

Revue Scientifique du



Ville Société Territoire  
(LaboVST)

# *Le Journal des Sciences Sociales*

# LE JOURNAL DES SCIENCES SOCIALES

## CONSEIL SCIENTIFIQUE

- Prof Simplicie Y. Affou, Directeur de Recherches (Institut de Géographie  
Tropicale, IGT, Abidjan) Tel : Cel : (00225) 0707 70 85 57,  
E-mail : syaffou@yahoo.fr ou affou@ird.ci
- Prof Alphonse Yapi-Diahou, Professeur Emérite de Géographie (Université Paris 8),  
Cel : 0033668032480 ; Email : yapi\_diahou@yahoo.fr
- Prof Brou Emile Koffi Professeur Titulaire de Géographie, (Université Alassane  
Ouattara, ), Cel.: (00225) 0103589105 ; E-mail : koffi\_brou@uao.edu.ci
- Prof Roch Gnabéli Yao, Professeur Titulaire de Sociologie, (Université Félix  
Houphouët Boigny) ; Cel : 07 08 18 85 96 Email roch.gnabeli@laasse-  
socio.org
- Prof Jonas Guéhi. Ibo, Directeur de Recherches (Université Nangui Abrogoua),  
Cel : (00225) 0505 68 48 23 E-mail : ibojonas@yahoo.fr
- Prof René Joly Assako Assako, Professeur Titulaire de Géographie, Université  
Yaoundé, Cameroun ; Email rjassako@yahoo.fr
- Prof Ferdinand A. Vanga, Professeur Titulaire de Sociologie (Université Péléforo  
Gon Coulibaly), Tel : (00225) 01 03 48 91 60 / 05 05 083 702  
E-mail : ferdinand.vanga@upgc.edu.ci af\_vanga@yahoo.fr

## COMITE EDITORIAL

### **Directeur de Publication**

Simplice Y. Affou, Directeur de Recherches (Institut de Géographie Tropicale, IGT, Abidjan) Tel: Cel: (00225) 07 07 70 85 57 E-mail : syaffou@yahoo.fr  
ou [affou@ird.ci](mailto:affou@ird.ci)

### **Rédacteur en Chef**

Alphonse Yapi-Diahou, Professeur titulaire de Géographie (Université Paris 8)  
Cel : 0033668032480 ; Email : yapi\_diahou@yahoo.fr

### **Rédacteur en Chef Adjoint**

Jonas Guéhi. Ibo, Directeur de Recherches (Université Nangui Abrogoua)  
Cel : (00225) 05 05 68 48 23 E-mail : ibojonas@yahoo.fr

### **Secrétariat du Comité de Rédaction**

Assué Yao Jean-Aimé, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara,  
Bouaké, (00225)0103192952, Email [assueyao@yahoo.fr](mailto:assueyao@yahoo.fr)  
Konan Kouakou Attien Jean-Michel, Maître assistant, Université Alassane  
Ouattara, Bouaké, (00225)0707117755, E-mail : [attien\\_2@yahoo.fr](mailto:attien_2@yahoo.fr)  
Yapi Atsé Calvin, Maître assistant, Université Alassane Ouattara, Bouaké,  
(00225)0707996683, E-mail : [atsecalvinyapi@gmail.com](mailto:atsecalvinyapi@gmail.com)  
Yassi Gilbert Assi, Maître de Conférences de Géographie, Ecole Normale  
Supérieure d'Abidjan, Cel.: (00225) 07 75 52 62; E-mail:  
[yassiga@gmail.com](mailto:yassiga@gmail.com)

### **Secrétaire aux finances**

Bohoussou N'Guessan Séraphin, Maître de Conférences de Géographie, Université  
Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire, (00225)0505483129,  
E-mail : [bohounse@yahoo.fr](mailto:bohounse@yahoo.fr)

## COMITE DE LECTURE

- Abdoul Azise SODORE, Maître de Conférences de Géographie/aménagement, Burkina Faso
- Adaye Akoua Assunta, Maître de Conférences de Géographie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan
- Allaba Ignace, Maître de Conférences d'études germaniques, Université Felix Houphouët Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire
- Assué Yao Jean-Aimé, Maître de Conférences de Géographie, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
- Bally Claude Kore, Maître de Conférences de Sociologie des organisations, université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
- Beka Beka Annie, Maître de Conférences de géographie, École Normale Supérieure, Gabon
- Biyogbe Pamphile, Maître de Conférences de Philosophie, Ecole Normale Supérieure, Gabon
- Bohoussou N'Guessan Séraphin, Maître de Conférences de Géographie (Université Alassane Ouattara)
- Christian Wali Wali, Maître-Assistant de Géographie, Université Omar Bongo de Libreville, Gabon
- Coulibaly Salifou, Maître-Assistant de Géographie, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
- Diarrassouba Bazoumana, Maître de Conférences de Géographie, environnementaliste, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
- Djah Armand Josué, Maître de Conférences de Géographie, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
- Dosso Yaya, Maître-Assistant de Géographie, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
- Eleanor FUBE MANKA'A, Maître-Assistant de Géographe, ENS/Université de Yaoundé I, géographie des aménagements ruraux
- Gokra Dja André, Maître de Conférences, Sciences du Langage et de Communication, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
- Hugo PILKINGTON, Maître de Conférences, Géographie de la santé, université de Paris 8, France
- Kadet G Bertin, Professeur Titulaire de Géographie, Ecole Normale Supérieure (ENS), Abidjan
- Koffi-Didia Adjoba Marthe, Maître de Conférences de Géographie, Université Félix Houphouët Boigny,

Koffi Yeboue Stéphane, Maître de Conférences de Géographie, Université Peloforo Gon Coulibaly, Korhogo

Kouadio M'bra, Kouakou Dieu-Donne, Maître de Conférences de sociologie de la santé, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

Kouame Konan Hyacinthe, Maître de Conférences de Géographie, Université Peloforo Gon Coulibaly, Korhogo

Kra Kouamé Antoine, Maître de Conférences d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

Kramo Yao Valère, Maître-Assistant de Géographie, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

Loukou Alain François, Professeur Titulaire de Géographie TIC, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire

Moatila Omad Laupem, Maître-Assistant de Géographie, Université Marien Ngouabi (Brazzaville- Congo)

Ndzani Ferdinand, Maître-Assistant de Géographie, Ecole normale supérieure, université Mariën Ngouabi, République du Congo.

Ngouala Mabonzo Médard, Maître-Assistant de Géographie, Ecole normale supérieure, université Mariën Ngouabi, République du Congo.

