

# SÉGRÉGATION ET RÉSISTANCE À LA SÉGRÉGATION

## LES FORMES DE SOLIDARITÉ ENTRE LES FEMMES

DE MARERREY <sup>1</sup>

Orsetta PELLION

Dans de nombreux villages agricoles de la Somalie méridionale, les hommes et les femmes vivent en situation de ségrégation évidente : ils mangent dans des espaces séparés, prient dans des lieux différents, exercent des activités de travail distinctes et participent aux cérémonies rituelles en maintenant toujours une certaine distance. Pourtant cette condition de ségrégation n'assume pas la même valeur si on l'analyse à partir de la condition de l'un des sexes.

En général, pour les femmes, la ségrégation sexuelle comporte une marginalisation pesante, aussi bien économique et politique, que sociale et culturelle. L'isolement auquel sont contraintes les femmes leur impose une vie "en marge de la société" : une condition d'expropriation et de privation qui se vérifie presque à tous les niveaux de la vie quotidienne.

Les femmes du village de Marerrey <sup>2</sup> travaillent la terre sous la direction continue des chefs de famille, pères ou maris, n'ont

- 
1. Ce travail résulte d'une expérience sur le terrain, conduite lors de deux périodes, janvier-avril 1987 et janvier-avril 1989, dans le village agricole de Marerrey (circonscription de Afgoy). La recherche, qui avait pour finalité mon mémoire de licence, est née dans le cadre d'un rapport institutionnel entre le Département d'Anthropologie Culturelle de l'Université de Sienne, et l'Université Nationale Somalienne. A cette occasion je voudrais remercier les habitants de Marerrey et exprimer ma gratitude au Professeur Ciise Maxamed Siyaad pour ses conseils et son soutien durant la recherche sur les lieux.
  2. Le village compte 2000 habitants et est situé le long de l'anse du fleuve Shebeele dans la région du Bénadir au centre-sud de la Somalie. Marerrey est habité principalement par des agriculteurs

aucune propriété directe des moyens de production, si ce n'est l'usufruit à discrétion du mari d'un petit lopin de terre. Les règles de l'attribution de la propriété sont marquées d'une considérable asymétrie sexuelle et d'âge. La distribution des moyens de production est une fonction du placement de l'autorité dans les mains des anciens. Cette règle d'autorité s'exprime aussi dans les règles de l'exogamie et de la résidence *virilocale* : en se mariant, les femmes doivent laisser leurs familles paternelles et leurs lignages pour s'unir aux familles de leurs maris.

Les femmes ne gèrent pas le revenu provenant du travail agricole et il leur est toujours difficile d'entreprendre des rapports d'échange monétaire : les prestations de travail d'une femme en dehors de la famille sont basées sur la réciprocité des prestations ou sur le troc.

Les femmes n'ont pas le droit de participer aux assemblées publiques, leur voix est totalement absente des conseils des anciens où se discutent les problèmes politiques et religieux qui concernent toute la communauté. Elles ont peu d'occasions d'intervenir activement aux événements publics du village, lesquels sont fondamentaux pour stimuler la grande part des liens sociaux.

À cette situation de privation matérielle et sociale, il faut ajouter la forme peut-être la plus profonde d'expropriation de l'identité féminine qui se réalise à travers l'imposition de contrôles physiques, psychologiques et moraux, sévères et continus : contrôle de la virginité pré-matrimoniale — en pratiquant l'infibulation —, l'imposition du mariage aux filles encore pré-pubères, répudiation et divorce des femmes stériles.

Comme je chercherai à le mettre en évidence dans les pages suivantes, le contrôle social que subit la femme durant tout le processus de socialisation, s'exprime à travers une ségrégation d'espace explicite qui divise non seulement les deux sexes, mais qui impose aussi son contrôle aux relations et aux pratiques quotidiennes que les femmes établissent entre elles.

