

Université d'Ottawa

« On le dit avec la bouche, mais pas avec le cœur » :

Quels facteurs de résistance à l'égalité des genres ? Le cas de l'accès à la terre au Fuuta

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université d'Ottawa

Par Clothilde Parent-Chartier

Dirigée par Dr Stephen Baranyi

Maitrise ÈS Arts en Mondialisation et développement international



« On le dit avec la bouche, mais pas avec le cœur » :
Quels facteurs de résistance à l'égalité des genres ? Le cas de l'accès à la terre au Fuuta

La Sénégalaise

*C'est à la lune que tu dis bonjour
Quand bien avant le soleil débute ton jour
Evitant les faiblesses, car toujours mise à l'index
A la tâche, tu te mets tel un réflexe
Malgré lassitude, peine et douleur
Tu souris pour cacher tes pleurs
Femme admirable, tu es la force de ton village
Même si le labeur te ravage
Rien n'y paraît dans la beauté de ton visage
Le soleil a compris, il s'est endormi
Pour toi, la tâche n'est pas finie
Tu affiches ta joie lorsque tu danses
Mais c'est autrement que résonnent tes silences
Autre jour, même misère
Ta colère tu la fais taire
Tu es l'hôte du monde entier
Es-tu parfois son invitée ?*

Véronique Madane Diop, 2010
Keur Ndioukoun, Sénégal

SOMMAIRE

Cette thèse propose une réflexion sur l'accès inégal des femmes à la terre au Fuuta dans une perspective d'analyse féministe postcoloniale et néoinstitutionnelle. Plus précisément, je m'intéresse aux rôles que peuvent jouer les institutions genrées, aussi bien formelles qu'informelles, dans le maintien des pratiques discriminatoires qui limitent l'accès des femmes aux terres agricoles dans la région du Fuuta au Sénégal. En effet, malgré certains efforts manifestes comme la reconnaissance du droit des femmes à la terre dans la Constitution sénégalaise en 2001, les femmes peinent toujours à jouir pleinement de leurs droits. Elles demeurent largement dépendantes des hommes et ne peuvent que dans de très rares cas exercer une forme de contrôle sur la terre qu'elles cultivent. De ce fait, je m'interroge sur les raisons qui expliquent pourquoi, malgré l'existence d'un cadre formel garantissant l'accès équitable à la terre, les femmes du Fuuta demeurent désavantagées par rapport aux hommes. De nombreuses recherches abordent la problématique de l'accès genré à la terre en ne traitant que des obstacles rencontrés par les femmes. Dès lors, afin que ma recherche soit pertinente, j'ai choisi d'analyser ce qui se cache derrière ces obstacles soit, leurs origines et les mécanismes qui assurent leur reproduction à travers les générations. Plus précisément, ce sont les rapports de forces inégaux tant au sein de ménage que de la société et des institutions qui représentent les principaux obstacles à l'effectivité des réformes garantissant aux femmes sénégalaises un accès à la terre égal à celui des hommes. Les résultats de cette recherche démontrent que ce sont précisément les réalités contextuelles propres au Fuuta qui caractérisent les facteurs de résistance analysés.

Mots clés : Sénégal, Fuuta, accès à la terre, égalité des genres, système patriarcal.

TABLE DES MATIÈRES

1. Introduction	p.1
1.1 Problématique	
1.2 Pertinence sociale et scientifique	
1.3 Objectifs	
2. Revue de littérature	p.8
2.1 Problématique de l'accès à la terre en Afrique subsaharienne	
2.1.1 Concepts pertinents	
2.1.2 Débats autour des institutions	
2.1.3 Articulations entre le genre et la terre	
2.2 Problématique de l'égalité des genres	
2.2.1 Concepts pertinents	
2.2.2 Facteurs de résistance	
3. Cadre théorique et méthodologie	p.24
3.1 Cadre théorique	
3.1.1 Féminisme postcolonial et néoinstitutionnalisme	
3.1.2 Positionnalité	
3.2 Méthodologie	
4. Présentation du terrain de recherche	p.39
4.1 Le Sénégal	
4.2 La région du Fuuta	
4.3 La commune de Golléré	
5. Quel accès à la terre pour les femmes Haalpulaar'en ?	p.46
5.1 Problématique foncière	
5.1.1 Au Sénégal	
5.1.2 Au Fuuta	
5.2 Besoins particuliers	
5.3 Principaux obstacles rencontrés	
6. Principales sources de l'exclusion des femmes de l'accès à la terre	p.63
6.1 Facteurs identitaires	
6.2 Déterminants socioculturels	
6.3 Dynamiques institutionnelles	
6.3.1 Les autorités étatiques	
6.3.2 Les figures d'autorité informelles	
a) La chefferie coutumière	
b) Les autorités religieuses	
7. Conclusion	p.105
8. Bibliographie	p.114
9. Annexe	p.124

LISTE DES ACRONYMES

ANSD :	Agence nationale de la statistique et de la démographie
APR :	Alliance pour la République
BÉR :	Bureau d'éthique et d'intégrité de la recherche
CEDEO :	Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest
CFA :	Coopération financière en Afrique
CRDI :	Centre de recherches pour le développement international
FAO :	Fédération des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture
GAD :	Gender and Development
GESTES :	Groupe d'Études et de Recherches Genre et Sociétés
IPAR :	Initiative prospective agricole et rurale
OCDE :	Organisation de coopération et de développement économiques
ONG :	Organisation non gouvernementale
PMA :	Pays moins avancés
PNUD :	Programme des Nations Unies pour le développement
SIGI :	<i>Social institutions and Gender Index</i> – Institutions sociales et Index Genre
UGB :	Université Gaston Berger de Saint-Louis
WID :	« Women in Development »

LISTE DES FIGURES

Figure I	Institutions régissant l'accès à la terre.....p.14
Tableau I	Échantillon des informateurs-clés.....p.33
Carte I	Carte de la région du Fuuta.....p.40
Carte II	Carte de la commune de Golléré.....p.42
Tableau II	Stratification sociale des Haalpulaar'en.....p.124
Photo I	Délimitation marquée au sol entre deux parcelles dans le <i>Waal</i> o.....p.125

1. INTRODUCTION

1.1 Problématique

« On le dit avec la bouche, mais pas avec le cœur », c'est ce que m'a confié un vieil homme Haalpulaar rencontré lors de l'un des déplacements que j'ai effectués entre Dakar et Golléré. Il faisait précisément référence à l'égalité homme-femme. À elle seule, cette phrase illustre la problématique à l'origine de la présente thèse. En effet, les questions liées à l'égalité des genres figurent désormais parmi les enjeux les plus débattus sur la scène internationale et elles suscitent un intérêt considérable. Des institutions vouées à la condition féminine ont été créées, de nombreux projets d'ONG se consacrent entièrement à cette question et des lois protégeant les droits des femmes sont adoptées à l'échelle du globe. Cela dit, même si la lutte contre les inégalités vécues par les femmes reçoit une attention sans précédent dans l'histoire, le portrait reste encore très sombre pour une grande majorité d'entre elles. Vraisemblablement, un décalage persiste entre la rhétorique et les pratiques; entre les droits récemment acquis par les femmes et les réalités qu'elles vivent au quotidien.

Peu importe la qualité des discours ou les millions dépensés pour des projets et des réformes, il y a de ces changements qui ne se matérialisent que très difficilement. Pourquoi « les cœurs » ne sont-ils pas en phase avec les exigences de l'égalité genrée ? Que se cache-t-il derrière toute cette résistance à l'implémentation des politiques qui en font la promotion ? Voilà des questions que je me suis posées et qui ont été sources d'inspiration pour le projet de recherche qui suit.

Il va sans dire que l'éventail des inégalités vécues par les femmes est particulièrement vaste. Il était alors nécessaire que je choisisse un enjeu spécifique à analyser. Mon choix s'est arrêté sur l'accès limité à la terre par les femmes. Puisque cette problématique varie d'une région à l'autre, j'ai opté pour l'étude d'une zone en particulier, soit de la région du Fuuta au Sénégal. Nécessairement, puisque cohabitent au Sénégal de nombreux groupes ethniques dont l'organisation sociale et les coutumes varient énormément, il me fallait cibler un groupe en particulier. J'ai donc choisi les

Haalpulaar'en qui forment l'ethnie majoritaire au Fuuta¹. J'expliquerai davantage les raisons derrière ce choix dans la section suivante.

À prime abord, le Sénégal s'avère intéressant comme cas d'étude puisque, ces dernières années (2001 et 2003), le gouvernement sénégalais a entrepris de nombreuses réformes de son secteur agricole (Faye, 2003; Diop Sall, 2010). Cela est particulièrement logique, puisque l'agriculture revêt une importance capitale, voire vitale, pour bon nombre de Sénégalais(es) en plus de représenter un secteur prometteur pour l'avenir économique du pays selon le gouvernement (FAO, 2008). L'un des enjeux de ces réformes était de : « (...) donner aux femmes et aux hommes les mêmes chances d'accéder aux ressources, et en particulier, à la terre » (FAO, 2008). Le but était de remédier ainsi à l'iniquité flagrante caractérisant le domaine foncier. Toujours est-il que même si la participation des femmes aux tâches agricoles soit semblable à celle des hommes dans l'ensemble, il s'avère que celles-ci ne possèdent seulement qu'un peu plus du dixième (13 %) des terres en agriculture pluviale² (Diop Sall, 2010). Selon Diop Sall (2010), les Sénégalaises travailleront pratiquement toute leur vie une terre qu'elles ne posséderont jamais afin de produire des ressources sur lesquelles elles exerceront un contrôle très limité. Toujours d'actualité, cette situation nous permet-elle alors de prétendre que les réformes faisant la promotion de l'égalité genrée peinent à transformer les réalités particulièrement bien ancrées dans les communautés ?

J'ai également choisi de me pencher sur cette problématique foncière puisqu'elle reflète symboliquement et tangiblement les valeurs dont découlent les actions et les rapports sociaux de domination et de subordination au sein des espaces publics et privés (Diop Sall, 2010). Le droit à la terre s'inscrit incontestablement dans les relations de pouvoir qui structurent la vie de la communauté

¹ Afin de clarifier le contenu du texte, il est à noter que le terme Haalpulaar s'écrit de différentes façons. Premièrement, lorsqu'il est employé au pluriel, il devient Haalpulaar'en. Deuxièmement, le terme prend une majuscule lorsqu'on fait spécifiquement référence au membre d'un groupe ethnique et prend une minuscule lorsqu'il devient un adjectif comme dans le cas de l'expression « société haalpulaar ».

² Selon Fatou Diop Sall, la situation au Sénégal serait bien pire pour ce qui est des terres irriguées étant donné leur meilleure qualité (2010).

étudiée. Comme on le verra dans les pages qui suivent, les modalités d'accès à la terre sont pour leur part déterminées par un ensemble d'institutions, formelles comme informelles. Les hommes occupent une place prépondérante dans ces institutions de par le statut privilégié dont ces derniers jouissent dans une société patriarcale telle que celle des Haalpulaar'en du Fuuta. Dès lors, ma recherche abordera cet enjeu de l'accès genré à la terre en analysant plus précisément les rôles que peuvent jouer les institutions, mais aussi l'agentialité des hommes, dans le maintien de ces pratiques discriminatoires qui limitent l'accès des femmes à la terre. Certes, nous aurons à identifier les obstacles auxquels les femmes font face, mais nous chercherons davantage à expliquer certaines raisons de l'existence de ceux-ci.

Ma problématique se décline en plusieurs questions de recherches qui m'ont permis d'orienter mon analyse. La question générale de recherche est celle-ci : pourquoi, malgré l'existence d'un cadre formel garantissant l'accès équitable à la terre, les femmes du Fuuta demeurent-elles désavantagées par rapport aux hommes? Et deux questions spécifiques de recherche seront également traitées :

1. Chez les Haalpulaar'en du Fuuta, quels sont les déterminants identitaires et socioculturels à l'origine des discriminations genrées et qui en assurent leur reproduction à travers les générations?
2. Pourquoi les institutions formelles peinent à enrayer les pratiques informelles discriminatoires à l'égard des femmes?

1.2 Pertinence sociale et scientifique

Pourquoi étudier spécifiquement cette problématique ? D'abord, parce que comme mentionné plus haut, l'agriculture occupe un rôle central dans la vie des Sénégalais(es) en plus de constituer un enjeu de sécurité alimentaire de taille pour la région du Fuuta étant donné son climat semi-désertique. Le secteur agricole sera également appelé à se développer davantage dans les années à venir étant donné

les politiques « pro-agriculture » poursuivies par l'actuel gouvernement du président Macky Sall (Ba, 2015). D'autre part, comme il est désormais reconnu que les femmes sont sans doute le groupe le plus marginalisé lorsqu'il est question de l'accès aux ressources, d'innombrables projets et programmes ont vu le jour afin d'améliorer leur situation et de faciliter leur participation aux activités de production (Diop Sall et Thioune, 2012). Lorsque des avancées significatives sont réalisées et que les femmes peuvent alors exercer davantage de contrôle sur la terre, des conséquences positives sur la réduction de la pauvreté et de la malnutrition peuvent être alors observées (N'Diaye, 2011; Baranyi, Deere et Morales, 2004; Perry, 2005). Par ailleurs, avoir accès à une terre est un moyen qui permet aux femmes de passer du domaine reproductif (sphère privée) au domaine productif (sphère publique), qui est essentiellement dominé par les hommes (Kameri-Mbote, 2005). Cela peut permettre aux femmes d'acquérir de nouveaux pouvoirs, de gagner une certaine forme de reconnaissance sociale ou encore de défier les limites qui leurs sont traditionnellement imposées par le système patriarcal. Voilà qui démontre alors toute la pertinence sociale d'étudier cette problématique et ce, dans l'optique d'amener de nouveaux éclairages susceptibles d'améliorer la portée des futurs projets.

Pour toutefois innover, il était important de ne pas réaliser une recherche qui s'inscrit dans la même veine que la panoplie d'études qui existent déjà sur le sujet. En effet, l'accès à la terre par les femmes en Afrique subsaharienne est une problématique qui a déjà fait l'objet de nombreux travaux. Ils sont toutefois davantage centrés sur les réalités vécues par les femmes et n'accordent que très peu d'importance aux hommes et aux institutions dans leur analyse. Pourtant, les hommes et les institutions représentent des figures de pouvoir qu'on ne puisse écarter lorsqu'il est question d'un enjeu aussi politique que celui de l'accès à la terre. À mes yeux, leur prise en compte est donc essentielle et c'est pourquoi ils occupent une place centrale dans ma thèse. Comme Parpart le suggère, il ne faut pas uniquement cerner les hommes, mais s'interroger aussi sur la construction des masculinités (1998). C'est précisément ce que je compte faire, tout en analysant de surcroît la

construction des féminités qui sont également nécessaires pour comprendre en profondeur cet enjeu de l'égalité genrée. Ainsi, cette présente recherche se veut une esquisse de ce qui pourrait éventuellement être fait plus en profondeur pour combler le manque d'études constaté à ce niveau.

En outre, ma recherche répond au besoin exprimé par certain(e)s chercheur(e)s d'étudier les pressions sociales qui sont à l'œuvre dans le maintien du statu quo défavorable aux femmes. Il s'agit là d'un objectif bien différent des travaux « classiques » portant sur l'accès des femmes à la terre. Pour la plupart, ceux-ci se concentrent sur les obstacles rencontrés par les femmes et identifient la « coutume » et les « pesanteurs socioculturelles » comme figurant parmi les plus importants. Je crois toutefois qu'il est plus que nécessaire d'approfondir notre compréhension de ces dits « obstacles » si on veut éventuellement les contourner et les transformer. Il faut aller au-delà de la simple reconnaissance de toutes les barrières qui limitent l'accès des femmes à la terre et plutôt se demander comment sont apparues les discriminations, comment elles se transmettent et surtout, pourquoi elles perdurent. Il s'agit d'un processus particulièrement complexe qui nous éclaire sur la problématique de l'inégalité genrée certes, mais également sur les autres types d'inégalités qui peuvent survenir, comme celles liées au statut social par exemple (Parpart, 2013). Cela est d'ailleurs particulièrement pertinent dans le cas du Fuuta puisque la société haalpulaar est réputée comme étant : « (...) soumise à un grand nombre de groupes héréditairement spécialisés, hiérarchiquement spécialisés et mutuellement opposés » (Tandian, 2003, p. 8). En outre, il existe chez les Haalpulaar'en une hiérarchisation selon un triple système d'inégalités et de domination selon le sexe, l'âge et l'appartenance sociale (Tandian, 2003, p. 9). Voilà, entre autres, des caractéristiques qui justifient ce pourquoi il est intéressant de cibler cette zone et cette ethnie en particulier puisqu'au final, les intersections entre le genre et le statut social (ou la « caste ») pourront être analysées afin de démontrer que les inégalités sont multidimensionnelles et indivisibles.

Et comme analyser l'accès à la terre au Fuuta, c'est aussi se pencher sur l'organisation sociale d'une communauté ainsi que sur les mécanismes de domination et de subordination présents au sein de celle-ci, ces derniers pourront éventuellement nous éclairer sur des thématiques autres que celle de l'accès à la terre un fois qu'ils seront bien compris. En effet, les discriminations à l'égard des femmes du Fuuta ne se limitent pas qu'au seul domaine foncier, elles existent dans divers secteurs allant de leur faible représentation dans les instances de décision, aux mariages précoces et forcés, au faible accès au travail rémunéré, etc. Cela vient nécessairement ajouter à la pertinence sociale et théorique d'une telle recherche.

Quand on consulte les ouvrages portant sur l'accès à la terre au Sénégal, on retrouve de nombreuses études qui se veulent globalisantes pour l'ensemble du pays alors qu'il est pourtant possible de constater que d'importantes différences existent d'une région à l'autre et d'un groupe ethnique à un autre (Sow, 1996). Par ailleurs, plusieurs recherches ciblent spécifiquement les zones de la Casamance et celles des Niayes, mais le Fuuta reste une région peu abordée lorsqu'il est question des femmes et de la terre. Même les sources qui traitent des enjeux relatifs au genre chez les Haalpulaar'en sont très rares alors que de telles sources sont abondantes dans le cas de la société wolof (ethnie majoritaire du Sénégal) (Perry, 2005). Cependant, toutes les caractéristiques spécifiques du Fuuta qui ont été soulevées précédemment nous obligent à considérer cette région indépendamment du reste du pays. Cela veut dire que les résultats de cette recherche ne pourront s'appliquer à l'ensemble du Sénégal étant donné la non représentativité du cas particulier du Fuuta. Il faut tout de même ajouter que les Haalpulaar'en sont présents dans de nombreux pays ouest-africains (Mauritanie, Mali, Niger, Burkina Faso, Guinée et Cameroun). Bien qu'il soit vrai que les pratiques culturelles peuvent varier en fonction de leur pays d'origine, les Haalpulaar'en, ou Peuls (Fulani), partagent de nombreux traits communs (McLaughlin, 1995, p. 153). Ceci peut suggérer que les conclusions de mes recherches pourraient éventuellement dépasser les frontières du Fuuta.

Finalement, le cadre théorique féministe postcolonial enrichi de certains concepts néoinstitutionnels pour lequel j'ai opté offrira sans doute une perspective originale sur la problématique de l'accès genré à la terre. Comme on le verra, cela me permettra d'analyser en profondeur des dimensions ignorées ou considérées comme étant secondaires par la majorité des études portant sur l'accès à la terre.

1.3 Objectifs

Par cette thèse, mon but premier était de réaliser une recherche non pas « sur » les femmes, mais plutôt « pour » et « avec » celles-ci (Dagenais, 1987). Cela dit, les objectifs de recherche poursuivis sont multiples, mais celui de participer à l'amélioration de la conception et de la mise en œuvre des futurs projets, lois, réformes et/ou politiques faisant la promotion d'un accès à la terre équitable entre les genres est sans doute la finalité espérée. En effet, je crois que par une meilleure compréhension des facteurs de résistance à l'égalité genrée, les éventuelles initiatives pourraient sans doute être plus efficaces qu'elles ne le sont actuellement.

Voici les objectifs spécifiques sur lesquels je me suis concentrée :

- 1) Mettre de l'avant la dimension politique de l'accès à la terre en faisant ressortir les rapports de domination/subordination qui la sous-tendent.
- 2) Comprendre comment la terre est gérée dans le cadre plus large des rapports collectifs et dans celui plus restreint des rapports familiaux.
- 3) Comprendre en profondeur la société Haalpulaar et ses dynamiques genrées plus précisément.
- 4) Explorer les facteurs de résistance à l'autonomisation féminine et les facteurs de reproduction des discriminations genrées.

2. REVUE DE LITTÉRATURE

Avant d'entrer dans le vif du sujet de cette recherche, soit les raisons qui se cachent derrière l'accès limité des femmes Haalpular'en à la terre, il est primordial de faire une revue de la littérature qui existe déjà sur les thématiques pertinentes. Cette revue agira à titre de mise en contexte de l'analyse plus détaillée qui suivra.

2.1 Problématique de l'accès à la terre

2.1.1 Concepts clés

La littérature académique portant sur les thématiques foncières est particulièrement vaste et complexe. Elle est aussi riche de textes qui ont pour objectif la clarification de la « terminologie foncière » puisque certains termes font l'objet de débats au sein des experts (Le Roy, 1998). Il devient alors nécessaire de clarifier ceux-ci avant de poursuivre.

Le concept d'« accès à la terre » est sans doute le plus important à analyser dans le cadre de cette thèse qui porte spécifiquement sur cet enjeu. Les chercheuses Schlager et Ostrom définissent l'« accès à la terre » comme étant : « The right to enter a defined physical property » (1992, p. 250). À ce droit s'ajoute celui qu'elles identifient comme : « the right to withdrawal », signifiant le droit d'usage des ressources (Schlager et Ostrom, 1992, p. 250). Selon elles, le fait d'avoir accès à une terre ne se traduit pas nécessairement par la participation à l'élaboration des droits collectifs. Ces derniers sont pourtant fondamentaux à leurs yeux puisqu'ils permettent de déterminer qui aura accès aux ressources et selon quelles modalités (Schlager et Ostrom, 1992).

Schlager et Ostrom précisent également que les droits d'accès à la terre peuvent être *de facto* ou *de jure*. Plusieurs travaux portant sur l'effectivité des droits utilisent d'ailleurs cette distinction. L'expression *de facto* est employée au sens des droits qui émanent de la communauté et qui sont reconnus par celle-ci, mais non par le gouvernement. L'expression *de jure*, quant à elle, fait référence

aux droits reconnus par le gouvernement (Schlager et Ostrom, 1992). La FAO précise que le fait de ne posséder uniquement qu'un droit d'utilisation de la terre constitue en un accès « indirect » à celle-ci (2003). Pour que l'utilisateur d'une terre ait un accès « direct » à la terre, il doit pouvoir exercer des droits de contrôle et de transfert. Ce sont spécifiquement ces droits qui font en sorte que l'utilisateur a la capacité de prendre des décisions et de tirer profit des bénéfices de sa terre. En outre, l'utilisateur pourra décider de la vendre ou de l'attribuer selon son gré (FAO, 2003). Cela fait écho à la conception que donne Geer de la propriété foncière (1998). À ses yeux, « Le simple fait qu'une partie de la surface de la terre puisse « appartenir » à quelqu'un, comme une chemise ou un outil, n'est rien d'autre qu'une fiction culturelle inscrite dans les lois et sanctionnée par elles. Ce qui est possédé, c'est un ensemble de droits spécifiques et limités sur l'activité productrice qui s'y exerce » (Geer, 1998, p. 55 cité dans Plançon, 2009).

Ribot et Peluso (2003) consacrent un article entier à l'analyse du concept d'« accès » et en font la comparaison avec celui de « propriété ». La définition qu'ils donnent à l'accès à la terre diffère grandement de celle de Schlager et Ostrom (1992). En effet, selon Ribot et Peluso, l'accès à la terre indique l'habilité à tirer avantage de celle-ci alors que la notion de propriété est relative aux droits que peut posséder un individu sur ces ressources. Ils expliquent que cette habilité est intimement liée au concept de pouvoir, qui est défini comme étant la capacité d'influencer les pratiques et les idées des autres (Ribot et Peluso, 2003). Toujours selon ces mêmes auteurs, focaliser sur les habilités plutôt que sur les droits permet de cerner un plus vaste éventail de déterminants susceptibles d'influencer les bénéfices tirés de la terre. Cette définition ressemble à celle que donne Lastarria-Cornhiel (1997) du concept de « contrôle » de la terre, puisque celle-ci fait également référence au pouvoir d'un individu sur la gestion d'une terre et de ses bénéfices. Tandis que l'« accès », selon cette chercheuse, veut seulement dire qu'une personne a le droit d'utiliser cette ressource (Lastarria-Cornhiel, 1997).

Lavigne-Delville (2010) aborde de son côté la notion de « sécurisation foncière » qu'il préfère à celle de « propriété ». La propriété serait : « (...) le droit ressenti par le possesseur d'une parcelle de terre, de gérer et utiliser sa parcelle, de disposer de son produit, d'engager des transactions, y compris des transferts temporaires ou permanents, sans entrave ou interférence de personne physique ou morale » (Bruce et Mighot-Adhella dans Lavigne-Delville, 2010, p. 11). Cette définition de la propriété nous renvoie aux droits d'usage, de contrôle et de transfert que la FAO considère comme étant les principaux déterminants de l'accès direct au foncier (2003). Toutefois, Lavigne-Delville prétend que le fait de jouir de ces droits n'empêche pas que ceux-ci soit tôt ou tard contestés ou révoqués. Par exemple, le fait d'avoir un droit d'usage des ressources peut être facilement perdu suite à un divorce. Cela indique qu'être propriétaire d'une terre ne donne pas nécessairement des gages de sécurité sur celle-ci (Lavigne-Delville, 2010).

Toutes ces discussions autour de termes que l'on peut croire a priori similaires démontrent qu'il existe d'importantes nuances à prendre en compte lorsqu'on analyse la problématique foncière. Puisque les notions de « contrôle », de « propriété » et de « sécurité » sont complémentaires à celle de l'« accès à la terre », il me faudra nécessairement les inclure dans mon analyse. Je précise également qu'en lien avec mon cadre théorique féministe postcolonial, la définition de l'accès à la terre que j'ai retenue est celle de Ribot et Peluso puisqu'elle rend davantage visibles les rapports de pouvoir qui sous-tendent l'accès des individus aux ressources que les définitions proposées par les autres chercheur(e)s dont il est question ci-dessus.

2.1.2 Débats autour des institutions

Les régimes fonciers sont hautement diversifiés d'une communauté à une autre, et même entre les membres d'une même communauté (Houdeingar, 2009). Ils peuvent être formels ou informels, collectifs ou individuels, permanents ou temporaires, coutumiers ou modernes etc. Comme ils sont

tous déterminés par un ensemble de règles et de normes, les institutions jouent un rôle prépondérant dans leur élaboration et leur mise en œuvre. La littérature qui explore les rôles des institutions dans la question foncière est abondante. Celle portant spécifiquement sur les enjeux propres au continent africain l'est tout autant. De nombreuses sources s'intéressent par exemple aux coûts et bénéfices d'une transition vers la modernisation des régimes fonciers par l'individualisation de la propriété foncière en Afrique subsaharienne (Deninger et Feder, 2001; Platteau, 1996). Les aspects économiques et juridiques y sont largement abordés et les conflits tels que l'accaparement des terres y sont relatés. Au regard de ma problématique, ces sources sont toutefois moins pertinentes puisqu'elles offrent une analyse limitée des facteurs culturels et genrés. En effet, comme le note Koopman, très souvent, cette littérature analyse l'accès à la terre uniquement en fonction d'une perspective masculine qui ignore les réalités des femmes (2009).

Nombreuses sont les sources qui explorent les dynamiques qui existent entre les institutions informelles, aussi appelées coutumières, et les institutions formelles, c'est-à-dire étatiques. Le régime foncier dit coutumier fait essentiellement référence à un accès à la terre collectif, non reconnu juridiquement et évolutif (Houdeingar, 2009 ; Platteau, 1996). Ce sont les autorités traditionnelles et religieuses qui se chargent de la gestion coutumière des terres. Cependant, il est à noter que le terme « coutume » ne fait pas l'unanimité au sein des chercheur(e)s. Mathieu fait partie de ceux qui critiquent l'emploi de ce terme lorsqu'il est appliqué à l'accès à la terre et préfère alors parler de « logiques sociales du territoire » que de « coutume » (1991). Selon lui, cette appellation illustre plus adéquatement le caractère flexible et « adaptable » des logiques sociales plutôt que le terme « coutume » renvoie aux traditions et à l'immutabilité (Le Roy, 1998; Delville, 1998).

Le régime moderne fait quant à lui référence à un accès individuel à la terre (dans la plupart des cas), statique et reconnu juridiquement par l'attribution d'un titre (dans la plupart des cas) (Platteau, 1997). Les autorités administratives sont celles qui assurent la gestion de ce type de régime foncier.

Les sources consultées pour cette recherche démontrent que le continent doit composer avec un impressionnant enchevêtrement de règles formelles et informelles qui se superposent et se contredisent de manière récurrente (Odeny, 2013 ; Houdeingar, 2009 ; Lavigne-Delville, 2010).

Helme et Levitsky définissent les institutions informelles comme étant « socially shared rules, usually unwritten, that are created communicated and enforced outside of officially sanctioned channels » et les institutions formelles comme étant des « rules and procedures that are created, communicated and enforced through channels widely accepted as official » (Helme et Levitsky cités dans Waylen, 2014, p.214). Un parallèle peut être fait avec ce qui a été expliqué précédemment au sujet des droits *de facto* et *de jure* (Schlager et Ostrom, 1992) puisqu'en Afrique, l'expression *de facto* s'emploie dans le cas des pratiques coutumières. L'existence de ces deux catégories de droits devient problématique en cas de conflit puisque les types d'arbitrage sont différentes d'un régime à l'autre (Delville, 1998).

Il semble qu'il soit universellement reconnu au sein des chercheur(e)s que les régimes coutumiers perdurent malgré les réformes amorcées par de nombreux gouvernements africains voulant instaurer une transition vers les régimes « modernes » de propriété foncière (Odeny, 2013; Lastarria-Cornhiel, 1997; Lavigne-Delville, 1998). Selon Odeny, la coutume foncière prédomine puisque les institutions étatiques chargées de rendre effectives les règles formelles sont tout simplement inefficaces (2013). Platteau estime pour sa part que si la coutume perdure, c'est parce que les États ne peuvent gérer adéquatement toutes les particularités culturelles propres à chaque groupe ethnique présent sur leur territoire (1996). Tandis que du côté des sources féministes, le fait que ce soit les hommes qui occupent les positions de pouvoir au sein des institutions patriarcales justifie ce pourquoi les pratiques coutumières qui les privilégient soient conservées malgré leurs incompatibilités avec les règles formelles (Brossier, 2004 ; Diop Sall, 2010 ; Parpart, 2004).

Évidemment, cela prend du pouvoir pour limiter l'accès des femmes à la terre et il faut également du pouvoir pour que les femmes se résignent à une situation qui les désavantage (Enloe dans Parpart, 1998). La notion de pouvoir peut se définir comme étant le « control over material assets, intellectual resources and ideology » (Batliwala citée dans Parpart, 2004, p. 5). Il convient alors de se demander comment ce pouvoir se matérialise-t-il et comment il peut agir au détriment des femmes voulant accéder à la terre ? Selon l'approche théorique du néoinstitutionnalisme, cela veut dire qu'il faudra nécessairement prendre en considération les institutions, tant formelles qu'informelles, puisqu'elles se situent au cœur des enjeux relatifs au pouvoir et représentent des figures d'autorité qu'on ne peut négliger (Waylen, 2014). De surcroît, elles influencent considérablement les comportements ainsi que les relations sociales en plus de participer à la construction des normes et des rôles genrés (Branisa, Klasen et Ziegler, 2013; Waylen, 2014 et Parpart, Baritteau, Connelly, 2000). Puisque les institutions sont profondément enracinées dans l'histoire et la culture des communautés, les normes qui en découlent sont bien souvent prises pour acquises et tout changement structurel se fait rarement sans que les institutions soient impliquées d'une façon ou d'une autre (Branisa, Klasen et Ziegler, 2013; Waylen, 2014). Ceci dit, il appert que la prise en compte des institutions ne peut être écartée dans le cadre de cette thèse.

La FAO a mis au point un graphique (figure 1) qui représente les principales institutions régissant l'accès des femmes à la terre (2003).

Figure I : Institutions régissant l'accès à la terre



Source : FAO, 2003

À première vue, cette figure s'accorde parfaitement avec un cadre d'analyse néoinstitutionnel parce qu'elle confère aux institutions une place centrale pour illustrer les déterminants de l'accès aux ressources par les femmes. On s'aperçoit, par exemple, que le système juridique officiel, la coutume, la religion etc. sont ici présentées comme étant les institutions qui sont parmi les plus susceptibles d'influencer l'accès limité des femmes à la terre.

Analyser cette figure à l'aide d'une approche théorique autre que celle du néoinstitutionnalisme, comme une approche féministe par exemple, permet de constater que d'importants éléments n'y figurent pas. En effet, ce tableau fait fi des acteurs. Pourtant, les acteurs et leur agentivité sont considérés comme des éléments déterminant dans l'analyse des problématiques sociopolitiques par de nombreuses sources consultées (Kabeer, 1999; Acker, 1992, Connell, 2005). Par exemple, à la manière de Kabeer, nous pouvons nous demander « qui » sont les responsables de l'attribution des droits d'usage des ressources (1999) ? En outre, tel qu'il a été mentionné précédemment, les théories féministes démontrent que ces différentes institutions s'articulent toutes

autour d'un même constat, soit que ce sont les hommes qui détiennent la plus grande part de privilèges au sein des institutions présentées dans cette figure et ce, étant donné le système patriarcal (Parpart, 2004). Mathieu prétend également que ceux qui détiennent le pouvoir dans la société sont aussi ceux qui réussissent le mieux à tirer avantage de la complexité des régimes fonciers (1995). Cela renvoie au concept d'« habileté » expliqué auparavant puisque c'est les « plus habiles » qui se retrouvent les mieux placées au sein des sphères de pouvoir. On peut faire un parallèle avec ce que les féministes affirment, soit que les hommes, peu importe leur statut, sont relativement plus privilégiés que les femmes (Connell, 2005). Cela dit, les hommes sont plus susceptibles que les femmes d'occuper des positions stratégiques et influentes au sein des instances de décision et de contrôle.