N'guessan Adjoua Pamela, Maître-Assistant de Sociologie, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

Soro Debegnoun Marcelline, Maître-Assistante de Sociologie, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

Yao Célestin Amani Maître de Conférences de Bioanthropologie, Université Félix Houphouët Boigny, UFR SHS - ISAD

Yassi Gilbert Assi, Maître de Conférences de Géographie (Ecole Normale Supérieure Abidjan)

## SOMMAIRE

		<b>Pages</b>
Mor FAYE	Problématique de la gestion des déchets dans la ville de Guediawaye (Sénégal)	<b>9</b>
Yekagnan Abou SORO Kouassi Séverin KOUAKOU Dabié Désiré Axel NASSA	Proximité géographique des agro-industries et développement endogène de mini-villes agricoles dans la région de San-Pedro, Côte d'Ivoire	<b>23</b>
YAPO Koussou Aurélie Odos TANO Kouamé N'GUESSAN Kouassi Guillaume GOGBÉ Téré	Accès des femmes paysannes à la terre dans le monde rurale et autosuffisance alimentaire à Bédiala (Centre-Ouest de la Côte d'Ivoire)	<b>37</b>
Kem-Allahte Julien Dombor Djikoloum Dingao Mbaindodjim Prosper	Koundoul et Mandéla, deux villes périphériques de N'Djaména à l'épreuve de la croissance démographique et de l'insécurité foncière de 1979 à 2020	<b>49</b>
Derrick Nana Njiki Marie Joelle Nguele Owono Vandelin Mgbwa	L'expérience de la précocité maternelle dans le désir d'accès au travail : entre rupture et continuité	<b>59</b>
SOUMAHORO Manlé DIARRASSOUBA Bazoumana KOUADIO N'guessan Theodore	La cacaoculture dans le département de Dimbokro : Entre recomposition spatiale et production de richesse	<b>72</b>
Ibrahim MALAM MAMANE SANI Djafarou BOUBACAR ZANGUINA	À la quête des mines d'or sur le site de Koma Bangou au Niger : une analyse des perceptions plurielles de risques sur le métier de l'orpaillage	<b>88</b>
Epiphanie Ezzo-Solame BEDEKELABOU Padabô KADOUZA	Profil alimentaire des ménages en pays Kabiye au nord-Togo : analyse des facteurs socioéconomiques associés.	<b>97</b>

Simon Pierre TIBIRI Fanta TRAORÉ/SÉRÉ	Curricula et pratiques de formation et développement des compétences numériques des stagiaires des Ecoles Nationales des Enseignants du Primaire (ENEP) au Burkina Faso	<b>111</b>
PIDABI Patokitom KOLA Edinam	Déterminants naturels et socioéconomiques de la production du soja dans la préfecture de Tchamba au Centre-Est du Togo	<b>122</b>
SAMBIANI Mambo KADOUZA Padabô	La piste a bétail : une stratégie de sécurisation de la mobilité pastorale et de réduction de conflits entre agriculteurs et éleveurs dans le canton d'Asrama (préfecture de Haho)	<b>134</b>
Ferdinand NDZANI	Réaffirmation et démarcation de la frontière entre la République du Congo et la République du Cameroun : état de lieux et perspectives	<b>146</b>
SANGARE Ignace	De l'organisation sociale au statut traditionnel de la femme dans la communauté Dioula de Sindou	<b>154</b>
Habibou OUEDRAOGO Manhamady OUEDRAOGO Wendlassida OUEDRAOGO Idrissa KABORE	Occupation anarchique du domaine public autour de l'université Joseph Ki-Zerbo à Ouagadougou au Burkina-Faso	<b>167</b>
Pamela Adjoua N'GUESSAN Valentin Kouakou KRA François M'bouké YOBO	Pratique de l'orpaillage artisanal par les femmes d'Ayaou-Sran : vers une « agentivité » dans la clandestinité	<b>178</b>
Kouamé F. N'DRI Dhédé P. Éric KOUAME Kobenan C. Venance KOUASSI N'dri R. KOUAKOU	L'élevage de poulets de chair et de pondeuses dans la commune de Bouaké, une activité favorable à l'amélioration des conditions de vie des populations	<b>189</b>
Clotaire MOUKEGNI-SIKA, GERTOM	«Nous», identité et perdition dans la patronymisation au Gabon	<b>201</b>

Affoué Sonya ALLA Kouamé Sylvain N'DRI Bi Tchan André DOHO	Niveau de disponibilité des infrastructures et équipements de base dans les zones périphériques de la ville de Bouaké (Côte d'Ivoire)	<b>213</b>
Roger MBOUMBA MBINA Omer Arsène IVORA MOUANGOYE	La <i>domus</i> aristocratique dans le monde romain : caractéristiques et fonctions dans l'exercice du pouvoir	<b>225</b>



## De l'organisation sociale au statut traditionnel de la femme dans la communauté Dioula de Sindou

### From social organisation to the traditional status of women in the Dioula community of Sindou

**SANGARE Ignace**

Université Joseph Ki-Zerbo

Laboratoire Discours et Pratiques Artistiques

Tel : 00226 76655289

Mail : sangare20052000@yahoo.fr

**Résumé :** La société traditionnelle en Afrique repose sur l'éducation et l'organisation. L'éducation est en même temps un produit social et productrice de société. Parler de société traditionnelle c'est évoquer son organisation et les valeurs qu'elle développe au sein du clan de la famille. Tout cela se retrouve dans une entité qui est appelé village avec des us et des coutumes qui le régissent. L'esprit de groupe ou communauté avait la primauté sur l'individualisme. C'est dans un cadre défini que cette société éduquée transmet les valeurs traditionnelles. Partant donc de l'entité village, les Dioula se sont installés à Sindou et ont pu développer une communauté axée sur des valeurs et une identité. Ce groupe à la fois culturel et linguistique marque son environnement par sa spécificité. C'est dans cette dynamique que notre analyse veut cerner de plus près les différents aspects de la vie sociale des Dioula de Sindou, de préciser le statut traditionnel de la femme au sein de cette organisation sociale dans laquelle elle évolue.

**Mots clés :** Organisation- statut traditionnel- société- village-valeurs

**Abstract :** Traditional society in Africa is based on education and organization. Education is at the same time a social product and productive of society. To talk about traditional society is to talk about its organization and the values that it develops within the family clan. All this is found in an entity which is called a village with habits and customs which govern it. The group spirit or community had primacy over individualism. It is within a defined framework that this educated society transmits traditional values. Starting from the village entity, the Dioula settled in Sindou and were able to develop a community focused on values and an identity. This group, both cultural and linguistic, marks its environment with its specificity. It is in this dynamic that our analysis aims to understand more closely the different aspects of the social life of the Dioula of Sindou, to clarify the traditional status of women within this social organization in which they evolve.