Au cours de nombreuses conversations et interviews, il m'a été souligné qu'il était incorrect pour une femme, surtout si elle est jeune, "de flâner dans le village" ou "de s'approcher du marché (*Saug*) lorsque les vendeuses ne sont pas encore arrivées" ou encore "de s'ar-

---

sédentaires appartenant à la tribu Hintire, dont la structure socio-politique est de type segmentaire. La religion dominante est l'Islam.

rêter trop longtemps loin de la maison à moins qu'à proximité habitent des parents".

En partant de son *guriga*<sup>3</sup> une femme peut choisir entre quelques-uns des parcours, fixés à l'avance, lui permettant de rejoindre le lieu désiré : le champ agricole, le fleuve, le marché, le moulin à moteur. Le réseau serré de sentiers qui serpentent le long de tout le village et qui permettent de côtoyer les deux artères principales le divisant horizontalement et verticalement, garantit aux femmes un "anonymat" majeur, c'est-à-dire les empêche de se montrer directement sur les routes les plus "fréquentées". Le choix de ces parcours "alternatifs" ne se fait pas pour garantir un gain de temps, mais plutôt pour éviter de passer dans certaines zones du village aux heures ou moments considérés inopportuns, par exemple faire s'arrêter une femme près d'une mosquée du village (lieu de prière exclusivement masculin).

Il s'agit donc de parcours obligatoires, d'arrêts brefs où les relations avec les "étrangers" doivent, sinon être évitées, maintenir la meilleure formalité possible. Nous verrons aussi que là où des espaces exclusivement féminins existent, le comportement collectif et individuel est lié à des normes rigides dont la transgression met en discussion non seulement la respectabilité des femmes qui l'enfreignent, mais aussi et surtout l'honneur du groupe d'appartenance.

En fait, les femmes restent isolées dans les cours des maisons et sur les lieux de travail, les rapports de socialité et de compagnie avec des amis, parents, hôtes, visiteurs, étrangers sont le plus possible circonscrits et de courte durée.

La norme généralisée empêchant aux femmes une circulation entre les différentes zones du village, finit par réduire drastiquement l'aire des relations sociales.

Dans le contexte de la famille, le statut et le rôle de la femme sont des éléments qui influencent fortement la possibilité et la capacité d'entretenir et de maintenir de manière autonome une propre sphère de relations sociales. Le parcours que doit accomplir une femme pour réussir à créer autour d'elle ce respect qui accompagne l'autorité des plus anciennes est long et fatigant.

Le contrôle de la socialité et des formes de coopération entre femmes est particulièrement sévère lors des premières années du mariage. Surtout juste après le mariage, alors que la mariée est

---

3. Campaud, un groupe de cases entourées d'une clôture, constituant le complexe habitatif d'une famille.

transférée dans la maison du mari, le cercle de personnes avec lesquelles elle entretient des rapports se restreint drastiquement, soit en ce qui concerne la fréquentation de personnes du village, soit avec la propre famille consanguine. Pour les jeunes épouses, en particulier celles qui n'ont pas encore eu d'enfants, leur espace est encore plus réduit et les seules relations sociales permises sont celles avec le "nouveau" voisinage. Je rapporte à ce propos le témoignage d'une informatrice, Faduna Ali (27 ans, quatre enfants) qui décrit de façon significative ses premières années de mariage : "Pendant longtemps, après l'*Aroos* (la cérémonie du mariage), je n'ai pas pu revoir ma famille. Au début, dans cette maison, habitaient mon mari et ses parents et quelques-uns de ses frères qui devaient encore se marier. Moi, je travaillais et je suivais la *Aye* (la belle Mère) pour toutes les choses de la maison et j'allais au champ avec elle. J'étais nostalgique et j'aurais voulu aller trouver ma mère et mes sœurs, mais je n'ai pas pu le faire. Mon mari me disait qu'il n'en voyait pas la raison, que je pouvais rester avec la *Aye* et apprendre par elle tout ce qui me servirait (...). Bientôt arriveraient les autres *dumaashi* (belles-sœurs) et je ne me sentirais plus isolée. Pendant cette longue période, seule ma sœur Cadigia m'a rendu visite pour m'apporter l'*élan* 4. Ma mère a toujours habité *loin d'ici* 5, de l'autre côté du village, et pour cela il est toujours difficile de se rencontrer [..]" Ajoutons que les deux femmes (mère et fille) vivent à quatre cents mètres l'une de l'autre et cette distance les empêche de se voir. Il ne s'agit pas d'une distance physique, ce qui les sépare est un ensemble de règles qui se traduisent en interdictions et obstacles, une situation que nous pouvons retrouver dans beaucoup d'autres réalités africaines et que Mme Maher (qui a travaillé dans une communauté berbère au Maroc) explique ainsi : "le contact continu que la femme a avec sa parenté féminine, les échanges de visites et l'interdépendance des liens entre femmes ont tendance à "corroder" le rapport conjugal dont la fragilité se reflète par la responsabilité limitée du mari à l'égard des besoins de la femme [...]" (Maher, 1989 : 101). "Les hommes craignent justement l'indépendance psychologique et sociale de leurs épouses et tendent à les séparer le plus possible de leur parenté féminine et consanguine et mieux, de toutes les autres femmes en général" (Maher, 1975 : 46).