D'autres facteurs politiques abordés par de nombreuses études sont absents de cette figure de la FAO. Il faut penser aux relations de pouvoir, aux multiples identités que peuvent revêtir les acteurs, à leurs relations entre eux et à l'influence de l'histoire sur ces dernières (Mackay et Kenny, 2009). Le postcolonialisme pourrait combler ces lacunes théoriques.

D'abord, le postcolonialisme nous oblige à prendre en compte l'histoire et notamment le passé colonial. En effet, Morrell et Swart estiment que la colonisation a joué un rôle crucial dans la division genrée des tâches et, du même fait, dans l'exclusion des femmes des sphères d'autorité (2004). Ensuite, le féminisme postcolonial met l'accent sur les relations de pouvoir genrées et leur importance dans la constitution à la fois des institutions statutaires et informelles. Nous étofferons cette lecture des contributions que le féminisme postcolonial peut apporter à l'étude de l'accès à la terre, dans la revue de littérature et dans notre cadre théorique. Pour l'instant, notons simplement que le schéma de la FAO et certains cadres neoinstitutionnels plus larges apparaissent insuffisants pour expliquer les inégalités auxquelles font face les femmes en matière d'accès à la terre.

2.1.3 Articulations entre le genre et l'accès à la terre

Avant les années 1970, le genre était une catégorie d'analyse particulièrement négligée dans les travaux académiques portant sur le foncier. Cependant, le manque a été comblé d'une certaine façon, puisqu'il existe aujourd'hui une quantité impressionnante d'études qui s'intéressent spécifiquement à l'accès à la terre en fonction du genre. Cependant, comme c'est le cas de plusieurs travaux voulant présenter une perspective d'analyse genrée, l'emphasis est souvent mise exclusivement sur les femmes, et très peu est dit sur les hommes.

Toutes les sources consultées partagent sensiblement les mêmes constats : soit que les femmes sont aussi actives que les hommes en agriculture (sinon plus), mais qu'elles exercent un contrôle largement inférieur sur les terres qu'elles cultivent à celui qu'exercent les hommes (Charlier, Diop Sall et Lopez, 2014 ; Odeny, 2013). Elles sont également très peu nombreuses à posséder une terre, ce commentaire vaut d'ailleurs pour toutes les régions du monde (Gray et Kevane, 1999 ; FAO, 2011). Lorsque les femmes possèdent toutefois une terre, les chances sont que la qualité et les dimensions de celle-ci soient bien inférieures à celles possédés par des hommes (Bop, 1998 ; Diop Sall, 2010 ; Diop Sall et Thioune, 2012). Selon Gray et Kevane en Afrique subsaharienne, les femmes ne disposent que très rarement de terres, détenant plutôt des parcelles qu'elles ont le droit de cultiver, sans plus (1996). Elles n'ont donc aucune possibilité de vendre ou d'allouer cette parcelle puisque cette détention n'est qu'une simple partie de la propriété foncière appartenant à un autre (Gray et Kevane, 1996).

Sans doute dans l'optique d'améliorer les réalités des femmes dans ce domaine, plusieurs travaux ont tenté de démontrer toutes les conséquences positives qui pourraient découler d'un accès aux terres et aux ressources plus équitable pour les femmes. À cet effet, les travaux d'Esther Boserup sont particulièrement importants car ils figurent parmi les premiers qui ont su démontrer la centralité des femmes dans le monde agricole (1970). Boserup affirme que plus les femmes ont un contrôle accru sur les ressources, plus elles améliorent leur position au sein de la société. Selon ses recherches,

plus les femmes contrôlent la terre, plus la sécurité alimentaire du ménage s'en trouve améliorée (Boserup, 1970). Bien que ses conclusions soient similaires à celles de Boserup, Lastarria-Cornhiel ajoute qu'il ne suffit pas de faciliter l'accès à la terre des femmes, mais qu'il est tout aussi nécessaire de favoriser l'accès de celles-ci aux intrants et à la technologie (1995).

Toujours en ce qui concerne la littérature portant sur le genre et la terre, une grande majorité de ces sources traitent des impacts (positif et négatifs) des divers modes de gestion (formel ou informel) de la terre pour les femmes (Lastarria-Cornhiel, 1997 ; Diop Sall, 2010 ; Gray et Kevane, 1999). Essentiellement, les chercheur(e)s s'entendent pour dire que les règles coutumières sont plus discriminatoires à l'égard des femmes que ne le sont les règles formelles. Il s'avère qu'au Sénégal, tout comme ailleurs en Afrique subsaharienne, les coutumes foncières prévalent sur la législation (Sarr, 2010; Djibo, 2001; Piraux, 2000). Plus du trois quart des terres du continent africain seraient détenues sous une forme de régime foncier coutumier (Koopman, 2009, p. 257). Bien qu'au fil des ans, il est vrai que certaines pratiques coutumières se sont transformées, Tadesse insiste sur la persistance de celles qui sont défavorables aux femmes; sans toutefois tenter d'expliquer à quoi cela est dû (2009).

D'autres travaux identifient les principaux obstacles que rencontrent les femmes qui souhaitent accéder à la terre. Lastarria-Cornhiel, dans un article qu'elle consacre aux effets de la privatisation sur l'accès des femmes à la terre, démontre que le manque d'éducation et l'absence de capital sont les déterminants qui empêchent les femmes d'acheter des terres (1997). Whitehead et Tsikata croient que c'est principalement en raison de l'incapacité financière des femmes que celles-ci peinent à posséder une terre (2003). Toutefois, Diop Sall et Thioune estiment que ce type d'arguments économiques n'est pas suffisant pour expliquer le fait que les femmes n'aient généralement pas accès à la terre (2012). Selon elles, le statut social défavorable des femmes au sein de leur ménage et de la communauté en général reste le principal facteur explicatif des discriminations qu'elles subissent (Diop Sall et

Thioune, 2012 ; Diop Sall 2012). Kindi affirme pour sa part que les femmes africaines ont connu plus de difficultés dans le domaine de l'accès à la terre que dans ceux de l'emploi et l'éducation (2010). L'orientation androcentrique de la coutume foncière et des sociétés en général fait en sorte qu'aucune pression réelle n'est exercée pour que les gouvernements mettent en œuvre des changements favorables aux femmes (Kindi, 2010). Bien que toutes ces sources soient pertinentes, les valeurs et les comportements sous-jacents qui pourraient expliquer la ténacité des coutumes discriminatoires sont négligés, ou même carrément ignorés par celles-ci. Perrons croit qu'il est pourtant fondamental de comprendre « the process leading to gender inequality », ce qui implique que ces éléments soient nécessairement analysés dans le cadre de cette thèse (2005, p. 405).

En ce qui a trait à la problématique spécifique de cette thèse, soit l'accès genré à la terre au Sénégal, les travaux de Fatou Diop Sall seront incontournables pour la compréhension des enjeux vécus par les femmes sénégalaises. Dans une étude d'envergure, cette professeure et chercheure universitaire sénégalaise explore les différents modes d'accès à la terre par les femmes (2010). Ceux-ci peuvent être collectifs soit par l'entremise de groupements féminins soit par le biais de la famille. Plus rarement, ils peuvent aussi être individuels, en cas de divorce ou de veuvage. C'est donc par leur statut matrimonial que les femmes sénégalaises ont principalement accès à la terre (Diop Sall, 2010; N'Diaye, 2012). Gray et Kevane vont dans le même sens que Diop Sall, mais estiment que l'accès aux terres par les femmes est déterminé par les relations qu'elles entretiennent avec les hommes en général (1999). Cette affirmation est d'ailleurs corroborée par l'étude de Platteau qui souligne toutefois la précarité de ces modalités d'accès à la terre et la situation de dépendance des femmes qui en découle (2005).

Si les femmes décident d'accéder à la terre collectivement, elles se heurtent également à de nombreux défis (Platteau, 2005). Piraux explique, entre autres, que les groupements féminins sénégalais axés sur le travail agricole collectif sont souvent délaissés par les femmes en raison de

nombreuses contraintes telles que le manque de financement, la surcharge de travail et les résistances des hommes à ce type de projet (2000).

L'étude conduite par Diop Sall et Thioune auprès de 1800 Sénégalais (hommes et femmes) provenant du secteur rural a pour objectif de comprendre la participation des femmes à la gestion foncière (2012). Selon cette étude, malgré le cadre formel qui permet aux femmes d'accéder à la terre, les hommes demeurent les principaux propriétaires fonciers et le pouvoir de décision des femmes est quasi-inexistant. Toutefois, cette étude ne rend pas compte des facteurs qui expliquent ces inégalités vécues par les femmes sénégalaises et des raisons pour lesquelles les discriminations persistent en dépit des lois promulguant l'égalité entre les genres. Perry, quant à elle, prétend que la production alimentaire est au cœur de l'identité masculine des Sénégalais (2005). Voilà qui suggère que l'étude des masculinités halpulaar'en devient encore une fois pertinente afin de répondre à ce que Diop Sall et Thioune n'ont pas abordé dans leur recherche.

2.2 Problématique de l'inégalité des genres

2.2.1 Concepts clés

Le « genre » est la différenciation entre la masculinité et la féminité qui sont tous deux construits par la socialisation et l'éducation (Parpart, Connelly, et Barriteau, 2000 ; Vershuur, 2009). Les caractéristiques qui sont associées à la féminité et à la masculinité jouent pour leur part un rôle crucial dans les relations de pouvoir. Le « sexe », quant à lui, se distingue du « genre » du fait qu'il correspond plutôt aux différences biologiques entre les hommes et les femmes (Parpart, Connelly et Barriteau, 2000). A contrario du sexe, le genre comporte un aspect dynamique puisque les rôles sociaux qui sont attribués en fonction de celui-ci ne sont pas fixes (Bisilliat, 1996).

Ce concept du « genre » aurait été utilisé au début des années 1970 par Ann Oakley pour la première fois, mais c'est en 1980 qu'on commença davantage à y recourir dans la littérature

académique (Tandian, 2003, p.23). L'expression ne fait toutefois pas l'unanimité et Vershuur consacre un article complet aux critiques que suscite l'utilisation du terme « genre » dans le domaine du développement international en particulier (2009). Entre autres, elle explique qu'il a peu à peu remplacé le terme « femme » et est devenu une expression fourre-tout descriptive plutôt qu'un « outil analytique critique » des relations de pouvoir (Vershuur, 2009, p.785). Dans le cadre de cette thèse, j'utiliserai l'expression « genre » lorsqu'il sera question du « sexe social » que Tandian définit comme étant : « les définitions sociales associées au sexe biologique et censées les représenter » (2003, p. 23).

Le féminisme postcolonial intersectionnel insiste sur la nécessité de déconstruire les systèmes d'oppression fondés sur le genre, mais également sur les différences ethniques, de castes et de classes (Parpart, 1998). Par ailleurs, les théories féministes postcoloniales se démarquent des théories féministes libérales parce qu'elles insistent sur la nécessité de prendre en compte les multiples réalités des femmes et d'éviter l'homogénéisation de leurs expériences. C'est d'ailleurs ce que cette thèse tentera précisément de faire en s'intéressant particulièrement aux expériences propres aux femmes haalpulaar'en du Fuuta. Chandra Talpade Mohanty s'illustre comme figure de proue de ce courant féministe postcolonial et invite les féministes à décoloniser la théorie en reconnaissant les différentes expériences des femmes et les spécificités culturelles (2003). Il n'y aurait donc pas de concept s'appliquant universellement à l'ensemble des femmes comme certaines féministes le laissent entendre. Par son concept de « Third World Women », Mohanty dénonce l'homogénéisation des femmes du Sud par les féministes du Nord (1991). La « femme du Tiers-monde » serait, selon ces dernières, douce, traditionnelle, vulnérable et soumise au régime patriarcal. Djibo prétend quant à elle qu'il est impératif que les femmes sénégalaises ne s'inspirent pas des féministes occidentales dans leur quête d'égalité puisque leurs histoires respectives sont loin d'être similaires (2011).

Le concept d'autonomisation est central dans la majorité des études portant sur le genre. Kabeer le décrit comme étant l'habilité à faire des choix (2005). Il se différencie du concept de pouvoir de par

le fait que l'autonomisation implique un changement d'état. En effet, « People who exercise a great deal of choice in their lives may be very powerful but they are not empowered (...) because they were never disempowered in the first place » (Kabeer, 2005, p. 14). Haghighat ajoute que :

Women's empowerment cannot simply be defined in terms of being able to perform specific activities or benefiting from propitious outcomes. It results from a process whereby women can freely analyze, develop, and voice their needs and interests without them being predefined or unwillingly imposed by religion, government, or social norms and where their influence and control extends beyond women's familial/kinship circles (2013, p. 274).

Cette définition est particulièrement appropriée dans le cas de l'accès des femmes à la terre puisque, bien souvent, celui-ci ne se limite qu'à la possibilité par les femmes d'exercer un droit d'usage sur la terre (Kameri-Mbote, 2005). Le seul fait de pouvoir utiliser une ressource ne veut pas dire qu'on possède l'habilité de faire des choix concernant celle-ci ou d'exercer une forme de pouvoir. Dès lors, les femmes ne peuvent être réellement autonomisées si elles possèdent un droit d'usage sur la terre.

Les notions de patriarchie et de matriarchie sont elles aussi largement traitées dans la littérature féministe. Le patriarcat veut littéralement dire : « the rule of fathers », mais aujourd'hui il va au delà du pouvoir paternel et inclut le pouvoir des maris, des hommes dans les institutions, etc. (Kameri-Mbote, 2005, p. 2). Plus précisément, il s'agit du système qui permet aux hommes de maintenir les femmes dans une situation de subordination, d'oppression et d'exploitation (Devreux et Lamoureux, 2012; Kameri-Mbote, 2005). En outre, « The male head of household has absolute legal and economic power over his dependant female and male family member » et cette domination masculine se reproduit également dans la société en général (Lerner, 1986, p.239 cité dans Jupiter-Jones, 2002). Lorsqu'on parle de matriarchie, on fait référence à un système dans lequel : « the female

has legal and economic power over the household » (Jupiter-Jones, 2002, p.31). Cependant, Jupiter-Jones insiste sur le fait que ce pouvoir des femmes ne se transfère pas en tant que domination dans la sphère publique comme c'est pourtant le cas du pouvoir des hommes lorsqu'on parle de patriarchie (2002). Le système patriarcal dans lequel évolue la grande majorité des peuples influence directement la façon dont les hommes et les femmes interagissent entre eux (Kameri-Mbote, 2005). Plus précisément, afin d'illustrer de quelles façons se manifeste la structure patriarcale de la société, Johnson en décrit les quatre dimensions fondamentales :

1. Male domination : men predominantly hold the most prestigious and powerful roles and women hold the least powerful roles.
 2. Patriarchal control : women are devalued and experience physical, psychological control, violence and fear of violence in their everyday lives because of the ideological need for men's control, supervision, and protection.
 3. Male identified : most aspects of society that are highly valued and rewarded are associated with men and identified with male characteristics. Any other attributes less valued and rewarded are associated with women.
 4. Male centrality : public attention (e.g., the media, public spaces) is often granted to men and women are placed in the background and on the margins.
- (Johnson cité dans Haghighat, 2013, p. 292)

Toutes ces caractéristiques énoncées par Johnson au sujet de la structure patriarcale peuvent d'ailleurs se rapporter au contexte du Fuuta comme pourront le démontrer les pages qui suivent.

Un autre thème récurrent lorsqu'on s'attarde la littérature féministe est la dichotomie entre la sphère privée et la sphère publique. Celle-ci ne date pas d'hier, puisque comme le souligne Patemen, les féministes se sont intéressé(e)s aux débats qui opposent ces deux sphères depuis déjà deux siècles (1989, p. 118). Par le très connu slogan « le privé est politique », les féministes ont tenté de rendre visibles les enjeux de domination mis en œuvre pour circonscrire les femmes au domaine privé (qui concerne ce qui relève de l'intime, des tâches domestiques et reproductives). Les femmes y seraient systématiquement subordonnées aux hommes (Bereni et Revillard, 2008). Tandis que la sphère publique englobe « tout ce qui n'est pas de l'ordre de l'intime et du domestique » et serait elle aussi

dominée par les hommes au même titre que la sphère privée (Bereni et Revillard, 2008, p. 3). Brossier préfère quant à elle parler de la sphère « domestique » plutôt que privée (2005). Elle suggère cette expression puisqu'à ses yeux : « le domestique englobe le privé mais ne s'y restreint pas, le public et le domestique ne s'opposent pas (comme c'est le cas dans le couple privé/public) mais se chevauchent. » (Brossier, 2005, p. 101).

Après avoir offert un portrait sommaire de la littérature féministe dans cette section, il convient de souligner que la plupart des sources évoquées s'intéressent quasi-exclusivement aux femmes et négligent de s'attarder aux expériences vécues par les hommes.

2.2.2 Facteurs de résistance à l'égalité des genres

Bien que les travaux de Mohanty seront utiles pour l'analyse de la problématique de l'égalité genrée ainsi que pour l'analyse des impacts du colonialisme sur les expériences des femmes du Fuuta, ceux de Parpart semblent plus pertinents pour ce qui est de l'étude du rôle des hommes dans la reproduction des inégalités genrées (1998; 2013). Cette experte des questions relatives au genre dans le domaine du développement international interroge notamment les facteurs de résistance à l'égalité entre les hommes et les femmes qui existent au niveau sociétal (Parpart, 2013). D'abord, il appert que ce ne sont pas tous les hommes qui bénéficient directement du système patriarcal. Cependant, même les hommes « castés » et donc considérés comme « marginalisés » peuvent retirer des privilèges du patriarcat simplement du fait qu'ils sont des hommes (Parpart, 2013 Connell, 2005). Là encore, selon Parpart, des pressions sociales puissantes sont à l'œuvre pour maintenir le statu quo qui avantage systématiquement les hommes (Parpart, 2013). Elle insiste d'ailleurs sur le besoin criant d'études dont l'objectif est de déconstruire les différents mécanismes à l'origine des discriminations genrées.

Connell souligne elle aussi le rôle des hommes et des garçons dans la résistance aux changements positifs à l'égard des femmes (2005). Elle ajoute que les élites locales sont particulièrement influentes et agissent à titre de gardiennes des valeurs patriarcales. Ce qui permet aux hommes d'exercer un pouvoir et une forme de contrôle sur les femmes dans les sociétés patriarcales ce sont « les masculinités ». Selon Brod et Kaufman, il existe différentes formes de masculinités, ce qui explique pourquoi cette expression est toujours employée au pluriel (1994). En outre, Morrell, dans un article consacré aux masculinités sud-africaines, traite de l'importance de situer les masculinités en fonction de leur contexte spécifique (1998). Dès lors, les masculinités sénégalaises ne sauraient être comparées aux masculinités sud-africaines par exemple. Peu d'ouvrages s'intéressent aux hommes comme acteurs de la domination masculine dans le contexte sénégalais.

La « masculinité hégémonique » serait celle qui est à l'origine de la hiérarchisation des relations entre les hommes³ (Connell, 2005). De plus, selon Connell et Messerschmidt, le concept de masculinité hégémonique rend compte d'un ensemble de pratiques qui permettent la suprématie des hommes sur les femmes (2005). Ces auteurs ajoutent à ce concept celui des « masculinités complices »⁴. Celles-ci concernent les hommes qui bénéficient des privilèges du patriarcat sans pour autant adopter : « (...) a strong version of masculine dominance » (Connell et Messerschmidt, 2005, p. 832). Dans un autre article, Connell soutient que « Some men accept change in principle but in practice act in ways that sustain men's dominance of the public sphere (...) » (Connell, 2005, p. 810).

À la lumière de ce qui a été dit dans cette section, il nous apparaît nécessaire de situer les concepts clés comme les masculinités, les « logiques sociales » et les institutions dans notre cadre théorique plus large, afin de mieux les mobiliser pour expliquer les enjeux relatifs à l'accès genré à la terre.

³La masculinité hégémonique serait influencée entre autres par l'âge, la classe et l'ethnie (Connell et Messerschmidt, 2005).

⁴L'expression « masculinités complices » est notre libre traduction de l'expression « Complicit Masculinity » (Connell et Messerschmidt, 2005, p. 832).

3. CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE

3.1 Cadre théorique

3.1.1 Féminisme postcolonial et néoinstitutionnalisme

La pensée féministe est traversée par une multitude de courants qui divergent sur plusieurs aspects. Ces courants se rejoignent tout de même quant à la finalité qu'ils poursuivent; soit de comprendre et d'éradiquer toutes formes de subordination vécues par les femmes dans les sphères politiques, économiques et sociales (Dagenais, 1987). En outre, tel que le conçoivent l'ensemble des théories féministes, je reconnais l'importance d'inclure les femmes de manière active dans la production des connaissances pour que le savoir produit leur soit utile en premier lieu (Dagenais, 1987).

J'ai choisi d'orienter ce projet de recherche selon une approche féministe postcoloniale. Comme je l'ai précédemment mentionné, le féminisme postcolonial rejette les tendances universalisantes des approches féministes libérales qui nient les particularités spécifiques des femmes issues des États postcoloniaux (Acker, 1992). La dimension postcoloniale est pertinente dans le cas du Sénégal puisqu'elle permet de considérer « (...) the impact of colonial practices on the production and representation of identities, the relationship between global capital and power, and the relevance of race, gender and class for understanding domination and resistance » (Chowdrhy et Nair, 2002, p.38). En outre, le féministe postcolonial semble être le choix d'approche théorique le plus pertinent pour l'étude de l'intersection des différentes relations de pouvoir qui structurent l'accès à la terre au Fuuta de par l'intérêt que cette approche accorde aux multiples identités que revêtent les acteurs.

Le féministe postcolonial suggère l'utilisation d'un cadre d'analyse intersectionnel afin de comprendre pleinement les réalités vécues. Cette démarche propose d'analyser de quelles façons les diverses formes de discrimination (statut, âge, genre, caste, religion, handicap, orientation sexuelle,

etc.) interagissent entre elles (Corbeil et Marchand, 2006). Ainsi, l'intersectionnalité ne fait pas que reconnaître la multitude de réalités, mais propose plutôt d'appréhender celles-ci de manière intégrée. En effet, le fait d'étudier les diverses formes de discrimination et de pouvoir séparément ne permet pas leur pleine compréhension étant donné que celles-ci sont imbriquées tant au niveau identitaire qu'au niveau structurel (Bilge, 2009). Cela indique que l'approche intersectionnelle adopte une dualité d'objets d'analyse. Plus précisément :

Au niveau microsocial, par sa considération des catégories sociales imbriquées et des sources multiples de pouvoir et de privilège, l'approche intersectionnelle permet de cerner les effets des structures d'inégalités sur les vies individuelles et les manières dont ces croisements produisent des configurations uniques. Au niveau macrosocial, elle interroge les manières dont les systèmes de pouvoir sont impliqués dans la production, l'organisation et le maintien des inégalités. (Bilge, 2009, p. 73).

Comme Mackay, Kenny et Chappell le suggèrent, l'analyse d'une problématique telle que celle de l'accès genré à la terre serait hautement enrichie par l'import de certains concepts et outils analytiques tirés du néoinstitutionnalisme. Cela s'explique notamment par la reconnaissance que les normes genrées discriminatoires ne sont pas qu'attribuables aux comportements des acteurs, mais elles sont aussi institutionnalisées. Et comme son nom l'indique, le néoinstitutionnalisme met d'abord l'emphasis sur les institutions dans l'analyse des phénomènes sociopolitiques (Lecours, 2002). Notamment, ce courant théorique cherche à comprendre « comment les institutions sont-elles créées, transformées et reproduites ? » (Lecours, 2002, p.12). Ainsi, les concepts empruntés à ce courant permettent de mieux saisir l'environnement institutionnel dans lequel les acteurs évoluent. Il met en lumière le fait que les rapports sociaux, les normes et les comportements sont construits et structurés par les institutions (tant formelles qu'informelles) telles que la religion, les us et coutumes, les

politiques publiques, etc. En outre, le néoinstitutionnalisme démontre que les institutions ne sont pas que de simples structures de coordination. Elles ont un réel potentiel de pouvoir, de coercition et de domination (Mackay, Kenny et Chappel, 2010). Et parce que cette recherche s'intéresse précisément à la persistance des pratiques qui limitent l'accès des femmes à la terre, le néoinstitutionnalisme pourra fournir des éléments théoriques explicatifs des dynamiques institutionnelles de changement et de continuité. Plus précisément, le concept typiquement néoinstitutionnel de la « dépendance du sentier » nous informe sur la pertinence théorique de prendre en compte les trajectoires historiques dans l'analyse de la continuité des phénomènes sociopolitiques (Lecours, 2002). Ce concept suggère essentiellement que « les phénomènes sociopolitiques sont conditionnés par des facteurs contextuels exogènes aux acteurs (...) Les institutions, une fois créées, donnent lieu à des situations qui souvent n'étaient pas voulues ou prévues par les acteurs » (Lecours, 2002, p.8).

Vraisemblablement, le genre reste toutefois une catégorie d'analyse négligée par le néoinstitutionnalisme (Mackay et Kenny, 2009; Waylen, 2014). Il va de soi que nous considérons que l'enjeu de l'accès genré à la terre ne peut être analysé sans l'apport des théories féministes. Celles-ci nous mènent à penser les différentes institutions comme étant genrées et capables d'influencer la répartition du pouvoir au sein d'une communauté donnée (Mackay, Kenny et Chappell, 2010). Les institutions n'auraient donc pas les mêmes effets sur les hommes que sur les femmes (Mackay, Kenny et Chappell, 2010). Plus précisément : « "Gendered institutions" means that gender is present in the processes, practices, images and ideologies, and distributions of power in the various sectors of social life » (Acker, 1992, p.567).

En outre, les approches féministes mettent de l'avant la dimension politique de l'accès à la terre ; celui-ci serait déterminé par un jeu complexe entre plusieurs formes de pouvoirs dont les femmes sont principalement exclues. Ces relations de pouvoir asymétriques peuvent s'opérer dans la sphère privée comme dans la sphère publique (Kenny, 2007).

Le néoinstitutionnalisme combiné à une perspective féministe peut rendre compte des : « (...) gendered institutional architects, gendered institutionalized subjects and gendered institutional environments » (Mackay, Kenny, Chappell, 2010, p. 578). Par ailleurs, Acker précise l'utilité de percevoir les institutions comme étant genrées en affirmant que : « Seeing social institutions as gendered provides a critical perspective for sociology, in which the relevant question becomes not why are women excluded but to what extent have the overall institutional structure, and the character of particular institutional areas, been formed by and through gender » (Acker, 1992, p.568). Selon moi, ce passage rend compte de toute la pertinence d'enrichir mon cadre théorique fondamentalement féministe postcolonial de concepts qui sont propres au néoinstitutionnalisme. Cela dit, ces ajouts ne veulent pas dire que j'accepte tous les fondements et postulats du néoinstitutionnalisme libéral dans les études de développement international puisqu'il a été démontré que ce courant néglige l'importance d'étudier en profondeur la complexité des relations de pouvoir au même titre qu'une approche féministe postcoloniale.

3.1.2 Positionnalité

Les théories féministes nous suggèrent fortement de prendre en compte notre positionnalité en tant que chercheur(e). Cela dit, j'adopterai une attitude critique à toutes les étapes de la recherche et resterai attentive vis à vis mes propres positions et ma subjectivité par rapport aux thèmes qui seront abordés (Dagenais, 1987). Par ailleurs, j'ai choisi de structurer ma recherche en fonction d'un cadre théorique féministe puisqu'il remet drastiquement en question la « sacralité de l'objectivité » pourtant privilégiée par de nombreuses méthodes scientifiques. Ainsi, la méthodologie féministe encourage les chercheur(e)s à s'engager auprès des participants en leur faisant part de leur propre expérience (Dagenais, 1987). Les échanges qui découleront de ce partage entre chercheur(e)s et participant(e)s seront nécessairement plus riches. Les théories féministes m'invitent à prendre conscience des

relations qui existent entre le/la participant(e) et moi-même puisqu'elles peuvent jouer un rôle important dans le déroulement des entrevues (Dagenais, 1987).

Réfléchir sur ma « positionnalité » signifie que je m'interroge sur les impacts que mon « profil » peut avoir sur ma recherche. Ces impacts se manifesteront autant de mon côté, lorsque je procéderai à l'analyse des données en leur donnant un sens, que du côté des participants dans leur manière de me concevoir et de répondre aux questions. En effet, les « divisions sociales » qui existent entre un(e) chercheur(e) et un(e) participant(e) vont nécessairement affecter la dynamique qui s'installera entre les deux lors des échanges qu'ils auront ensemble. Dans mon cas, ma condition de jeune femme occidentale, éduquée, célibataire et convertie à l'islam a très certainement influencé la façon dont j'ai été perçue et reçue par les participant(e)s à ma recherche. À titre d'exemple, « elle est musulmane ! » est la phrase par laquelle a commencé pratiquement toutes mes prises de contact avec les participant(e)s. Cela indique qu'il s'agit d'un trait de mon identité que plusieurs considéraient comme important à mentionner puisqu'il me différenciait des autres occidentaux qui étaient venus à Golléré. Le fait d'être musulmane m'a très certainement permis d'ouvrir certaines portes et d'apaiser les doutes qu'ont pu avoir certaines personnes sur les réels objectifs de ma thèse. En effet, au tout début, les imams étaient réticents à l'idée de m'accorder une entrevue. Lorsque je leur ai mentionné que j'avais de mon plein gré choisi de me convertir à l'Islam et que je n'avais, par le fait même, aucune intention de « salir » la religion, ils ont accepté volontiers de s'entretenir avec moi. Cependant, j'ai dû pratiquer rigoureusement ma religion lorsque j'étais à Golléré puisque j'étais constamment observée. On m'a même demandé de réciter des versets coraniques afin de valider si j'étais bel et bien musulmane.

De plus, le fait d'être une bonne amie de l'un des membres d'une famille hautement respectée de la commune et d'être déjà venue au Sénégal à plusieurs reprises sont des facteurs qui ont

grandement facilité mon intégration et qui m'ont permis de gagner une certaine forme de crédibilité au sein de la commune.

Tout mon « bagage personnel » a conditionné ce que j'ai dit, ce que j'ai remarqué, ce que j'ai questionné, ce que j'ai observé, ce que j'ai retenu et ce que j'ai compris. Certes, le fait d'être une étrangère m'empêche de saisir les réalités au même titre que si elles étaient les miennes. Néanmoins, en m'insérant dans cette communauté, j'ai incité plusieurs personnes à tenter de m'en apprendre les rouages. Mon ignorance a ainsi donné lieu à de multiples possibilités de découvertes et je m'en suis servie à maintes reprises pour questionner les pratiques et les comportements. Par exemple, lors de la cérémonie du thé chez les imams de Golléré, j'ai refusé de prendre le thé en premier même si l'homme qui l'avait préparé me tendait une tasse. On m'avait précédemment appris que c'était toujours les hommes âgés qui devaient être servis en premier. Les femmes présentes lors de la cérémonie ont approuvé mon refus et se sont mises à m'expliquer que ce que je venais de faire était digne d'une vraie femme Haalpulaar. Être une « outsider » a été une « bénédiction » dans ce cas précis puisque j'ai pu en tirer une mine d'or de renseignements sur ce qui était attendu d'une « bonne femme Haalpulaar »; chose qu'on ne m'aurait probablement pas expliqué aussi ouvertement si j'avais été issue de cette même communauté.

Dès lors, notre positionnalité peut présenter à la fois des avantages et des inconvénients. Du fait que je sois blanche et issue d'une classe sociale privilégiée, je dois reconnaître les limites de l'interprétation que j'aurai de mes échanges avec les participant(e)s et me soumettre aux critiques formulées à cet effet par les féministes postcoloniales. L'important est de prendre en considération les effets de ma positionnalité à toutes les étapes de la recherche.

3.2 Méthodologie

Avant de partir au Fuuta, au cours de mon séjour là-bas et après mon retour, j'ai effectué une revue de la littérature déjà existante sur les grandes thématiques de ma thèse. Des sources empiriques et théoriques ainsi que des rapports gouvernementaux, de représentants de la société civile, d'institutions internationales et d'ONG diverses ont été analysés. Toutefois, afin d'être conforme aux postulats des théories féministes postcoloniales, j'ai été particulièrement attentive au choix des sources afin d'éviter une reproduction des rapports de pouvoir par l'utilisation privilégiée de sources du « Nord ». La priorité a donc été accordée aux écrits provenant de l'Afrique subsaharienne et du Sénégal en particulier. Toute cette revue de la littérature m'a également permis d'étoffer l'interprétation que j'ai faite de mes données primaires. J'ajouterai que selon un processus itératif, mes questions de recherche ont évolué au fur et à mesure de mes lectures et de l'intégration progressive de l'accumulation de connaissances une fois sur le terrain et à mon retour.

Parce que j'avais l'intention d'offrir des éléments de réponse originaux aux questionnements de ma thèse et parce que je jugeais qu'il était indispensable que je m'imprègne des réalités du Fuuta pour bien saisir les subtilités de ma problématique, il me fallait réaliser une enquête-terrain. J'ai donc passé près de trois mois à Golléré, une commune du Fuuta que j'ai essentiellement choisie pour des raisons « pratico-pratiques ». J'y avais déjà séjourné quelques jours en 2013 avec l'une de mes amies originaire de cette même commune. Sa famille n'a donc pas hésité à m'héberger une seconde fois ce qui a grandement facilité la réalisation de mon terrain. En effet, pouvoir intégrer une famille haalpulaar était indispensable à la bonne conduite de ma recherche puisque c'est de cette façon que j'ai pu recueillir bon nombre d'informations par le biais d'observations participatives et non participatives.

Ma famille-hôte, les Ba⁵, peut être qualifiée de « famille typique » du Fuuta. Il s'agit d'abord d'un ménage de très grande taille (19 membres) puisque deux frères et leurs familles respectives cohabitent

⁵ Tous les noms figurant dans ma recherche furent changés afin de préserver l'anonymat des participant(e)s de ma recherche.

au sein de la maison familiale. Cette maison est co-gérée à la fois par les deux frères, mais aussi par le frère aîné qui réside à Dakar. C'est en prenant part aux activités quotidiennes de cette famille que j'ai été en mesure d'identifier plusieurs pratiques sociales particulièrement intéressantes aux fins de ma recherche. En vivant directement au sein de la commune, j'ai pu vivre de nombreuses situations imprévues qui ont constitué des occasions d'apprentissage considérables.

