », *Cultural Critique*, 14 : 35-80.

OUATTARA, F. & STORENG, K.

2008 « L'enchaînement de la violence familiale et conjugale : les grossesses hors mariage et ruptures du lien social au Burkina Faso », *Le bulletin de l'APAD*, 27-28, <<http://www.apad.revues.org/3003>>.

PAULME, D. (DIR.)

1960 *Femmes d'Afrique noire*, Paris, Mouton & Co.

RETEL-LAURENTIN, A.

1979 « Évasions féminines dans la Volta noire », *Cahiers d'Études africaines*, XIX (1-4), 73-76 : 253-298.

ROTH, C.

1996 *La séparation des sexes chez les Zars au Burkina Faso*, Paris, L'Harmattan.

SÉVÉDÉ-BARDEM, I.

1997 *Précarités juvéniles en milieu urbain africain (Ouagadougou) : « Aujourd'hui, chacun se cherche »*, Paris, L'Harmattan.

TABET, P.

1985 « Fertilité naturelle, reproduction forcée », in N.-C. MATHIEU (dir.), *L'arrondissement des femmes : essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de l'EHESS : 61-146.

VIDAL, C.

1977 « Guerre des sexes à Abidjan : masculin, féminin, CFA », *Cahiers d'Études africaines*, XVII (1), 65 : 121-153.

1979 « L'argent fini, l'amour est envolé... », *L'Homme*, XIX (3-4) : 141-158.

WILSON, P. J.

1969 « Reputation and Respectability : A Suggestion for Caribbean Ethnology », *Man*, 4 (1) : 70-84.

1973 *Crab Antics : The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*, New Haven, Yale University Press.

## RÉSUMÉ

Depuis de nombreuses années, les thèses postulant l'universalité de la domination masculine ont été mises à mal par des études anthropologiques soulignant la capacité des femmes à user d'un certain pouvoir, moyennant une distinction entre prestige (des hommes) et pouvoir (des femmes). En Afrique en particulier, de nombreux travaux ont mis en évidence les différentes formes et sphères d'exercice du pouvoir par les femmes. Sur ce même continent, les recherches réalisées dans le contexte du sida sur les enjeux de la sexualité « transactionnelle » (supposant des rétributions financières ou matérielles tout en se distinguant de la prostitution) ont ravivé cette opposition entre deux conceptions finalement schématiques des rapports de genre : l'une raisonnant en termes de domination masculine, l'autre conférant aux femmes l'usage d'un certain pouvoir par le développement d'armes spécifiques, généralement pensées comme celles des faibles. Il a moins souvent été montré que les ruses féminines consistent aussi parfois à favoriser le retournement contre les hommes de leurs propres armes. Dans cette optique, cet article vise à montrer que l'impératif de conformation aux normes dominantes de la masculinité, que s'imposent généralement les hommes au Mali, peut avoir pour effet de nuire à leur position dominante et de réduire dans une certaine mesure le champ de la domination masculine. Cette réflexion s'appuie sur un travail de terrain ethnographique de longue durée réalisé en milieux urbain et rural au Mali.

## ABSTRACT

*Are Dominant Norms of Masculinity against Male Dominance? Domestic Fights in Mali.* — For many years, theories postulating the universality of male dominance have been undermined by anthropological studies emphasizing women's ability to appropriate certain forms of power. There is, however, a distinction between prestige, which relates to men, and power, which relates to women. In Africa many studies have highlighted the different forms and spheres of power exercised by women. For instance, the research on "transactional sex" carried out in the context of HIV/AIDS—which distinguishes itself from prostitution, although it involves financial or material rewards—has revived the opposition between two schematic conceptions of gender relations: one emphasizing male dominance, the other recognizing women's use of specific weapons in order to gain power. However, it has less been discussed how women's agency may turn men's weapons against themselves. This article aims to show that the imperative to conform to dominant norms of masculinity in Mali may have the effect of harming their domination over women and may reduce, to some extent, the range of male dominance. This reflection is based on long-term ethnographic fieldwork conducted in urban and rural Mali.

*Mots-clés/Keywords :* Mali, domination masculine, genre, mariage, masculinité, milieu rural, milieu urbain, polygamie, reproduction/*Mali, male dominance, gender, marriage, masculinity, urban, rural, polygamy, reproduction.*