4. Henné, produit végétal utilisé pour décorer le corps dans un but cérémonial et plus généralement utilisé comme produit de beauté.

5. C'est moi qui souligne.

L'isolement sans relâche des jeunes femmes par rapport à leur propre parenté consanguine, trouve une justification explicite dans les intérêts des groupes d'agnation, intérêts qui sont aussi bien de type généalogique que purement économique. L'opinion générale de beaucoup d'informateurs, hommes et femmes, est que les rapports trop fréquents avec la parenté utérine, surtout avec la mère ou les sœurs, peuvent, au fil du temps, affaiblir le rapport conjugal jusqu'à mener au divorce.

D'autre part, l'hostilité évidente et l'exploitation physique qui se manifestent durant les premières années de mariage de la part de la famille du mari, outre celle du mari lui-même, peuvent souvent avoir pour conséquence la "fuite" de la mariée de la maison des parents par alliance. Cette éventualité est courante au point de devenir une des motivations auxquelles les hommes ont recours pour justifier la ségrégation de leurs femmes.

Une partie de la littérature anthropologique qui a accordé son attention aux conditions de la femme en situation de forte ségrégation sexuelle, a voulu souligner l'existence de systèmes articulés d'échanges sociaux, dans les cadres urbains et ruraux, qui pourvoiraient à former les bases d'une coopération féminine en réponse à la situation d'insécurité économique, d'isolement social et émotif pesant énormément sur la vie des femmes. Une trame de relations qui peut devenir aussi importante, voire se substituer aux institutions de la parenté ou du mariage. Ursula Sharma, se référant aux jeunes épouses d'un village agricole de l'Inde (nord-occidentale) parle de "bond of ritual kinship" (1978 : 276), même lorsque la solidarité se manifeste essentiellement sur le plan moral (échange de confidences, de compagnie et de jeu).

Le système des échanges sociaux est très articulé et implique des règles structurées aux visites, échanges de biens, prêts monétaires, assistances réciproques ainsi que des formes spécifiques de participation religieuse et culturelle. Le réseau qui se crée entre les femmes se manifeste par l'activation de systèmes plus vastes d'aides dans les tâches domestiques, en particulier celles qui concernent l'éducation et le soin des enfants. Entre les femmes Massai, la solidarité féminine intervient à plusieurs degrés, en partant de l'assistance dans les tâches pratiques quotidiennes et plus particulièrement lors des rituels liés à la naissance d'un enfant, jusqu'à avoir de fortes implications sur le maintien de l'ordre social, lorsque, par exemple,

les femmes s'unissent pour protéger leurs compagnes ayant commis un adultère (M. Llewelyn Davis, 1978). Pour ce qui est du Maroc, Mme Maher souligne des liens particuliers, basés sur des rapports de protection et de clientèle, qui donnent vie à un "réseau féminin" de solidarité, avec d'une part la fonction de "réponse à divers phénomènes qui conditionnent l'existence de la majeure part des femmes, en particulier le manque d'autonomie économique et la séparation entre les activités masculines et féminines", et d'autre part "assument la fonction de "tampon" contre les vicissitudes du marché et, en moindre mesure, sont les canaux à travers lesquels passent les moyens de subsistance des membres les plus riches à ceux les plus pauvres des communautés parentales" (Maher, 1989 : 128-129).