Les discussions informelles ont également été de véritables mines d'or d'informations, probablement encore plus riches que les entrevues formelles. À titre d'exemple, je partageais ma chambre avec une jeune fille de vingt ans avec qui je me suis rapidement liée d'amitié. Elle m'a présentée à ses copines qui sont également devenues mes amies et celles-ci venaient nous visiter régulièrement. J'ai pu ainsi établir un contact privilégié avec ces jeunes filles et ensemble nous avons échangé comme le font toutes les filles de notre âge. Les sujets de l'amour et du mariage étaient évidemment au cœur de nos discussions. Sur le plan de la recherche, ces conversations m'ont grandement informée sur les préoccupations et les perceptions de ces jeunes filles. J'en ai donc tiré des informations particulièrement pertinentes pour l'ensemble de ma recherche. Malheureusement, je n'ai pu entretenir ce genre de relations avec des jeunes garçons puisque les pressions sociales m'empêchaient de me rapprocher amicalement des hommes célibataires. Cette situation illustre parfaitement les inconvénients que peut avoir la positionnalité du/de la chercheur(e) sur le déroulement de sa recherche. Toutes les observations que j'ai pu recueillir lors de mon séjour ont été compilées dans un « journal de terrain » qui fut un outil très utile lors de ma rédaction.

Ma collecte de données fut essentiellement qualitative et mon principal instrument de collecte a été l'entrevue semi dirigée. Ce type d'entrevue a été choisi puisque les discussions ne sont pas contraintes par le strict usage de questions préétablies. En outre, plusieurs experts affirment que les entrevues de type « dirigé » sont moins en mesure que celles qui sont semi dirigées de capter le sens que les sujets donnent à leurs propres expériences (Gauthier, 2009). Les entrevues semi-dirigées sont

également plus à même d'aller au-delà de ce qui est « visible » et éclairent davantage ce qui est « invisible », c'est à dire les perceptions, l'imaginaire et ce qui sous-tend les comportements des participant(e)s. Il s'agit là d'éléments hautement pertinents pour mes objectifs de recherche. J'ai toutefois eu recours à des guides d'entretien élaborés en fonction du profil-type de chaque participant(e) (Savoie-Zajc dans Gauthier, 2009). Ces guides servaient de ligne directrice pendant les entrevues⁶. Lors de chaque entrevue, je devais m'adapter en fonction du récit de ma/mon interlocuteur(trice).

Ne parlant pas le pulaar, des interprètes ont été requis pour un certain nombre d'entrevues. Le choix des interprètes s'est presque naturellement imposé à moi puisque très peu de Gollérois parlant suffisamment le français étaient disponibles pendant la période à laquelle j'ai fait mes recherches. J'ai opté pour un homme et une femme pour que je puisse toujours avoir la possibilité de mener mes entrevues/groupes de discussion en compagnie d'un interprète du même genre que celui de mes participant(e)s. Cette stratégie avait pour but de faciliter la conduite des discussions. Cependant, les interprètes avaient tous deux leur propre positionnalité. L'un était un descendant d'esclave et l'autre appartenait à une « caste » dite noble. Mes deux interprètes étaient membres de partis politiques rivaux au sein de la commune. D'ailleurs, ceci a donné lieu à plusieurs tentatives de leur part de discréditer l'autre et a généré certains conflits. Bien que ce n'était pas toujours évident de composer avec cette situation, j'ai pu tirer plusieurs renseignements de ces querelles et cela m'a ouvert les yeux sur les tensions politiques et entre les « castes » qui existent au sein de Golléré.

Au total, j'ai réalisé onze entrevues individuelles avec des informateurs-clés. J'ai sélectionné ces personnes parce qu'elles occupent ou occupaient des positions hiérarchiques au sein des institutions régissant l'accès à la terre ou encore parce qu'il s'agit de personnes considérées comme étant « expertes » sur les thématiques abordées par cette thèse. Mis à part ces deux critères de sélection, je

⁶ Vous pourrez trouver l'un des exemples de guide d'entretien en annexe.

me suis également assurée que toutes et tous consentent à prendre part à ma recherche en fonction des divers éléments énoncés dans le formulaire de consentement soumis au Bureau de l'éthique de la recherche de l'Université d'Ottawa (BÉR).

Tableau I : Échantillon des informateurs-clés

Catégorie d'informateurs-clés	Nombre
Professeures universitaires expertes des questions de genre	2
Imams	2
Présidentes de groupement féminin	2
Chefs coutumiers	2
Représentants étatiques	2
Représentant d'ONG	1

J'ai également organisé deux groupes de discussions avec des membres de la communauté de Golléré. Ils ont duré approximativement 1 h 30 chacun. J'avais l'intention de réunir de 15 à 20 participant(e)s pour chaque groupe, mais les réalités du terrain ont fait en sorte que 16 hommes et 12 femmes s'y sont présentés. Pour des raisons éthiques, il était nécessaire que je sépare les groupes de discussion en fonction du genre afin, d'une part, d'éviter les conflits et, d'autre part, de mettre à l'aise toutes les personnes présentes.

Mes critères de sélection des participant(e)s pour les groupes de discussion étaient ceux-ci :

- i) Résider à Golléré
- ii) Cultiver une terre (leur appartenant ou non)
- iii) Être âgé(e) de plus de 18 ans

iv) Consentir à prendre part au groupe de discussion en fonction des éléments énoncés dans le formulaire de consentement approuvé par le BÉR.

L'objectif derrière la mise sur pied de ces groupes était d'encourager un dialogue participatif afin d'analyser les perceptions collectives en complément des perceptions individuelles que j'ai recueillies par le biais des entrevues semi-dirigées tenues à la suite des discussions de groupes. En effet, huit entrevues individuelles semi-dirigées ont été menées auprès de quatre hommes et de quatre femmes ayant pris part aux groupes de discussion. Ces derniers ont donc été un moyen de cibler des participant(e)s potentiellement intéressant(e)s pour les entrevues individuelles. J'ai précisément choisi celles et ceux qui se sont exprimé(e)s davantage et qui ont démontré de l'intérêt pour les questions posées. Les entrevues individuelles ont duré une heure et parfois un peu moins. Elles m'ont permis d'en savoir plus sur le profil personnel des participant(e)s, mais aussi de vérifier si les expériences partagées lors des groupes de discussion s'appliquaient réellement à toutes et tous. J'ai remarqué que dans les groupes de discussion il y avait très peu de désaccords entre les participant(e)s. Par contre, il y avait de grandes différences entre ce que les femmes et les hommes m'ont dit à propos des pratiques agricoles. Je me suis donc demandée si, individuellement, les participant(e)s tiendraient des discours similaires, nuanceraient leurs propos ou me décriraient une toute autre situation. En outre, les groupes de discussion ont constitué une occasion d'analyser et de comparer les comportements des hommes et des femmes.

Alors que ce n'était pas prévu, lors de mon court séjour à l'Université de Saint-Louis (UGB), où j'étais allée interviewer une professeure, j'ai également eu la chance de participer à un « groupe de discussion informel » avec des étudiants-chercheurs du Groupe d'étude et de recherches Genre et Société (GESTES). Cette rencontre a réuni trois étudiants-chercheurs au doctorat ayant pris part à une recherche d'envergure en partenariat avec le CRDI sur les femmes et l'accès à la terre au Sénégal. Nous avons discuté, entre autres, de leur méthodologie et des défis rencontrés lors des entrevues et j'ai

également pu valider certaines de mes observations avec eux. Comme cela a eu lieu à mi-parcours de mon séjour, les échanges que nous avons eus m'ont permis de réfléchir sur la conduite de ma propre recherche. J'ai également adapté mes guides d'entretien en fonction de certains de leurs commentaires.

Les participant(e)s à mes entrevues ont toutes et tous été recruté(e)s à l'aide du mode d'échantillonnage de type boule de neige. Selon cette façon de procéder, un premier informateur nous conduira vers le deuxième et ainsi de suite. J'ai donc mis à profit mon réseau de relations ainsi que celui de mes deux interprètes. Seule l'une des deux professeures universitaires a été recrutée autrement. Ayant lu plusieurs de ses ouvrages au cours de ma recherche documentaire, j'ai trouvé facilement son adresse courriel sur internet et lui ai fait parvenir une demande de rendez-vous.

Évidemment, la taille relativement petite de l'échantillon ainsi que la méthode de recrutement utilisée ont fait en sorte que la représentativité statistique de la communauté n'a pu être atteinte. J'ai toutefois porté une attention toute particulière à la diversification de l'échantillonnage des groupes de discussion en tentant de sélectionner des personnes au profil différent. Par exemple, j'ai insisté pour que des membres des différentes castes prennent part à la recherche. J'ai également voulu interviewé des « célibataires », mais ce ne fut malheureusement pas possible puisque mes interprètes les ont discrédités d'emblée et m'ont ainsi empêché de faire des entrevues formelles avec eux. Somme toute, il y a eu une diversité dans la situation matrimoniale des participant(e)s puisque j'ai pu interviewer une veuve, des divorcés, des personnes vivant un mariage polygame et des femmes dont le mari est à l'étranger.

Même si j'avais l'intention d'enregistrer mes entrevues, je ne l'ai fait que pour le groupe de discussion avec les hommes et j'en ai déduit par la suite que la simple prise de note serait plus efficace⁷. Reproduire un verbatim exhaustif des entretiens n'était nullement nécessaire.

⁷ La qualité des enregistrements était plus ou moins bonne. Il était possible d'entendre beaucoup de bruits ambiants.

J'ai donc procédé ainsi pour l'ensemble des mes entrevues : je notais dans mon « journal de terrain » toutes les réponses à mes questions et suite aux rencontres, je prenais tout le temps nécessaire pour les retranscrire à l'ordinateur et noter toutes mes observations additionnelles ainsi que mes commentaires personnels.

Les participant(e)s à ma recherche ont été remercié(e)s de différentes façons. J'ai remis à certains informateurs-clés des cadeaux (bouteille de sirop d'érable), à d'autres j'ai amené des boissons sucrées. J'ai également fait un cadeau collectif à l'ensemble de la communauté de Golléré en remettant une somme d'argent à l'imam de la principale mosquée. Les membres de la communauté ayant pris part aux groupes de discussion et aux entrevues individuelles ont été remercié(e)s par une somme symbolique⁸. Des boissons sucrées ont également été servies lors des groupes de discussions.

À toutes et tous, j'ai offert d'envoyer par courriel un résumé exécutif présentant les principaux résultats de ma recherche si elles/ils m'en faisaient la demande. Puisque plusieurs participant(e)s sont analphabètes et aussi parce que les recherches féministes encouragent ce genre de pratique, j'avais prévu organiser une séance de partage collectif exposant les principaux résultats de ma recherche. Malheureusement, ayant constaté que mon sujet de recherche pouvait soulever certaines tensions au sein des membres de la communauté, j'ai choisi de ne pas organiser cette rencontre afin d'éviter les conflits potentiels. Toutefois, il me faudra trouver un moyen alternatif qui me permettra de restituer mes résultats avec la communauté-hôte.

Afin que ma recherche se déroule sans embuche, je me suis assurée, avant de commencer les entrevues, d'effectuer des visites de courtoisie chez tous les chefs de quartiers. J'ai également effectué une visite protocolaire chez le chef de village (le Kamalinkou⁹), afin de lui demander la permission de poursuivre mes recherches. Tous m'ont donné leur bénédiction et j'ai donc pu m'adonner à mes recherches sans craindre d'avoir offensé une figure d'autorité. Si cela avait été le cas, le bon

⁸ J'ai éprouvé un certain malaise lorsque je rémunérais par des sommes d'argent les participant(e)s. Je crois qu'offrir du thé ou des boissons sucrées aurait été plus approprié.

⁹ Kamalinkou est le titre que porte le chef du village à Golléré.

déroulement de mon séjour aurait pu être gravement menacé. Toujours dans l'optique de me plier aux exigences qui vont de pair avec le fait de mener une recherche dans le contexte du Fuuta, j'ai adopté une tenue vestimentaire appropriée tout au long de mon séjour¹⁰.

Le matériel discursif que j'ai obtenu par le biais des entretiens et des groupes de discussion a été analysé en fonction des techniques de l' « analyse qualitative de contenu ». Selon cette méthode, il faut reformuler de manière condensée ce qui a été énoncé dans les entrevues et repérer les idées significatives pour ensuite les catégoriser (Negura, 2006). Une fois ce travail accompli, il est alors possible de procéder à l'interprétation des discours. Il faut nécessairement reconnaître le caractère subjectif de ceux-ci puisqu'ils s'enracinent incontestablement dans des contextes particuliers qui doivent être pris en compte (Negura, 2006). Bien qu'il soit vrai que j'analyse, entre autres, les subjectivités des participant(e)s, il faut aussi retenir que pour diverses raisons, la ou le participant(e) peut choisir d'altérer stratégiquement son discours et ne pas divulguer ses véritables idées sur les sujets abordés. Dans cette perspective, il était primordial de ne pas se baser uniquement sur l'analyse de contenu des discours pour cette recherche. La triangulation des données devenait alors nécessaire et m'a obligée à recourir à deux autres méthodes de collecte de données : l'observation directe et la recherche documentaire. Par exemple, en me rendant au champ, en participant à la vie quotidienne d'une famille, en assistant aux événements de la commune, j'ai pu faire de nombreuses observations me permettant de contrebalancer les informations recueillies par le biais des entrevues. Par ailleurs, j'ai remarqué que le fait d'avoir été sur le terrain m'a également permis de nuancer certaines des études que je lisais et m'a permis de comparer les situations que j'ai pu observer avec celles rapportées par les différent(e)s chercheur(e)s.

¹⁰ Au Fuuta, une tenue appropriée pour une femme veut dire qu'il ne faut pas porter de pantalons, mais plutôt des jupes ou des robes longues qui cachent les jambes. Un voile peut être de mise lors des visites chez les imams.

4. PRÉSENTATION DU TERRAIN DE RECHERCHE

4.1 Le Sénégal

Pays du Sahel de 13,5 millions d'habitants, le Sénégal partage ses frontières avec la Mauritanie, le Mali, la Gambie, la Guinée et la Guinée Bissau et est membre de la communauté des États de l'Afrique de l'Ouest (ANSD, 2015 ; CEDEAO). À l'instar de plusieurs pays africains, plus de la moitié de la population sénégalaise est considérée comme étant rurale et l'âge moyen des Sénégalais étant de 22 ans, cela indique une population très jeune (Lambert *et al.*, 2011; PNUD, 2015).

Les Wolofs représentent le groupe ethnique majoritaire (43 %) (Jupiter-Jones, 2002). Leur langue, le wolof, est d'ailleurs parlée par la grande majorité des Sénégalais même si le français demeure la langue officielle du pays (vestige de la colonisation du pays par la France)¹¹. Les Haalpulaar'en, les Sérères, les Diolas, les Malinkés et les Soninkés sont les autres principaux groupes ethniques présents sur le territoire (Jupiter-Jones, 2002). Plus de 95 % des Sénégalais sont de confession musulmane et la grande majorité d'entre eux pratique une forme de l'Islam appelée « confrérique ». Les quatre grandes confréries musulmanes sont : la Muridiyyah, la Tijaniyyah, la Qadiriyya et la confrérie Layenne (Mané, 2012).

En dépit de la présence de l'Islam dans toutes les sphères de la société, l'État se veut laïc. Donald B. Cruise O'Brien, spécialiste du Sénégal, utilise cependant l'expression « État à deux têtes » pour illustrer l'influence majeure qu'exercent les confréries religieuses sur les affaires politiques du pays (2002).

Malgré cette impressionnante diversité ethnique et religieuse, le Sénégal s'impose parmi les rares exemples de stabilité en Afrique subsaharienne. Aucune guerre civile n'a été répertoriée à ce

¹¹ Le Sénégal a obtenu son indépendance de la France le 20 août 1960.

jour¹², la minorité chrétienne est respectée dans l'ensemble et les élections sont relativement démocratiques (Ndiaye, 2010). Son actuel président, Macky Sall, fut élu en 2012 sans incident majeur et remporta près de 66 % des suffrages. Il n'en reste pas moins que le Sénégal se classe parmi les pays les moins avancés (PMA) de par l'extrême pauvreté qui caractérise l'état de son économie et les énormes défis à relever en termes de développement social (PNUD, 2009). Ses principaux secteurs d'activités sont la pêche, le tourisme et l'agriculture. À cet effet, l'actuel comme l'ancien gouvernement ont particulièrement misé sur le développement du secteur agricole. De multiples réformes ont été entreprises avec pour l'objectif d'atteindre l'autosuffisance alimentaire.

Un semblant de volonté politique existe au Sénégal en matière d'égalité des genres. Cette volonté s'est notamment traduite par une forte représentation des femmes au sénat (40 %) et par l'adoption en 2010 d'une loi instituant la parité homme-femme dans la composition des listes électorales (Sarr, 2010). Malgré ces avancées manifestes dans la sphère publique, d'autres études insistent pourtant sur le manque criant de femmes sénégalaises dans les processus décisionnels (Djibo, 2001; Diop Sall et Thioune, 2012; N'Diaye, 2012). Fatou Sow note que la présence des femmes est certes un pas vers l'avant, mais qu'il ne faut pas sous-estimer le mépris de certains hommes sénégalais et des médias populaires envers les femmes faisant de la politique (1997).

Le Code de la famille sénégalais reconnaît l'homme comme étant le détenteur exclusif de l'autorité au sein du ménage et le déclare « chef de famille » (Art. 152, Code de la Famille). Même si plusieurs ont revendiqué des réformes de ce Code pour qu'il puisse reconnaître une autorité conjointe entre les deux parents, de puissants lobbys religieux l'ont finalement empêchées (Brossier, 2004; N'Diaye, 2014). Voici un très net exemple de l'agentialité des confréries religieuses sénégalaises dans le maintien du patriarcat. Nous y reviendrons de façon plus détaillée dans les pages qui suivent puisqu'il s'agit d'une dimension essentielle de l'analyse de notre problématique.

¹² Il faut tout de même mentionner que la zone australe du pays, la Casamance, a traversé une crise indépendantiste qui a donné lieu à certaines violences entre l'armée sénégalaise et les mouvements de la rébellion.

4.2 La région du Fuuta

Figure 1 : Carte de la région du Fuuta



Source : (Routard, 2016)

Situé au nord du Sénégal et bordé par le fleuve Sénégal, le Fuuta est une région principalement habitée par les Haalpulaar'en (Dilley, 2004)¹³. En raison de l'éloignement de la région par rapport aux grandes villes et du mauvais état de la seule route qui la traverse, très peu d'industries s'y sont installées. Les principales activités économiques des populations qui y résident sont l'agriculture, la pêche et l'élevage (Auriol et Demonsant, 2010).

Le terme « haalpulaar » signifie littéralement « celui qui parle le pulaar » et englobe les Peuls et les Toucouleurs, deux groupes ethniques distincts, mais partageant plusieurs traits communs (Sow, 2006). Les Peuls (Fulbe) sont reconnus à travers l'Afrique de l'Ouest comme étant un peuple d'éleveurs transhumants. Au Fuuta, ceci est vrai pour une minorité de Fulbe¹⁴ ayant conservé ce mode de vie nomade, mais la grande majorité des villages sont désormais sédentaires. Les Toucouleurs ont pour leur part un passé davantage sédentaire et marqué par le commerce et les activités agricoles (Jupiter-Jones, 2002; McLaughlin, 1995). Le pulaar serait la deuxième langue maternelle la plus

¹³ Il n'est pas rare de voir l'expression « Fuuta Tooro » lorsqu'il est question de la région du Fuuta au Sénégal. On emploie cette expression pour distinguer cette zone de celle du Fuuta Djallon, en Guinée. On peut aussi faire référence au Fuuta comme étant « la Vallée du Fleuve ».

¹⁴ Le terme « fulbe » est le pluriel de « pullo » qui désignent les Peuls.

parlée au Sénégal et les Haalpulaar'en représentent un peu plus de 20 % de la population du Sénégal (McLaughlin, 1995, p. 162). La très grande majorité des Haalpulaar'en sont musulmans et elles/ils appartiennent principalement toutes et tous à la confrérie de la Tijanyya (Cruise O'Brien, 2002). L'islamisation aurait été instaurée dès le IX^e siècle au Fuuta, ce qui fait des Haalpulaar'en l'un des premiers groupes ethniques à avoir été islamisés en Afrique subsaharienne et du Fuuta le « berceau de l'Islam subsaharien » (Auriol et Demonsant, 2010, p.10; Huméry-Dieng, 2001, p. 566). Les Haalpulaar'en auraient joué un rôle considérable dans la diffusion de l'Islam à travers l'Afrique de l'Ouest. La religion y revêt donc une importance centrale et est une source de fierté sans équivoque pour les Haalpulaar'en qui mettent de l'avant leur piété comme un trait fondamental de leur identité haalpulaar (Jupiter-Jones, 2002; Huméry-Dieng, 2001). Cet héritage historique fait en sorte qu'il faut à nouveau souligner que le Fuuta est un contexte non représentatif de l'ensemble du Sénégal.

À l'instar de la majorité des autres ethnies présentes au Sénégal, les Haalpulaar'en sont organisés en fonction d'un régime patriarcal. Lorsqu'on jette un coup d'œil aux diverses statistiques qui concernent les femmes sénégalaises, on s'aperçoit toutefois rapidement que celles du Fuuta se trouvent parmi les plus « désavantagées » du pays. Par exemple, l'excision reste une pratique fort courante au Fuuta alors que dans les autres régions du Sénégal, elle est en voie de disparaître complètement (Gomis et Wone, 2005)¹⁵. Les femmes du Fuuta sont également moins nombreuses que dans plusieurs autres régions à être scolarisées, à exercer un travail rémunéré et à s'impliquer dans la vie politique (Sarr, 2010). Ces différents éléments peuvent expliquer en partie d'où vient la réputation qu'a le Fuuta d'être une des régions où les traditions sont préservées le plus farouchement au Sénégal. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles j'ai choisi d'étudier cette région en particulier.

Tel que mentionné précédemment, l'organisation sociétale des Haalpulaar'en est caractérisée par une forte stratification en fonction d'une hiérarchie statutaire, parfois appelée « système de

¹⁵ En 2005, 94% des femmes de Matam (une région du Fuuta) étaient excisées alors que la moyenne pour l'ensemble du Sénégal s'élève à 28% (Gomis et Wone, 2005).

castes » (N’Gaide, 2003; Dilley, 2004). Il existerait trois statuts héréditaires distincts au sein de la société haalpulaar : les nobles (*Rimbe*), les artisans (*Nyeenybe*) et les esclaves (*Maccube*) (Schmitz, 1995; Sow, 2006). Ces trois catégories se subdivisent à leur tour en sous-catégories associées à des types d’occupation qui sont historiquement réservées aux personnes appartenant à ces castes (Schmitz, 1995). Cette division du travail au sein de la société haalpulaar remonte à l’ère pré-coloniale (Tandian, 2003). Par exemple, les *Subalbe* sont des pêcheurs et les *Laobe* sont des artisans de bois (Auriol et Delmonsant, 2010)¹⁶. En fonction de ces divisions, les Haalpulaar’en peuvent jouir de certains privilèges ou subir diverses formes de discriminations (Dilley, 2004). Des prérogatives distinctes sont également associées à chaque « caste ».

Ce système d’organisation sociale est particulièrement rigide puisqu’il est pratiquement impossible de s’affranchir de son « statut héréditaire ». Il reste qu’il est désormais possible d’exercer certains métiers qui ne sont traditionnellement pas associés à son statut (Auriol et Demonsant, 2010). Malgré que l’esclavage ait été banni par les lois sénégalaises, rien n’a changé à la condition servile des *Maccube*, qui sont toujours considérés comme « des citoyens de second rang » parmi les Haalpulaar’en (Sow, 2006, p.15). Les mariages entre personnes de statuts héréditaires différents sont extrêmement rares et ne sont pas perçus positivement par la communauté, qui favorise l’endogamie (Sow, 2006). Tous ces éléments sont particulièrement importants à retenir dans le cadre de cette recherche puisqu’ils sont déterminants dans l’analyse de la problématique de l’accès à la terre et du maintien des pratiques coutumières discriminatoires.

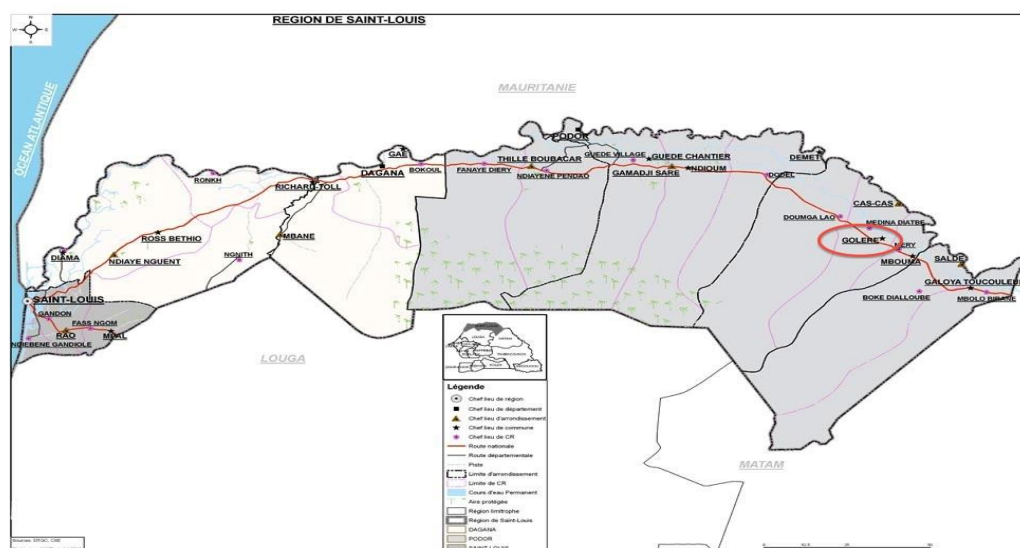
Au Fuuta, l’agriculture occupe également une place centrale, tant au niveau économique que politique. Le système traditionnel de tenure foncière constitue un puissant mécanisme de pouvoir au sein de la société (Diop Sall et Thioune, 2012; Dilley, 2004). Le secteur agricole peine toutefois à prospérer et à subvenir aux besoins de base des familles en raison des nombreuses sécheresses

¹⁶ Pour de plus amples détails sur la stratification sociale de la société haalpulaar, voir en annexe le tableau I.

consécutives que la région a connues ces dernières années. Ce faisant, la sécurité alimentaire est un enjeu de taille au Fuuta et de multiples projets sont mis en œuvre pour tenter d'améliorer la situation actuelle.

4.3 La commune de Golléré

Figure 2 : Carte de la commune de Golléré



Source : République du Sénégal, 2016

Golléré est devenue une commune en 1996 et compte approximativement 9000 habitants¹⁷. Située dans la région du *Law* au Fuuta, Golléré se trouve à proximité de la frontière mauritanienne et est bordé par le fleuve Doué. Elle se trouve à environ 200 km de Saint-Louis, l'une des plus grandes villes du pays et à 540 km de la capitale du pays, Dakar.

La commune est subdivisée en cinq quartiers (Nanayé, Darnde, Bousobé, Barangol et Ndiacka) qui sont tous dirigés par un chef de quartier différent dont les titres varient en fonction du quartier. Golléré a également un *Jom Wuro*, c'est-à-dire un chef de village qui porte le titre de *Kamalinkou*. J'aurai l'occasion de revenir sur ce point de façon beaucoup plus détaillée dans le

¹⁷ Il faut noter que « Golléré » s'écrit parfois Golere comme c'est le cas sur la carte.

sixième chapitre. La mairie est dirigée par Mamadou Dème, un membre de l'APR, le parti actuellement au pouvoir au Sénégal.

Près de 75 % de la population communale a moins de 35 ans. Tous sont des Haalpulaar'en à l'exception d'une petite minorité isolée de Soninkés vivant essentiellement au sein du même quartier. La commune est dotée d'un dispensaire, d'une école primaire, d'un lycée, d'une pharmacie et de deux caisses populaires. L'eau courante et l'électricité ont été installées depuis déjà quelques années, ce qui fait de Golléré une commune relativement « moderne » en termes d'infrastructures.

Économiquement, Golléré peine à se développer réellement et la majorité des ménages sont considérés comme étant pauvres, sans pour autant être dans une situation de pauvreté extrême. Les principales sources de revenus des Gollérois sont les transferts provenant de l'étranger (étant donné la forte émigration masculine) et les revenus tirés de l'agriculture. Il existe une panoplie de GIE (Groupes d'intérêt économique), mais leur dynamisme réel semble faire défaut, faute de moyens appropriés¹⁸.

La commune possède un groupement de femmes (GPF) qui compte près de 1200 membres. Aucune des personnes rencontrées lors de mon séjour n'a pu me dire avec exactitude depuis combien de temps ce groupement existe, mais il semble qu'il aurait été créé depuis très longtemps. En 1988, suite aux sollicitations du GPF, le conseil municipal a mis à la disposition de celui-ci un jardin de quatre hectares qui est actuellement inexploité. Les femmes ont par la suite bénéficié d'un financement de 17 millions de francs CFA afin de mettre en place un système d'irrigation pour leur parcelle¹⁹. En raison de problèmes techniques, le projet s'est avéré un échec. Aujourd'hui, force est de constater que les activités du GPF sont limitées et que le niveau de participation des femmes semble très faible au sein de la communauté.

¹⁸ Toutes ces informations ont été recueillies dans le cadre d'une entrevue avec l'adjoint au maire.

¹⁹ Selon le taux de conversion en novembre 2016, 17 millions de CFA correspondent à 36 890 \$ CAN. Ces informations ont été recueillies en consultant les documents officialisant le financement du projet.

5. QUEL ACCÈS À LA TERRE POUR LES FEMMES HALPULAAR'EN ?

5.1 Problématique foncière

5.1.1 Au Sénégal

Avant d'aborder spécifiquement la problématique de l'accès à la terre des femmes haalpulaar'en du Fuuta, un bref aperçu des politiques foncières sénégalaises s'impose. De cette façon, il sera plus aisé d'identifier en quoi la situation au Fuuta est différente de celle du reste du pays. En outre, parce que je m'intéresse au décalage entre les lois et la *praxis*, il faut nécessairement aborder le cadre législatif sénégalais.

À l'instar d'un grand nombre d'États africains, de nombreuses réformes ont été entreprises dans le domaine du foncier depuis ces dernières années au Sénégal. Elles démontrent toutes la volonté de l'État sénégalais de prendre en considération cette importante problématique ainsi que le besoin pressant de légiférer sur la terre en fonction de l'évolution des pratiques populaires. En 1964, la *Loi sur le Domaine national* est adoptée et l'État devient ainsi le « détenteur » de près de 95 % du territoire sénégalais (Plançon, 2009; Ndiaye, 2011; Lambert *et al.*, 2011). En fonction de cette loi, l'État peut désormais affecter des terres aux citoyens qui souhaitent les exploiter. Toutefois, seul un droit d'usage leur est octroyé (Ndiaye, 2011). Cela signifie essentiellement qu'aucune transaction foncière (telle que la vente d'une terre) ne peut se faire sans l'intervention de l'État puisque celui-ci demeure l'unique détenteur du « domaine national » (Lambert *et al.*, 2011).

L'un des objectifs qui sous-tendent cette réforme est de limiter sensiblement la mainmise des élites terriennes traditionnelles. Aujourd'hui, lorsqu'une famille n'exploite pas suffisamment les terres qui sont à sa disposition, les autorités étatiques peuvent légalement réquisitionner les terres non-exploitées afin de les confier à ceux qui pourront les mettre davantage en valeur (Ndiaye, 2011). Néanmoins, il semble que dans les faits, la loi coexiste aisément avec les pratiques coutumières discriminatoires et n'a pas affaibli le pouvoir des hiérarchies foncières (Diop Sall, 2012).

J'expliquerai davantage les raisons de ceci dans la section suivante puisqu'il s'agit d'éléments particulièrement importants à l'égard de ma problématique. Cette réforme a également créé son lot d'ambiguïtés puisque nombreux sont ceux qui se croient propriétaires de leurs terres alors que leur statut n'a jamais été officialisé au moyen d'un titre (Ndiaye, 2011).

Toujours dans l'optique de favoriser la participation de tous et de toutes aux prises de décision collectives, le Sénégal a entrepris un processus de décentralisation dans les années 90 (Diop Sall, 2012; Faye, 2008). C'est ainsi que de nombreux pouvoirs furent délégués aux autorités locales, dont ceux de l'attribution des terres (Faye, 2008). Quiconque souhaite aujourd'hui acquérir une terre dans le but de la cultiver doit nécessairement s'adresser aux responsables de sa collectivité locale²⁰. Il sera demandé, notamment, de prouver ses capacités à mettre en valeur la terre demandée. Dans les faits, les terres sont majoritairement attribuées au chef de famille par ceux qui détiennent les pouvoirs d'allocation (Ndiaye, 2007)²¹. Comme le stipule le *Code de la famille sénégalais* en son article 152, c'est toujours le mari qui est considéré comme étant le « chef du ménage » (Code de la famille, 2001). Les femmes se retrouvent donc inévitablement limitées dans leurs capacités à se voir octroyer une terre.

C'est seulement à partir de 2001 que l'État sénégalais a reconnu officiellement le droit des femmes à un accès à la terre égal à celui des hommes (Diop Sall, 2012). L'article XV de la Constitution de 2001 est la première ainsi que l'une des seules dispositions qui fait spécifiquement mention du genre en matière de foncier. Selon ce même article, aucune exception religieuse ou coutumière ne sera tolérée. La législation mentionne qu'une femme est libre d'acquérir une terre sans qu'elle ait besoin de recourir à l'assistance d'un membre masculin de sa famille (Diouf Ndiaye, 2013).

Par ailleurs, tel que le suggère un cadre théorique féministe postcolonial, il est intéressant de s'interroger sur l'influence qu'a pu avoir la colonisation sur les modes de production agricole au

²⁰ Dans le cas de Golléré, toutes les questions relatives à la terre sont référées au Conseil municipal de Madina Ndiathbé, la commune voisine.

²¹ Entretien avec le Kamalinkou le 9 mai 2016

Sénégal. Il semble que du fait de l'introduction de la culture de rente et de la notion de propriété privée par les colonisateurs, les rapports de complémentarité qui existaient entre les hommes et les femmes pendant l'air pré-coloniale ont cessé d'exister (Dianor, 1997). Les femmes ont été les grandes perdantes de ces transformations puisqu'elles ont été automatiquement exclues des activités rémunératrices et ont été plutôt reléguées aux tâches domestiques (Dianor, 1997).