**Keywords:** Organization- traditional status- society- village-values

### Introduction

L'analyse des institutions sociales traditionnelles a montré que le village, et le village seul, est reconnu comme être véritable : individus et familles n'existent que dans la mesure où ils sont intégrés à cette réalité fondamentale. Il faut donc maintenant étudier de plus près cette unité démographique, voir comment elle se distribue dans l'espace traditionnel, en concessions et en champs, étudier les institutions qui assurent la solidarité de ses parties et leur fonctionnement. Tout ce groupe, assez disparate parfois, était fondu dans une unité de production et de consommation très intégrée qu'est le village

Le village y apparaît bien comme un tout clos, mais composé de parties séparées ; chacune d'elle constituait, dans le système traditionnel, une unité économique largement autonome, le quartier. C'est ce que nous laisse voir le village de Sindou. Ce village qui aujourd'hui acquiert le statut de ville a fait l'objet de notre étude. En effet, le village de Sindou a été fondé sur les pics vers le début du XIV par des sénoufos qui avaient quitté le Sud de l'actuelle république du Mali, Le village de Sindou est situé à l'extrême Ouest du Burkina

Faso à 50 km à l'Est de la ville de Banfora (route goudronnée), à 75 km au Sud de la ville de Orodara (piste bâtie). Chef-lieu de la province de la Léraba et capitale des sénoufo du Burkina Faso, le village de Sindou est entre la république du Mali 65 km et la république de Côte d'Ivoire 50 km donc un village de transit. Il est érigé en commune urbaine rassemblant 8000 habitants environ dont 54% de femmes et 46% d'hommes. L'activité principale est l'agriculture 95% de la population. Le petit commerce est exercé par 5% de la population. Fuyant l'oppression, les razzias et la domination, à partir du sud du Mali, le peuple sénoufo pacifique de nature était venu s'installer au milieu des pics à l'abri. Ils baptisèrent leur village du nom de Sundogo c'est-à-dire "la protection des esprits" devenu aujourd'hui Sindou.

C'est dans ce village sénoufo que s'est construite une communauté Dioula. Elle s'est structurée et s'est imposée comme une entité ethnique et commerciale dans le village tendant à faire oublier les sénoufos.

En abordant la question de l'organisation sociale et du statut de la femme, nous partons de l'approche ethno-linguistique qui considère que la langue est la manifestation du peuple qui la parle, elle est le lieu de conversation et dépôt de l'expérience du savoir de générations passées. Ici il s'agit du jula<sup>1</sup> qui est le canal d'expression des Dioula. Et la maîtrise de cette langue détermine les choix et pratiques de cette communauté, définit sa pensée et sa perception du monde. Cela nous oriente dans la méthode d'analyse qui s'est effectuée sur les entretiens avec les femmes dont le statut nous a intéressé dans cette société traditionnelle. Notre démarche se base sur un entretien en plus de l'approche ethno-linguistique. En partant d'un échantillon de femmes (30) nous avons cherché à travers des entretiens pour percevoir les conceptions de l'organisation de la société d'une part et d'autre part le statut de la femme.

Notre recherche est née de l'intérêt de mieux connaître les Dioula en tant que communauté et les évolutions et organisation dans le Burkina. De plus la question liée au statut de la femme réside dans une série de travaux sur cette communauté Dioula diversément installée au Burkina et sur le statut de l'enfant. Nous utilisons la langue comme un outil d'approche pour cerner l'organisation sociale de la société Dioula de Sindou. L'objet de cette recherche découlera des objets traditionnels de l'ethno-linguistique c'est-à-dire la manière de cerner les rapports, entre d'un côté la langue, et d'un autre côté la société et sa culture. Notre objectif est donc de comprendre la structure sociale des Dioula de Sindou par le biais du langage et par l'approche du message linguistique dans son contexte socioculturel.

La langue deviendra donc révélatrice du mode de vie de la société Dioula de Sindou et de sa structure sociale. Les faits et dénominations sociaux qui découlent des entretiens donnent des informations sur l'organisation sociale et les rapports entre les membres de la communauté. La langue est donc mise au centre des recherches car elle constitue le canal de transmission de ces savoirs aux générations à venir.

À partir de cette démarche nous nous sommes interrogés sur la communauté Dioula. Comment la communauté Dioula de Sindou se structure-t-elle traditionnellement ? Quel est le statut traditionnel de la femme et quels en sont ses attributs ?

Nous partirons des éléments anthropologiques et ethno-linguistiques pour analyser cette communauté à partir de son organisation traditionnelle pour aboutir aux attributs de la femme traditionnelle en passant par le statut traditionnel de celle-ci.

## **1. Organisation traditionnelle des Dioula de Sindou**

Dans ce premier point partirons de l'organisation de la société traditionnelle africaine avant d'aborder la société dioula de Sindou à travers son organisation et son milieu social.

### **1.1. Organisation de la société traditionnelle africaine**

Il est mal aisé de parler de l'organisation de la société traditionnelle africaine dans son ensemble d'autant plus que, même à l'intérieur d'une région, certaines pratiques varient d'un point à un autre. Toutefois on peut citer à titre d'exemple, les similitudes de la structuration du village africain et de la famille africaine.

Le village africain est constitué d'une pluralité de familles, vivant côte à côte, cultivant le même sol, liés par les mêmes intérêts, possédant les mêmes affinités ethniques qui font

---

<sup>1</sup> Le mot "Jula" ici représente la langue des Dioula et Dioula ce sont les individus et la communauté

d'ailleurs la raison fondamentale de tels regroupements. Sindou, un village dioula dans l'ouest du Burkina dans la province de la Comoé constitue une illustration. La famille (deenbaya ou gwa ) regroupe outre le père(face), la ou les mères(ba ou baw) et les enfants(deenw), un nombre variable de personnes liées entre elles, soit par le mariage, soit par le sang. Ce groupement reconnaît l'autorité d'un chef de famille qui est généralement le père. Dans la famille régnait l'harmonie car les enfants et les habitants avaient les mêmes droits. Cette harmonie dans la société africaine trouve son illustration dans ces lignes de L. Camara (1953, p.68-71) :

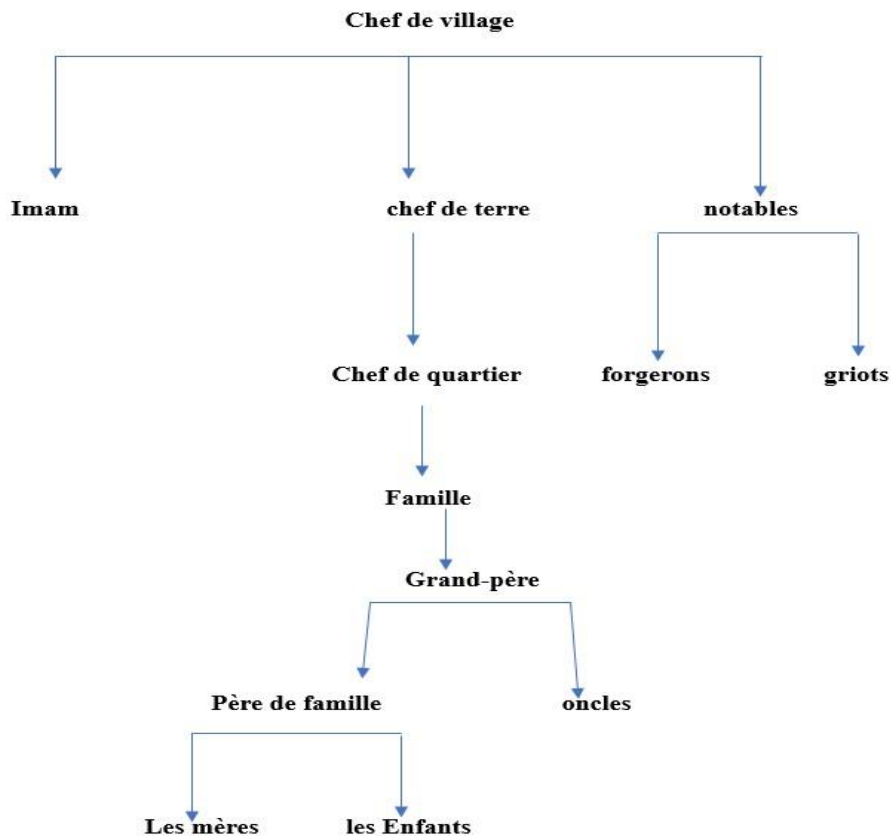
Mon père avait toujours quantité d'apprentis dans son atelier... ceux qui avaient l'âge d'homme possédaient leur propre case. Les plus jeunes, ceux qui comme moi n'étaient pas circoncis, dormaient dans la case de ma mère. Sans doute mon père jugeait-il qu'ils ne pourraient avoir de meilleur logement que sous la surveillance de ma mère, et il en jugeait à bon droit... Les apprentis pouvaient se croire sur un pied d'égalité avec les vrais fils ; et quant à moi, je les considérais comme des frères aînés... nous nous asseyions tous autour des plats fumants : mes parents, mes sœurs, mes frères, les apprentis, ceux qui partageaient mon lit comme ceux qui avaient leur case propre.