Ainsi, la capacité des femmes à favoriser et maintenir leur propre réseau de rapports sociaux devient un élément important du contrôle majeur de leur propre vie et de celle des enfants.

Dans le village de Marerrey, la coopération féminine se concrétise, comme je l'ai déjà mis en évidence, le plus souvent à travers le travail et l'échange de services à l'intérieur du groupe de voisinage. Le "groupe des amies" reste inchangé pour de nombreuses années, jusqu'à ce que quelque chose d'"important" tel un divorce ou un mariage ne transforme l'ensemble des relations individuelles, obligeant l'entrée dans un nouveau groupe.

Le *daris*<sup>6 7</sup> (voisinage restreint) représente l'espace "idéal" pour former des rapports de confiance et de solidarité entre les femmes de groupes domestiques non apparentés entre eux. Deux femmes

6. A ce propos, voir les contributions suivantes : L. Lamphore, *Stratégies, coopération and Conflict among Women in Domestic Group*, in M. Z. Rosaldo & L. Lamphere, *Women, Culture and Society*, Stanford, 1974. En particulier V. Maher, Kim, *Clients and Accomplices : Relations among women in Marrocco*, in D. Barker and S. Allen (ed.), *Sexual Divisions and Society : Process and Change*, London, Tavistock, 1976. V. Maher, *Il potere della complicità*, Taino, Rosenberg à Sellier, 1989. Le recueil d'essais traduit par P. Caplan & J. M. Bufra, *Women United, Women Divided*, London, Tavistock, 1978, en particulier l'article de Ursula Sharma, "Segregations and its conséquences in India", *ibidem* le contenu.

7. Littéralement cela signifie "lieu herbeux", "terrain derrière le champ", comprenant avec ces termes la zone publique, formée par de petits endroits où la rue s'élargit et des petites places qui entourent un groupe de campements habitatifs. De nombreux informateurs utilisaient aussi le terme *daaf* pour indiquer une zone de voisinage plus grande, où vivaient originellement des groupes d'un même clan.

appartiennent au même *daris* lorsque leurs habitations se touchent ou se font face. "Nous sommes *saxaabado* (voisines, amies) quand nous nous échangeons les tisons de braise pour allumer le feu" affirme une informatrice soulignant l'échange du feu comme l'un des symboles de l'union amicale. Les femmes d'un même voisinage se traitent comme si elles étaient "apparentées", se nomment "*abbai*" (sœur) lorsqu'elles ont le même âge et leur statut est le même, "*edo*" (tante) quand elles font référence à une femme plus âgée du groupe, élargissant et limitant instrumentalement la catégorie de parent. Le *daris* est avant tout un espace social, dans lequel les femmes se retrouvent pour bavarder, discuter et pratiquer des activités de groupe. Les femmes appartenant au même *daris* peuvent former des groupes de travail numériquement consistant (8-10 femmes) qui s'entraident chaque fois que le travail le demande. Parmi les activités les plus communes qui nécessitent la coopération féminine il y a la restructuration saisonnière des *guriga*, c'est-à-dire le crépissage (*salaax*) à base de terre et de bouse de vache des murs extérieurs de la case, activité qui est exécutée à la fin de la saison hivernale. Une autre activité est très absorbante : la préparation des grands banquets et des repas collectifs qui ont lieu à l'occasion d'événements cérémoniaux (mariages, enterrements, naissances) durant lesquels sont prévues de longues journées de battage et de vannage du maïs et du sorgho, opportunément travaillés pour la cuisson de la nourriture rituelle, et qui impliquent toutes les femmes du voisinage. Enfin, la forme d'interactions plus articulée et complexe entre les femmes du voisinage est représentée par le petit commerce, à travers lequel sont vendues ou échangées des petites quantités de biens alimentaires et de produits d'artisanat domestique (nattes, paniers, éventails, jarres en terre cuite, etc.).