5.1.2 Au Fuuta

En premier lieu, un retour historique s'impose afin de démontrer de quelle façon les terres du Fuuta ont été réparties. Au début du XIX aurait eu lieu le grand « partage du Fuuta », instauré par l'Almaami Abdel Kader Kane qui régnait sur la région à cette époque²². Sous son règne plusieurs territoires furent délimités et séparés parmi les différents groupes statutaires de telle sorte qu'aucun groupe : « (...) n'ait l'exclusivité en matière de contrôle territorial » (Schmitz, 1986, p.355). Depuis ce jour, très peu de changements se sont produits, ce qui mène Schmitz à parler d'un véritable statu quo en matière de gestion du foncier au Fuuta (1986). En effet, les mêmes familles à qui furent confiées la gestion des terres conservent encore aujourd'hui ces mêmes pouvoirs sur celles-ci. Il reste que dans les faits, le territoire du Fuuta est dominé par les *Toroobbe* puisque les terres sont majoritairement contrôlées par des familles appartenant à ce groupe (43%) (Schmitz, 1986). Par ailleurs, en additionnant les Toorobe et les autres lignages dits 'libres' ou 'nobles', on constate qu'à eux seuls ils contrôlent 98% des terres du Fuuta²³. Même si les statistiques datent d'une trentaine d'années, les sources et les personnes consultées à cet effet m'ont confirmé qu'il est très plausible que ces chiffres soient toujours d'actualité étant donné que très peu de changements furent apportés²⁴.

Les terres du Fuuta sont caractérisées par le fait qu'elles sont réparties entre deux zones distinctes; celle du *Waalo* et celle du *Jeeri*. Les terres du *Waalo* sont inondables puisqu'elles sont

²²L'Almaami était le titre donné au chef suprême du Fuuta.

²³ Les Fulbe contrôlèrent 33 % des terres, les Sebba (Ceedo) 15 %, les Subalbe 6 % et les Jawando 1 % (Schmitz, 1986).

²⁴Journal de terrain, le 20 juillet 2016

situées en bordure des deux fleuves qui traversent la région : le Fleuve Sénégal et le Doué. Cette proximité avec une source d'eau permet une durée prolongée des activités agricoles par rapport aux terres situées dans le *Jeeri*. Ces dernières ne sont cultivables que pendant la saison des pluies; c'est-à-dire pendant une période relativement courte.

Dans le *Waal*, on fait, entre autres, la riziculture et la culture du sorgho, du gombo, du maïs et de la pomme de terre. Les terres sont de bien meilleure qualité que celles du *Jeeri* puisque ces dernières sont éloignées des points d'eau et que le sol y est beaucoup plus sablonneux. On y fait toutefois la culture des pastèques, du petit mil et du niébé²⁵.

En raison des différences énoncées ci-haut, les terres du *Waal* sont davantage convoitées que celles qui se trouvent dans le *Jeeri*. Il s'avère que dans les cas de Golléré, de Madina Ndiathbé et de Meri²⁶, toutes les parcelles se trouvant dans le *Waal* sont déjà attribuées à des familles de ces communautés²⁷. La très grande majorité de celles-ci sont des familles qui figurent parmi les premières arrivées dans ces villages. Dans presque tous les cas, ces familles sont de caste *Toorodo* ou *Pulo* et figurent au premier rang dans la hiérarchie sociale. Pour la plupart, les terres ont été acquises par les premiers arrivants qui les ont défrichées. Pour d'autres, elles ont été offertes en cadeaux par le Kamalinkou (chef de village). À titre d'exemple, un homme que j'ai interviewé m'a raconté qu'à la suite d'une importante sécheresse survenue dans la zone, Golléré a connu de longs mois de famine. De nombreuses familles avaient alors choisi de fuir le village en dépit du fait que le Kamalinkou de l'époque les avait priés de rester. Pour remercier ceux qui s'étaient pliés à sa volonté, le Kamalinkou décida de leur faire don des terres des familles ayant déserté la commune²⁸. Un autre homme m'a raconté qu'à la suite d'un acte de bravoure d'un de ses ancêtres, l'imam de Golléré décida de lui offrir une terre. Pour déterminer les dimensions du terrain, il utilisa un cheval qu'il fit courir en liberté.

²⁵ Journal de terrain, le 11 mai 2016

²⁶ Madina Ndiathbé et Meri sont des villages situés à proximité de Golléré.

²⁷ Entretien avec adjoint au maire de Golléré, le 15 mai 2016 et avec le Kamalinkou de Golléré, le 9 mai 2016

²⁸ Entretien avec un homme Toorodo le 6 juin 2016 à Golléré

Lorsque celui-ci arrêta sa course, l'imam décréta qu'il s'agissait de la limite de la terre²⁹. Il m'est impossible de dater précisément ces récits, mais il semble que les faits rapportés remontent à plusieurs générations selon ceux qui me les ont racontés. J'en déduis que ces histoires ont possiblement été transmises de père en fils depuis des centaines d'années. Elles témoignent non seulement du culte que les Haalpulaar'en vouent aux ancêtres, mais également de toute l'importance que peut revêtir les terres du *Waal* pour ceux-ci.

Les personnes appartenant aux groupes statutaires subordonnés (*Maccube*) sont majoritairement exclues de l'accès aux terres du *Waal*. À cet effet, N'Gaïde affirme que : « la forte hiérarchisation de la société haalpulaar se dévoile à travers tous les aspects qui président à son fondement. Elle s'observe le mieux et de manière symptomatique dans la distribution des terres de culture, l'un des aspects les plus importants de l'organisation socio-économique. » (2003, p. 710). Dès lors, si la répartition des terres suit la logique du système social des hiérarchies statutaires, cela implique nécessairement que les meilleures terres appartiennent aux groupes statutaires supérieurs dans la hiérarchie et que les moins bonnes terres sont dévolues aux groupes « subordonnés » (Schmitz, 1994). Schmitz illustre de manière concrète la répartition des terres au Fuuta comme suit :

Chaque cuvette forme comme un modèle réduit inversé de la hiérarchie sociale globale. La partie la plus basse de la cuvette la plus régulièrement inondée est contrôlée par les nobles et parmi eux, par ceux qui occupent les fonctions de chef de terre/village; la partie médiane par les autres ingénus. Les parties hautes de la cuvette, rarement inondées, sont en général concédées aux esclaves (...) qui sont obligés de prendre en métayage les parcelles des ingénus lors de crues médiocres. (Schmitz, 1986, p.363).

²⁹ Entretien avec un homme Toorodo le 4 juillet 2016

Selon ce que j'ai constaté dans les villages visités au cours de mon terrain, la situation n'est pas différente et ce, même si les écrits datent de plusieurs années. Forcément, la répartition inégalitaire des terres fait en sorte que plusieurs personnes (appartenant aux castes inférieures) se retrouvent alors sans aucune terre. Les moyens de subsistance étant particulièrement limités dans la zone du Fuuta, cela peut s'avérer problématique. Puisque de nombreux hommes émigrent vers la capitale ou à l'extérieur du Sénégal, certaines terres qui leur appartiennent ou qui appartiennent à leur famille se retrouvent parfois non cultivées. Dans ces cas, la pratique de *rempeccen* (métayage) est largement répandue dans la région (Le Roy, 2006). La parcelle est donc prêtée à celui (rarement à celle) qui voudra la cultiver. Les produits de la récolte seront partagés entre le cultivateur et le « propriétaire ». C'est principalement de cette façon que les « castés » pourront être en mesure de cultiver dans le *Walo*.

La situation a très peu changé au fil du temps puisque du XVI^e au XIX^e siècle, l'économie agricole des Haalpulaar'en était entièrement basée sur le travail des esclaves (Koopman, 2009, p.261). Or, si l'esclavage a été aboli depuis plus d'un siècle, des études ont démontré que les descendants des « esclaves » cultivent encore aujourd'hui les terres appartenant aux descendants des « maîtres » (Koopman, 2009; Wane, 1969). Nul ne peut donc nier la rigidité et la pérennité du système qui résiste malgré l'introduction des lois et des réformes censées abolir la pratique de l'esclavage.

Quant à la zone du *Jeeri*, toutes les terres ne sont pas occupées. Au contraire, de nombreuses parcelles sont disponibles et plusieurs prétendent qu'il est même facile de se les procurer. La plupart du temps, les champs du *Jeeri* sont individuels et non familiaux comme c'est le cas pour les terres du *Walo*. Ceci dit, une femme qui voudrait se procurer une terre aura donc beaucoup plus de facilité à l'obtenir si elle fait une demande pour un terrain dans le *Jeeri*. Pourtant, lorsque je me suis rendue à la mairie pour m'enquérir des demandes d'attribution des terres qui avaient été formulées, le responsable m'a assuré que depuis qu'il était en poste (depuis plusieurs années), aucune femme n'avait présenté

une demande d'affectation de terre. Seuls les deux groupements féminins (de Golléré et de Medina Ndiathbe) ont soumis des demandes collectives à la mairie et celles-ci ont d'ailleurs été acceptées dans les deux cas³⁰. Ceci confirme les conclusions auxquelles arrive Diop Sall, soit que les femmes ne sont portées à faire des demandes officielles d'attribution de terres que par l'entremise d'un groupe et non de manière individuelle (2012). D'une part, en agissant ainsi, les femmes démontrent leur stratégie de contournement d'un système qui les défavorise. En effet, elles arrivent à négocier des espaces de liberté à l'intérieur du système global de domination masculine puisque le travail qu'elles effectuent au sein de ces groupements n'est pas soumis au contrôle des hommes (Lambert, 1999).

D'autre part, des conversations que j'ai pu avoir avec les femmes de Golléré à ce sujet, cela peut également démontrer qu'une femme, à titre individuel, n'ose pas faire une demande de terre de peur d'être rejetée sous prétexte qu'elle ne possède pas les capacités nécessaires pour la mettre en valeur.

Bien que certains choisissent de passer par les canaux officiels pour obtenir une terre, la réalité semble indiquer que c'est surtout par les voix coutumières que s'acquièrent les terres³¹. En effet, elles sont principalement transmises par héritage et ne sont que très rarement acquises par la vente. Tous les participants que j'ai rencontrés ont confirmé cela en me confiant qu'aucun d'entre eux n'avait acheté la terre qu'il cultive. En ce qui concerne les femmes, il faut nécessairement observer les pratiques liées au veuvage et au divorce puisque celles-ci sont déterminantes de l'accès à la terre dont peuvent jouir les femmes.

En premier lieu, il faut noter qu'à Golléré, la plupart des terres sont gérées collectivement par les membres masculins d'une même famille. Ceci est particulièrement vrai dans le cas des terres se situant dans la zone du *Waaló*. Les terres peuvent être divisées en parcelles et réparties entre frères et fils. Selon les cultivateurs que j'ai rencontrés, c'est toujours l'ainé de la famille qui est considéré

³⁰ Entretien réalisé avec un responsable de la Mairie de Medina Ndiathbé le 20 mai 2016.

³¹ Journal de terrain, 11 mai 2016

comme le « chef » du patrimoine foncier familial. C'est donc à ce dernier que revient le dernier mot en cas de conflit ou lors des prises de décision. Si on se rapporte à la définition de l'accès à la terre donnée par Ribot et Peluso, c'est l'ainé qui détient les « habilités » sur la terre (2003). Cela dit, s'il advenait que l'ainé ne soit pas en mesure d'assurer cette responsabilité, ce sera au frère qui le suit en âge de s'en charger. Ce système va de pair avec la structure gérontocratique de la société fuutankaise, qui confie le pouvoir au plus âgé de l'unité familiale.

Comme il est mentionné plus haut, les terres du *Waal* se transmettent essentiellement par voie successorale à travers l'héritage. Les femmes de la famille en leur qualité de sœurs, d'épouses ou de filles devraient, normalement, elles aussi pouvoir bénéficier de ces terres puisqu'elles ont droit à l'héritage selon la législation en vigueur et selon les préceptes islamiques. Lorsqu'il est question du partage du patrimoine foncier, les participant(e)s que j'ai rencontré(e)s m'ont cependant fait comprendre que cela ne se produit que dans de très rares cas. La coutume veut que les femmes de la famille ne reçoivent aucune parcelle. Seule une part des récoltes provenant des champs familiaux leur sera accordée en guise de « cadeau » compensatoire³². Interrogées à ce sujet, les femmes m'ont toutefois affirmé qu'elles n'avaient jamais reçu ce genre de compensation de la part de leurs frères.

Qu'arrive-t-il aux terres en cas de divorce ? Nécessairement, celles-ci resteront entre les mains de l'homme, et la femme, même si elle a des enfants et a travaillé pendant des années les terres de son mari, ne recevra aucune forme de compensation.

En ce qui a trait au veuvage, la loi prévoit que la femme et les enfants du défunt peuvent se rendre à la mairie afin de réquisitionner les terres qui appartiennent à celui-ci en formulant une demande spécifique pour le faire. Du côté de la coutume, il est de mise que la veuve n'ait pas droit à la terre de son défunt mari puisque la terre est d'abord la propriété de sa famille élargie (les parents du défunt). Ce sont donc les membres masculins de la famille du mari qui récupéreront les terres ou

³² Entretiens individuels menés auprès d'hommes de Golléré (3) à différentes dates et lors du groupe de discussion avec les hommes le 28 mai, 2016

encore, les fils du défunt qui en hériteront. On m'a d'ailleurs raconté à cet effet qu'un garçon très jeune (moins de 15 ans) avait hérité des terres de son père à la suite du décès de celui-ci alors que le jeune garçon avait pourtant des sœurs plus âgées³³. Une des femmes que j'ai interviewé dans le cadre d'une entrevue individuelle, qui était une veuve, m'a confié s'être retrouvée les mains vides à la mort de son époux puisque tout fut récupéré par sa belle-famille³⁴. Ayant travaillé les champs de son époux pendant des années, cette femme fut contrainte de retourner auprès de son frère cadet pour que celui-ci subvienne à ses besoins et à ceux de ses enfants. En me relatant l'histoire, cette femme a admis éprouvé encore aujourd'hui de la honte du fait qu'elle fut contrainte d'aller vivre sous la tutelle de son cadet. À ses yeux, la situation idéale aurait été que sa belle-famille lui confie une parcelle ayant appartenue à son mari pour qu'elle puisse continuer à la cultiver et ainsi subvenir aux besoins de ses deux enfants de manière autonome.

Même si la grande majorité des études qui portent sur la terre et les femmes en Afrique subsaharienne concluent que ces dernières occupent une place centrale dans les activités agricoles, il semble que ce ne soit pas le cas au Fuuta. Au contraire de la Casamance, une région située au sud du Sénégal, les femmes du Fuuta sont moins actives que les hommes dans les travaux agricoles (Diop Sall, 2010). Culturellement, il est plus approprié pour une femme haalpulaar de gérer tout ce qui concerne la production et la vente du *kossam* (le lait de vache)³⁵ que de s'adonner aux travaux champêtres (IPAR, 2015). Lors du groupe de discussion que j'ai fait avec les hommes de Golléré, ceux-ci m'ont affirmé qu'il n'y avait aucune comparaison possible entre les travaux champêtres effectués par les Casamançaises et ceux effectués par les Fuutankaises³⁶. Selon eux, le fait de voir une femme courbée et travaillant durement au champ n'est pas digne d'une vraie haalpulaar et ce serait

³³Propos recueillis lors du groupe de discussion avec les femmes de Golléré, 7 juin 2016

³⁴Entretien réalisé avec une femme veuve de Golléré, 26 juillet 2016

³⁵ Qui dit Haalpulaar, dit *Kossam* ! Le lait est hautement prisé dans la gastronomie peule. Lorsque c'est la saison des pluies et que le pâturage est plus abondant pour les vaches, on boit du lait frais chaque jour. Partout au Sénégal, le lait frais est automatiquement associé aux Haalpulaar'en qui sont d'ailleurs nombreux à en faire le commerce.

³⁶ Propos recueillis lors du groupe de discussion avec les hommes de Golléré le 28 mai, 2016.

même une honte pour les hommes de la famille qui obligeraient une femme à travailler aussi durement. C'est en avançant l'argument de la force physique inférieure de la femme qu'ils ont appuyé leurs dires. Par contre, il arrive que les femmes doivent se rendre au champ de leur mari ou de leur famille (ou belle-famille). Elles y feront des tâches « féminines » puisqu'on considère que de telles tâches ne sont pas « dures » ou n'exigent pas de force physique. Ces tâches, qui ne sont d'ailleurs pas uniquement réservées aux femmes, sont principalement liées aux semences et à la transformation des produits des récoltes.

Lors de mon séjour à Golléré, j'étais présente pendant une partie de la période des semences et du désherbage dans le *Jeeri*. J'ai pu me rendre à quelques reprises aux champs, mais je n'ai aperçu des femmes que très rarement. Quand je suis allée aux différents marchés (quotidiens et hebdomadaires) de Golléré et de Madina Ndiathbe, j'ai pu constater que ce sont majoritairement des femmes qui s'occupaient de la vente des produits agricoles³⁷. En fait, les quelques rares hommes qui s'adonnaient à la vente de ces produits n'étaient pas des Haalpulaar'en, mais des Wolofs venus faire du commerce dans la région. Mes observations n'ont toutefois pas été suffisantes pour que je sois en mesure de les comparer avec ce que les hommes m'avaient dit au sujet de la répartition genrée des tâches agricoles. Toutefois, dans l'ensemble, leurs commentaires m'ont semblé représentatifs des réalités que j'ai pu constater. Du côté des femmes, celles que j'ai interrogées à ce même sujet m'ont dit qu'il était rare de voir un homme au champ sans que celui-ci soit accompagné par une femme. Elles m'ont affirmé être présentes lors de la grande majorité des tâches agricoles. Il est donc évident que leur perception de la division des travaux agricoles en fonction du genre n'est clairement pas la même que celle qu'en ont les hommes. Malheureusement, je n'ai pu confirmer ou infirmer les diverses informations que l'on m'a confiées. Je note toutefois que cette différence de perception entre les hommes et les femmes est révélatrice du fait que les femmes sentent que leur travail est largement sous-estimé par les hommes.

³⁷ Journal de terrain, mois de juillet et d'août 2016

Par ailleurs, cette répartition des tâches agricoles nous informe sur les caractéristiques liées à la féminité et à la masculinité telles que se les représente la culture haalpulaar. La section 6.1 y reviendra de façon beaucoup plus approfondie.

En ce qui concerne les conflits fonciers à Golléré, je n'ai eu que très peu d'information. Le Kamalinkou et le représentant à la mairie m'ont tous deux affirmé que la plupart des problèmes rencontrés se situent au niveau de la délimitation des terres³⁸. Dans bien des cas, les propriétaires de terres voisines ne s'entendent pas sur les dimensions de leurs parcelles respectives. À cet effet, j'ai pu observer que dans le *Waaloo*, il est rare de voir des terrains clôturés comme c'est le cas dans le *Jeeri*³⁹. Certains m'ont expliqué que s'ils ne ressentent pas le besoin de clôturer leurs terres situées dans le *Waaloo*, c'est que leurs ancêtres n'ont jamais eu à le faire par le passé. Cela peut démontrer, au même titre que le refus d'enregistrer formellement les terres, que les Haalpulaar'en ne cherchent pas à sécuriser leurs terres, puisque celles-ci le sont suffisamment à leurs yeux. Ils font confiance au système coutumier en place et ne cherchent pas à le modifier. Ils font également confiance au poids de la tradition et estiment que tous les membres de la communauté savent à qui appartiennent les terres.

5.2 Besoins particuliers des femmes

Lors de mes entrevues, mais aussi quotidiennement, les femmes que j'ai rencontrées à Golléré ont toutes exprimé de nombreuses frustrations quant à leur situation actuelle. Toutes les femmes sans exception ont identifié l'absence de travail rémunéré comme étant leur principale préoccupation⁴⁰. Elles ont notamment exprimé leur souhait de participer aux dépenses quotidiennes de leur ménage. Conformément au fonctionnement du système patriarcal, cette responsabilité est normalement prise en

³⁸ Entretien réalisé avec la Kamalinkou le 9 mai 2016 à Golléré et entretien réalisé avec un représentant de la mairie de Golléré le 15 mai 2016.

³⁹ Vous trouverez en annexe une photo (Photo 1) qui démontre de quelle façon est délimitée la terre dans le *Waaloo*. On peut notamment voir que la démarcation entre les deux terrains est très peu perceptible puisqu'elle ne consiste qu'en une ligne au sol.

⁴⁰ Groupe de discussion avec les femmes de Golléré, le 8 juin 2016.

charge par les maris qui ont l'obligation religieuse et coutumière de subvenir à l'ensemble des besoins de leur ménage (Haghighat, 2013; Diop Sall et Thioune, 2012). Toutefois, plusieurs femmes ont indiqué que c'est parce que leur mari n'arrivait pas à gérer les dépenses qu'elles ressentaient le besoin de travailler. Aucune femme rencontrée ne se trouvait en situation de pauvreté extrême puisque leurs besoins de base étaient comblés. Cependant, cette volonté de « faire de l'argent » qui ressort dans les paroles de chaque participante montre leur désir d'améliorer sensiblement leur situation personnelle et celle de leurs enfants (Toma, 2014).

Comme il est mentionné plus haut, aucune femme interrogée ne possédait de terre, mais toutes souhaitaient cultiver une parcelle et en avoir le contrôle. Il s'agit d'un besoin clair, exprimé tant par les femmes de castes supérieures que par celles des castes inférieures. Selon ce que j'ai pu comprendre, avoir le contrôle d'une terre signifie à leurs yeux qu'elles auront le pouvoir de décider ce qui sera cultivé et entre autres, de gérer le processus de vente et les bénéfices tirés de celle-ci. Avoir le contrôle d'une terre signifie également : « pouvoir faire ce que je veux de la terre », c'est-à-dire choisir de la vendre, de la transférer, de la donner ou de la céder en héritage⁴¹. Lorsqu'elles cultivent la terre de leur mari par exemple, rien de cela n'est actuellement possible pour les femmes, ce qui confirme qu'elles n'ont qu'un droit d'usage.

Contrairement à ce que plusieurs études avancent, les produits de leur terre ne serviraient non pas à la consommation personnelle, mais d'abord et avant tout à des fins économiques. En effet, au fil de mes lectures j'ai parcouru plusieurs études qui affirment que les femmes, lorsqu'elles ont un accès direct à une terre, utilisent les produits de leurs récoltes pour la consommation familiale dans le but d'améliorer l'apport nutritionnel des repas familiaux en y ajoutant des légumes par exemple (Koopman, 2009 ; Quisumbing *et al*, 1995 ; OCDE, 2010). Des conséquences positives sur la sécurité alimentaire des familles peuvent être alors enregistrées. Pourtant, dans le cadre de mes entrevues, les

⁴¹Groupe de discussion avec les femmes de Golléré, le 8 juin 2016.

femmes m'ont spécifiquement dit qu'elles souhaitaient avant tout vendre les produits de leurs récoltes et non les conserver pour leur consommation personnelle. D'ailleurs, le champ collectif du groupement féminin, lorsqu'il était fonctionnel, était entièrement dévolu à la culture commerciale. Elles avaient surtout l'intention de s'adonner aux types de cultures les plus rentables, au même titre que celles que font les hommes.

Encore une fois, cela peut suggérer que le besoin de contribuer au revenu familial est l'un des principaux objectifs des femmes; clairement insatisfaites de la situation de leur ménage. Ceci va dans le sens des conclusions auxquelles arrivent Charlier, Diop Sall et Lopez dans leur étude sur l'accès à la terre des femmes au Niger, au Sénégal et en Bolivie (2014). Elles affirment qu'il « ne s'agit pas pour les femmes de revendiquer la terre pour bafouer ou outrepasser les coutumes et les mœurs, mais de s'approprier un bien économique pour faire face aux difficultés auxquelles elles sont confrontées » (Charlier, Diop Sall et Lopez, 2014, p.4).

Dans un milieu comme celui de Golléré et du Fuuta dans l'ensemble, les emplois rémunérés sont excessivement rares. Comme l'explique Marcel Fafchamps, en milieu rural : « Self-employment is the rule » (1998, p. 4). Dès lors, le commerce et l'agriculture restent les deux principales options qui s'offrent aux femmes. Mêmes si les tâches agricoles sont considérées par les femmes comme étant beaucoup plus difficiles physiquement que celles reliées au commerce, elles estiment que les revenus tirés de l'agriculture sont plus intéressants que les minces profits gagnés à travers le commerce de tissus ou de parfums par exemple⁴². Voilà qui explique pourquoi les femmes que j'ai rencontrées souhaitent devenir plus actives dans le domaine agricole en possédant leur propre lopin de terre.

Les profits gagnés serviraient à une panoplie de besoins, mais certaines de ces femmes m'ont clairement indiqué qu'elles pourraient ainsi gérer de manière autonome leurs propres dépenses sans

⁴²Groupe de discussion avec les femmes de Golléré, le 7 juin 2016.

dépendre de leur mari⁴³. La dépendance envers leur époux est considérée comme un problème majeur par plusieurs participantes. À l'aide d'exemples, elles ont su m'illustrer leur absence de pouvoir de négociation au sein du ménage et m'ont expliqué qu'elles souhaiteraient éviter d'avoir à toujours « tendre la main à leur époux » pour demander de l'argent à leurs époux pour leurs besoins personnels. Cette volonté affirmée est un net exemple du désir d'autonomisation des femmes tel que suggéré par Haghighat (2013). Toutefois, Kabeer mentionne qu'avoir accès aux ressources n'est qu'une pré-condition pour que les femmes deviennent réellement autonomes (2000). Certains postulats du néoinstitutionnalisme nous permettent de pousser la réflexion davantage en suggérant que pour que des gains d'autonomie réels soient envisagés, il faut nécessairement tenir compte des facteurs exogènes, tel que le contexte institutionnel. Ne s'attarder qu'aux acteurs et les relations qu'ils entretiennent entre eux serait alors insuffisant dans l'analyse du changement social (Lecours, 2002).

En groupe et individuellement, j'ai demandé aux femmes si elles croyaient qu'en augmentant leur apport financier au sein du foyer, leur pouvoir décisionnel augmenterait. La réponse qu'elles m'ont donné a été la même à chaque fois que je leur ai posé cette question. Elles ont toutes répondu par la négative. Leur mari aura toujours le dernier mot, même si elles devaient contribuer davantage aux dépenses que celui-ci. Il convient de préciser que je ne sais pas si leurs perceptions seraient éventuellement conformes à la réalité. Selon certaines sources que j'ai consultées, il semble que dans les faits, plus une femme participe financièrement au ménage, plus son pouvoir décisionnel augmente (Koopman, 2009). Cependant, ceci nous renseigne sur les perceptions qu'ont les femmes que j'ai interviewées de leur situation. Cela laisse également transparaître une certaine forme de défaitisme quant à l'évolution potentielle de leur statut au sein du ménage.

5.3 Obstacles rencontrés

⁴³Tirés des propos tenus par les femmes dans le groupe de discussion et dans certaines entrevues individuelles.

Parmi les nombreuses contraintes auxquelles les femmes font l'objet lorsqu'elles souhaitent cultiver une terre, le manque de moyens et l'accès aux intrants sont les obstacles les plus souvent évoqués par les participantes. Toutes les femmes interviewées ont manifesté leurs refus à demander de du crédit aux institutions financières présentes dans la région. Elles savent pourtant bien qu'il s'agit d'un moyen auquel de nombreux hommes font appel, voire qu'il est même nécessaire d'accéder aux crédits pour faire une demande d'attribution de terre. Pourquoi donc refusent-elles de tenter leur chance d'obtenir un prêt ? D'abord, la méconnaissance du processus est une source de stress évidente chez les femmes interviewées. Ne sachant ni lire, ni écrire pour la plupart, elles estiment ne pas être en mesure de comprendre les modalités du prêt. Elles ont exprimé également la peur de se faire rejeter par les institutions financières et la honte que cela leur ferait vivre. Bien qu'il ne m'ait pas été possible de confirmer ces faits, des personnes rencontrées dans le cadre de mes entrevues estiment que les hommes sont plus avantagés que les femmes par les agences rurales responsables de l'octroi de crédits agricoles. L'accès aux crédits serait donc différencié en fonction du genre, puisque celui des femmes est beaucoup plus limité que celui des hommes (Le Roy, 2006; Quisumbing *et al*, 1995).

À cela s'ajoute les contraintes de temps qui sont loin d'être négligeables. En effet, comme ce sont sur elles que repose la quasi-entière responsabilité des tâches ménagères et reproductives, elles peinent à trouver du temps libre pour s'adonner à d'autres activités (Fafchamps, 1998). J'ai pu constater l'ampleur de ces tâches lors de mon séjour. Elles sont bien souvent les premières levées et les dernières couchées. Contrairement aux hommes, il est très rare de voir des femmes faire la sieste l'après-midi étant donné qu'elles n'ont tout simplement pas le temps de le faire. Cuisiner au feu de bois est aussi une contrainte importante puisque le temps de cuisson est inévitablement plus long que si elles utilisaient l'électricité ou le gaz par exemple. La structure patriarcale du ménage fait en sorte

que les tâches domestiques sont la priorité des femmes haalpulaar'en. Tant que celles-ci ne sont pas terminées, elles ne peuvent s'adonner à une autre activité (génératrice de revenus par exemple)⁴⁴.

Le fait qu'elles doivent se marier très tôt a aussi été mis de l'avant par plusieurs participantes lorsqu'il était question des contraintes auxquelles elles font face. En se mariant très jeune (de 15 ans à 18 ans), elles ont dû abandonner leurs études et cela a, selon elles, limité sensiblement leur possibilité d'améliorer leur situation. Il est intéressant de noter que toutes les femmes rencontrées souhaitent que leurs filles poursuivent leurs études jusqu'à ce que celles-ci obtiennent leur baccalauréat⁴⁵. À Golléré, le nombre de filles fréquentant le lycée est supérieur à celui des garçons. Il y a seulement quelques années, très peu de filles poursuivaient leurs études jusqu'à ce stade⁴⁶. Cela fait d'ailleurs écho à ce que Kindi a constaté, soit que les changements en faveur des femmes se sont opérés plus facilement dans le domaine de l'éducation que dans celui de l'accès à la terre en Afrique subsaharienne (2010).

Interrogées sur les sources des obstacles qui les empêchent d'accéder à une activité génératrice de revenus ou encore d'accéder à une terre, les femmes ont toutes répondu que c'était la « tradition »⁴⁷. Elles ne l'ont toutefois pas remise en question, ni critiquée. Elles ont plutôt paru faire preuve de résignation tout en étant clairement conscientes que les pratiques coutumières leurs sont défavorables et sont à l'origine de plusieurs des problèmes dont elles m'ont fait part. De ce fait, malgré leur mécontentement évident, elles n'ont pas exprimé un désir d'agir pour transformer les pratiques actuelles.

Les deux expertes du genre avec lesquelles j'ai eu des entrevues estiment que le type d'agriculture pratiqué au Fuuta est un obstacle en soi pour l'accès des femmes à la terre⁴⁸. En premier

⁴⁴ Observations recueillies dans le Journal de terrain

⁴⁵ Il s'agit du diplôme qui marque la réussite des études secondaires et qui permet à ceux qui l'obtiennent d'aller à l'université.

⁴⁶ Entretiens réalisés avec un responsable de la mairie de Golléré, le 15 mai 2016 et avec un Imam de Golléré, le 1^{er} juillet 2016

⁴⁷ Groupe de discussion avec les femmes de Golléré, le 7 juin 2016

⁴⁸ Entretiens réalisés à l'université Cheikh Anta Diop à Dakar le 3 mai 2016 et à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis le 15 juillet 2016

lieu, l'agriculture de type familial limite grandement la capacité des femmes à obtenir une terre puisque selon ce système, les terres s'acquièrent principalement par l'héritage. Or, comme je l'ai mentionné plus haut, il est très rare que les femmes haalpulaar'en soient incluses dans le partage de l'héritage foncier étant donné leur statut au sein de la famille conformément à sa structure patriarcale. En second lieu, l'agriculture pratiquée au Fuuta en est une de très petite échelle puisque la taille des terres cultivées ne dépasse que très rarement les dix hectares. L'une des deux expertes a particulièrement élaboré sur ce type d'agriculture. Ainsi, les petites exploitations sont pratiquement toutes gérées par les systèmes de types traditionnels alors que les grandes exploitations sont pour leur part gérées en fonction du système formel. Le premier étant plus défavorable aux femmes que le second, il est normal qu'elles se trouvent alors pénalisées.

Il ne reste plus qu'aux femmes désireuses de cultiver leur propre terre de passer par les canaux « formels » pour obtenir une terre, c'est-à-dire l'acheter ou se la voir attribuer par leur municipalité. Comme je l'ai expliqué précédemment, faute de moyens, elles sont grandement limitées puisqu'elles ne peuvent prouver leurs capacités à mettre en valeur la terre.

En vertu de ces différents obstacles, on peut donc constater qu'une femme haalpulaar ne peut que très difficilement accéder à une terre. Des contraintes de temps, de capacités, de ressources et techniques ont été mentionnées. Il est nécessaire de reconnaître que la grande majorité des obstacles auxquels les femmes se heurtent n'existe qu'en raison de leur genre et que les hommes sont épargnés de l'ensemble de ceux-ci.

6. Principales sources d'exclusion des femmes de l'accès à la terre au Fuuta

6.1 Facteurs identitaires

Dans cette section, je chercherai à analyser les facteurs identitaires qui conditionnent les rapports et les rôles genrés dans la société haalpulaar dans l'ensemble, et ceux qui entrent en jeu lorsqu'il est question de l'accès à la terre plus particulièrement. D'emblée, je veux souligner que chaque femme et chaque homme du Fuuta ont une identité unique qui leur est propre. Loin de moi l'idée qu'il existe un modèle identitaire unique en fonction du sexe chez les Haalpulaar'en. Voilà d'ailleurs un défi posé par le cadre féministe postcolonial que j'ai choisi, puisque selon cette approche, le fait d'uniformiser les expériences des participant(e)s serait une grave erreur. Il m'a donc fallu être attentive aux situations individuelles et collectives qui m'ont été relatées.

En premier lieu, lorsqu'on analyse en profondeur la société haalpulaar des dynamiques identitaires communes existent et influencent la manière dont un(e) Haalpulaar se considère et sera considéré(e) par sa communauté tout au long de son existence. Il est important d'analyser ces dynamiques puisqu'elles peuvent clairement nous informer sur les origines de certaines manières d'agir et de penser propres à la société fuutankaise.