C'est dans cette ambiance de chaleur humaine familiale qu'évolue l'enfant africain. Chaque membre du groupe familial contribue à l'éducation et la formation de l'enfant, source de joie, d'ouverture et de bonheur pour tout l'entourage.

Voyons comment est organisée et structurée la société traditionnelle dioula de Sindou

### **1.2. Organisation de la société traditionnelle Dioula de Sindou**

Schéma de l'organisation sociale repose sur ce modèle. La direction des flèches montre de façon verticale la hiérarchie et les dénominations.



Le village de Sindou regroupe la communauté dioula originaire de Kong en Côte d'Ivoire. Au sommet du village il y a un chef du village (dugutigi), détenteur du pouvoir territorial et administratif du village. Il s'occupe des affaires des terres et des traditions. Il est entouré de conseillers et de notables (kankorɔsigiw) à qui il confie différentes missions. Pour ce qui touche aux sacrifices (sarakaw) aux mânes et les réparations ce sont les forgerons (numu), des griots (jeliw) qui en sont responsables.

A la différence des autres sociétés à pouvoir central, chez les dioula de Sindou, le pouvoir du "dugutigi" (chef de village) n'est pas absolu et autoritaire. Il donne les directives pour la répartition des terres.

Après lui nous avons l'imam (alimami) du village qui est l'autorité religieuse et est entouré de son équipe. Il veille à la bonne marche de l'islam et du suivi de la foi de la population.

Dans la société dioula il n'y a pas un type d'organisation hiérarchisée. Le chef est l'unique responsable. Il est le premier responsable des questions coutumières et administratives. Il est assisté dans ses fonctions des différents notables du village qu'il consulte avant de prendre toute décision intéressant la vie de la communauté. C'est également lui qui préside le conseil des anciens et dirige la vie communautaire de son village.

Il est également considéré comme le chef de terre (dugukotigi) du fait d'être l'héritier du premier occupant de la terre, de celui qui fait la première alliance avec les génies de la terre. Il dirige les sacrifices du village, il est le gardien des lieux sacrés et le responsable des affaires domaniales et foncières. C'est lui qui connaît les limites des terres de chaque famille, les histoires d'héritage, des champs ... c'est lui qui peut attribuer les terres inoccupées à ceux qui en demandent.

Dans les quartiers (kiinw) il y a le chef de quartier (kiinjamogo) qui a un rôle restreint aux limites de son quartier. Il est investi par le chef du village dans ses fonctions. Il représente ce dernier au niveau du quartier. Il reçoit les étrangers et les introduit auprès du chef du village.

Cette communauté dioula est hiérarchisée est constituée d'un tissu de relations familiales structurées selon un processus linéaire allant des vivants aux morts et selon une stratification professionnelle. Dans ce système socio-culturel, la famille (deenbaya ou gwa) ou pour certains (gwaso) est la base de toute l'édifice social. Elle regroupe outre le père (face), la ou les mères (ba ou baw) et les enfants (deenw). L'homme est le chef de famille (sotigi). À l'échelle supérieure se situe la maison (so) que l'on pourrait appeler la concession. À la tête de la maison règne un vieux de la maison (ceemogoba) dont l'autorité ne s'étend pas seulement à sa lignée directe, mais également à ses frères cadets et aux descendants de ceux-ci. Il est le juge et l'administrateur des biens communs, le patriarche. Cette grande famille (luba) est maintenue unie par le travail en commun et l'habitat commun. L'agriculture (sɛnɛ) pratiquée à la houe est la forme principale de l'économie familiale, les produits agricoles, les fruits l'activité de commerce (jago), les troupeaux de bœufs, moutons, chèvres et volailles sont des biens communs. Sur ordre du vieux de la maison, il y a un responsable du grenier familial qui sert tous les ménages en vivres au moment opportun. Malgré la communauté des biens, il est autorisé (exceptés les enfants) à chaque membre de la concession (bulon) d'exploiter à son profit, un lopin de terre. Si la famille possède un troupeau de bœuf, ceux-ci sont généralement confiés à un peulh (fulace), pasteur professionnel, qui jouit en contrepartie de l'hospitalité (jatigiya) car le peulh est considéré comme un étranger, du lait qui est le produit des vaches qu'il garde et reçoit au moment des récoltes quelques paniers de produits vivriers.

La vie sociale est très intense à l'intérieur du village. Par contre les relations avec l'extérieur sont plutôt rares ou peu intenses. Les marchés (logo) étant essentiellement une des grandes occasions de brassage des populations.

La population traditionnelle dioula reste fortement attachée à la terre (dugu ou dugukolo), au territoire (mara) dont elle dispose. Dans ce milieu traditionnel, la terre, (le territoire) n'est pas seulement un lieu ayant une valeur économique mais elle a aussi une valeur sacrée parce que legs des ancêtres.

C'est à ce titre que l'on jure sur la terre (ka kalon dugukolo kan), qu'on fait les sacrifices sur la terre (ka dugukolo son) dite "terres des ancêtres".

On constate donc que les Dioula de Sindou en dépit de l'islam, restent fondamentalement attachés à leurs traditions qui les lient aux ancêtres et la terre.

### 1.3. Le milieu social : l'organisation socio professionnelle

Au point de vue spécialisation professionnelle, la société traditionnelle dioula comporte entre autres, cinq fonctions bien déterminées qu'on peut souligner. Ces groupes socioprofessionnels sont : cultivateurs, commerçant, marabouts, forgerons, et griots.