Ce petit commerce, activé et maintenu grâce au travail des femmes, se révèle une véritable institution de l'organisation sociale domestique et a une fonction instrumentale, bien que ce ne soient pas les femmes qui en tirent directement les bénéfices. En effet, le but principal de ce commerce n'est pas la satisfaction des besoins des femmes qui l'exercent : son gain est utilisé plus tard, pour les occasions particulières qui impliquent toute la famille par alliance. Il s'agit de réunions religieuses, de célébrations, d'enterrements, d'occasions pouvant confirmer des relations entre les groupes domestiques d'un même clan, et plus généralement les alliances entre les familles et certaines personnes importantes du village (les *sheek*, le chef du village, le chef du port). La modeste quantité de biens et

d'argent, fruit du petit commerce féminin, permet à la famille par alliance de participer à beaucoup de cérémonies rituelles où il est de rigueur d'offrir, donner, prêter respectivement des biens, de l'argent et des services. Ce sont les relations sociales auxquelles la femme ne peut jamais prendre part en personne, si ce n'est comme appendice du chef de famille mâle le plus ancien. Ainsi, le travail des femmes du voisinage devient un élément déterminant du flux matériel de biens, nécessaire pour constituer les relations sociales fondamentales de toute la communauté du village : un bon rapport de voisinage, une alliance matrimoniale, un service rituel.

Néanmoins les exemples de coopération rapportés au dessus sont difficilement traduisibles en rapports stables et durables de solidarité féminine. Le fait que la participation à un circuit de services, hors de l'espace strictement domestique, permette à quelques femmes une sorte d'accès direct (plus théorique que pratique) au "monde extérieur" et surtout à l'argent (par exemple, l'aide pour le crépissage des *guriga* est toujours payé), n'obtient pas toujours le consentement des chefs de famille, lesquels préfèrent isoler le travail des épouses ou des filles dans les limites de la maison, aux soins des enfants et du travail agricole.

C'est ainsi que tant de faits de coopération qui peuvent se former à partir d'un rapport de solidarité entre les femmes du village, qui s'unissent et se choisissent volontairement sans le contrôle direct des chefs de famille, sont limités à peu de circonstances et sont, le plus souvent refoulés et empêchés. La raison pour laquelle la coopération et la solidarité féminine sont l'objet de pressions négatives tellement fortes, à mon avis, a sa source dans deux sortes de problèmes.

Le premier se pose à un niveau plus général du comportement collectif, concernant les dynamiques intérieures de la société rurale du village et probablement de toute la Somalie méridionale agricole. Ce qui s'est passé avec une grande intensité ces quinze dernières années est un processus rapide de relâchement de la solidarité tribale, de la détérioration progressive des formes de coopération économique entre les groupes extra-parentaux et une utilisation croissante de la monnaie lors des échanges et des prestations. Beaucoup de formes de coopération économique, qui, autrefois (il n'y a pas si longtemps) embrassaient toute la société, spécialement pour le travail des champs, ont totalement disparu

aujourd'hui. L'unique forme restante est le *soddon*<sup>8</sup> qui implique un nombre restreint d'hommes dans l'exécution d'opérations agricoles plus exténuantes. Aujourd'hui toutes les relations (de travail) que nous pouvons définir sont monnayables et la disponibilité d'argent a commencé à créer une stratification sociale visible. Cela a eu comme conséquence immédiate la disparition des prestations sans contrepartie et les formes de réciprocité généralisée qui, autrefois s'exprimaient surtout par la donation de nourriture ou de denrées alimentaires des groupes les plus fortunés aux moins fortunés lors des récoltes. Il est alors assez évident que, dans un tel contexte, les hommes tendent à accentuer leur contrôle sur la capacité de travail des femmes — en tant que force de travail, éventuelles perceptrices d'un revenu monétaire — et donc virtuellement capables de se rendre autonomes sortant des stricts intérêts du groupe familial par alliance.