De manière générale, l'appartenance à des groupes en fonction du genre, de l'âge et de la caste conditionne l'existence de chaque individu dans la société sénégalaise, tous groupes ethniques confondus (Sarr, 2010). À mes yeux, il faudrait également ajouter que dans le cas de la société haalpulaar, le statut matrimonial joue un rôle capital dans le façonnement identitaire des membres de cette communauté⁴⁹. Par exemple, j'ai pu constater qu'il y a un manque de considération flagrant envers les femmes divorcées, les célibataires « endurcies » ou les femmes qui n'ont jamais enfanté. Cela pouvait se manifester, entre autres, par des blagues désobligeantes ou des reproches qui étaient formulés tant par les hommes que par les femmes. À cela s'ajoute le fait qu'il n'était pas rare de rencontrer des femmes qui sont désignées par la majorité par le prénom de leur mari. Par exemple une femme s'appelant Fanta pouvait être rebaptisée « Fanta Oumar », Oumar étant le nom de son mari. Je

⁴⁹ Parce que mes observations se limitent à cette communauté, je ne peux prétendre qu'il en va de même pour les autres groupes ethniques présents au Sénégal.

n'ai jamais été témoin du contraire, c'est à dire qu'on appelle un homme en faisant mention du prénom de son épouse. Ce détail qui peut paraître insignifiant, n'est pas anodin à mes yeux, puisqu'il illustre symboliquement l'idée qu'une femme est très souvent associée à un homme. Lorsqu'elle est mariée, elle est directement identifiée à son mari et lorsqu'elle est célibataire, à son père. Ces surnoms suggèrent donc qu'on ne conçoit pas une femme indépendamment de la figure masculine qui « exerce » une autorité sur celle-ci, conformément aux normes patriarcales qui structurent la société haalpulaar. Ayant discuté de cela avec un de mes informateurs-clés, celui-ci m'a soumis l'hypothèse que ce genre de surnom est dû au fait que la notion de « chef » est omniprésente dans les mentalités haalpulaar'en. Une femme n'est jamais seule (voire libre), mais toujours sous la coupe d'une autre personne (qui est majoritairement de sexe masculin, comme son père ou son mari).

En ce qui a trait à leur statut matrimonial, les hommes ne sont pas non plus épargnés. En effet, un « cadet social » obtient le statut d'homme adulte seulement s'il se marie. Le mariage devient ainsi un rite de passage vers la vie adulte. S'il demeure célibataire, même à l'âge de 40 ans par exemple, il ne peut être considéré au même titre que les hommes mariés, qui eux, sont des chefs de famille. Les responsabilités et obligations qui vont de pair avec ce statut confèrent aux hommes mariés une forme de reconnaissance sociale et des pouvoirs auxquels les célibataires n'ont pas accès. À de nombreuses reprises, j'ai été témoin de situations où des femmes mariées se moquaient des hommes célibataires⁵⁰. Il n'était pas rare que les femmes argumentent avec eux, haussent le ton en leur parlant et agissent de façon complètement différente que si elles avaient été face à un homme marié. Dès lors, j'en conclus que la situation matrimoniale influence nécessairement la manière dont une personne sera perçue et traitée par l'ensemble de la communauté, mais également la manière qu'une personne se perçoit elle-même. Elle nous informe également sur les perceptions liées aux masculinités/féminités puisque c'est en référence à ces traits caractéristiques que les hommes et les femmes déterminent leur place dans la

⁵⁰ À la maison où j'habitais était annexée l'une des boutiques familiales. J'avais l'habitude de m'y asseoir pendant de longues heures en compagnie d'Awa, la femme d'un des frères à qui appartenaient la maison. De cette façon j'ai pu assister à de nombreux échanges entre celle-ci et ses clients, notamment les hommes célibataires, cibles de ses moqueries.

société et la manière dont ils seront perçus par celle-ci (Connell, 2005). Par ailleurs, ce genre de situation démontre que les hiérarchies de genres sont plus complexes qu'on ne peut le penser.

Le mariage est une obligation dont les jeunes filles ressentent la pression dès leur jeune âge. Celles que j'ai côtoyées m'en parlaient de manière récurrente et m'ont fait comprendre qu'il s'agissait de l'accomplissement ultime pour toutes les femmes⁵¹. En effet, le fait de se marier mène nécessairement à un changement d'identité important pour celles-ci. Il s'agit du passage du statut de jeune fille à celui de femme, quoique cela ne rime pas avec une plus grande dose de liberté. Cela dit, le mariage permet à une femme d'acquérir une certaine forme de reconnaissance sociale. Son accès à la terre demeure quant à lui limité à un accès indirect par le seul gain d'un droit d'usage sur la terre appartenant à son mari ou à sa belle-famille.

Dans un autre ordre d'idée, étant donné que toutes les relations et les rôles soient genrés dans la société sénégalaise : « l'identité se définit prioritairement par rapport aux différences entre les sexes. » (Tandian, 2003, p.24). La culture haalpulaar est d'ailleurs très riche à cet égard, puisqu'il existe une quantité impressionnante d'idées préconçues sur les différentes manières dont les femmes et les hommes doivent se comporter en privé et en public. Les pressions pour s'y conformer m'ont semblées particulièrement efficaces à Golléré.

Certes, le genre peut représenter le socle sur lequel reposent toutes ces différences, mais comme le rappelle le concept d'intersectionnalité, nombreux sont les autres facteurs qui interagissent avec le genre pour influencer les identités que peut revêtir une personne. À cet effet, le concept de *pulaaku*, exclusif aux Haalpulaar'en, est particulièrement intéressant puisqu'il illustre « l'ethos peul » (Huméry-Dieng, 2001) Plus précisément :

The concept *pulaaku* encompasses all the facets and attributes of ethics, morals, duties, and behaviors that go into being an upstanding individual in Halpulaar

⁵¹ Observations tirées du Journal de terrain.

society, which in essence means being a good Muslim. In short, this concept valorizes the well-being of the social collective over that of the individual, and Halpulaar develop and employ pulaaku to understand their respective places within society. It is also a significant source of social capital, as well as a potential point of entry for outsiders into Halpulaar society (Hemmig, 2015, p. 76).

Les cadres de référence auxquels ce concept fait allusion sont évidemment différents en fonction du genre de la personne, mais également de son statut héréditaire, de son âge, de son statut matrimonial, etc.

Pour en revenir spécifiquement au genre, rappelons que selon la définition donnée précédemment, il s'articule en fonction des constructions sociales de la masculinité et de la féminité. Il convient alors d'analyser ce qui est dit par rapport à ces concepts dans le cas spécifique des Haalpulaar'en.

Tout d'abord, la docilité et l'obéissance sont des vertus associées à la féminité. Une « bonne » femme se doit d'être travaillante, silencieuse et de respecter son mari (Sow, 2006). On m'a répété sans cesse qu'une femme ne devait pas parler fort, ni rire aux éclats. La beauté est particulièrement valorisée et une femme doit apprendre à se mettre en valeur tout en restant pudique. La pudeur doit se manifester autant au niveau physique qu'au niveau des sentiments, puisqu'il n'est pas encouragé qu'une femme extériorise ses sentiments (Sow, 2006). En ce qui a trait à la masculinité, les principales caractéristiques dont on m'a fait part sont le courage, la force de caractère, l'endurance dans le travail et la piété. Un homme haalpulaar est un chef de famille et doit se comporter comme tel. Il doit savoir se faire respecter. En ce qui a trait à l'âge comme facteur influençant l'identité d'un(e) haalpulaar, il appert que la vieillesse est hautement respectée et valorisée (Tandian, 2003). Ainsi, pour

les femmes, cela veut dire que le fait de vieillir leur permet d'acquérir une certaine forme de pouvoir au sein du foyer (Tandian, 2003).

Les deux groupes de discussion ont été pour moi l'occasion d'en apprendre davantage sur les comportements des participant(e)s et de voir comment peuvent se manifester les traits identitaires associés au genre. En effet, j'ai pu constater de grandes différences entre le groupe des hommes et celui des femmes quant à « qui » répondait aux questions posées. Du côté des hommes, ils étaient toujours très nombreux à vouloir donner leur avis à toutes les questions que je posais. Bien souvent, les réponses qu'ils donnaient à tour de rôle n'étaient pas bien différentes de celles déjà données par d'autres. Du côté des femmes, c'était tout à fait le contraire. Les plus âgées s'exprimaient en premier et les autres se contentaient d'acquiescer. Il fallait que je sollicite l'avis de certaines femmes en leur posant directement la question si je voulais des réponses de plus qu'une seule participante. J'en conclus que tant du côté des hommes que de celui des femmes, les participant(e)s se sont comporté(e)s en phase des idées préconçues quant aux masculinités/ féminités tels que dictés par le cadre social dans lequel ils/elles évoluent (Connell, 2005). De manière générale, les hommes haalpulaar'en sont encouragés à manifester leurs opinions et à participer aux prises de décisions collectives. Cela dit, il sera plus aisé pour les hommes de caste noble et d'âge avancé de s'enquérir de ce pouvoir. Rappelons-nous tel que discuté précédemment du concept de masculinité hégémonique qui hiérarchise les relations entre les hommes.

Tandis qu'il est rare qu'on sollicite l'avis des femmes. Elles n'ont donc pas l'habitude de s'exprimer et il n'est d'ailleurs pas valorisé qu'elles le fassent. Cela a nécessairement des répercussions sur l'accès à la terre. À titre d'exemple, à Golléré, le degré d'implication des femmes au sein des instances de développement communautaire est bien moindre que celui des hommes. Sur les femmes interviewées à Golléré, seules deux d'entre elles étaient membres d'un parti politique. Tandis que du côté des hommes, les 16 qui étaient présents étaient tous impliqués dans un GIE, un parti ou un

autre groupe à vocation communautaire⁵². Cela confirme les conclusions auxquelles arrivent Diop Sall lorsqu'elle dit que : « Les femmes (...) abandonnent le terrain de la gestion publique aux hommes » (2012, p. 8). En me fondant sur ce dont j'ai été témoin lors de mon séjour, je ne peux pas conclure que les femmes faisaient preuve d'une volonté pressante de changer l'ordre établi. Le groupement de femmes n'avait pour objectif que de combler certains besoins immédiats des femmes, c'est-à-dire de générer quelques revenus.

La culture populaire sénégalaise est un véhicule efficace pour transmettre les normes et les idéaux genrés ainsi que les stéréotypes qui façonnent l'identité des individus. Il existe une panoplie d'exemples de chansons, de poèmes et de films qui illustrent ce que sont une « bonne femme sénégalaise » et un « bon homme sénégalais » (Mbow, 2001). De ce fait, la culture joue un important rôle dans la construction et la reproduction des identités genrées. D'ailleurs, lors de mes séjours au Sénégal, j'ai été témoin de ceci à de nombreuses reprises. À titre d'exemple, les publicités sont particulièrement évocatrices puisqu'elles mettent bien souvent en scène des femmes aux fourneaux, cuisinant des bons repas pour leur famille. Conformément aux idéaux propres au régime patriarcal, cela démontre certainement la valorisation sociale du travail conjugal accompli par les femmes (Diouf Ndiaye, 2013).

Un autre exemple est également pertinent. Il s'agit d'un mythe bien connu au Sénégal qui relate l'histoire de « la femme idéale ». L'histoire va comme suit : Un homme dit un jour à son épouse de l'attendre à l'extérieur, le temps que celui-ci revienne la chercher. Une fois parti, la pluie commença à tomber et il ne put revenir que le lendemain matin à l'endroit où il avait laissé sa femme. Celle-ci n'avait pas bougé et était donc restée toute la nuit à l'attendre sous la pluie. Quand il lui demanda pourquoi elle n'était pas retournée à la maison se mettre à l'abri, elle lui répondit qu'il lui avait demandé de rester l'attendre, c'est donc ce qu'elle avait fait. La femme dont il est question dans

⁵² Observations tirées des entrevues individuelles et des groupes de discussion à Golléré

cette histoire n'est nulle autre que Mame Diarra Bousso, la mère de Cheikh Amadou Bamba, fondateur du Mouridisme (la plus grande confrérie musulmane du Sénégal). Il s'avère que Mame Diarra Bousso est née à Golléré, ce qui fait de la commune un lieu de pèlerinage particulièrement important et de celle-ci une figure emblématique dans la communauté. Cette histoire illustre parfaitement ce qui est attendu d'une bonne épouse haalpulaar, soit la soumission complète envers son mari.

La culture haalpulaar possède également ses propres mythes illustrant le statut que la société réserve à la femme. Le sentiment de honte (*gacce*) est une idée récurrente dans plusieurs de ces mythes (Sow, 2006). Hommes et femmes haalpulaar'en doivent savoir éprouver de la honte dans leur comportement et leurs activités. Ce sentiment les oblige à contrôler et à être toujours conscient(e)s de leurs actions en société. Un calcul rationnel est souvent de mise avant d'entreprendre une quelconque action afin d'en évaluer les potentielles conséquences et oblige chacun(e) à se référer au modèle genré approprié.

En outre, la langue pulaar est hautement significative quant au statut social réservé aux femmes. L'expression « *rewbe* » qui désigne « les femmes » veut littéralement dire « celles qui suivent » (du verbe *rewde*, 'suivre'). Cela fait écho avec ce qu'une des participantes m'a révélé lors d'une entrevue individuelle. Selon elle, une vraie Haalpulaar se doit d'être toujours « Madame-d'accord »⁵³. L'expression qu'elle utilise signifie qu'une femme n'a d'autre choix que celui d'accepter ce qu'on lui demande. Toute sa vie, elle se trouvera en situation de soumission. En effet, elle dépendra de ses parents jusqu'à son mariage pour ensuite dépendre de son mari. Elle sera donc toujours « sous la tutelle » d'un homme. Même dans le cas où une femme divorce, peu importe son âge, elle devra retourner dans son foyer familial. Au sein de celui-ci, elle devra obéissance à l'homme de la famille, même s'il s'agit de son frère et qu'il est son cadet par exemple (Wane, 1969). Évidemment, cette

⁵³ Entretien réalisé auprès d'une femme maccudo à Golléré, le 20 juillet 2016

réalité doit influencer la manière dont les femmes se conçoivent puisqu'on leur inculque le sentiment qu'elles ne seront jamais réellement indépendantes; que quelqu'un se chargera toujours de leurs besoins.

Il ne faut pas oublier que les femmes ne sont pas les seules à ressentir des pressions pour se conformer aux attentes de leur famille et de la société en général. Être un homme signifie également une panoplie de contraintes directement liées avec la définition de la masculinité propre à la communauté haalpulaar. Entre autres, les hommes ont certaines obligations à remplir et tout manquement à celles-ci peut avoir un impact négatif sur leur réputation (Perry, 2005). Par exemple, toutes les dépenses du ménage doivent être assumées par les hommes. En outre, ils devront également acheter un mouton lors de la fête de l'*Eid*, qui marque la fin du ramadan, et acheter à leurs femmes et enfants de nouveaux habits. Les dépenses pour cette fête peuvent représenter des sommes faramineuses. Ne pas les assumer est synonyme de honte et tout l'entourage le remarquera. Tant la religion que les logiques sociales de territoire leurs imposent ces devoirs. Il s'agit d'une source de stress particulièrement importante pour les hommes et certains m'en ont d'ailleurs fait part au cours des entrevues. Cependant, ils assument positivement ce rôle par le fait que celui-ci leur confère une certaine supériorité vis à vis des femmes⁵⁴. C'est également en raison de ces responsabilités que les hommes estiment avoir droit à une part d'héritage supérieure à celles des femmes et donc de s'enquérir de certains privilèges au détriment de celles-ci. Voilà qui démontre comment ceux qui détiennent le pouvoir au sein de la société, se servent de celui-ci pour justifier leur domination et assurer le maintien de celle-ci (Parpart, 2004).

Un homme haalpulaar a déjà dit : « Je préférerais qu'on assassine un de mes enfants plutôt que l'on me prenne ma terre »⁵⁵. Cette phrase, je ne l'ai pas entendu moi-même, mais elle fut confiée à un des informateurs-clés que j'ai interviewés. Elle démontre toute l'ampleur des liens émotifs qu'un

⁵⁴Entretien réalisé avec un homme de Golléré, 10 juillet 2016.

⁵⁵ Discussion avec un travailleur d'ONG qui œuvre au Fuuta, le 5 juin 2016 à Golléré.

homme peut avoir pour sa terre qu'il ne considère pas uniquement comme un bien économique, mais comme un bien sacré intergénérationnel (Charlier, Diop Sall et Lopez, 2014). J'ai d'ailleurs pu constater cette fierté chez tous les hommes qui possédaient une terre héritées de leurs ancêtres. Cela illustre également le fait qu'avoir une terre joue clairement un rôle dans la construction identitaire de son propriétaire qui se bâtit ainsi un sentiment d'appartenance à une communauté (Platteau, 1996; N'Gaïde, 2003). La terre devient une source de fierté incontestable, un patrimoine qui mérite d'être défendu et préservé par ceux qui la possède. Ici, il faut préciser que les terres dont les hommes faisaient allusion étaient toujours situées dans le waalo. Les terres acquises formellement et non par la voie de l'héritage sont symboliquement beaucoup moins importantes. Dans l'imaginaire collectif, la terre du waalo devient une possession précieuse qui est associée exclusivement aux hommes. Cette symbolique fait que les femmes se retrouvent limitées dans leurs capacités à accéder à cette source de fierté, ce qui vient nécessairement diminuer leurs possibilités de prétendre à un statut égal à celui des hommes.

Bref, tous ces facteurs identitaires qui façonnent la manière dont un(e) Haalpulaar se comporte peuvent jouer un rôle déterminant dans l'exclusion des femmes de l'accès à la terre. C'est précisément en fonction de l'identité que la société nous inculque, que nous raisonnons et donnons un sens à ce qui nous entoure. Ceci aura nécessairement des répercussions sur l'accès aux ressources par les hommes et les femmes. Rappelons à cet effet la notion d'autonomisation telle que la conçoit Kabeer (2005). Cette dernière estime que l'habilité à faire des choix dépend de la manière dont une personne se conçoit et dont elle est perçue par sa communauté (Kabeer, 2005). Selon ma description des déterminants identitaires féminins, il m'apparaît évident que les femmes éprouvent du mal à revendiquer quoique ce soit dans leur communauté; encore plus lorsqu'elles revendiquent une part de ce qui est fondamental dans la construction identitaire des hommes.

Il convient de se demander de quelles façons le milieu peut imposer ces référents identitaires et ces normes genrées ? La prochaine section se penchera essentiellement sur cette question.

6.2 Déterminants socioculturels

Après avoir décrit les différents facteurs identitaires qui peuvent s'imposer au niveau individuel et ainsi influencer le comportement des Haalpulaar'en, il est important d'observer le milieu dans lequel ces facteurs identitaires prennent naissance. En effet, ces représentations qu'on attribue aux femmes et aux hommes ainsi que les différentes normes identitaires qui en découlent sont toutes le fruit d'une socialisation (Diop Sall, 2010). Le genre est la résultante d'une construction de normes, qui elles sont le produit d'une « culture » et d'un cadre social (Diouf Ndiaye, 2013). En outre, il semble que : « The effectiveness of laws in according women equal opportunities with men depends largely on the society's willingness and ability to enforce such laws » (Kameri-Mbote, 2005, p. 5). Il m'apparaît alors nécessaire d'analyser cette « fabrique sociale de l'exclusion » dont parle Diop Sall (2010). La présente section tentera précisément d'établir le cadre social dans lequel un ou une Haalpulaar évolue depuis sa naissance et par quels processus peut se faire leur socialisation? Je me demande également comment les facteurs socioculturels jouent un rôle dans la construction des identités et comment ils participent au maintien des traditions défavorables aux femmes ?

Dire que le Fuuta est organisée selon un système patriarcal serait difficilement contestable. À lui seul, un dicton pulaar résume bien la conception du pouvoir qu'ont les Haalpulaar'en : « *Tuuba ko ngoota* : Il n'y a jamais qu'un seul chef et il porte nécessairement pantalon » (Tandian, 2003, p.27). À l'échelle du Sénégal, il est vrai que la domination masculine est une tendance qui n'a pas besoin d'être argumentée. Toutes les sources consultées à cet égard insistent sur le fait que la société sénégalaise est profondément patriarcale et hiérarchisée, peu importe les groupes ethniques étudiés (Piroux, 2000; Perry, 2005; Sarr, 2010). Nombreuses sont les études qui s'évertuent à identifier les principales

conséquences qu'a le système patriarcal sur la vie des femmes sénégalaises. Il est également nécessaire d'expliquer à quoi est dû l'existence de ce système patriarcal et pourquoi il n'est pas remis en question par ceux et celles parmi les Haalpulaar'en qui souhaiteraient des changements. Il devient aussi pertinent de se demander à qui revient la responsabilité de cette domination (Griffin, Parpart et Zalewski, 2012) ? Ces interrogations nous permettront de comprendre les facteurs de résistance qui limitent les opportunités des femmes à jouir d'un accès aux terres égal à celui des hommes.

En premier lieu, il convient de reconnaître que chaque société codifie les rôles respectifs que devront remplir les hommes et les femmes. Cependant, cette division des tâches ne se traduit pas nécessairement en termes de domination et de soumission. Elle est également le fruit d'une production sociale évolutive dont les origines peuvent être très anciennes. Ce mode de fonctionnement qui assigne à chacun et chacune des responsabilités a d'abord été pensé pour que la collectivité puisse vivre ensemble selon la « norme » (Diouf Ndiaye, 2013). Ce qui constitue la norme dans un contexte donné est défini principalement par ceux qui occupent les plus hauts rangs dans la hiérarchie sociale. Dans le cas de la société haalpulaar, il s'agit principalement des hommes appartenant aux *Rimbe* (les nobles) puisqu'ils occupent les positions privilégiées au sein des institutions.

N'Gaide prétend toutefois que ce ne sont pas uniquement les hommes nobles qui sont responsables du maintien de ce système inégalitaire, mais bien la communauté en général (2003). Selon lui,

Tous les acteurs sociaux, sans exclusive, sont impliqués dans la reproduction théâtrale de cette machination sociale, et la cellule familiale agit comme le lieu privilégié de la « fabrication en série » de ces acteurs sociaux agissant dans le sens d'un maintien quasi-dogmatique de la situation. L'individu n'est compris et accepté que s'il est inscrit dans un réseau de relations humaines qui existaient avant lui et qu'il contribue à former. (N'Gaide, 2003, p. 713).

Femmes et hommes participeraient donc au processus d'intériorisation et de reproduction d'un système social androcentrique. Les hommes ne peuvent être pointés du doigt comme en étant les seuls responsables.

De prime abord, la ségrégation genrée est identifiable dans de multiples aspects de la vie quotidienne au Fuuta. Par exemple, les repas sont pris séparément en fonction du genre et, lors des fêtes, femmes et les hommes se regroupent selon leur genre. Il faut noter que dès leur jeune âge, les Sénégalaises apprennent la soumission et les garçons, l'action et la décision (Diop Sall et Thioune, 2012; N'diaye, 2012). Les filles sont initiées très jeunes aux tâches ménagères ce qui fait qu'elles assimilent et intériorisent à un jeune âge le fait d'être considérées comme des « aides domestiques » (Angers-Sall, 2009). Selon Diouf Ndiaye, il est inconcevable d'imaginer un jeune garçon effectuant ce type de tâches au côté des jeunes filles (2013). Les pères inculquent plutôt à leurs fils des savoir-faire dans l'optique où ils seront un jour, eux aussi, des soutiens de famille (Anger-Sall, 2009). Cela implique que c'est aux garçons que seront transmises les connaissances liées à l'agriculture et à l'élevage. À nouveau, il est possible de constater que le domaine agricole est automatiquement associé aux hommes comme s'il s'agissait d'un trait inaliénable de leur masculinité.

D'autre part, lorsque j'ai interrogé l'une des participantes au sujet des différences entre l'éducation qu'elle prodigue à son garçon et à celle qu'elle donne à sa fille, elle m'a dit que la principale distinction se situe au niveau de la contrainte de déplacement qu'elle impose à sa jeune fille⁵⁶. En effet, cette participante m'a expliqué qu'un garçon peut se déplacer où il veut. Il est libre de sortir de la *galle*⁵⁷ quand bon lui semble. Tandis que pour une fille, ses déplacements hors de la maison seront toujours contrôlés et elle devra nécessairement demander la permission si elle désire sortir. On agit de la sorte d'abord pour éviter que la jeune fille entretienne des relations amoureuses hors-mariage et pour ne pas susciter des remarques désobligeantes de la part des membres de la

⁵⁶ Entretien avec une femme de Golléré le 20 juillet 2016

⁵⁷ Le terme *galle* fait référence à un regroupement d'habitations à l'intérieur d'une enceinte et abritant une même famille.

communauté. J'ai moi-même été soumise à ce genre de restrictions lorsque j'étais à Golléré et il m'est même arrivé que le chef de la famille chez qui j'étais hébergée m'interdise de participer à des événements la nuit, sous prétexte que c'était dangereux et mal vu qu'une jeune fille non mariée y participe.

Ce traitement différencié qu'on réserve aux jeunes filles est indicateur des pressions et du contrôle plus restrictif qu'elles doivent subir par rapport aux jeunes garçons (Sow, 2006). Ce sont sur elles que repose l'honneur de la famille, ou plutôt sur leur virginité (Sow, 2006). En effet, une femme qui est vierge au moment de son mariage sera une source de fierté pour sa famille. Le contraire sera sévèrement désapprouvé et synonyme de honte pour la jeune fille et son entourage. Pour ajouter au sentiment de honte dont la jeune fille sera victime, un grand nombre de personnes seront au courant de sa vie sexuelle. Une approche féministe nous permet de considérer le contrôle de la sexualité des femmes comme un important outil pour assurer la domination masculine (Pateman, 1989).

Ajoutons qu'en Afrique subsaharienne, existe le principe de la centralité de la famille en opposition avec la notion d'individualité (Kameri-Mbote, 2005). « Dans une société où la parenté est une valeur absolue, tout manquement individuel porte préjudice à l'ensemble de la famille et par son extension à la lignée. Dans cette perspective, l'honneur de la femme est un patrimoine dont la perte couvre de honte. » (Sow, 2006, p. 23). Voilà pourquoi une femme fera l'objet d'un contrôle beaucoup plus restrictif que le sera un homme.

En ce qui a trait à la division sexuelle des tâches, on dévalorise systématiquement ce qui est associé au féminin (Kameri-Mbote, 2005). Par ailleurs, on « survalorise » ce qui relève du masculin (Cheikh et Ba, 2015). L'utilisation du terme « survalorise » n'est pas une exagération selon ce que j'ai pu constater à travers les discussions que j'ai eues à ce sujet. Les hommes comme les femmes que j'ai interviewés m'ont souvent fait comprendre que c'est sur les hommes que reposent le fardeau du « bon fonctionnement du ménage » puisque ce sont eux qui, théoriquement, assument les dépenses. Cela dit,

si on s'en tient à la répartition des tâches au sein du foyer, les femmes assument une bien plus grande part des travaux que les hommes⁵⁸. Pourtant, hommes et femmes n'y accordent que très peu d'importance lorsqu'ils (elles) abordent la question du contrôle du ménage. Voilà un bon exemple du postulat féministe de l'invisibilité des travaux effectués par les femmes (Boserup, 1970 ; Acker, 1992). On peut également expliquer le fait que la société accorde une plus grande visibilité aux activités typiquement masculines principalement parce qu'elles sont génératrices de revenus; ce qui est fortement valorisé dans le cadre social sénégalais. D'ailleurs, Perry prétend que « Money rules Senegal »; c'est à dire que le pouvoir économique est particulièrement puissant et impose le respect (2005, p.219). Cependant, les travaux effectués par les femmes, c'est-à-dire les travaux ménagers et reproducteurs ne génèrent aucune forme de revenu monétaire. Ils n'ont donc pas la même valeur que ceux des hommes bien qu'ils soient tout aussi essentiels au bon fonctionnement du foyer.

De façon générale, la famille est considéré comme étant un lieu privilégié d'apprentissage et de socialisation. Il est généralement admis que les mères jouent un rôle considérable dans la transmission de la *pulaaku* puisque c'est essentiellement à elles que revient la responsabilité de l'éducation des enfants. Lorsque j'ai assisté à une fête à l'école de Golléré, j'ai été surprise de remarquer à quel point les pères étaient peu présents. Il n'y avait pratiquement que des femmes. On peut donc penser qu'il est socialement admis que ce sont les femmes qui doivent s'occuper de tout ce qui est relatif aux enfants.

Il était hors de question pour les femmes que j'ai interviewées qu'elles apprennent un jour à leur garçon comment cuisiner⁵⁹. Elles m'ont évoqué la honte qui s'abattrait sur elles advenant qu'une personne surprenne un garçon en train de cuisiner dans leur maison. Pourtant, lorsque je leur mentionnais que mon père cuisine régulièrement et qu'il partage les tâches domestiques équitablement avec sa conjointe, les femmes n'y voyaient aucun inconvénient et m'ont même avoué que les femmes

⁵⁸ Observations tirées du Journal de terrain.

⁵⁹ Groupe de discussion avec les femmes de Golléré le 7 juin 2016.

occidentales avaient de la chance. Cette différence de perception entre ce qui est « bon » pour elles et ce qui est « bon » pour les autres est révélatrice. Elle laisse croire que les femmes sont conscientes d'être désavantagées par la coutume qu'elles se doivent de respecter et que certains privilèges leurs sont tout simplement inaccessibles. Le fait qu'elles considèrent que les femmes occidentales soient « chanceuses » dans ce cas précis démontre qu'elles reconnaissent et acceptent l'essence même de certains grands idéaux du féminisme (le partage égal des tâches ménagères par exemple). Cela dit, tel que l'approche féministe postcolonial le suggère, les circonstances culturelles et historiques des contextes cités dans cet exemple sont totalement différents et nous empêchent de penser les schémas de l'oppression des femmes comme étant universels (Djibo, 2011). Il ne faut pas identifier les femmes que j'ai interviewées comme des victimes passives de l'oppression qu'elles vivent. Au contraire, le fait qu'elles soient les seules responsables de la cuisine peut représenter un service qu'elles rendent au groupe dominant (les hommes) en échange de leur protection (Sa'ar, 2005). Tel que le suggère Ahmed, les femmes peuvent s'acquitter des tâches ménagères parce qu'elles savent qu'en agissant de la sorte, elles apaisent leurs relations matrimoniales et gagnent le respect de leur mari (2014). Des échanges que j'ai pu tirer des entrevues avec certaines femmes, les relations conjugales harmonieuses sont le comble de la réussite pour les femmes haalpulaar'en⁶⁰. Elles reproduisent alors un système qui les désavantage, mais le font en fonction d'un calcul rationnel dicté par leur milieu. Cela démontre que simultanément, la résistance peut côtoyer l'oppression (Ahmed, 2014). Également, cela peut nous informer sur les pratiques qui permettent au statu quo de résister à toutes formes de transformations.

En outre, le mariage est une pratique culturelle qui peut devenir un instrument de subordination des femmes (Ordioni, 2005). Chez les Haalpulaar'en plus particulièrement, les règles matrimoniales sont strictes et marquées par l'endogamie⁶¹ (N'Gaïde, 2003). Au Fuuta, il est de

⁶⁰ Entrevues individuelles avec des femmes maccube et toorobbe de Golléré, en juillet 2016.

⁶¹ L'endogamie est une forme de mariage entre deux partenaires provenant du même groupe. Dans le Fuuta, il s'agit de mariages à l'intérieur ou entre membres d'une même famille ou entre des personnes partageant le même statut héréditaire (N'Gaïde, 2003).

coutume que les hommes prennent pour épouses des femmes de villages voisins afin de créer ou de consolider des alliances inter-familiales (Schmitz, 1985; Hemmig, 2015). La pratique de la virilocalité est d'ailleurs fortement répandue à travers la région. Selon ce mode de résidence, l'épouse se doit d'aller rejoindre le domicile familial de son époux (Toma, 2014). Cette pratique contribue au renforcement du système patriarcal puisqu'il nie toutes formes d'autonomie de l'épouse. Dans la plupart des cas, il devient difficile pour une femme de se prononcer sur la gestion des dépenses du foyer qu'elle partage avec sa belle-famille. À Golléré, les hommes ont pour tradition d'épouser des femmes originaires du village voisin de Meri. À travers plusieurs discussions que j'ai eues avec des résident(e)s de Golléré, j'ai pu constater que ces femmes de Meri ne seront jamais perçues comme de vraies Golléroises. Parce qu'elles se rendent à leur village natal de Meri que très rarement, la majeure partie de leur existence sera passée au sein d'un village dont elles sont considérées comme étrangères.

Ce type de mariage comporte d'autres désavantages pour les femmes. Par exemple, le fait que ses parents ne soient pas issus du même village que celui de son époux joue en sa défaveur puisqu'elle se retrouve isolée de ses proches. En fonction des référents culturels typiquement haalpulaar'en, elle sera toujours considérée comme une « exclue » de la communauté puisque ses ancêtres n'y sont pas nés. L'appartenance à un village est très symbolique dans la communauté. Même après avoir résidé des années dans le village de leur époux, les femmes ne s'y sentent pas chez elles. Pour la belle-famille, il est relativement plus facile de traiter la jeune fille comme bon lui semble quand ses parents ne résident pas au sein du même village. C'est donc tout un défi pour l'épouse que celui de gagner le respect de sa belle-famille. Pour ce faire, elle devra démontrer une attitude irréprochable en fonction du code de conduite prescrit par la culture haalpulaar. La soumission, la patience, le silence et l'obéissance seront des vertus à adopter (Sow, 2006). L'expression « Madame-d'accord » employée par l'une des participantes prend alors tout son sens.