#### - *Les cultivateurs(senekela)*

Les Dioula ont l'agriculture comme activité économique, qui est le travail de la terre, tâche noble et prestigieuse, qui leur confère l'honorabilité. Leur richesse se mesure à la quantité de et au volume de greniers. Chez les Dioula, l'agriculture occupe une place de choix.

Le travail de la terre était signe de courage et de prestige chez le jeune dioula. Le père de famille inculquait aux enfants le courage, la bravoure, l'endurance et le travail bien fait, ce sont là quelques valeurs éducatives traditionnelle familiale. Le père lui étant un exemple pour les enfants. Et tout cela se faisait dans la simplicité, la modestie, l'humilité, traits caractéristiques de l'éducation traditionnelles.

#### - *Commerçants(jagokela)ou safariya*

Les Dioula sont un peuple marchand car ce sont eux qui ont été à l'origine de l'activité commerciale dans l'ouest de l'Afrique, ils ont développé les activités socioéconomiques telles que l'agriculture, le commerce... dans les villages où ils sont passés. Il se servaient également de la religion musulmane comme un déterminant dans le développement en mettant dieu au cœur de toute pratique mercantile.

Le commerce constitue une des activités principales à Sindou après l'agriculture. Cette activité économique reposait sur la vente de la kola (= woro), du sel(kogɔ), du poisson séché (= 'jige wala ') et des fruits de leur agriculture. Ces échanges commerciaux favorisaient également des échanges d'idées et créaient une sorte de transmission de culture et de civilisation.

Les Dioula de Sindou se sont plus investis dans la production agricole au regard de la position géographique de Sindou et les produits commerciaux sus cites provenaient de la cote d'ivoire leur zone d'origine. Les femmes Dioula étaient facilement reconnues dans les marchés à travers leurs produits mais aussi par la langue quelle utilisaient : le jula<sup>2</sup>, qui est passé dans la région comme une langue commerciale.

#### - *Marabouts(karamɔɔ)*

La pratique de la consultation du marabout est une activité importante chez les Dioula. C'est une pratique issue de l'islam qui utilise les versets du coran. Les maîtres coraniques constituent des érudits et ont la maîtrise des écritures saintes et pour présenter ces marabouts de L. Kuczynski (1989, p.39) dit ceci :

Ils se nommaient "prophètes" ou "mage noir", il ils prennent actuellement le titre de grand de "grand marabouts", "homme de dieu", mais aussi, "voyant", "medium", spécialiste de sciences occultes. Ces appellations variées semblent indiquer que l'islam, référence implicite centrale des marabouts est fortement modelé par les circonstances, les contraintes, les effets escomptés sur autrui.

Les Dioula croient en cette pratique de la consultation du marabout. Ayant été ceux qui ont répandu l'islam en Afrique de l'Ouest, ils ont converti les peuples autochtones : senoufou turka, goin, ... Ils sont les courtiers de la foi en l'islam ce qui a longtemps assimilé l'ethnie dioula à l'islam. Et pour eux un vrai dioula est nécessairement musulman.

A cet effet chaque clan ou famille se referait à un maître appelé Karamɔɔ(lettré musulman). Les marabouts ne sont pas directement présents dans l'organisation social mais ils constituent des conseillers des négociateurs ou même des intermédiaires dans la communauté. Ils sont respectés craints et consultés au sujet de la société. Le chef a recours à eux et ils sont dans le staff de l'imam qui lui-même es un marabout. Pour les naissances, les décès ou les évènements dans la communauté ils sont sollicités soit pour expliquer ou conjuré un sort, soit pour des bénédictions et des prières

<sup>2</sup> Dioula c'est l'ethnie, la communauté, les hommes et Jula est l'écriture de la langue

Ils sont de véritables maîtres qui avaient la responsabilité de l'éducation et l'instruction des enfants en âge d'aller à l'école. Ces pratiques de consultation constituaient des sources de revenus économiques. Ces pratiques rapportaient aux maîtres marabouts des devises.

Ces hommes de science qui prédisaient l'avenir, protégeaient et proféraient des bénédictions aux populations. Pour certains, le recours à ces hommes de science était indispensable. Car, disent-ils : « ce sont leurs bénédictions qui font réussir. Que ce soit un voyage, le mariage, le commerce, on a recours à ces marabouts. Pour réussir, il faut se confier à ces marabouts ».

#### - *Les forgerons(numu)*

Chez les Dioula, les forgerons (numu) s'occupent essentiellement du travail du fer, de la fabrication de divers instruments aratoires, des outils de guerre et de chasse. Ils jouent également le rôle de médiateurs et de conciliateurs à l'intérieur de la communauté du village et entre les villages voisins. Ils ont le pouvoir d'apaiser la foudre et jouent le rôle de fossoyeurs.

Les enfants de forgerons sont initiés dans la forge par les aînés. Ils acquièrent des valeurs et des qualités d'abnégation au travail, d'endurance et de loyauté. En effet l'éducation traditionnelle est beaucoup plus pratique que théorique. Elle se base sur les bons exemples des parents et de l'environnement.

#### - *Les griots(jeli)*

Les griots vivent du fruit de leur art qui est de faire la musique, chanter et raconter les hauts faits de l'histoire de toute la communauté. Bien qu'ils jouent un rôle important dans la société, ils jouissent de peu de considération sociale. Gardiens de la tradition orale, ils sont généralement les plus informés sur l'histoire de toutes les familles. Ils guettent toutes les occasions qui s'offrent à eux pour étaler leurs talents. Ils sont en outre souvent forts flatteurs. En définitive leurs flatteries, en plus de leur pouvoir de détente persuadent la communauté et incitent au progrès. On trouve ce même constat chez Camara Laye pour qui les griots constituent ces vecteurs de motivation quand il dit L. Camara (1953, p.162) :

« Tout ce que chantaient les griots à présent, je me voyais désormais contraint de le réaliser un jour, si je ne voulais pas à mon retour, à chaque retour, avoir l'air d'un âne. Il ajoute par ailleurs « ces flatteries eurent encore un effet supplémentaire : celui de me distraire du chagrin ou j'étais plongé » L. Camara (1953, p.28). Chaque membre de la communauté ressent cette profonde émotion, du fait de l'œuvre du griot.

Dans la plupart des sociétés traditionnelles, cultivateurs, forgerons, et griots ont des fonctions sociales bien définies, mais pratiquement, chaque caste voit ses attributions déborder son cadre. Par exemple, des griots s'adonnent à l'agriculture tout comme des forgerons dont le rôle se limitait au travail du fer et à la fabrication des outils d'agriculture et de chasse... la médiation sociale...

### ***1.4. Le milieu culturel : croyances et pratiques religieuses***

La conception traditionnelle du monde et de son destin découle du contexte de cette société. La totalité des êtres constitue un monde uni et sans cloisons, dans lequel circule la vie. Tout est vu sous l'aspect de la vie qui est elle-même conçue comme une force invisible mais efficace, se manifestant dans toute forme d'existence : être inanimé (cailloux, roche) ou inanimé (arbre, animal, homme...)