Le second problème est une extension du premier, et se reflète sur la structure même des relations entre les sexes. Les échanges actifs entre les femmes qui se prêtent mutuellement des biens et services, tendent à réduire l'importance du mariage en tant que source de sécurité émotionnelle et économique, et cela est encore plus vrai si l'on pense à l'extrême fragilité des liens conjugaux polygames et à la faiblesse de leur équilibre économique.

Dans cette situation de forte ségrégation et de contrôle économique et social de la part des hommes, seules quelques femmes, et comme nous le verrons, lors de circonstances particulières, sont en mesure de donner naissance à des liens sociaux de coopération non réglés par le principe d'équilibrage des prestations, mais plutôt basés sur la solidarité.

La forme la plus intéressante de solidarité organisée que j'ai pu vérifier au village est la coutume du *shaalongo*.

Le *shaalongo* est une institution informelle, exclusivement féminine, de mutuel soutien matériel et moral qui est mis en œuvre entre les femmes (en moyenne 6-8 femmes de diverses conditions sociales) d'un même voisinage (*daris*) et non apparentées entre elles. Cette pratique s'exprime à travers différentes modalités selon les besoins.

8. Groupe de solidarité entre quatre hommes ou plus appartenant à des noyaux familiaux divers, en général voisins de maison, qui s'unissent pour exercer certains travaux agricoles ou autres, qui, au cours de l'année, demandent régulièrement plusieurs paires de bras, comme par exemple, la construction saisonnière du grenier.

Le groupe des femmes se réunit régulièrement (environ tous les 30-60 jours) pour recueillir une somme d'argent variable, selon les possibilités de chaque femme (100-500-2000 shillings), qui est remise à tour de rôle à l'une des femmes du groupe. Les mois suivants la même somme d'argent est cédée à une autre femme du groupe et ainsi de suite jusqu'à la clôture du cercle. L'argent peut-être dépensé à discrétion même pour satisfaire un besoin personnel.

Beaucoup de femmes ne se servent pas de l'argent tout de suite, étant donné l'exiguïté de la somme, mais la "capitalisent", attendant d'autres tours successifs avant de l'utiliser.

Généralement l'argent recueilli et épargné est destiné à l'achat de médicaments ou au paiement des soins nécessaires à un enfant malade. En outre, l'usage du *shaalongo* permet à beaucoup de femmes de participer à la rémunération matrimoniale nécessaire pour qu'un parent, par exemple un frère consanguin, puisse épouser une femme.

Les femmes du *shaalongo* se prêtent un soutien mutuel dans toutes les situations qui les concernent de plus près : grossesse, accouchement, mort d'un enfant, divorce, toutes ces "situations auxquelles, surtout par coutume ou tabou rituel, les hommes sont exclus et qui incombent donc directement aux femmes" (Maher, 1989 : 140).

Le groupe du *shaalongo* acquiert la forme maximale de solidarité lorsque l'ensemble des femmes se met en œuvre pour soutenir les dépenses de la demande de divorce d'une des femmes du groupe : cet accès se concrétiserait difficilement si la femme ne comptait que sur la seule aide de la propre famille. Il en est de même pour les femmes ayant à peine divorcé et qui, dans l'attente d'un mariage successif, se retrouvent rapidement devoir affronter les problèmes d'une survie précaire : ainsi elles ont recours à la pratique du *shaalongo*, ne serait-ce que pour se sentir appuyées en ce que plus que tout autre est ressenti comme une disgrâce sociale. Cet acte de complicité féminine peut provoquer de très graves réactions et c'est pour cela que, au dire de beaucoup d'informatrices, la pratique du *shaalongo* a le plus souvent lieu en cachette des maris et de leurs familles.