Tout manquement de la part de la jeune femme sera sévèrement réprimé par sa belle-famille. Cette forme de contrôle qui est ainsi exercé sur les femmes représente une entrave majeure à leur émancipation et à leur autonomisation. Cultiver la terre de manière indépendante peut alors s'avérer particulièrement complexe, voire impossible pour une femme. Non seulement cela voudra dire qu'elle aura moins de temps à consacrer aux tâches domestiques, mais aussi qu'elle agira en rupture avec ce qui est attendu d'elle. En effet, une femme qui bénéficie du soutien d'une « bonne » pour accomplir les tâches ménagères aura évidemment plus de temps disponible pour s'adonner à d'autres tâches, comme celle de cultiver la terre. Cependant, il sera mal perçu que cette femme quitte le foyer familial pour s'adonner à de telles tâches alors qu'on s'attend à ce qu'elle reste au sein du foyer. Toma, qui a mené une récente recherche dans la Vallée du Fleuve, avait pour objectif de déterminer si un changement de statut s'opère pour les femmes qui exercent une activité génératrice de revenus et dont les maris sont partis à l'étranger (2014). Elle a pu notamment constater que lorsque le mari est à l'étranger, l'argent qu'il envoie ne se trouve jamais entre les mains de son épouse. C'est la famille de l'époux, chez qui la femme et ses enfants résident, qui accapare ces ressources. S'il est vrai que j'ai moi-même pu constater ce type de situation chez certaines des participantes à ma recherche, quelques exceptions ont attiré mon attention. Je ne peux donc avancer que toutes les femmes sans exception subissent ce genre de traitement. Certains maris qui travaillent à l'étranger choisissent de confier une somme à leur épouse afin qu'elle puisse gérer celle-ci à sa guise. Par exemple, l'une des participantes qui gérait de manière autonome les revenus envoyés par son mari, n'était pas logée avec sa belle-famille.

Les participantes ont grandement critiqué la virilocalité; car elles se sentent à la merci de leur belle-famille. Les hommes quant à eux n'avaient pas de critiques à formuler au sujet de cette pratique et se sont contentés de la qualifier de coutume; considérant qu'elle doit être respectée. Toutefois, deux des participants ont indiqué que la virilocalité est une preuve de la subordination des femmes à leur

époux puisque ce sont elles qui doivent quitter leur foyer familial pour le rejoindre. Les hommes se sont donc servis de cette coutume pour justifier et légitimer leur pouvoir supérieur à celui des femmes.

Le mariage comporte d'autres conséquences sur le plan foncier. D'abord, lorsqu'un homme se marie, il obtient un accès aux terres familiales et peut désormais réquisitionner une force de travail au sein de ses « dépendants » (femmes, enfants et autres personnes sous sa tutelle). Il s'agit là d'une évolution fondamentalement différente de ce qu'une femme peut expérimenter à travers le mariage (Koopman, 2009). En effet, en se mariant, elle renonce à son patrimoine familial puisqu'elle transite vers une autre famille. Elle passera de la tutelle de son père, à celle de son mari. Dès lors, les biens de la femme se retrouveront entre les mains de ce dernier. Cela signifie que si la femme possédait une part des terres familiales, celles-ci seraient considérées comme étant perdues au profit de la famille de l'époux. Voilà une chose que les familles souhaitent éviter à tout prix. Le patrimoine foncier ne doit absolument pas s'effriter et doit rester intact afin de préserver la valeur authentique des terres léguées par leurs ancêtres (IPAR, 2015). D'ailleurs, tous les hommes rencontrés dans le cadre de ma recherche ont évoqué cet argument pour justifier la raison pour laquelle les femmes n'ont pas accès à la terre. Il est évident que cette manière de penser semble logique et stratégique. Reste que cet argument est fortement ancré dans l'idéologie patriarcale puisqu'il rejette carrément la possibilité que les femmes puissent gérer leur propre patrimoine de manière autonome.

Parce qu'il est attendu d'une femme que celle-ci se conforme au système, il est mal vu qu'elle décide de revendiquer quoi que ce soit (Kameri-Mbote, 2005). Dans le cadre du focus group que j'ai mené avec les hommes, ceux-ci m'ont dit que s'ils voient une femme travailler seule une terre qui lui appartient cela signifie que celle-ci a un mauvais caractère puisqu'aucun membre de sa famille ne veut l'aider. Elle sera donc automatiquement dévalorisée et perçue comme une exclue.

Un autre exemple des pressions que peuvent subir les femmes pour se conformer à un système qui les désavantage est l'héritage. Bien que l'Islam prévoit que les femmes ont droit à une part de l'héritage, c'est le poids de la coutume qui oblige les femmes à y renoncer pour ainsi faire bonne figure au sein de leur famille (Kameri-Mbote, 2005). De cette manière, elles gagnent le respect de leurs proches et évitent les conflits potentiels. À mes yeux, cette situation représente parfaitement un exemple démontrant comment les femmes arrivent à « bargain with patriarchy » (Haghighat, 2013, p. 275). Elles agissent en conformité avec les normes patriarcales, ce qui leur fait nécessairement perdre certains avantages. Mais en contrepartie, elles préservent des relations qui leurs sont vitales. La famille étant au cœur de leur existence, se la mettre à dos serait extrêmement dommageable pour n'importe qu'elle femme.

Enfin, quiconque se penche sur le milieu social des Haalpulaar'en doit nécessairement tenir compte de la hiérarchisation du système social en fonction des « castes ». Ce mode d'organisation communautaire nous informe sur « l'univers mental des Haalpulaar'en » (Sow, 2006, p. 12). En fonction de celui-ci, chaque personne est catégorisée selon la « caste » à laquelle appartient sa famille. Il n'est jamais possible de se défaire de son « statut héréditaire » et celui-ci influencera toutes les relations sociales. J'ai pu moi-même remarquer en étant présente au moment des rencontres entre Haalpulaar'en qui ne se connaissaient pas, que les salutations comportent toujours une question au sujet du nom de famille. C'est de cette façon qu'il est possible d'identifier à quel groupe statutaire appartient chaque personne. « Ces éléments de reconnaissance sociale sont gravés dans les mémoires et se perpétuent à travers les âges tels quels, hérités de génération en génération. L'idéologie sociale enseigne que tout cela relève de l'ordre naturel des choses. » (N'Gaide, 2003, p. 720).

Tout membre de la collectivité a une place dans la société qui lui est assignée en fonction de son statut héréditaire (N'Gaide, 2003). Historiquement, un métier spécialisé était également associé au statut. Ce partage des tâches au sein de la communauté créait une sorte d'équilibre. Pour ceux qui

appartenait à la classe servile des *Maccube*, de grandes limitations étaient imposées. Par exemple, ils n'avaient pas droit à la terre et n'avaient pas le droit de s'exprimer dans les conseils de village (Sow, 2006). Bien qu'ils puissent désormais posséder des terres, qui se trouvent dans la zone du jeeri, il reste que l'abolition légale de l'esclavagisme n'a pas su mettre fin au fait que les descendants d'esclaves sont toujours considérés comme des citoyens de second rang par la société fuutankaise (Sow, 2006). Or, quand toute la communauté fonctionne en diapason et qu'on tente d'agir en rupture avec l'ordre établi, les chances sont que le projet tombe à l'eau bien rapidement. Voilà qui peut sans doute expliquer la perpétuation de ce rigide système de contraintes qui caractérise la société haalpulaar.

On peut considérer que toutes ces pratiques culturelles étaient la norme il y a de cela des années au Sénégal et qu'aujourd'hui elles sont devenues exceptionnelles. Toutefois, la région du Fuuta est souvent perçue étant l'une des plus conservatrices du Sénégal en raison de son profond attachement aux traditions qui perdurent malgré tout (Diop, 2009). À titre d'exemple, comme je l'ai mentionné précédemment, le Fuuta demeure un bastion de l'excision. Les nombreux programmes qui visent l'éradication de la pratique n'ont pas su être aussi efficaces que dans les autres régions du Sénégal, qui elles, ont mis fin à cette pratique. C'est précisément en raison de l'attachement aux traditions et aux façons de faire qui ont toujours existé que certains expliquent la résistance des Haalpulaar' en face à ce genre de réformes (Sow, 2006; Gomis et Wone, 2005). De plus, ces réformes sont automatiquement perçues comme étant étrangères au Fuuta et donc, considérées comme des menaces à l'intégrité culturelle de la région. Cette particularité du Fuuta, fait en sorte que la présentation d'une réforme qui suppose un changement dans la pratique coutumière risque de ne pas être accueillie favorablement. Toute modification des pratiques sociales telles le mariage, la virilocalité, la centralité de la famille et le système de stratification sociale constitue une tâche complexe, mais pourtant nécessaire pour que les femmes puissent avoir l'opportunité d'avoir un accès

à la terre identique à celui des hommes, et non un seul droit d'usage.

Tel que démontré dans cette section, ces schèmes et ces normes sont profondément ancrés dans les logiques sociales du territoire. Celles-ci se maintiennent par force d'habitude (Ordioni, 2005). Lorsqu'on analyse tous ces facteurs socioculturels, ils nous renseignent sur la « cartographie de l'oppression des femmes » et les raisons pour lesquelles la situation ne peut changer sur-le-champ (Cheikh et Ba, 2011, p. 31). Toutes ces circonstances sociales suggèrent qu'une femme haalpulaar qui cherche à s'affranchir de son statut de subordonnée encourt le risque de subir les foudres de son entourage en plus de celui d'être accusée d'avoir perdu son identité et sa foi (Sow, 1997).

Ce cadre socioculturel permet de légitimer les institutions informelles, qui elles, agissent en phase des traditions pouvant être discriminatoires. Tel un cercle vicieux, ces différents éléments se confortent et permettent à la structure sociale et politique inégalitaire de perdurer.

6.3 Dynamiques institutionnelles

Comme je l'ai expliqué dans la section portant sur le cadre théorique, il convient de rappeler que les institutions ne sont pas neutres (Mackay et Kenny, 2008). Elles ont été définies et construites sans la présence des femmes, lesquelles ont été totalement exclues du processus (Acker, 1992). Dans ce chapitre, j'essaierai alors de comprendre comment la perception et la représentation des femmes par ceux qui dominent ces institutions influencent la vie des femmes (Parpart, Connelly et Barriteau, 2000). Tout comme Acker, je me demande : « How are men's interests and masculinity of certain kinds intertwined in the creation and maintenance of particular institutions, and how have the subordination and exclusion of women been built into ordinary institutional functioning ? » (1992, p. 568). Les réponses à ces questions nous permettront de comprendre davantage de quelles façons se construit la résistance aux changements en faveur de l'égalité genrée.

6.3.1 Les autorités étatiques

Selon une conception moderne de l'État, celui-ci serait neutre et l'un de ses rôles fondamentaux serait de mettre en place des lois et des règles dans le but de protéger tous ses citoyens, sans distinction. Tandis que selon une perspective féministe de l'État, cet idéal n'est plausible que pour les hommes et non pour les femmes, dont les intérêts spécifiques ne sont pas pris en compte par les politiques étatiques qui privilégient systématiquement les hommes. L'État n'est donc pas neutre, il est plutôt masculin. La présente section tentera de démontrer que le fonctionnement de l'État sénégalais permet une reproduction du système patriarcal et conforte le régime coutumier qui pénalise les femmes qui souhaiteraient se prévaloir de leur droit d'accéder à la terre.

Lors de mes entretiens avec des membres de l'administration sénégalaise, c'est-à-dire les représentants des autorités municipales de Golléré et de Madina Ndiathbé, je n'ai pu m'empêcher de remarquer qu'ils semblaient soucieux de ne pas bousculer les traditions, même si celles-ci allaient dans le sens contraire de la législation. L'un des fonctionnaires que j'ai rencontré m'a expliqué qu'il est arrivé à de multiples reprises que les chefs de village agissent en contradiction avec la loi⁶². Cela dit, jamais la mairie n'a cru bon d'intervenir dans ces cas. Le fonctionnaire que j'ai rencontré m'a dit que le fait de sanctionner le chef coutumier pourrait occasionner de plus grandes conséquences que s'ils le laissaient faire. Selon lui, le chef coutumier est le symbole du pouvoir traditionnel, un pouvoir qui est exclusivement masculin. C'est en grande partie grâce au chef coutumier si le « climat de paix sociale » règne dans la commune. À ses yeux, s'il fallait sanctionner le pouvoir du chef qui agit en fonction de la tradition plutôt qu'en fonction des règles municipales, les membres de la communauté pourraient se révolter. Voilà qui démontre toute l'influence des autorités informelles, mais aussi l'incapacité des autorités politiques face à cette forme de pouvoir qu'elles ne peuvent confronter. Si on pousse l'analyse selon une perspective théorique féministe, on s'aperçoit que ce processus s'opère

⁶² Entretien avec adjoint au maire, le 3 juillet 2016.

au détriment des femmes dont les intérêts sont ignorés par ceux qui se trouvent en position de pouvoir. Ainsi, la vision qu'a l'État de la sécurité est clairement patriarcale.

Lorsque j'ai soulevé le fait que la gestion foncière coutumière semble en contradiction avec les droits des femmes de posséder la terre au même titre que les hommes, les deux représentants ont paru navrés de la situation tout en clamant leur impuissance. Interrogés ensuite sur les initiatives prises par la mairie pour remédier à cette « triste situation » et renforcer le droit des femmes à la terre, ils ont admis que peu avait été entrepris⁶⁴. Les seules mesures concrètes concernent l'octroi aux GPF des deux communes d'un terrain dans le *jeeri*. Ce processus a compris l'obtention de l'accord de la chefferie traditionnelle, et selon ce qu'un des fonctionnaires a dit, aucune femme n'a été présente lors de la rencontre entre les représentants de l'État et le chef de village.

Selon le raisonnement de ces deux représentants de l'État, il m'apparaît évident que les autorités municipales locales n'ont pas pour priorité l'éradication des pratiques discriminatoires à l'égard des femmes. Les conclusions auxquelles arrive l'IPAR quant aux effets du mouvement de décentralisation entrepris par le Sénégal sont similaires à ce que j'ai pu constater à Golléré (2015). En effet, selon cette organisation, très peu, voire aucune, initiative réelle n'a été prise par le gouvernement pour permettre aux femmes de jouir d'un plus grand accès à la terre et ainsi donner effet à la législation foncière en vigueur. Comme le soutient justement Georgina Waylen, « Rule-makers are often not rule-enforcers » (2014, p. 219). Cela s'explique aussi du fait que les membres de l'administration locale de Golléré auraient beaucoup à perdre s'ils venaient à confronter les autorités traditionnelles sur le terrain de l'administration coutumière du foncier. Il s'établit ainsi une logique d'accommodation et même une relation de complicité entre les représentants locaux de l'autorité étatique et les figures du pouvoir traditionnel.

⁶⁴ Entretien avec un adjoint de la mairie, le 9 juillet 2016.

Le rôle que joue l'État dans le maintien des inégalités que vivent les femmes au quotidien ne se limite pas au seul fait de les cautionner par leur absence d'intervention. Il appert que l'État sénégalais, par ses politiques et réformes, participe également au renforcement d'un système qui empêche les femmes de jouir des mêmes droits que les hommes (Sow, 1996). Premièrement, dans les différents textes officiels rédigés par les autorités gouvernementales se dégage la conception qu'a le gouvernement sénégalais de la femme. Il la confine à son statut de mère et d'épouse (Kameri-Mbote, 2005). À cet effet, il faut mentionner le Code de la famille sénégalais et l'importance des dispositions discriminatoires qu'il contient. Par exemple, c'est au mari que revient le choix de la résidence et l'épouse est tenue d'y habiter (Art. 153). Ce code illustre bien la vision patriarcale que l'État entérine par la multitude d'atteintes aux droits des femmes qui y sont formulées. Selon l'échelle de l'indice SIGI de l'OCDE⁶⁵, ce Code est qualifié de « Très discriminatoire » (OCDE, 2016). De ce fait, « Le Code est révélateur des puissants schèmes idéologiques et culturels qui tissent les mentalités et légitiment les pratiques » (Cheikh et Ba, 2011, p. 14). Au niveau international, le Sénégal a ratifié de nombreux protocoles et conventions censés garantir aux femmes l'équité de leurs droits par rapport à ceux des hommes⁶⁶. Pourtant, la législation sénégalaise présente de nombreuses incompatibilités avec les dispositions prévues par ces documents internationaux (Diop Sall et Thioune, 2012). Même si le Sénégal a été critiqué à cet effet par le Conseil des droits de l'Homme, très peu d'initiatives ont été entreprises pour pallier ces incohérences dont les conséquences affectent bien plus les femmes que les hommes.

Mise à part la législation, il arrive que l'État sénégalais prenne des mesures concrètes qui vont dans le sens contraire de l'égalité genrée. À titre d'exemple, dans les années 70, un vaste projet d'irrigation a été entrepris au Fuuta en partenariat, entre autres, avec des bailleurs de fonds européens,

⁶⁵ Il s'agit d'un indice qui mesure le degré de discrimination genrée des institutions gouvernementales de nombreux États.

⁶⁶ Le Sénégal a ratifié la Convention contre l'élimination des violences faites aux femmes, le Protocole facultatif contre la violence faite aux femmes et le Protocole à la Charte africaine des droits de l'Homme et des peuples relatif aux droits des femmes en Afrique (OCDE, 2016).

le PNUD et la Banque mondiale (Koopman, 2009, p.254. Le gouvernement a procédé à la distribution de terres pour que chaque ménage puisse participer au processus de restructuration agricole en cours dans la Vallée du Fleuve. Cela avait pour but de réduire sensiblement l'incidence des castes sur la répartition des terres afin de permettre à ceux qui en sont traditionnellement exclus d'y avoir droit (Koopman, 2009). Cependant, comme les terres étaient attribuées au chef de ménage, le gouvernement a conforté le système en vigueur qui excluait les femmes de la gestion foncière. En effet, même dans les cas où des femmes se trouvaient à être cheffes de ménage, dans le cas des divorcées ou des veuves par exemple, l'État a refusé de leur attribuer des terres puisqu'il les considérait comme étant dépendantes d'un membre masculin de leur famille. En outre, aucune femme ne fut inscrite comme étant copropriétaire d'un champ au côté de son mari (Koopman, 2009). Cet exemple démontre à quel point l'État sénégalais n'a pas su agir en faveur de l'égalité genrée dans cette situation précise. Par ses actions, le gouvernement a plutôt démontré son adhésion aux pratiques discriminatoires envers les femmes et a ainsi contribué au renforcement d'un système qui les exclue quasi-systématiquement de toutes opportunités de participer aux activités rémunératrices. Par le même fait, elles n'ont pas su être partie prenante d'un projet crucial pour l'ensemble de la communauté. Une telle exclusion a des conséquences symboliques sur le statut des femmes. Elles ont été considérées et traitées comme des citoyennes de seconde classe par les figures étatiques qui ont ainsi perpétué les inégalités genrées. Conformément aux postulats implicites du néoinstitutionnalisme, il faut avoir à l'esprit tout le potentiel qu'ont les institutions d'influencer le comportement et les idées des acteurs (Lecours, 2002). Cela peut nous permettre d'évaluer l'étendue des conséquences d'une telle exclusion sur la vie des femmes.

Même si ces événements ont eu lieu avant que le droit des femmes à la terre soit reconnu dans la Constitution, les conséquences de cette réforme sont toujours visibles. En effet, ce projet gouvernemental a été à l'origine de l'exclusion de nombreuses femmes de l'obtention d'une terre.

Tandis que du côté des hommes qui en ont bénéficié, ceux-ci peuvent encore aujourd'hui jouir de ce privilège accordé par le gouvernement et continuent de cultiver les terres données.

Dans un autre ordre d'idée, il appert que la législation foncière sénégalaise est complexe et le fait de tenter de comprendre toutes ses subtilités se relève une tâche particulièrement ardue. Forcément, peu de personnes peuvent prétendre la maîtriser. Il s'avère que même les personnes en charge de son application peinent à y arriver. Dès lors, il va de soi que la majorité de la population sénégalaise ignore les tenants et aboutissants des règles en vigueur (N'diaye, 2011; Diop Sall, 2010; Sow, ; Faye, 2003). La méconnaissance des lois par les autorités et par les citoyens dans l'ensemble se reflète notamment par le fait que tous les hommes interrogés lors de ma recherche se considèrent comme propriétaires d'une terre. Ils estiment, entre autres, qu'ils peuvent la vendre selon leur gré. Cependant, très peu d'entre eux possèdent un titre sur la terre qu'ils cultivent. Selon les règles en vigueur, ils ne sont donc pas en mesure de procéder à la vente de celle-ci et ne sont pas reconnus officiellement comme étant les réels propriétaires de leur terre⁶⁷. Éventuellement, cette distorsion de la réalité peut causer des conflits en plus de placer les détenteurs de parcelles en situation d'insécurité (Faye, 2003). S'ils ne ressentent pas le besoin de se procurer un titre de propriété c'est précisément parce que chaque membre de la commune sait à quelle famille appartiennent les terres. Du coup, personne n'osera s'approprier une terre déjà occupée. Cela témoigne clairement du respect que la collectivité accorde au système traditionnel qui perdure depuis des générations.

À la compréhension erronée de la législation s'ajoute le fait que ses modalités d'application n'ont pas été clairement définies par le gouvernement. En outre, la loi coexiste de manière souvent contradictoire avec les pratiques coutumières qui diffèrent d'une région à l'autre (Diallo, 2007). D'ailleurs, il arrive dans bien des cas que la coutume supplante très clairement les règles formelles, surtout lorsqu'il est question d'héritage (Diop Sall, 2010). Dès lors, « les pratiques que la loi

⁶⁷ Entretiens individuels avec des hommes de Golléré entre mai et juin

escomptait supprimer, à savoir les pratiques coutumières et les hiérarchies traditionnelles, se sont maintenues sur le territoire des communautés rurales et n'ont pas favorisé l'accès à la terres des catégories de population qui en était exclues » (Plançon, 2009, p. 847). D'après mes observations et les entrevues que j'ai réalisées, je peux confirmer que les réformes foncières officielles semblent n'avoir eu que très peu d'effets sur la façon dont les terres sont gérées à Golléré. Ce sont les mêmes lignages régnants qui possèdent toujours les terres les plus fertiles et ayant le plus de valeur. Les hommes appartenant aux groupes statutaires dits subordonnés ne cultivent des terres dans le *Waaló* que lorsqu'ils font du métayage au profit d'un propriétaire « noble ». Les terres qui appartiennent aux descendants d'esclaves sont quant à elles toujours situées dans le *Jeeri*. C'est donc la démonstration que les réformes n'ont pas modifié la répartition des terres à Golléré. L'objectif de régularisation de la propriété foncière par des titres n'a pas non plus aboutie vers un enregistrement massif des terres à Golléré. Seul un homme que j'ai interviewé possédait un titre foncier officiel⁶⁸.

En outre, la *Loi sur le domaine national* entérine la vision qu'a l'État sénégalais du foncier. Le principe de la propriété privée y est privilégié par l'introduction de la notion d'immatriculation de la propriété foncière (Faye, 2003) . Pourtant, voilà un des vestiges de l'époque coloniale auquel les communautés n'adhèrent pas en général. Tel que le conçoit la majorité des personnes interviewées, la terre ne peut se concevoir autrement que comme étant un patrimoine collectif et surtout, familial. Ce faisant, l'État n'a pas su prendre en considération la manière dont ses citoyen(nes) vivent le foncier au quotidien. L'État sénégalais n'a pas, non plus, été conforme à la logique du néoinstitutionnalisme selon laquelle il est souhaitable que les « nouvelles » institutions soient compatibles avec celles déjà existantes pour éviter d'être ignorées ou carrément rejetées (Waylen, 2014; Lecours, 2002). Les conflits entre la législation et les pratiques qui en ont résultés ont nécessairement eu des effets néfastes pour les groupes les plus vulnérables; qui devraient pourtant être protégés par l'État. Il aurait été

⁶⁸ Observations tirées du Journal de terrain.

souhaitable que l'État s'adapte aux pratiques et légifère en fonction de celles-ci pour qu'au final, les plus vulnérables se trouvent protégés par la loi.

Aujourd'hui, l'un des problèmes qui se pose est que le non-respect des lois en matière de foncier est rarement sanctionné par les autorités en charge de veiller à leur application (Odeni, 2005). Cela dit, nombreux sont ceux qui agissent contrairement à la loi sans s'en préoccuper. Les femmes se retrouvent inévitablement désavantagées et ne sont pas adéquatement protégées par l'État sénégalais. Il arrive que « while institutions constrain practice, institutions are themselves constituted from moment to moment by these practices » (Kenny, 2007, p. 92). C'est précisément ce qui se produit lorsque les institutions formelles ne sanctionnent pas ceux et celles qui empêchent les femmes de se prévaloir de leur droit d'accéder à la terre. On s'aperçoit alors que les pratiques discriminatoires à l'égard des femmes sont incrustées dans la nature patriarcale des systèmes, formel et informel, de telle sorte que ces discriminations deviennent la norme. Il devient quasi-impossible de les transformer pour qu'elles soient reconnues comme anormales et qu'elles soient alors contestées (Waylen, 2014; Sow, 1997).

6.3.2 Les institutions informelles

« It is increasingly recognized that not only are the formal aspects, the formal “rules of the game” and their enforcement, crucial but the informal aspects of institutions, the norms, rules, and practices, often less visible or even passing unnoticed or taken for granted by actors inside and outside of those institutions, are also central. » (Waylen, 2014, p. 212). Voilà qui explique pourquoi il m'apparaît important d'analyser les institutions informelles aux côtés des institutions formelles; d'autant plus que ces deux types d'institutions sont liées par diverses interactions aussi bien complémentaires que contradictoires.

Waylen prétend que plus les institutions formelles d'un État sont fortes, plus le pouvoir des institutions informelles diminue (2014). Autrement dit, dans le cas de la région du Fuuta, du fait que

les autorités étatiques peinent à s'imposer, les figures d'autorités coutumières et religieuses continuent d'influencer considérablement les pratiques et les comportements sociaux. La reproduction continuelle de ces institutions informelles à travers les générations repose entièrement sur le degré d'adhérence des acteurs à celles-ci. Étant donné que les institutions informelles demeurent de puissantes figures de pouvoir au Fuuta on peut conclure que les Haalpulaar'en y adhèrent donc toujours aussi fortement. Cela peut notamment s'expliquer par la manière dont est conçu et organisé le pouvoir dans la société haalpulaar. En effet, loin d'être démocratique, cette vision du pouvoir rend compte de l'univers mental et social des Haalpulaar'en qui a besoin d'être hiérarchisé en assurant la suprématie d'un groupe en particulier; soit les *Rimbe* (nobles) (N'Gaide, 2003).

Si on revient à l'une des questions spécifiques posées dans la présente thèse, je me demande précisément ce qui explique que les institutions informelles ont souvent préséance sur celles qui sont formelles. L'analyse de la résistance des figures de pouvoir traditionnelles et religieuses pourra dès lors nous éclairer à ce sujet. Il faut aussi garder à l'esprit que l'idée implicite derrière le concept même de ce que représente une institution est que celle-ci est difficile à transformer et à éradiquer (Mackay, Kenny et Chappell, 2010).

a) La chefferie coutumière

De prime abord, il convient d'expliquer en quoi l'étude des autorités coutumières nous renseigne sur l'accès limité à la terre des femmes de Golléré ? Premièrement, c'est le chef traditionnel qui est en charge de la manière dont seront gérées les terres de la commune. Il est le premier consulté par les populations en cas de conflit, mais également celui qui veille au respect des règles foncières traditionnelles. Comme je l'ai mentionné précédemment, ces règles priment sur les lois formelles. En effet, dans le cadre des entrevues, les participant(e)s ont toujours fait référence au cadre coutumier de gestion de la terre plutôt qu'aux règles de l'État. Cela démontre encore une fois que les pratiques

réelles de la communauté de Golléré reposent d'abord en avant tout sur la tradition et non sur la loi. Or, comme nous l'avons déjà vu à quelques reprises, les règles traditionnelles pénalisent les femmes quant à leurs possibilités d'exploiter la terre. Par conséquent, il est important de s'intéresser à ceux qui détiennent le pouvoir d'imposer et d'influencer ce système « discriminatoire ».

À Golléré, la figure d'autorité locale est le Kamalinkou qui remplit à la fois les fonctions de *Jom Wuro* (chef de village) et celles de *Jom Leydi* (chef de la terre)⁶⁹. On le désigne à l'aide d'un turban symbolique appelé *lefol*. Cette pratique qui remonte au moins au 19^e siècle est toujours de mise à Golléré, ce qui peut démontrer symboliquement l'attachement de la commune aux traditions ancestrales. Le chef coutumier a pour mission de veiller à la cohésion sociale et à l'équilibre de la commune. Il s'identifie clairement comme étant celui qui détient le pouvoir de la parole dans la commune. Au niveau hiérarchique, il occupe une position très importante au sein de la commune.

Pour ce qui est de la gestion du foncier, le Kamalinkou a la responsabilité d'établir le calendrier des semences. Il veille également à la bonne gestion des terres et des activités reliées à la pêche et à l'élevage afin d'éviter tout conflit (Schmitz, 1985). Ses responsabilités lui demandent d'interagir assez fréquemment avec les autorités administratives. Sans avoir élaboré à ce sujet, le Kamaliku m'a affirmé qu'il existe une très bonne entente entre lui et le personnel de la mairie.

Chez les Haalpulaar'en, la fonction de chef de village, ou de chef de quartier, se transmet par voies lignagères, principalement au sein de familles appartenant au groupe statutaire *Toorrodo* (Schmitz, 1985). À cet effet, « l'identification des *Toorobbe* comme leaders privilégiés des rapports de domination dans la postcolonie apparaît nettement dans leur surreprésentation dans les institutions politiques (...) » (Diop, 2009, p. 35). Cependant, le seul fait d'appartenir à ce groupe ne veut pas nécessairement dire que la chefferie est accessible. Il faut également provenir d'une des familles d'éligibles. De plus, seuls des lignages identifiés peuvent élire le chef. C'est donc un système de

⁶⁹ Un *Jom Wuro* n'est pas toujours également le *Jom Leydi*.

votation qui existe, mais restreint à un petit nombre d'individus. Dans la présente recherche, je n'aborde pas les détails de ce qui fonde l'éligibilité. Cela dit, il faut tout de même préciser que l'accès au pouvoir local est déterminé par un amalgame de codes et de règles particulièrement stricts qui limitent considérablement le nombre de candidats potentiels. Dès lors, la modification de cette codification qui perdure pour que les « castés », ainsi que les femmes, puissent devenir à leur tour éligibles au titre de *Jow wuro* par exemple, semble relever d'une mission quasi-impossible. Il est intéressant de remarquer que ces règles strictes ne s'appliquent pas lorsqu'il est question de l'accès au pouvoir formel. En effet, depuis quelques années, des femmes ainsi que des personnes appartenant à des groupes statutaires autres que *Rimbe* (nobles) peuvent désormais occuper de hauts postes dans les administrations municipales au Fuuta. Par exemple, dans la commune de Mbuumba, c'est un maire au statut d'ancien captif qui a été élu et réélu (2009 et 2014). Cette grande différence entre l'accès au pouvoir formel et au pouvoir traditionnel démontre les rapports ambigus entre le système politique non-étatique et le système formel (Waylen, 2014).

La fonction de chef de village à Golléré est automatiquement réservée à un membre masculin de la famille Ka ou Diallo. Il existe un principe d'alternance entre ces deux familles. S'il y a plusieurs candidats possibles, ce sera aux délégués de quartiers de désigner celui qui devra assurer le rôle de Kamalinkou⁷⁰. Évidemment, les femmes sont systématiquement exclues de l'accès au titre de Kamalinkou (Huméry-Dieng, 2001). On peut penser que la prise en compte de leurs intérêts et de leurs préoccupations n'est pas considérée comme utile pour l'ensemble de la collectivité. D'autre part, selon Schmitz, ce système de désignation du chef cristallise les relations de pouvoirs asymétriques au sein de la commune et reproduit l'ordre social établi depuis des générations (1985). Il est intéressant de noter que l'actuel maire de Golléré, qui est issu du groupe statutaire des *Toorobbe*, est perçu comme un défenseur des traditions par le Kamalinkou. Pour appuyer ses dires, ce dernier m'a expliqué que les

⁷⁰ Entretien réalisé auprès du Kamalinkou à Golléré le 9 mai 2016

prérogatives du maire lui permettent de choisir les délégués de quartier. Cependant, l'actuel maire de Golléré a renoncé à ce pouvoir pour que les familles traditionnelles puissent continuer de régner sur les quartiers qui leurs sont attitrés. Ces familles sont également issues de la classe des *Rimbe* (nobles) et les délégués choisis ne peuvent être de sexe féminin. Dès lors, en agissant de la sorte, le maire permet à un système fortement inégalitaire de perdurer puisque les « castes subordonnées » et les femmes sont privées de l'accès à ce type de pouvoir. Lorsque le représentant du système politique formel et celui du système informel proviennent des mêmes lignages dominants, on comprend alors davantage comment la reproduction des relations inégalitaires se développe⁷¹.

L'actuel chef du village m'a confié un récit fort pertinent. Lorsqu'est venu le temps de choisir qui parmi les hommes de la famille Ka assumerait le rôle du Kamalinkou à Golléré, aucun d'entre eux n'a démontré un réel intérêt à le devenir. Le processus de décision fut donc particulièrement long. Devant tant d'indécision, les femmes de la famille ont alors manifesté leur intérêt à devenir à leur tour Kamalinkou. Elles ont ainsi mis de la pression pour que les hommes prennent enfin une décision. C'est d'ailleurs suite à cet ultimatum lancé par ces femmes que fut finalement choisi l'actuel chef de village⁷². En me racontant cette anecdote, le Kamalinkou a insisté sur le fait que, c'est parce que les femmes ont démontré qu'elles étaient prêtes à assumer de lourdes tâches dont l'ampleur faisait pourtant « peur » aux hommes qu'il s'est personnellement senti obligé d'accepter ce rôle. Voilà une déclaration qui rend compte de la vision masculiniste du pouvoir puisqu'il est inconcevable d'imaginer une femme à la tête d'une institution comme la chefferie traditionnelle. Le Kamalinkou s'est lui-même senti atteint au niveau de sa masculinité.

À Golléré, il n'est jamais arrivé qu'une femme devienne cheffe de village⁷³. En outre, les membres du conseil du village, soit les différents chefs de quartier et le Kamalinkou, sont exclusivement des hommes. Selon le Kamalinkou, l'avis des femmes n'est sollicité que sur les

⁷¹ Entretien réalisé auprès du Kamalinkou à Golléré le 9 mai 2016

⁷² Entretien réalisé avec le Kamalinkou de Golléré, le 9 mai 2016

⁷³ Entretien réalisé avec le Kamalinkou, le 9 mai 2016

questions qui les concernent. Cela limite sensiblement les domaines dans lesquels elles peuvent intervenir. Elles ne seront conviées que lorsqu'il est question du GPF ou des enjeux relatifs à la famille (chose qui ne se produit que très rarement). Tout ce qui concerne la gestion des activités liées à l'agriculture est dès lors réservé aux hommes puisque considéré comme relevant du domaine masculin.