Comme il est de coutume dans la société traditionnelle dioula, le fils aîné est le confident du père étant entendu que celui-ci est logiquement appelé à lui succéder. C'est également à ce fils aîné que le père lègue ses pouvoirs magiques et ses pouvoirs de guérison.

L'homme du milieu traditionnel est profondément croyant, pratiquant. Cette religion traditionnelle reconnaît l'existence d'un Dieu unique (Alah), maître universel des esprits, des hommes et des choses, ayant droit de vie ou de mort sur tout. On ne peut pas dialoguer directement avec lui bien que sa présence dans notre ambiance vitale soit immanente. Au-dessus de cette force suprême, gravitent une foule de génies et d'esprits qui sont en perpétuelle action dans le monde. Ces esprits habitent les collines, les arbres, les clairiers, les rivières, les champs, les fétiches, les carrefours, les marches... parmi eux il y a aussi bien de bons que de mauvais. L'homme traditionnel se croit entouré de forces invisibles qui se manifestent par tout ce qui sort de l'ordinaire : force physique comme le vent, le tonnerre, la foudre, les animaux féroces, les reptiles, forces mystérieuses des plantes, des

semences, du regard, du geste et surtout de la parole. Aussi multiplie-t-on sacrifices et offrandes pour toujours bénéficier de la protection des bons génies.

Les Dioula de Sindou ont cette croyance aux ancêtres et à côté l'islam qui est pratiqué. Mais du fait de leurs origines, les Dioula avaient des ancêtres donc une religion traditionnelle que cette société de conservation de tradition continue de pratiquer. On constatera donc des éléments qui traduisent cela.

Les pratiques religieuses et les croyances sont récurrents chez les Dioula. A travers les peaux de prière (seli goro). Ces indices font penser à l'islam bien que le métier de forgerons semble peu s'accommoder à cette pratique, qui, comme toutes les autres religions importées proscrirent les sacrifices à l'intention des mânes des ancêtres ; il pourrait s'agir de syncrétisme.

Dans cette conception traditionnelle, il est impossible de dialoguer directement avec dieu car celui-ci est lointain et inaccessible. Il est également le dieu de tous. On a besoin d'un intermédiaire, qui soit non plus proche mais qui s'occupe en particulier de la concession. Et pourquoi chaque concession dispose-t-elle de ses fétiches et c'est à travers eux qu'on s'adresse à Dieu pour demander la protection de la communauté. Chaque chef de concession veille à ce que les siens observent les tabous pour ne pas s'attirer des malheurs. En effet tout manquement aux fétiches ou aux esprits pourrait être une catastrophe pour la famille et même pour toute la communauté, la sanction encourue étant généralement la mort.

De même l'homme traditionnel croit fermement au pouvoir de la parole. A ce titre il est reconnu dans la société traditionnelle dioula que la malédiction d'un fils par son père ou sa mère lui est fatale. Il est à jamais condamné si le père ou la mère qui a prononcé la malédiction ne revient pas sur ses paroles. Camara Laye nous évoque un aspect fort révélateur de cette magie de la parole en nous relatant les agissements curieux de sa mère qui, avertie de certaines manœuvres durant son sommeil, menaçait dès le lendemain matin de frapper le jeteur de sort si celui-ci n'arrêtait pas de perturber la quiétude de la communauté. La mère de Laye a également ordonné à un cheval qui était couché et dont son maître essayait vainement de le faire lever, de se mettre debout et cela fut fait. Si le cheval refusait de marcher, elle lui ordonnait d'avancer et la bête obéissait. Toutefois, soulignons qu'elle donnait ses ordres après avoir publiquement juré au nom de sa fidélité exemplaire à son mari. Cet aspect est fondamental dans l'éducation traditionnelle de la jeune fille chez les Dioula. En effet, dans le milieu traditionnel dioula, une fille mère est une honte pour tout le clan et une malédiction pour la famille. Cependant il n'y a pas de disposition de bannissement. Certaines estiment qu'elle démontre là sa féminité avant de se marier, montrer qu'elle est féconde.

La croyance en l'existence de forces surnaturelles donne naissance aux totems (tana) les totems sont variés. Il est défendu de tuer certains animaux qui sont considérés comme protecteurs ou ancêtres de la famille comme le dit Laye, il n'y a pas d'identification entre le totem et son possesseur ; cette identité est absolue et telle que le possesseur a le pouvoir de prendre la forme même de son totem Camara (animal ou végétal considéré comme l'ancêtre et par conséquent le protecteur du clan). C'est pourquoi, en temps de crue, seule la mère de Laye dont le totem est le crocodile pouvait puiser l'eau au fleuve, à proximité des crocodiles partout menaçants, sans être inquiétée. Toute autre personne eut été renversée d'un coup de queue, saisie entre les redoutables mâchoires et entraînée en eau profonde. L. Camara (1953, p.79).

Chez les Dioula, chaque grande famille a un totem. A côté de ces totems, il y a des rites qui sont des cérémonies religieuses de naissances, d'initiation, de funérailles, fêtes coutumières... l'accomplissement de ces rites incombe au chef de concession. C'est le cas du baptême, des fêtes, mariages, décès...

### **1.5. Le milieu familial(so)**

Il est évident que la famille traditionnelle constitue le milieu privilégié au sein duquel l'enfant est appelé à se former. Cette communauté familiale va du ménage à la famille élargie.

La famille élargie regroupe tous les membres issus d'une même lignée (faa bolo), d'un même ancêtre en un ou plusieurs villages ou quartiers qui tendent chacun et ensemble de réaliser et d'assurer la vie et la continuité de la lignée. La cohésion de la société

traditionnelle repose sur la force de la coutume et la vie communautaire caractérisée par l'entraide et l'assistance mutuelle. Cette communauté ainsi formée constitue le clan qui a en sa tête un chef. Celui-ci s'intéresse à tous les membres du clan, fait preuve de sagesse et de justice, encourage et invite les siens à s'aimer et à s'entraider. Il est le premier responsable de la vie du clan et à ce titre, ordonne ou autorise toute décision qui engage tant soi peu la vie de la communauté. Il veille au culte des ancêtres et sert de trait d'union entre les vivants et les ancêtres défunts, devenus puissance protectrice du clan.