Le trait le plus indicatif de cet usage d'"alliance" est l'identité statutaire des participantes. Les femmes qui y prennent part partagent la même position et le même statut familial. En effet, rarement les jeunes femmes, surtout si elles ne sont pas encore mères, peuvent participer au *shaalongo* : sur elles un contrôle majeur est exercé, les rendant dépourvues de réels moyens économiques. Les femmes anciennes n'y adhèrent plus ; étant désormais au sommet de

la hiérarchie féminine, elles tendent à partager les intérêts des fils mariés et idéologiquement elles ont développé une solidarité avec ces derniers au détriment des belles-filles. En fait, elles peuvent exercer un rôle et un pouvoir totalement fonctionnel à la mise en ordre des relations homme - femme comme cela a été décrit jusqu'à présent. Les femmes du *shaalongo* sont essentiellement des femmes et des co-femmes de la "génération du milieu". Celles qui ont acquis une certaine stabilité dans la relation avec le mari et son clan. Ce sont des femmes qui ont franchi la phase la plus critique des premières années de mariage, qui se sont acquittées de leur devoir de procréation, indispensable pour assurer la descendance, et qui, au sein du noyau familial, peuvent finalement revendiquer une certaine reconnaissance sociale. Sans l'implication, du moins idéologique, d'une part des femmes présentes, une structure de relations tellement rigide pourrait difficilement résister.

Un fait est très intéressant : la pratique du *shaalongo* réussit à rompre les séparations traditionnelles de lignage, impliquant les femmes qui appartiennent aux segments de lignages différents. Cet usage est effectivement transversal et est basé sur la solidarité des femmes en tant que telles, avec leurs problèmes collectifs et individuels, sans prêter attention, pour une fois, aux équilibres politiques ou économiques des groupes de souche. Il faut ajouter que l'usage du *shaalongo* s'est transféré avec un succès considérable en ville entre les émigrées du village, bien que la structure adoptée y soit différente de celle qui a été décrite plus haut. Avant tout, elle implique un nombre de femmes décidément supérieur, même de générations différentes, mais, et cela est important, appartenant à la même ligne de descendance. Dans le contexte urbain, les fonctions et les buts du *shaalongo* sont les mêmes, mais son poids économique a augmenté, à tel point qu'il est parfois possible de parler de véritables investissements économiques effectué au sein du groupe des femmes. Par exemple, l'argent recueilli ainsi peut soutenir partiellement la décision de faire étudier la fille ou le fils particulièrement prometteur de l'une des composantes du *shaalongo*.

C'est peut-être pour cela que cet usage, en ville, sans être encouragé par les hommes, n'y trouve pas non plus une opposition. Probablement le fait qu'il se concrétise entre les femmes d'une *gammis*<sup>9</sup>

9. Il faut noter qu'en ville, étant donné le morcellement résidentiel, les membres provenant d'une même tribu, les fréquentations prescrites s'élargissent au point d'impliquer la parenté encore bien plus distante en ligne généalogique.

(tribu) est vu favorablement parce que cela tend à renforcer les liens tribaux qui sont fortement affaiblis.

En conclusion, on peut mettre en évidence certains traits qui caractérisent de manière décisive la position de la femme et les relations entre les sexes au sein de microcosme social que j'ai analysé.

L'existence d'une hiérarchie rigide entre les sexes, à laquelle correspondent des rôles tout aussi précis, finit par influencer profondément toute la vie sociale d'une femme : on travaille et on entretient des relations de manière différente selon le rôle recouvert dans l'union familiale et selon le degré d'acceptation des normes qui indiquent la position appropriée d'un monde complètement centralisé sur les figures masculines.

Ce que j'ai voulu mettre en évidence est une structure de relations entre les sexes qui laisse toujours la porte ouverte à un conflit latent, qui traverse presque tous les espaces relationnels, de ceux qui se réalisent quotidiennement aux institutions même de ces relations (tel le mariage) : une situation de conflits non sans conséquences. De nouveau, je voudrais souligner la capacité de ces femmes, qui officiellement apparaissent quasi seulement comme mères des enfants, à trouver des espaces d'autonomie et de solidarité qui, peut-être pour une fois, permettent de rompre les barrières physiques et culturelles imposées à leur socialité, et de réussir à trouver des formes — je fais particulièrement allusion au shaalongo, mais aussi aux nombreux autres petits gestes quotidiens — de réaction explicite à une situation de subordination objectivement pesante. C'est clair, les femmes ne s'y opposent pas de façon totale, ni sur le plan matériel ni sur le plan idéologique, il s'agit plutôt d'une réaction presque toujours semi-clandestine, qui utilise les interstices de la vie sociale.