Il appert que l'organisation sociale actuelle profite essentiellement aux hommes appartenant aux groupes statutaires supérieurs et que ce sont ces mêmes hommes qui possèdent le pouvoir au sein des institutions. Leur position stratégique leur permet alors de résister aux changements et d'assurer que leur domination soit maintenue. Par exemple, en permettant aux chefs coutumiers de continuer à exercer leur pouvoir sur les quartiers qui leurs sont traditionnellement attribués, le maire conforte un système traditionnel qui le favorise lui-même ainsi que sa famille puisqu'il appartient au groupe des *Rimbe*. Dans ce cas précis, il devient non seulement un « rule-follower », mais aussi un « self-interested actor » qui reproduit spontanément l'ordre social qui l'avantage (Mackay, Kenny et Chappell, 2010, p. 575).

D'ailleurs, même lorsqu'il n'est pas question de la chefferie traditionnelle, comme dans le cas des GIE par exemple, « les postes importants reviennent à l'aristocratie sociale et religieuse », donc aux groupes statutaires des nobles (Le Roy, 2004, p.3). Il semble alors que les prétentions d'inclusion de tous et toutes qui sont à la base de ce genre de groupement peinent à devenir réalité au Fuuta. La même chose se produit dans le cas des groupements féminins puisque les postes importants (présidente, vice-présidente, secrétaire et trésorière) sont tous assignés à des femmes appartenant aux *Rimbe* (nobles) à Golléré. Les hiérarchies sociales se reproduisent dans tous les domaines de la vie communautaire et qu'elles guident les interactions sociales et politiques. À la manière de Schmitz qui constate « l'étonnante capacité de résilience » des structures de pouvoir local (telle que la chefferie),

il est alors possible d'avancer que la hiérarchisation en fonction des groupes statutaires l'est tout autant (Schmitz, 1985, p. 447).

Comment expliquer qu'au Fuuta, la structure des autorités coutumières est demeurée sensiblement la même au fil des ans ? On ne peut pourtant pas dire la même chose en ce qui concerne de nombreux autres groupes ethniques au Sénégal qui ont vu, au fil des ans, leur système traditionnel de pouvoir s'effriter pour ne devenir que symbolique (Diop, 2009).

Très certainement, il appert que les autorités coutumières occupent une place centrale dans le « modelage de la société toucouleure » et influencent la configuration des rapports sociaux au sein de la commune (Kyburz, 1997, p.106). Par le passé, elles ont été à l'origine de la construction des coutumes et les *Jom wuro* sont aujourd'hui considérés comme en étant les gardiens (Kameri-Mbote, 2005). Le Kamalinkou m'a d'ailleurs confirmé cela en me confiant qu'il se considère lui-même comme un « symbole des traditions ». Il estime qu'il doit les incarner conformément au privilège qu'on lui a accordé en faisant de lui le chef de village. D'ailleurs, selon lui, s'il n'avait pas été en faveur des traditions, jamais il n'aurait eu le privilège de devenir Kamalinkou⁷⁴. À la lumière de cette déclaration, on peut déduire qu'il se sent tenu de se conformer aux traditions. En outre, il appert que le contrôle social extrêmement rigide dont il a été question dans la section 6.2 vise également ceux qui sont en position d'autorité. Si le Kamalinkou souhaitait agir en contradiction avec la coutume, il aurait très probablement à en subir des conséquences sociales non-négligeables. Encore une fois, voici un exemple qui démontre que les acteurs ont des intérêts de préservation de leurs privilèges et que ceux-ci conditionnent leurs actions.

Interrogé au sujet du droit formel de posséder la terre qui est accordé à toutes les femmes, le Kamalinkou a fait strictement référence à la tradition en prétendant que la terre n'est pas un droit absolu pour les femmes. Elles n'y auront droit uniquement si aucun homme de leur famille n'est en

⁷⁴ Entretien réalisé avec le Kamalinkou de Golléré, le 9 mai 2016.

mesure de la posséder. Contraire à l'esprit égalitaire de la loi qui ne prévoit pas une telle exigence, cette vision androcentrique a nécessairement des conséquences sur la manière dont est géré le foncier à Golléré.

Le Kamalinkou de Golléré agit également à titre de médiateur. Par exemple, en cas de conflit au sujet d'une terre, les belligérants sont plus susceptibles de s'adresser à lui qu'aux autorités formelles. Voilà qui démontre une fois de plus que dans la pratique, les institutions informelles sont celles qui cadrent le plus avec les actions des acteurs au Fuuta. Ils s'en remettent à elles pour déterminer les façons d'agir et de penser. Dans le cadre des entrevues que j'ai réalisées auprès du Kamalinkou et d'un ancien chef de quartier, ils m'ont tous deux confirmé cette réalité. Ils m'ont expliqué que le système traditionnel de gestion des conflits est en place depuis des siècles et que le fait de ne pas se référer à celui-ci serait synonyme de rupture avec les pratiques ancestrales. Ceci serait perçu péjorativement par l'entourage immédiat et par la communauté en général. Même dans les cas de crimes graves, comme une agression sexuelle par exemple, les familles évitent de se rendre auprès des institutions judiciaires formelles et s'en remettent aux modes de gestion traditionnels. Selon ce qui a été évoqué précédemment, on peut penser qu'une femme qui viendrait demander l'aide du Kamalinkou parce qu'elle ne peut accéder à la terre sera déboutée par celui-ci parce qu'il est à la tête d'une structure de pouvoir dont les assises sont profondément patriarcales.

Il appert que les membres de la communauté sont plus « à l'aise » de se confier au chef de village que de se rendre à la mairie puisqu'ils sont bien souvent ignorants des lois. Ce malaise combiné au fait que la « majorité » de la communauté fait appel aux autorités coutumières (chefferie traditionnelle et religieuse) peut expliquer ce qui incite une personne à ne pas consulter les autorités étatiques en matière de foncier, par exemple. On peut donc apprécier le pouvoir de la tradition, mais également le contrôle social que peuvent exercer les autorités informelles. Les chefs coutumiers bénéficient d'un crédit moral considérable, ce qui leur confère de puissants pouvoirs. À titre

d'exemple, si un chef adhère à une quelconque réforme et proclame son appui à celle-ci, les chances sont que la communauté y adhéra elle aussi (Sall, 2000).

À la lumière de ce qui a été soulevé dans la présente section, il s'avère que les femmes haalpulaar'en ne participent pas à la prise de décisions communautaires puisqu'il s'agit d'un domaine essentiellement masculin. La chefferie traditionnelle est une institution qui exerce toujours des pouvoirs incontestables au sein de la commune. Ses fondements semblent si profondément enracinées, que toute tentative de remettre en question le fonctionnement de cette institution (en faisant la promotion d'une implication plus grande des femmes dans celle-ci par exemple) serait perçue comme étant une tentative de déstabilisation de l'ordre établi et, par le même fait, de la « paix sociale » qui règne à Golléré. Pourtant, nier l'apport potentiel des femmes au sujet des questions qui concernent toute la communauté, c'est réduire celles-ci à un statut inférieur à celui des hommes. Ne pas leur permettre de s'exprimer sur des sujets aussi importants que l'agriculture, c'est renforcer l'idée que la terre est réservée aux hommes. Les hommes comme les femmes intériorisent cette conception des choses et n'osent même pas songer à la contester.

En somme, cette section nous permet de conclure que la chefferie traditionnelle, en coexistant parfois de manière contradictoire avec les institutions formelles, devient un site de résistance qui permet aux relations de pouvoir qui s'opèrent au détriment des femmes de demeurer intactes (Mackay, Kenny, Chappell, 2010).

b) Les autorités religieuses

Au Sénégal, la religion musulmane est « (...) thoroughly male-dominated in its public, religious manifestations » (Hill, 2010, p. 2008). En étant exclues des sphères religieuses, les femmes sont de ce fait exclues d'une part importante de la vie sociale des Sénégalais(es). Par ailleurs, plusieurs chercheuses sénégalaises soulèvent que l'attachement aux valeurs religieuses peut parfois

expliquer ce pourquoi les revendications féminines pour l'obtention d'un statut équitable au sein du foyer et dans la sphère publique sont rapidement écartées et dévalorisées (Mbow, 2001; Sow, 1996; Diop Sall, 2010).

Dès lors, comme le suggère Haghighat, il est impératif de comprendre : « How islam is used as an instrument of control in the hands of governing elite ? » (2013, p. 273). Dans la présente section je cherche à démontrer en quoi les imams représentent de puissantes figures d'autorité dans la société haalpulaar et comment leur pouvoir permet de préserver le statu quo défavorable aux femmes. En effet, « One of the most critical elements to understanding the social landscape of the Fuuta region is religion » (Hemmig, p.74).

D'abord, j'ai pu remarquer que la pratique de l'Islam rythme la vie communautaire et individuelle des résident(e)s de Golléré. Rares sont celles et ceux qui manquent de faire l'une de leurs cinq prières quotidiennes. Hommes et garçons se rendent à la mosquée tous les vendredis pour y faire la prière « obligatoire ». Les fêtes religieuses sont célébrées avec beaucoup d'enthousiasme et les préparatifs commencent parfois des mois à l'avance. Des veillées de prières sont également organisées fréquemment. Bref, le fait de ne pas participer à la vie religieuse et de manquer aux obligations que l'Islam impose peut être sévèrement réprimé par la communauté par la stigmatisation ou des sanctions. La pression pour se conformer est donc particulièrement importante⁷⁵.

Au Fuuta, non seulement l'Islam peut s'avérer utile comme outil de maintien des hiérarchies statutaires, mais également dans l'établissement de celles-ci à la tête des affaires religieuses et politiques dans la région. En effet, les hiérarchies statutaires sont le produit direct de la révolution théocratique du Jihad de 1776 qui a fait des *Toorobbe* l'élite religieuse et politique du Fuuta (Wane, 1960).

En effet, c'est essentiellement parmi la classe statutaire des *Toorobbe* que la grande majorité

⁷⁵ Observations tirées du Journal de terrain

des imams Haalpulaar'en sont recrutés et ils peuvent ainsi exercer une grande influence au sein de leur communauté (Schmitz, 1986; Auriol et Demonsant, 2010). Les *Toorobbe* suscitent d'autant plus le respect et l'admiration de leurs « compatriotes » haalpulaar'en que la grande majorité d'entre eux sont de fervents croyants.

En outre, l'Islam tel que pratiqué au Sénégal est caractérisé par « (...) the intensity of the master-disciple relationship. The master ("marabout" in Senegalese French) teaches his "method" to his disciples, to seek the ultimate truth through spiritual practices and asceticism. » (Auriol et Demonsant, 2010, p. 11). Tandian estime que c'est précisément pour cela que les *Toorobbe* ont su s'imposer sur l'arène politique et s'approprier la gestion des terres les plus fertiles (Tandian, 2003). Figurant tout en haut de la hiérarchie statutaire haalpulaar, les *Toroobbe* ont donc tout intérêt à préserver le statu quo et à préserver le système de reproduction des « castes » étant donné que celui-ci est synonyme de privilèges pour eux (Tandian, 2003). Selon Auriol et Demonsant, il est évident que l'Islam au Fuuta devient, entre les mains des élites, un moyen de renforcer le système hiérarchique en place (2010). Mais peut-on également affirmer que l'Islam est un vecteur de l'inégalité entre les genres au Fuuta ?

Dans le cadre de mes lectures concernant l'accès des femmes à la terre, j'ai consulté de nombreux ouvrages qui mentionnaient brièvement l'Islam comme étant un « obstacle » qui limite les possibilités pour les femmes d'acquérir une terre. Avant d'affirmer une telle chose, il est nécessaire de comprendre comment la religion musulmane peut constituer un réel obstacle pour les femmes. Pour y arriver, Penda Mbow suggère qu'il faut se fier à la source principale de l'Islam, soit le Coran (2001).

En termes d'accès à la terre, rien dans le Coran n'indique que les femmes ne peuvent la posséder et les imams de Golléré me l'ont d'ailleurs confirmé. Pourtant, il est arrivé que des femmes et des hommes que j'ai rencontrés lors de mes entrevues mentionnent que l'Islam n'est pas favorable à ce qu'une femme possède une terre. Cette croyance est pourtant totalement fausse. Le problème est

que, bien souvent, les droits des femmes qui sont reconnus par l'Islam sont bafoués par l'idéologie patriarcale profondément ancrée chez de nombreuses sociétés musulmanes (Diouf Ndiaye, 2013). On se sert de la religion pour justifier des pratiques.

Le fait de prétendre que c'est l'Islam qui est à l'origine des discriminations vécues par les femmes est donc erroné. Par contre, il n'est pas faux de pointer du doigt certains hommes qui sont à la tête des confréries religieuses comme étant responsables de cette interprétation androcentrique et machiste de l'Islam. À partir de l'analyse que je fais des entretiens que j'ai réalisés, j'en viens à la conclusion que les figures religieuses en charge de la transmission des valeurs musulmanes dans la communauté de Golléré, c'est-à-dire les imams font partie de ceux qui ont vision non-rigoriste de la religion. Se présentant eux-mêmes comme des experts infaillibles de la religion musulmane, les imams rencontrés sur le terrain partagent une vision clairement « patriarcale » de l'Islam. À titre d'exemple, ils m'ont affirmé que l'homme est le seul responsable de l'autorité familiale et que son épouse lui doit une soumission complète⁷⁶. Lorsque j'ai demandé à ces mêmes imams pourquoi il en était ainsi, ils m'ont tous présenté le même argument, soit que l'homme est physiquement supérieur à la femme. Selon eux, la force biologique justifierait à elle seule l'idée que la femme est inférieure à l'homme de manière générale et qu'elle a le devoir d'obéissance envers son mari. À la lumière de ce qui a été dit dans les sections précédentes, une telle interprétation de la religion est culturellement et socialement légitime quant aux idéaux genrés qui sont véhiculés dans la société haapulaar. Cela peut laisser transparaître la nature co-constitutive des pratiques culturelles et de l'institution religieuse qui s'enrichissent et se confortent entre elles.

Les imams de Golléré jouent un rôle considérable dans l'éducation religieuse et morale de la collectivité en plus de représenter des figures à qui on doit obéissance⁷⁷. D'autre part, comme je l'ai mentionné précédemment, l'obéissance est une vertu centrale pour les Haalpulaar'en. En outre,

⁷⁶ Entretien réalisé avec les imams de Golléré le 20 mai, 2016

⁷⁷ Observations tirées du Journal de terrain

comme j'ai pu le constater, l'Islam joue un rôle fondamental dans l'identité d'un(e) Haalpulaar. Ils et elles se décrivent en premier lieu comme étant des musulman(e)s. Il est donc logique de penser qu'ils et qu'elles obéiront à ceux qui symbolisent et incarnent la religion dans leur communauté. Il est évident que les imams ont entre leurs mains un pouvoir non-négligeable qui leur permet d'exercer une forme de contrôle sur l'imaginaire collectif et d'inculquer aux acteurs des idées claires sur les manières d'agir et de penser qui sont les plus appropriées (Sall, 2000; Lecours, 2002). S'ils sont dans l'erreur quant à leur connaissance des textes coraniques, cela ne les empêchera pas d'être suivis par bon nombre de fidèles; d'autant plus que plusieurs d'entre eux sont analphabètes et sont donc dépendants des enseignements religieux prodigués par les imams. Les imams ont donc la possibilité d'interpréter la portée des textes pour qu'elle soit en phase avec les idéaux auxquels ils adhèrent.

En outre, la famille « religieuse » de Golléré (c'est-à-dire celle dont sont issus tous les imams de la mosquée principale de la commune) possède son propre *dudal*. Le *dudal* est une sorte d'école d'enseignement coranique ainsi qu'un passage obligé pour tous ceux qui souhaitent apprendre la religion musulmane au Fuuta (Sall, 2000). Il s'agit d'un important lieu de diffusion des valeurs pour les Haalpulaar'en (Sall, 2000). La mission poursuivie par ses établissements n'est pas uniquement spirituelle, mais également politique et sociale. En effet, les marabouts s'en servent pour asseoir leur pouvoir et développer des réseaux qui leurs permettent de multiplier leur influence et de fonder leur légitimité auprès des fidèles et de la classe politique.

En termes de foncier, cette interprétation de la religion a également des incidences défavorables pour les femmes. Rappelons que l'héritage est la principale manière dont se transmet les terres au Fuuta. L'Islam régularise cette pratique et prévoit que les filles du défunt obtiendront la moitié de la part des garçons. Cela est expliqué par l'obligation qu'ont les hommes de subvenir aux besoins des femmes, dont ceux de leurs sœurs et de leur mère. En outre, il est admis que les règles islamiques relatives à l'héritage ne concernent que celles et ceux qui n'ont pas fait de testament. Rien

n'empêche un(e) musulman(e) de diviser son héritage comme il/elle le souhaite et donc de le faire de manière équitable entre sa descendance. Lorsque j'ai exposé ceci aux imams, ils m'ont indiqué que ce n'était pas recommandé et qu'il fallait suivre à la lettre les préceptes islamiques. Cette lecture encore une fois non-rigoriste puisqu'en contradiction les textes religieux limite considérablement les possibilités qu'ont les femmes d'accéder à la terre. On peut aussi penser que si une personne viendrait s'enquérir au sujet de l'héritage auprès des imams, ceux-ci ne leur feront part que des règles inégales de partage et non de la possibilité de rédiger leur propre testament.

En vertu de ce qui a été dit dans cette section, il n'est pas faux de penser que l'Islam devient un outil politique de contrôle des femmes entre les mains des imams et des fidèles (Sow, 1996). Les imams s'en servent pour légitimer le système qui participe à l'infériorisation de ces dernières et qui permet aux hommes d'assurer leur domination qui n'est jamais remise en question par cette institution. De par le respect que suscitent les imams au sein de la communauté, il n'est pas aisé de les contester ou encore d'aller à l'encontre du système pour lequel ils prêchent. Le statut précaire qu'on réserve aux femmes dans la société en général est difficilement contourné, surtout lorsque les imams participent à rendre légitime la subordination de celles-ci. En termes d'accès à la terre, cela a nécessairement des conséquences défavorables pour les femmes qui se trouvent prisonnières d'un statut inférieur à celui des hommes. Décider d'aller à l'encontre de ce qui est perçu comme étant « bon » d'un point de vue religieux devient une tâche complexe qui demande de fortes capacités de revendication et très certainement du pouvoir.

7. CONCLUSION

En 2010, alors que j'appuyais un projet de renforcement des capacités d'une coopérative de femmes au Sénégal (et que j'avais d'ailleurs très peu réfléchi sur la portée d'un tel projet), un vieil homme du village m'a approché avec une simple question qui a aujourd'hui fait son bout de chemin. « Pourquoi ce sont seulement les femmes qui profitent de votre projet ? » m'avait-il demandé. À l'époque (et encore aujourd'hui), j'avais trouvé sa question grandement pertinente. Pourquoi n'inclure que les femmes ? Pourquoi ne pas impliquer les hommes dans ce genre de projet ? Certes, comme étudiante en développement international, j'ai été exposée à un ensemble de théories relatives à cette problématique⁷⁸ ainsi qu'aux différents débats sur les moyens de faire la promotion de l'égalité genrée. Ma réflexion s'est toutefois poursuivie sans que je puisse finalement y voir plus clair et la question du vieil homme est toujours restée sans réponse.

Après avoir passé près de quatre mois au Fuuta et après avoir questionné des femmes et des hommes sur les enjeux de l'égalité genrée, je suis maintenant au moins certaine d'une chose : les femmes ne jouissent pas des mêmes droits, ni des mêmes chances que les hommes dans pratiquement toutes les sphères de leur vie parce qu'elles sont, plus souvent qu'autrement, déficitaires en termes de relations de pouvoir. À mes yeux, ce constat justifie à lui seul le fait que des projets et des réformes leurs soient entièrement dévolues afin qu'elles puissent espérées jouir de meilleures conditions. Par ailleurs, il appert que : « Land is the most significant form of property linking economic, cultural, political and legal dimensions of social life. » (Bugri, Yeboah et Agana, 2016, p. 4). Le survol des besoins exprimés par les femmes que j'ai interviewées a pu démontrer qu'en être privé, comme c'est le cas pour la grande majorité des femmes Haalpulaar'en, devient alors lourd de conséquences. Ces dernières se font d'autant plus ressentir lorsque les femmes vivent des situations précaires comme dans le cas d'un divorce ou à la mort de leur mari. Le besoin de gagner une forme d'autonomie

⁷⁸ Comme les théories WID (Women in Development) et GAD (Gender and Development) par exemple.

financière devient urgent pour les femmes vivant ces situations, mais demeure tout de même une préoccupation importante des femmes mariées. J'ajouterai que la volonté d'indépendance qui a transparu dans le discours de chacune d'entre elles était saisissante. Indépendamment du fait qu'elles soient mariées ou non, les femmes haalpulaar'en méritent que leurs soient octroyées les mêmes chances que les hommes dans tous les aspects de leur vie. Cela veut dire que tous les obstacles auxquels elles font face dans leur poursuite de l'accès à une terre n'ont pas lieu d'être puisqu'ils ne s'appliquent principalement qu'en raison de leur genre.

Là où l'interrogation demeure toujours se trouve dans la manière dont ce genre d'initiatives doivent être conçues pour être réellement efficaces. Bien qu'il est vrai que cette recherche n'ait pas cherché à formuler une réponse explicite à cette question, elle a tenté de mettre en évidence ce qui fait que les droits garantis aux femmes peinent à leurs permettre d'accéder à la terre au même titre que les hommes. Selon une approche transformative, l'un des objectifs était de comprendre le processus menant aux discriminations vécues par les femmes en termes d'accès à la terre afin de pouvoir mettre fin à celles-ci éventuellement. À cet effet, Um Zhivago, une militante palestinienne a dit : « A revolution is like cooking, before you begin, you look in the cupboard to see what ingredients you have to work with » et c'est précisément ce que j'ai voulu faire à travers cette recherche (Zhivago cité dans Franks, 2002, p. 46).

Les ingrédients que j'ai analysés sont nuls autres que les facteurs de résistance qui empêchent les femmes d'accéder à la terre au Fuuta et qui les excluent systématiquement des structures de pouvoir. J'ai ciblé les normes identitaires, les déterminants socioculturels et le pouvoir des institutions formelles et informelles comme étant les plus actifs dans le processus d'exclusion des femmes. Combinés tous ensemble, « ces ingrédients » permettent à un système sociopolitique et culturel excluant les femmes de l'accès à la terre de prendre en forme et de persister. À la lumière de ce qui a été soulevé dans cette thèse, il faut reconnaître que ce sont les réalités particulières du Fuuta qui nous

ont permis d'éclairer les raisons derrière l'ineffectivité du droit des femmes à accéder à la terre. Tous « ces ingrédients » font en sorte que ce cas ne peut être représentatif pour l'ensemble du Sénégal.

Les facteurs identitaires furent les premiers « ingrédients » que j'ai tentés de déconstruire pour expliquer comment ils agissent dans le processus de l'exclusion des femmes de la terre, en dépit du droit qu'elles ont de la posséder. J'ai tenté de dépeindre les strictes normes genrées propres à la société haalpulaar et les attentes qui en découlent. Selon ces normes, les femmes sont contraintes au statut de dépendantes envers les hommes, qui eux jouissent d'un statut de « dominant » de par les rôles qu'ont leurs assignent dès leur plus jeune âge. Si les hommes peuvent assurer leur domination sur les femmes dans toutes les sphères sociales, ce n'est pas en faisant appel à la violence, mais plutôt grâce à la force de persuasion. La subordination globale des femmes par les hommes devient alors légitime et inébranlable (Connell, 2005). On peut mobiliser le concept de la masculinité hégémonique afin de mieux capter le sens de ce qui a été suggéré. C'est précisément fonction des caractéristiques identitaires attribuées aux hommes en position hiérarchique que les autres hommes et les femmes se positionnent et se résignent à accepter un statut subordonné (Connell, 2005). Ajoutons que même si le groupe statutaire est un élément identitaire significatif pour les Haalpulaar'en, cette recherche m'a permis de constater qu'en termes d'accès à la terre, le genre reste l'élément le plus déterminant pour justifier l'accès inégal à la terre. Un homme de rang social inférieur aura un accès à la terre sans doute plus grand que celui d'une femme dont le rang est supérieur.

C'est alors que le milieu socioculturel du Fuuta entre en ligne de compte comme deuxième ingrédient à analyser, puisqu'il sert de « fabrique sociale » pour ces différents rôles, symboles, normes et règles qui façonnent les féminités et les masculinités des Haalpulaar'en. J'ai voulu démontrer que tout autant les femmes que les hommes sont des acteurs impliqués dans la construction et la pérennisation de ce système. Les hommes n'en sont pas les seuls architectes. Comme répété à maintes reprises et démontré de multiples façons, le Fuuta est profondément enraciné dans un cadre

socioculturel patriarcal qui désavantage les femmes. À prime abord, j'avais la ferme impression que ce sont les hommes qui avaient le monopole du pouvoir d'imposer les règles discriminatoires à l'égard des femmes puisqu'ils figurent au plus haut rang des hiérarchies. Cette thèse m'a toutefois permis de constater, à la manière de Foucault, que le pouvoir est fluide et relationnel et qu'il existe dans les relations de tous les jours comme dans les institutions politiques (Foucault, cité dans Parpart, 2004). Le pouvoir ne peut résider entre les seules mains d'une poignée d'individus. Par le fait même, les femmes sont impliquées dans la reproduction du statu quo et ne sont pas des victimes passives de celui-ci. Voilà qui est, selon moi, fondamental dans la compréhension de la résistance à l'égalité genrée et sans doute l'une des plus grandes conclusions tirées de mon séjour au Fuuta. Cela démontre par le fait même toute la complexité de cette problématique.

Comme j'ai tenté de l'expliquer, les pratiques entourant le mariage et la virilocalité renforcent la notion que la femme devra dépendre toute sa vie de son mari et nient ses capacités d'autonomisation (Kabeer, 2005). En outre, la socialisation dans laquelle les mères jouent un rôle considérable assure la stricte division sexuelle du travail qui dévalorise ce qui est féminin et survalorise ce qui est masculin. La cellule familiale agit pour le maintien des traditions discriminatoires et assure ainsi que la descendance n'agisse pas en rupture avec celles-ci; sinon il s'ensuivra des sanctions redoutées. En fonction de ce cadre social dans lequel évolue les Haalpulaar'en, il m'apparaît évident que s'en dissocier devient synonyme d'un sacrifice immense. Dès lors, donner une terre à sa fille aînée, plutôt qu'à son jeune fils devient une transgression. Permettre à son épouse d'hériter d'une partie des terres pour qu'elle puisse continuer à subvenir aux besoins de la famille est également une transgression. De ce que j'ai pu constater, il est peu probable que de telles transgressions puissent se matérialiser dans un contexte social aussi rigide que celui de Golléré. En refusant d'agir en faveur de l'égalité genré, femmes et hommes deviennent complices de la reproduction du système patriarcal.

Suite à cette recherche, il est incontestable à mes yeux que les institutions formelles et informelles analysées sont d'une part genrées, mais aussi grandement influencées par le milieu social dans lequel elles évoluent. L'État, la chefferie coutumière et la religion ont exclu les femmes de leur organisation et ont été structurées par les intérêts masculins conformément au système patriarcal (Acker, 1992). Par le fait même, elles participent activement à la distribution du pouvoir inégal entre les hommes et les femmes. Ces institutions sont également impliquées dans la résistance de ce milieu face aux évolutions qu'a tenté de susciter les lois sénégalaises en garantissant aux femmes des droits qui sont en total rupture avec les pratiques sociales. Toutefois, j'ai pu montrer que les figures politiques sénégalaises sont elles-mêmes garantes d'une vision contradictoire avec les idéaux d'égalité genrée proclamés par l'État, puisque certaines de leurs actions sont profondément discriminatoires à l'égard des femmes. Par ailleurs, il est relativement aisé pour les autorités coutumières de contourner le cadre formel de gestion de la terre pour que les pratiques demeurent fidèles aux traditions patriarcales. Leur pouvoir d'imposer les règles à suivre est resté relativement intact pour diverses raisons qui furent soulevées dans le cadre de cette recherche. Notamment, le phénomène de la « dépendance du sentier » a été évoqué afin de démontrer la continuité des structures institutionnelles informelles qui se maintiennent grâce au poids de l'histoire et par force d'habitude, ce qui est clairement le cas au Fuuta (Kenny, 2007). Ces institutions informelles limitent considérablement ce qui peut être réalisé en termes de transformations sociales (Mackay, Kenny et Chappell, 2010). Comme démontré par cette thèse, l'Islam devient un utile moyen, tant pour l'élite politique et religieuse locale d'assurer les privilèges masculins. Par exemple, la mobilisation du savoir religieux par les hommes à la tête de cette institution joue un rôle capital dans le maintien des femmes dans une situation qui leur est défavorable.

Bref, une femme qui souhaite accéder à une terre de manière individuelle s'oppose à tout un système qui tente de l'en empêcher par divers moyens de dissuasion imbriqués tant au niveau

microsocial que macrosocial. Les pressions qu'elle subit pour se conformer et qui lui nuiront, advenant qu'elle choisisse de ne pas s'y plier, sont particulièrement puissantes au Fuuta. Elles s'inscrivent dans des rapports de pouvoir asymétriques ancrés dans des traditions anciennes, qui elles, bénéficient d'un aura qui limite la possibilité de les remettre en question. Ces rapports de pouvoir se reproduisent dans les subjectivités et s'institutionnalisent même au niveau étatique.

Au final, cette recherche a pu mettre de l'avant tous ces facteurs qui peuvent expliquer ce pourquoi les « cœurs » des hommes et des femmes haalpulaar'en ne sont pas en phase des exigences relatives à l'égalité genrée. Cependant, il faut reconnaître certaines limites inhérentes à cette thèse. Certes, avant même d'entreprendre ce processus de recherche, certaines d'entre elles étaient facilement identifiables. D'abord, la courte durée de mon séjour au Fuuta ne m'a pas permis de réaliser un grand nombre d'entrevue et m'a obligé à circonscrire mes recherches autour d'une seule commune. Ce nombre relativement restreint d'entrevue m'empêche de prétendre au degré de saturation des données et il aurait été pertinent que je puisse recueillir un nombre encore plus significatif d'expériences. Avec le recul, d'autres limites m'apparaissent évidentes. D'abord, je m'aperçois qu'il aurait été pertinent de me rendre également dans une commune où est pratiquée la riziculture afin de comparer les réalités avec celles de Golléré. La littérature que j'ai consultée à cet effet démontre que ce type d'agriculture a augmenté considérablement l'implication du gouvernement dans les projets d'agriculture (Le Roy, 2006). J'aurais donc pu être en mesure d'identifier si de véritables avancées furent réalisées en faveur des femmes souhaitant obtenir une terre.

Puis, même si j'avais la ferme intention d'interviewer des jeunes, je me suis heurtée à des obstacles qui ont fait en sorte que mes participants étaient tous âgés de plus d'une trentaine d'années. Ne pas avoir pu recueillir point de vue des jeunes générations afin que je puisse les comparer avec ceux des générations plus vieilles, me déçoit grandement. J'estime qu'en plus de me permettre d'identifier si les conceptions diffèrent considérablement selon la génération, j'aurais pu cerner en

quoi consistent les préoccupations fondamentales des jeunes. Nombreuses sont les critiques des projets de développement qui indiquent que l'avis des jeunes n'est jamais pris en compte. D'une certaine façon, en les omettant de ma propre recherche, je donne raison à ces critiques. En outre, toutes les femmes interviewées ne possédaient pas de terres, mais il est clair que certaines femmes qui en possèdent auraient pu être rencontrées. Comparer les expériences « hors-normes » de ces femmes aurait sans doute été pertinent pour déterminer des pistes de solutions alternatives.

En outre, de nombreuses interrogations demeurent non-résolues et méritent de plus amples recherches. Par exemple, il serait pertinent de cibler quel type de propriété, entre la propriété individuelle et la propriété conjointe (entre un mari et son épouse), est plus à même de favoriser l'égalité genrée ? L'hypothèse que les conclusions de cette thèse puissent dépasser les frontières du Sénégal et s'appliquer aux communautés haalpulaar'en de la Mauritanie, du Mali et de la Guinée par exemple aurait avantage à être explorée.

Si on revient à l'objectif de cette thèse et au questionnement qu'a initié le vieil homme, cette recherche permet de conclure sur quelques recommandations. Elles sont formulées en vue de participer à l'amélioration d'éventuelles stratégies cherchant à garantir les droits des femmes en matière d'accès à la terre, mais pourraient s'avérer toutes aussi intéressantes à l'égard de diverses problématiques liées à la promotion de l'égalité genrée. J'estime que le cadre féministe postcolonial enrichi de concepts propres au néoinstitutionnalisme m'a permis de mettre en lumière de façon originale certaines pistes d'action à explorer. « It is important to understand not only how processes and institutions are gendered but also how analyses of these processes and institutions might contribute to the achievement of change that necessitates a sophisticated understanding of both power and agency » (Mackay et al., 2009, p.260).

Premièrement, observer de manière critique un projet qui a été pensé pour permettre aux femmes de Golléré d'accéder collectivement à des terres et le faire en fonction des résultats de cette

recherche a été révélateur. Cet exercice est important puisque l'accès des femmes à la terre est plus souvent qu'autrement encouragé par ce genre d'initiative qui mise sur le renforcement des GPF. D'abord, il appert que la terre ayant été allouée au GPF est de très petite taille. Cela fut d'ailleurs le cas pour de nombreux GPF agricoles au Sénégal. En fonction du nombre de femmes qui cultivent ces parcelles collectives, Jeanne Koopman prétend qu'elles ne se retrouvent qu'avec 5 % de la taille des terres cultivées par les hommes (Koopman, 2009, p. 271). La littérature confirme qu'il est rare que les hommes contestent l'attribution des terres à un groupement féminin (Diop Sall et Thioune, 2012). Selon moi, la dimension des terres possédées par les femmes est tellement petite, qu'elle ne représente aucune « menace réelle » pour l'hégémonie constatée des hommes dans ce domaine. À Golléré, la terre octroyée au GPF se trouve dans le *Jerri* et était inoccupée avant d'être octroyée. Cela dit, on s'aperçoit qu'il ne s'agissait pas d'une terre convoitée et que très peu de concessions ont dû être faites pour que les femmes puissent l'obtenir. Pourtant, lorsque les femmes et les hommes m'ont fait part de leurs perceptions quant à ce champ, ils m'ont tous fait comprendre qu'il s'agit d'une grande victoire pour les femmes de la commune. Par ailleurs, le travail collectif effectué par les femmes sur la terre du groupement arrive toujours second lorsque vient le temps de choisir entre la culture de ce champ ou de celui du mari. Tout cela me permet de conclure que les hommes n'ont donc rien à craindre face à ces initiatives et peuvent paisiblement continuer à profiter des privilèges que leur octroie le système patriarcal sans que celui-ci ne soit ébranlé d'une quelconque manière.