La famille intermédiaire se forme quand la nécessité s'impose : en effet, dès que les membres du clan excèdent un certain nombre, il devient nécessaire de se scinder en plusieurs collectivités, ayant chacune son responsable chaque collectivité comprend :

- Les grands parents (fa korobaw): le grand père (fa koroba) est considéré comme le sage de la maison. C'est lui qui est chargé d'offrir les sacrifices aux mânes des ancêtres pour obtenir la santé et la protection pour les membres de la famille. La grand-mère (ma koroba) s'occupe des enfants(deenw) qu'elle "gate" à longueur de journée.
- Pour les grands parents en effet, les petits-fils (mama deenw) sont un trésor inestimable et mieux, ils sont la preuve d'une bénédiction (duba ou dubabu) du ciel.
- C'est pour cette raison que pour souhaiter une longue vie à quelqu'un qui vous est cher on dit que :  
« Allah ma kera e ka e mamadenw ye » (que dieu fasse que tu vois les fils de tes fils). Cela prouve, s'il en était besoin que le petit fils occupe une place de choix aussi bien dans la maison des grands parents que dans les cœurs de ceux-ci. A l'inverse mourir sans avoir eu de petits fils est une immense insatisfaction même si l'on a longtemps vécu.
- Les oncles (face fitini), dans la société traditionnelle sont les soutiens du chef de concession dans toutes les activités familiales. Ils sont associés à la prise de décision, aux travaux champêtres et aux dépenses occasionnés lors des événements ou les sacrifices. Ils accompagnent et assistent le chef de concession chaque fois que celui-ci est appelé à effectuer un déplacement pour résoudre un problème quelconque dans la communauté

C'est à l'intérieur de cette communauté solidaire structurée qu'évolue la femme(muso) dioula Son éducation, sa croissance, sa vie de couple, sont orientés vers des objectifs pratiques. Elle apprend à se former moralement, physiquement et intellectuellement par l'imitation aux côtés des mères et des grandes mères (baw ou bamousow, bangebaw). Certes la cellule familiale est la première responsable de la formation de la fille mais au fur et à mesure que celle-ci grandit, les exigences de son éducation s'intensifient et se multiplient à tel point que la communauté entière est appelée à intervenir. Chaque membre à son tour de rôle et selon les circonstances apportera sa contribution affective à la formation pratique de la jeune fille, appelé à tenir à cote des autres femmes, la place qui lui revient dans la communauté dont la vie, la construction et la pérennité et l'affaire de tous les membres.

A partir de là, on pourrait se demander quel est le statut de cette femme dans la société dioula.

## **2. Le statut traditionnel de la femme (muso loyoro) chez les Dioula**

En partant de l'organisation sociale des Dioulas qui repose sur plusieurs éléments notamment le familial, il est important d'y cerner le statut de la femme. Est-elle responsable du foyer "gwa" ? Jouit-elle ou non d'autonomie économique ? Que devient -elle dans ce contexte moderne ?

### **2.1. La femme et ses attributs dans la société traditionnelle dioula**

La femme (muso) dans la société dioula est un statut acquis par un processus de socialisation par des étapes. En effet, l'enfance de la petite fille (muso deni) dioula est très active à Sindou. Dès son jeune âge, elle est initiée aux activités féminines, les corvées qui incombent aux femmes. À six heures, elle commence à porter avec fierté sa cuvette d'eau du puit à la maison, ou son fagot de bois sur la tête. Elle accompagne parfois sa mère au marché. Souvent c'est à elle que la mère confie le petit frère ou la petite sœur qu'elle dorlote et porte au dos dans la concession. Cela est un cycle important pour la petite fille. Elle vit au cœur de la famille, sous la protection maternelle sans grande liberté.



L'entrée au monde adulte de la jeune fille était conditionnée par un rite d'initiation fondé sur l'excision. Une pratique qui porte de l'influence sur l'image de la société sur la femme et son comportement dans la communauté.

Chez les Dioula de Sindou cette pratique s'inscrivait dans les traditions dont l'initiation traditionnelle. En effet le rituel de l'excision se déroulait annuellement pendant des semaines à l'écart du village, sous la direction de vieilles femmes qui instruisaient les futures femmes sur leurs devoirs et leur statut. L'excision signait la rupture entre l'enfance et l'adolescence. C'est donc la fin des jeux et de certaines libertés. Elle marque l'entrée solennelle de la jeune fille dans le monde des adultes où la femme comme l'homme cessaient de se déterminer selon leurs sentiments pour se conformer au rôle que la société leur avait réservé. C'est le moment où la jeune fille devait quitter l'ami qu'elle avait librement choisi pour rejoindre le fiancé désigné par la famille. Elle devenait en quelque sorte étrangère à elle-même et promue à une existence largement définie par la volonté des autres. À noter que le choix de l'homme incombait aux parents qui jugeait la bonne personne pour leur fille en tenant compte des traditions et surtout de la religion musulmane. De nos jours cette pratique est en voie de disparition du fait de la grande lutte nationale contre l'excision. Il y a un programme mis en place par des ONG et des associations en vue de décourager cette pratique dite ancienne qui consiste à mutiler la jeune fille ou la fillette. En plus l'évolution de la société et le contact avec les communautés autochtones et l'administration locale ont permis l'abandon de cette pratique. Il existe un comité local de lutte contre l'excision à Sindou qui n'est pas seulement constitué de femme. Le chef de village est lui-même membre du comité.

La femme trouvait dans cette nouvelle naissance à la fois sa valorisation comme membre de la société et sa négation comme individualité. La situation de l'épouse n'était pourtant pas égale à celle de son mari : elle lui devait obéissance et fidélité

L'excision au sens des traditions semble donc avoir été une sorte d'intronisation sociale mais également un moyen de s'assurer de la bonne conduite de la future épouse.

Après cette initiation venait le mariage qui consacrait la jeune fille (sunguru) en femme "muso". Les nouveaux mariés se présentaient d'abord au niveau de la famille pour les traditions et ensuite à la mosquée, pour obtenir l'onction du mariage. Cependant dans cette société, la stérilité (deenwolobaliya) valait un mépris après le mariage. La dignité de la femme était fondée sur la maternité, le respect dont elle est entourée est lié au nombre de ses fils et de ses filles. L'épouse accueille avec joie ses nombreuses maternités, malgré la charge que représente pour elle chaque nouveau-né. Jusqu'au moment où le nourrisson sera en âge de marcher, il restera en effet sur le dos de sa mère qui ne s'en trouvera pas dispensée pour autant de s'occuper des travaux du ménage, de porter la nourriture aux hommes, d'aller vendre au marché et de prendre sa part des travaux agricoles.

Le ramassage du bois et l'approvisionnement en eau relèvent de ses occupations. Bien avant l'aube, les femmes et les petites filles font la queue pour « gagner » un seau ou une cuvette d'eau, après plusieurs heures d'attente. De telles contraintes entraînent non seulement de la fatigue, mais des querelles et des tensions entre les femmes.

Délivrer les femmes de ces tâches ne constituerait pas pour elles un mince avantage. Le travail ne leur manquerait pas pour autant : piler le mil, mais..., fabriquer le savon, le beurre de karité, le soubala, préparer le bisap, la bouillie...les repas de midi ou du soir, enfin cultiver le champ et assurer les récoltes.

Chez les Dioula, les femmes avaient deux activités : le commerce qui consistait à faire la rotation des jours de marché des villages voisins et les travaux des champs. S'agissant des champs, elles avaient des terres pour faire des arachides, l'oseille, ... et souvent des portions de potagers.

Dans le foyer (gwa)le mari exerce une activité : soit, le commerce, soit l'agriculture, ou l'activité de marabout... la femme qui mène son activité apporte sa contribution à l'économie de la famille. Celles qui pratiquent l'agriculture assurent l'autonomie alimentaire de la famille. Elles mettent la récolte dans le grenier de la famille. Les travaux ménagers et agricoles ne recouvrent pas totalement l'emploi du temps de la femme ; il faut encore qu'elle trouve le moyen de commercer et au besoin de préparer ses denrées beurre de karité, soubala, savon... au niveau du commerce, on note que la femme dioula est réputée pour son savoir-faire. Ce qui lui permet de vendre non seulement ses produits personnels, mais ceux qui lui sont confiés par son mari ou par toute autre personne.