Ce genre d'initiative est problématique à plusieurs égards, d'abord parce qu'elle représente l'illusion que de véritables avancées sont réalisées. Elle ne défie d'aucune façon les relations de pouvoir puisque la participation des femmes est toujours assujettie à la volonté de leur mari. Surtout, elle conforte l'idée qu'une femme ne peut être « forte » de manière individuelle puisqu'elles sont obligées d'agir collectivement pour obtenir quoique ce soit. Voilà qui nie la raison d'être de ces

projets visant l'autonomisation des femmes et la transformation du statu quo. Pourtant, il a été démontré que celui-ci constitue le fondement de la reproduction des inégalités genrées.

Pour que des changements réels soient opérés « it needs a thorough understanding of power relations in a country and people that are willing to become reform drivers and initiate learning processes that should be complemented by deliberation and public discussion at all levels of society » (Branisa, Klasen et Ziegler, 2013, p. 263). Dans un contexte comme celui du Fuuta, il apparaît stratégique d'impliquer des figures locales d'autorité dans ces réformes, puisqu'aucune transformation ne semble réellement s'imposer sans leur support. À cet effet, l'apport théorique du néoinstitutionnalisme nous informe sur le fait que les changements sont plus souvent qu'autrement initiés par les dynamiques internes que par les forces externes (Mackay, Kenny et Chappell, 2010).

J'ajouterai que la clef pour obtenir un changement social est de générer le consensus et le support d'une masse critique d'individus. Pour que cela puisse être possible, il est impératif que les initiatives ne fassent pas le procès de la culture haalpulaar. À l'heure où toute atteinte à l'identité culturelle peut engendrer une crise, il faut savoir minimiser les stratégies étrangères. Prenons l'exemple de l'ONG Tostan qui s'est heurtée au rejet de ses activités de sensibilisation aux dangers de l'excision, suite à ce qu'elles soient assimilées à un rejet des valeurs haalpulaar. Être au fait du cadre culturel dans lequel on s'insère est primordial, mais le comprendre en profondeur permet de développer des stratégies de contournement des « traditions discriminatoires » sans pour autant être en rupture avec la culture (Waylen, 2014; Sow, 2006).

D'autre part, pour qu'ils soient réellement transformatifs, les projets ne devraient pas traiter uniquement les symptômes du patriarcat, mais plutôt viser la transformation des hiérarchies sociales puisqu'elles sont l'une des principales causes du maintien des discriminations tel qu'il l'a été rappelé à de nombreuses reprises dans cette thèse (Diop Sall, 2010). Pour ce faire, il apparaît inévitable que les hommes reconnaissent l'illégitimité des privilèges que le système patriarcal leur octroie du seul

fait qu'il sont des hommes. Certes, le travail à faire à ce niveau n'est pas aisé, mais mobiliser des hommes sensibles aux questions de l'égalité genrée et privilégiés par les masculinités hégémoniques (des hommes de castes supérieures et puissants aux niveaux politique et économique) pour qu'ils agissent à titre de modèles dans leur communauté, semble être un point de départ intéressant. Ils pourraient être incités à transgresser les normes patriarcales qui limitent l'accès des femmes à la terre et ainsi contribuer à briser les tabous entourant l'agriculture. Au même titre, les « success stories » de certaines femmes sénégalaises qui sont devenues de grandes entrepreneures agricoles, devraient être médiatisées davantage pour que des exemples hors-normes soient présentés aux hommes et aux femmes de façon récurrente. Il serait important de déconstruire les stéréotypes associés au fait que ces femmes entrepreneures ne se conforment pas aux critères de la féminité sinon, ces exemples seront rejetés d'emblée par la société.

Les femmes doivent aussi reconnaître leur pouvoir non-négligeable, mais trop souvent invisible et miser sur celui-ci pour faire avancer leurs intérêts. Par exemple, les fonctionnaires rencontrés lors de mon séjour n'ont pas cessé de me répéter que les femmes ont des capacités de mobilisation impressionnantes dans la collectivité et que les victoires politiques sont souvent obtenues grâce à l'appui des militantes. Voilà un pouvoir non-négligeable qui est reconnu par les hommes en position d'autorité, qui peuvent alors devenir des alliés stratégiques pour les femmes. En outre, elles peuvent miser sur ce pouvoir pour bousculer les conceptions de la féminité qui limitent leur place dans les institutions formelles. C'est précisément en intégrant ces institutions qu'elles pourront s'attaquer plus efficacement aux assises internes du pouvoir patriarcal. Ainsi, des répercussions positives pour le respect de leurs droits pourront nécessairement en découler.

En définitive, il semble qu'un éventail diversifié de moyens alternatifs peuvent être employés pour que soient opérés des changements en faveur des femmes tant au niveau microsocial que

macrosocial. L'objectif final espéré est, qu'un jour, le genre ne soit plus synonyme de discrimination envers les femmes du Fuuta.

8. BIBLIOGRAPHIE

-ACKER, Joan (1992). « From Sex Roles to Gendered Institutions », *Contemporary Sociology*, vol. 21, no 5, p. 565-569.

-AHMED, Fauzia Erfan (2014). « Peace in the Household : Gender, Agency and Villagers Measures of Marital Quality in Bangladesh », *Feminist Economics*, vol. 20, no 4, p. 187-211.

-ANDREANI, Jean-Claude et François Conchon (2005). « Méthode d'analyse et d'interprétation des études qualitatives : état de l'art en marketing », Communication présentée au International Congress Marketing Trends, Parigi, 26 p.

-ANGERS-SALL, Stéphanie (2009). « Le problème de l'enseignement féminin au Sénégal » dans BODINIER, Bernard *et al.* *Genre et éducation : Former, se former, être formée au féminin*, Rouen : Publications des Universités de Rouen et du Havre, p. 481-494.

-AURIOL, Emmanuelle et Jean-Luc Demonsant (2010). *Education and Migration Choices in Hierarchical Societies : The Case of Matam, Senegal*, Toulouse : Université des Sciences sociales de Toulouse, 46 p.

-BUGRI, John, Eric Yeboah et Charles Agana (2016). « Women's Land Right and Access to Credit in a Patriarchy : Evidence From North-East Ghana », *Annual World Bank Conference on Land and Poverty*, Washington, 36 p.

-CHEIKH, Khadijetou et Abdoulaye Ciré Ba (2011). *Étude sur les stéréotypes et les obstacles socioculturels basés sur le genre*, UNFPA (Fonds des Nations Unies pour la population), 91 p. En ligne, <http://countryoffice.unfpa.org/mauritania/drive/EtudeStereotypessocioculturels.pdf>, page consultée le 26 octobre 2016.

-BA, Medhi (2015). « Macky Sall peut-il tenir ses promesses? », *Jeune Afrique*, *En ligne*, <http://www.jeuneafrique.com/233242/economie/macky-sall-peut-il-tenir-ses-promesses/>, page consultée le 23 novembre 2016.

-BADRAN, Margot (2009). *Feminism in Islam*, Oxford : Oneworld Publications, 349 p.

-BARANYI, Stephen, Carmen Diana Deere et Manuel Morales (2004). *Land and Development in Latin America : Openings for Policy Research*, Ottawa : Institut Nord-Sud, 82 p.

-BARANYI, Stephen et Viviane Weitzner (2006). *Transforming land-related conflict : Policy, practices and possibilities*, Ottawa : The North-South Institute, 40 p., En ligne, <http://www.nsi->

ins.ca/wp-content/uploads/2012/10/2006-Transforming-land-related-conflict-Policy-practice-and-possibilities.pdf (page consultée le 16 mars 2015).

-BEN NAZER, A. (1998). « Droit musulman et pratiques foncières en Afrique de l'Ouest », dans LAVIGNE-DELVILLE, Philippe (dir.). *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*, Paris : Karthala, p. 684-691.

-BERENI, Laure et Anne Revillard (2008). « La dichotomie public-privé à l'épreuve des critiques féministes; de la théorie à l'action publique » dans Muller, P. et Sénac-Slawinski, R. (dir.), *Genre et action publique: la frontière public- privé en questions*, Paris : L'Harmattan, pp.27-55.

-BILGE, Sirma (2009). « Théorisation féministe de l'intersectionnalité », *Revue Diogène*, vol. 1, no 225, p. 70-88.

-BISILLIAT, Jeanne (dir.) (1996). *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris : Karthala, 410 p.

-BOP, Codou (1998). *Étude sur l'accès des femmes aux ressources foncières et technologique au Sénégal*, Addis-Abeba : Nations-Unies – Conseil économique et sociale, 132 p.

-BRANISA, Boris, Stephan Klasen et Maria Ziegler (2013). « Gender Inequality in Social Institutions and Gendered Development Outcomes », *World Development*, vol. 45, p.252-268.

-BROD, Harry et Michael Kaufman (1994). *Theorizing Masculinities*, Thousand Oaks (California) :Sage Publications, 302 p.

-BROSSIER, Marie (2004). « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal : Une mise en question des fondements de l'autorité légitime ? », *Politique africaine*, vol. 4, no 96, p. 78-98.

-BROSSIER, Marie (2007). « La crise de l'autorité dans la famille au Sénégal et en France aujourd'hui », *Presses de Sciences Po*, vol.1, no 41, p. 99-111

-CARNEY, Judith et Michael Watts (1991). « Disciplining women? Rice, mechanization, and the evolution of Mandinka gender relations in Senegambia », *Signs*, vol. 16, no 4, p. 651-682.

-CHANT, Sylvia et Matthew C. Gutmann (2002). « Men-streaming gender ? Questions for gender and development policy in the twenty-first century », *Progress in Development Studies*, vol. 2, no 4, p. 269-282.

-CHAUVEAU, Jean-Pierre et al. (2006). « Modes d'accès à la terre, marchés fonciers, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest », *IIED*, 97 p.

-CHEIKH, Kadjetou et Abdoulaye Ciré Ba (2011). *Étude sur les stéréotypes et obstacles socioculturel basés sur le genre*, Nouakchott : Ministère des Affaires sociales, de l'Enfance et de la Famille de la République islamique de Mauritanie, 75 p.

-CONNELL, R. W. (1995). *Masculinities*, Los Angeles : University of California Press, 295 p.

- CONNELL, R. W. (2005). « Change among the Gatekeepers : Men, Masculinities and Gender Equality in the Global Arena », *Signs*, vol. 30, no 3, p. 1801-1825.
- CONNELL, R. W. et James Messerschmidt (2005). « Hegemonic Masculinities : Rethinking the concept », *Gender & Society*, vol. 19, no 6, p. 829-859.
- CORBEIL, Christine et Isabelle Marchand (2006). « Penser l'intervention féministe à l'aune de l'approche intersectionnelle : défis et enjeux », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 19, no 1, p. 40-57.
- CREEWEY, Lucy E. (1991). « The Impact of Islam on Women in Senegal », *The Journal of Developing Areas*, vol. 25, no 3, p.347-368
- CRUISE O'BRIEN, Donald Brian et al. (2002). *La construction de l'État au Sénégal*, Paris : Éditions Karthala, 231 p.
- DAGENAIS, Huguette (1987). « Méthodologie féministe et anthropologie : une alliance possible ? », *Anthropologies et sociétés*, vol. 11, no 1, p. 19-44.
- DEININGER, Klaus et Gershon Feder (2014). *Land Institutions and Land Markets*, Washington : Banque mondiale, 49 p.
- DIANOR, Ousmane (1997). « La créativité des femmes dans le nouveau paysage socio-économique sénégalais », *The Graduate Institute*, En ligne, <http://books.openedition.org/iheid/6533>, page consultée le 3 octobre 2016.
- DILLEY, Roy (2004). *Islamic and Castle Knowledge Practices among Haalpulaar'en in Senegal*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 270 p.
- DIELLEY, Roy (2009). « Specialist Knowledge Practices of Craftsmen and Clerics in Senegal », *Africa*, vol. 79, p. 53-70.
- DIOP, Alioune Badara (2009). *Le Sénégal, une démocratie du phénix ?* Paris : Karthala, 372 p.
- DIOP SALL, Fatou (2010). « Genre et accès au foncier au Sénégal », CRDI, En ligne, http://www.idrc.ca/Documents/ICT4D_article_genre_foncier_FR.pdf (page consultée le 15 mars 2015).
- DIOP SALL, Fatou et Ramata Thioune (2012). *Sénégal : les femmes rurales à l'épreuve d'une citoyenneté foncière*, Bamenda (Cameroun) : Langaa Research and Publishing, 144 p.
- DIOP SALL, Fatou (2012). « Sénégal : La fabrique sociale de l'exclusion des femmes dans la gouvernance et la propriété foncières » dans *Colloque Genre et agriculture familiale et paysanne : Regards Nord-Sud. Débats entre mondes académique, du développement et de la formation*, (Toulouse, 22-24 mai 2012), Toulouse, Université Toulouse II, 18 p.
- DIOUF NDIAYE, Awa (2013). « Les femmes et le développement local au Sénégal : le rôle des associations féminines dans le bassin arachidier : l'exemple de Diourbel », Thèse de doctorat

en géographie, sous la direction de Serge Morin, Université Montaigne de Bordeaux III, 528 p.

-DJIBO, Hadiza (2001). La participation des femmes africaines à la vie politique, Paris : L'Harmattan, 409 p.

-DOGRA, Nandita (2011). « The Mixed Metaphor of «Third World Woman » : Gendered Representations by International NGOs », *Third World Quarterly*, vol. 32, no 2, p. 333-348.

-FAFCHAMPS, Marcel (1998). Intrahousehold Access to Land and Sources of Inefficiency : Theory and Concepts, Stanford : Stanford University, 42 p.

-FAO (2003). La parité homme-femme et l'accès à la terre, Rome : Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture, 52 p.

-FAO (2008). L'accès des femmes à la terre en Afrique de l'Ouest : problématique et pistes de solution au Sénégal et au Burkina Faso, *FAO*, 52 p., En ligne, <http://www.fao.org/docrep/016/ap532f/ap532f.pdf>, page consultée le 20 novembre 2016.

-FOLEY, Conor (2007). Land rights in Angola: poverty and plenty, Londres : Overseas Development Institute, 27 p.

-FLOOD, Michael (2007). « Involving Men in Gender Policy and Practice », *Critical Half : Bi-annual Journal of Women for Women International*, vol. 5, no 1, p. 9-13.

-GADIO, Coumba Mar et Cathy A. Rakowski (1999). « Farmers' Changing Roles in Thieudeme, Senegal: The Impact of Local and Global Factors on Three Generations of Women », *Gender and Society*, vol. 13, no 6, p. 733-757.

-GAUTHIER, Benoît (dir.) (2009). Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données, Québec : Presses de l'Université du Québec, 619 p.

-GESTES (2010). Droits des femmes et accès au foncier : une citoyenneté à conquérir, Saint-Louis : GESTES, 22 p.

-GOMIS, Dominique et Mamadou Mustapha Wone (2005). « Excision au Sénégal : sens, portée et enseignements tirés de la réponse nationale », *UNICEF DAKAR*, 25 p., En ligne, http://www.unicef.org/wcaro/wcaro_Senegal_fgm_working_paper_sept_08.pdf, (page consultée le 5 octobre 2016).

-GRAY, Leslie et Michael Kevane (1999). « Diminished Access, Diverted Exclusion: Women and Land Tenure in Sub-Saharan Africa », *African Studies Review*, vol. 42, no 2, p. 15-39.

-GUEYE, Marame (2010). « Praise Song for the Good Woman : Islam and Gender in a Famous Senegalese Poem », *Journal des africanistes*, vol. 80, no 1/2, p. 51-61.

-HAGHIGHAT, Elhum (2013). « Social Status and Change : The Question of Access to Resources and Women's Empowerment in the Middle East and North Africa », *Journal of International Women's Studies*, vol. 14, no 1, p. 273-299.

- HEMMIG, Christopher (2015). « What Development? Poverty and the Struggle to Survive in the Fuuta Tooro Region of Southern Mauritania », Dissertation de philosophie, sous la direction de Sabra Webber, Ohio University, 368 p.
- HILL, Joseph (2010). « « All Women are Guides » : Sufi Leadership and Womanhood among Talibe Baay in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, vol. 40, p. 375-372.
- HOUDEINGAR, David (2009). « L'accès à la terre en Afrique subsaharienne », *Hal-Archives ouvertes*, En ligne, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00716952/document> (page consultée le 28 octobre 2016).
- HUMÉRY-DIENG, Marie-Ève (2001). « Le paradis, le mariage, la terre : des langues de l'écrit en milieu futanké (arabe, français et pulaar) », *Cahiers d'Études africaines*, vol. 163-164, p. 565-594.
- IPAR (2015). « Comprendre les changements dans l'accès et l'utilisation de la terre par les populations rurales », *Le Hub rural*, En ligne, page consultée le 27 octobre 2016.
- JAQUETTE, Jane et Gale Summerfield (dir.) (2006). *Women and Gender Equity in Development Theory and Practice : Institutions, Resources, and Mobilization*, Durham : Duke University Press, 365 p.
- JANVRY de, Alain et Elisabeth Sadoulet (2001). *Access to Land and Land Policy Reforms*, Helsinki : UNU World Institute for Development Economics Research, 35 p.
- JUPITER-JONES, Jill (2002). *Does Feminist Exists in Senegal ? Women's Perceptions and Interpretations of Their Social Position*, New York : Columbia University, 260 p.
- KABEER, Naila (1999). « Resources, Agency, Achivements : Reflections on the measurment of Women's Empowerment », *Development and Change*, vol. 30, p. 435-464.
- KABEER, Naila (2005). « Gender Equality and Women's Empowerment : A Critical Analysis of the Third Millennium Development Goal », *Gender and Development*, vol. 13, no 1, p. 13-24.
- KAMERI-MBOTE, Patricia (2005). *The Land Has its Owners! Gender Issues in Land Tenure Under Customary Law*, Nairobi : UNDP- International Land Coalition Workshop, 19 p.
- KEBE, Mababou et Yves Charbit (2007). « Genre et vulnérabilité au Sénégal : les femmes chefs de ménage », *Migrations internationales et vulnérabilités*, vol. 23, no 3, p. 51-65.
- KINDI, Fredrick Immanuel (2010). *Challenges and Opportunities for Women's Rights in Post-Conflict Northern Uganda*, Brighton : MICROCON, 35 p.
- KOOPMAN, Jeanne E. (2009). « Globalization, Gender and Poverty in the Senegal River Valley », *Feminist Economics*, vol. 15, no 3, p. 253-285.
- KYBURZ, Olivier (1997). « La fabrication de la foulanité », *Journal des africanistes*, vol. 67, no 2, p. 101-126

- LAMBERT, Sylvie *et al.* (2011). *Is it What You Inherited or What You Learnt? Intergenerational Linkage and Interpersonal Inequity in Senegal*, Washington : Banque Mondiale, 47 p.
- LAMBERT, Michel (1999). « How Jola Women Found a Way to Resist Patriarchy with Commodities? », *Political and Anthropology Review*, vol. 22, no 1, p.85-99.
- LASTARRIA-CORNHIEL, Susana (1997). « Impact of privatization on gender and property rights in Africa », *World Development*, vol. 25, no 8, p. 1317-1333.
- LATTE ABDALLAH, Stéphanie (2010). « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, no 46, p. 9-23.
- LAVIGNE-DELVILLE, Philippe (1998). « Harmonising formal Law and Customary Land Rights in French-Speaking Africa », IIED, <http://pubs.iied.org/pdfs/7405IIED.pdf> (page consultée le 14 avril 2015).
- LAVIGNE DELVILLE, Philippe (2010). « Sécurisation foncière, formalisation des droits, institutions de régulation foncière et investissements : pour un cadre conceptuel élargi », *Revue des Questions foncières-FAO*, no 1, p. 5-34.
- LECOURS, André (2002). « L'approche néo-institutionnaliste en sciences politiques : unité ou diversité ? », *Politiques et Sociétés*, vo. 21, no 3, p. 3-19.
- LE ROY, Étienne (1998). « De l'appropriation à la patrimonialité : Une brève introduction à la terminologie foncière », dans LAVIGNE DELVILLE, Philippe (dir.). *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ?*, Paris : Karthala, p. 23-28.
- LE ROY, Xavier (2006). « Agriculture irriguée et inégalités sociales dans la Vallée du fleuve Sénégal », *Séminaire international et interdisciplinaire*, Montpellier, 13 p.
- LESERVOISIER, Olivier (2009). « Les héritages de l'esclavage dans la société haalpulaar de Mauritanie », *Journal des africanistes*, vol. 78, no 1/2, p. 247-267.
- MACKAY, Fiona, Kenny et Chappell. (2010). « New Institutionalism Through a Gender Lens : Towards a Feminist Institutionalism », *International Political Science Review*, vol. 31, no 5, p.573-588.
- MACKAY, Fiona et Kenny M. (2009). « Already Doin' it for Ourselves? : Skeptical Notes on Feminism and Institutionalism », *Politics & Gender*, vol. 5, no 2, p. 271-280.
- MACKAY *et al.* (2009). « The Feminist Potential of Sociological Institutionalism », *Politics and Gender*, vol. 5, no 2, p. 253-262.

- MATHIEU, Paul (1991). « De la maîtrise de l'eau au contrôle de la terre », dans LE BRIS, Étienne, Étienne Le Roy et Paul Mathieu (dir.). *L'appropriation de la terre en Afrique noire*, p. 61-76. Karthala : Paris.
- MATHIEU, Paul (1995). « Le foncier et la gestion des ressources naturelles », dans MATHIEU, Paul et Pierre-Joseph Laurent (dir.). *Actions locales, enjeux fonciers et gestion de l'environnement au Sahel*, Cahier du CIDEP, p. 46-59.
- MBOW, Penda (2001). « L'Islam et la femme sénégalaise », *Éthiopiques : Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, vol.66-67, En ligne, <http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article1287>, page consultée le 10 octobre 2016.
- MCLAUGHLIN, Fiona (1995). « Haalpulaar Identity as a Response to Wolofization », *African Languages and Cultures*, vol. 8, no 2, p. 153-168.
- Ministère de l'Aménagement du territoire et des Collectivités locales (2012). *Manuel des procédures foncières des communautés rurales*, Dakar : République du Sénégal, 81 p.
- MOHANTY, Chandra et al. (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana : Indiana University Press, 338 p.
- MOHANTY, Chandra (2003). « Under Western Eyes : Revisited Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles », *Chicago Journal*, vol. 28, no 2, p. 499-535.
- MONIMART, Marie (2012). « Femmes du Sahel, la désertification au quotidien », *Cahiers genre et développement*, no 8, p. 205-220.
- MORRELL, Robert et Sandra Swart (2004). « Men in the Third World : Postcolonial Perspectives on Masculinities », dans KIMMEL, Michael, Jeff Hearn et Robert Connell (dir.). *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, Londres : Sage Publications, 512 p.
- MORRIS, Patricia (2007). « Women Are Not Islands : Engaging men to Empower Women », *Critical Half : Bi-annual Journal of Women for Women International*, vol. 5, no 1, p. 38-43.
- MUKAMURERA et al. (2006). « Des avancées en analyse qualitative : pour une transparence et une systématisation des pratiques », *Recherches qualitatives*, vol. 26, no 1, p. 110-138.
- N'DIAYE, Nourahmane (2011). « Réforme des régimes fonciers au Sénégal : condition de l'éradication de la pauvreté rurale et de la souveraineté alimentaire », *Hal Archives-ouvertes*, En ligne, <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00653556/document> (page consultée le 18 avril 2015).
- N'DIAYE, Marième (2014). « Rapports sociaux de sexes et production du droit de la famille au Sénégal et au Maroc », *Cahiers de Genre*, vol. 2, no 57, p. 95-113.

- N'DIAYE, Christine (2012). Étude du genre dans la conception et la mise en place d'un régime de protection de protection sociale agro-sylvo-pastorale au Sénégal, Dakar : OIT, 60 p.
- NEGURA, Lilian (2006). « L'analyse de contenu dans l'étude des représentations sociales », *SociologieS* En ligne, <http://sociologies.revues.org/993>, (page consultée le 23 octobre 2016).
- N'GAIDE, Abderrahmane (2003). « Stéréotypes et imaginaires sociaux en milieu Haalpulaar », *Cahiers d'Études africaines*, vol.4, no 172, p. 707-738.
- OCDE (2010). *Atlas of Gender and Development. How Social Norms Affect Gender Equality in Non-OECD Countries*, Paris : OCDE, 320 p.
- OCDE (2016). « Senegal », *Social Institutions and Gender Index*, En ligne, http://www.genderindex.org/country/Senegal#_ftn4, page consultée le 20 décembre 2016.
- ODENY, Millicent (2013). *Improving Access to Land and strengthening Women's land rights in Africa*, Washington : Banque mondiale, 22 p.
- PARPART, Jane, Patricia Connelly et Eudine Barriteau (2000). *Theoretical Perspectives on Gender and Development*, Ottawa : International Development Research Center, 215 p.
- PARPART, Jane (2004). *Gender, Power and Governance in Globalizing World*, Aalborg (Danemark) : Institut for Historie, Internationale Studier og Samfundsforhold, 23 p.
- PARPART, Jane et Marysia Zalewski (2008). *Rethinking the Man Question : Sex, Gender and Violence in International Relations*, Londres et New York : Zed Books, 217 p.
- PARPART, Jane (2013). « Exploring the Transformative Potential of Gender Mainstreaming in International Development Institutions », *Journal of International Development*, vol. 26, p.382-395.
- PATEMAN, Carol (1989). *The Disorder of Women*, Stanford : Stanford University Press, 236 p.
- PERRONS, Diane (2005). « Gender mainstreaming and gender equality in the new (market) economy: an analysis of contradictions », *Social Politics*, vol.12, no 3, p. 389-411.
- PERRY, Donna (2005). « Wolof Women, Economic Liberalization, and the Crisis of Masculinity in Rural Senegal », *Ethnology*, vol. 44, no 3, p. 207-226.
- PIRAUX, Joëlle (2000). « Groupements de femmes rurales au Sénégal : Espace de libertés ou plateformes pour le changement », *Bulletin de l'APAD*, no 20, p. 2-18, <http://apad.revues.org/230> (page consultée le 18 février, 2015).
- PLANÇON, Caroline (2009). « Droit, foncier et développement : Enjeux de la notion de propriété – Étude de cas au Sénégal », *Revue Tiers Monde*, vol. 4, no 200, p.837-851.
- PLATTEAU, Jean-Philippe et al. (2005). « Traditional marriage practices as determinants of women's land rights: A review of research », dans *FAO. Gender and Natural Resources Management*, Rome : FAO, p. 15-37

- PLATTEAU, Jean-Philippe (1996). « The Evolutionary Theory of Land Rights as Applied to Sub-Saharan Africa: A Critical Assessment », *Development and Change*, vol. 27, no 1, p. 29-86.
- PORTER, Marilyn et Ellen Judd (dir.) (1999). *Feminists doing Development*, Londres et New York : Zed Books, 246 p.
- QUISUMBING, Agnes R. *et al* (1995). *Women : The Key to Food Security*, Washington : The International Food Policy Research Institute, 26 p.
- RIBOT, Jesse C. et Nancy Lee Peluso (2003). « A theory of Access », *Rural Sociology*, vol. 68, no 2, p. 153-181.
- ROSANDERS, Eva E. (1997). *Transforming Femal Identities : Women's organisational forms in West Africa*, Stockholm et Upsala : Afrikainstitutet, 227 p.
- ROUTARD (2016). « Carte Sénégal », *Routard*, En ligne, http://www.routard.com/guide_carte/code_dest/senegal.htm, page consultée le 10 octobre 2016.
- SALL, Ibrahima Abou (2000). « La diffusion de la Tijâniyya au Fuuta Tooro (Mauritanie-Sénégal) », dans Triaud, Jean-Louis et David Robinson (dir.), *La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris : Karthala, p. 367-392.
- SARR, Fatou (2010). *Genre et sécurité au Sénégal : Une intégration à poursuivre*, Genève : Centre pour le contrôle démocratique des forces armées, 56 p.
- SCHLAGER, Edella et Elinor Ostrom (1992). « Property-Rights Regimes and Natural Resources : A Conceptual Analysis », *Land Economics*, vol. 68, no 3, p. 249-262.
- SCHMITZ, Jean (1985). « Le féminin devient masculin », *Le Journal des africanistes*, vol. 55, no 1-2, p. 105-125.
- SCHMITZ, Jean (1986). « L'État géomètre : le leydi des Peuls du Fuuta-Tooro (Sénégal) et du Maasina (Mali), *Cahiers d'études africaines*, vol. 26, no 103, p. 349-394
- SCHMITZ, Jean (1990). « Histoire savante et forme spatio-généalogiques de la mémoire (Haalpulaar de la vallée du Sénégal) », *Cahiers des Sciences humaines*, vol. 26, no 4, p. 531-552.
- SCHMITZ, Jean (1994). « Cités noires : les républiques villageoises du Fuuta Tooro (Vallée du Fleuve Sénégal) », *Cahiers d'Études africaines*, vol. 34, no 133/135, p. 419-460.
- SCHMITZ, Jean (2000). « L'élection divise : la politique au village dans la vallée du Sénégal », *Afrique contemporaine*, no 194, p. 34-46.
- SCHROEDER, Richard A. (1993). « Shady Practice: Gender and the Political Ecology of Resource Stabilization in Gambian Garden/Orchards », *Economic Geography*, vol. 64, no 4, p. 349-365.
- SOW, Fatou (1996). *Les femmes et la terre : étude sur la tenure foncière au Sénégal*, 38 p.

- SOW, Fatou (1997). « Les femmes, le sexe de l'État et les enjeux du politique : l'exemple de la régionalisation au Sénégal », *Clio. femmes, histoire et sociétés*, En ligne, <http://clio.revues.org/379>, page consultée le 10 janvier 2017.
- SOW, Fatou (2005). « Penser les femmes et l'islam en Afrique : une approche féministe », Dans *Mama Africa*, Paris : L'Harmattan, p. 335-357.
- SOW, Abdulaye (2006). *Argumentation et contre argumentation culturelles dans la société Haalpulaar*, Nouakchott (Mauritanie) : Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'Homme, 73 p.
- TADESSE, Zenebeworke (2009). « Les droits fonciers en Afrique : un nouvel éclairage sur les institutions coutumières », Banque mondiale, <http://www.fao.org/gender/gender-home/gender-insight/gender-insightdet/fr/c/48633/> (page consultée le 15 avril 2015).
- TANDIA, Aly (2003). *Migrations internationales et changement social, Évolution des identités féminines et de statuts des migrants haalpulaar de la moyenne vallée du Sénégal*, Thèse de sociologie, sous la direction de Chantal Borde-Benayoun, Université Toulouse-Le Mirail et Université Gaston Berger de Saint-Louis, 191 p.
- TOMA, Sorana (2014). « L'influence mitigée des migrations masculines sur les activités économiques des femmes "qui restent" : étude de cas dans la vallée du fleuve Sénégal », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 43, no 2, p. 345-374.
- TRAORE, Aminata et Philippe Engelhard (1997). « Femmes et africaines : un double combat », *Environnement africain-Étude et recherche*, vol. 10, no 3-4, 224 p.
- TRIPP, Aili Mari et al. (2009). *African Women's Movements*, Cambridge : Cambridge University Press, 262 p.
- VERSCHUUR, Christine (2009). « Quel genre ? Résistances et mésententes autour du mot « genre » dans le développement », *Revue Tiers Monde*, vol. 4, no 200, p. 785-803.
- WANE, Yaye (1966). *Les toucouleurs du Fouta Toro : stratification sociale et structure familiale*, Bordeaux : IFAN, 369 p.
- WANYEKI, Muthoni L. (dir.) (2003). *Women and Land in Africa*, Londres : Zed Books, 384 p.
- WAYLEN, Georgina (2014). « Informal Institutions, Institutional Change, and Gender Equality », *Political Research Quarterly*, vol. 67, no 1, p. 212-223.
- WEHRMANN, Babette (2008). *Land Conflict : a Practical Guide to Dealing with Land Disputes*, Eschborn : GTZ, 110 p.
- WHITEHEAD, Ann et Dzodzi Tsikata (2003). « Policy Discourses on Women's Land Rights in Sub-Saharan Africa : The Implications of the Re-turn to the Customary », *Journal of Agrarian Change*, vol. 3, no 1, p. 67-112.

9. Annexe

Tableau II : Stratification sociale des Haalpulaar'en

Catégories	Sous-catégories	Activités
Rimbe « Les nobles » « Les libres »	Toorobbe	Aristocratie politique et religieuse
	Fulbe	Éleveurs
	Sebbe	Guerriers
	Jaawanbe	Conseillers
	Subalbe	Pêcheurs
Nyeenybe « Les Artisans »	Waylube	Forgerons
	Sakkeebe	Cordonniers
	Maabube	Tisserands
	Lawbe	Boisseliers
	Wammbaabe	Guitaristes laudateurs
	Awlube	Griots
Maccube « Les esclaves » « Les captifs »	Jiyaabe	Esclaves non-affranchis

Sources : (Sow, 2006, p. 17)

Exemple de guide d'entretien : Guide d'entretien avec la cheffe de groupement de femmes

- Depuis quand existe le groupe ?
- Combien de femmes y a t'il dans votre groupe ? Vous réunissez vous fréquemment ?
- Qu'est ce qui a motivé la formation de votre groupe de femmes ? Combien de fois vous réunissez vous ?
- Comment la création de votre groupe a-t-elle était perçue par la communauté ?
- Avez-vous perçu certaines formes de résistance ? Toutes les femmes intéressées peuvent-elles se joindre au groupe ? Y a t'il eu des oppositions ?
- Quels sont les principaux besoins des femmes de Golléré ?
- Avoir un meilleur accès à la terre est-il un besoin exprimé par certaines femmes ?
- Qui vous a permis d'avoir un jardin pour les femmes ? Comment avez-vous procédé pour l'avoir ? Êtes-vous satisfaite de ce jardin ?
- Êtes-vous invitée à participer aux discussions qui concernent la communauté de Golléré ? Êtes-vous consultée pour prendre des décisions ?

Photo 1 : Délimitation marquée au sol entre deux parcelles dans le *Walo*, Golléré