Ainsi la femme dioula, liée par les tâches domestiques au foyer et l'exploitation agricole, exerce en principe à son compte : la culture champêtre (sène) et le commerce (jago).

Sur les bénéfices qu'elle peut tirer de ces activités, elle doit prendre une part plus ou moins importante des charges communes du ménage. Cette contribution de la femme la rendait indépendante : sur trente femmes enquêtées, vingt affirmaient<sup>3</sup> que : « nous avons notre commerce et notre champ, cela nous permet d'aider nos maris à la maison. »

On donc peut dire que les charges de la femme dans le foyer confirment son émancipation vis-à-vis de son mari.

Il faut, bien entendu, reconnaître que la condition de la femme traditionnelle varie selon la situation de la femme dans la société traditionnelle. Elle paraissait l'épouse, elle qui n'était pas consultée sur son mariage, qui était tenue à l'écart des rites religieux des hommes, qui n'avait pas son mot à dire sur les affaires du village. Et pourtant cette même femme exerçait sur ses enfants une autorité indiscutée, nul père ne se serait avisé de marier une de ses filles contre l'avis de la mère ; vieille, elle était entourée de respect et considérée comme un témoin privilégié dans les litiges de succession.

L'évolution actuelle a éveillé en elle des aspirations nouvelles et l'a rendue juridiquement l'égal de l'homme ; il faut voir dans quelle mesure ces droits nouveaux sont entrés dans les faits. Ce qui évoque donc la condition actuelle de la femme dioula

## **2.2. La condition actuelle de la femme dioula de Sindou**

La condition actuelle de la femme connaît bien des disparités : beaucoup de facteurs interviennent pour différencier sa situation : le type d'union contractée, l'ethnie, la distance par rapport à un centre ou à un axe important, sans parler des données de caractère individuel qui dans une période de transition peuvent jouer un rôle déterminant. Il serait sans doute utile d'insister sur cette diversité et d'en décrire quelques spécimens si toutes ces positions ne s'inscrivaient pas sur une même ligne d'évolution, avec simplement un décalage dans le temps, plus ou moins important selon les cas.

S'agissant du statut de la femme au niveau du mariage. Dans la société traditionnelle les questions relatives à l'âge ou au choix du conjoint incombait à la famille et partant aux parents. Le mariage était précoce et la polygamie était en vigueur. Aujourd'hui, cette tendance connaît un abaissement notable de l'âge au premier mariage. Ce point a déjà été noté à propos de la polygamie. Dans la mesure où les jeunes gens continuent à se marier tardivement, l'écart d'âge entre les époux s'en trouverait aggravé si ces mariages n'étaient pas rompus assez souvent pour être remplacés par des unions mieux équilibrées du point de vue de l'âge. Il arrive en effet assez souvent que la jeune femme<sup>4</sup> (4 sur 5) abandonne le mari qui lui a été imposé par sa famille et se lie avec un homme d'un âge plus proportionné au sien.

S'agissant de l'autonomie de la femme, elle était liée à celle de l'homme considéré comme chef de la famille. De nos jours, cette autonomie économique de la femme s'est trouvée renforcée par le développement du commerce. Il arrive fréquemment que l'épouse dispose de plus d'argent que son mari car ses revenus sont plus étalés dans le temps. A travers les produits agricoles elles deviennent en peu de temps des salariées agricoles.

Cette perte de l'autorité des hommes par rapport aux femmes est assez générale. On a constaté lors de nos entretiens en mars 2023 que sur 5 femmes 4 affirmaient ne plus craindre cette autorité masculine. La crainte qu'elles éprouvaient autrefois était due pour une part au moins à la menace constante de punitions corporelles en cas de faute ou de désobéissance. Ces sanctions ont aujourd'hui complètement disparu. Restait la crainte de la puissance occulte des hommes, elle semble aujourd'hui avoir bien diminué, au moins dans sa forme religieuse

La femme dans la société traditionnelle subissait le contrôle et l'autorité du mari. De nos jours, elle a surpassé les liens qui la maintenaient sous le contrôle de son mari, elle a gagné aussi en liberté dans ses relations avec son mari. Elle vit de la solidarité affective et économique avec son mari et leurs enfants. Cette évolution est progressive car elle se fait directement de la famille étendue traditionnelle à la famille nucléaire, c'est-à-dire fondée

<sup>3</sup> Enquêtes réalisées à Sindou auprès des femmes au mois de mars 2023 en marge d'une manifestation culturelle et religieuse le jour même.

<sup>4</sup> Avis de SANOGO Awa commerçante à Sindou en mars 2023 lors d'un entretien

sur la solidarité du couple. L'unité qui paraît la plus stable est le groupe Mère-Enfants. Il y a entre la mère et les enfants des liens de tendresse et de dévouement réciproques qui l'emportent sur toute autre relation de parenté. Par exemple, la fille, même après son mariage, restera attachée à sa mère et, en cas de besoin, lui demandera aide et secours. Le fils, souvent hésitant entre son oncle et son père, sait que son recours permanent reste sa mère. S'il se sent menacé à la suite d'une faute quelconque contre la coutume, ou pour toute autre raison, c'est en sa mère seule qu'il aura confiance, d'elle seule qu'il acceptera sans crainte nourriture et boisson.

La femme dioula est, aujourd'hui, plus que tout une mère. Cette prépondérance du rôle de la mère est notée par R. Clignet (1997, p. 76) comme une des tendances actuelles de l'évolution de la famille africaine :

La femme et les enfants demeurent les seuls éléments stables de la famille. Les pouvoirs des époux relativement égaux quantitativement sont alors exercés sans aucune collaboration. Il arrive aussi que la femme devienne la figure dominante du ménage.

Si le déclin des structures traditionnelles facilite l'émancipation de la femme, elle qui était isolée et refermée sur des préoccupations assez étroites et qui ne participait pas en général à l'activité politique et se désintéressait des réformes qui ne la concernaient pas directement : elle recherchait avant tout son avantage individuel qu'elle ne séparait pas d'ailleurs de celui de ses enfants. De nos jours cette donne a évolué pour permettre à la femme de prendre activement part aux programmes politiques en créant des structures associatives, en prenant sa place dans les organisations de développement. Ainsi tout a évolué et la femme n'est plus la captive du foyer. Cependant son émancipation ne s'est pas accompagnée d'une véritable promotion : elle ne dépend plus de l'homme, mais elle n'est pas son égale : dans l'appareil économique, comme dans les instances politiques, elle ne joue encore que des rôles de figuration ou de second plan.

Dans cette perspective de l'émancipation, rien de durable ne sera fait pour modifier cet état de choses tant que le niveau de scolarisation des filles ne sera pas comparable à celui des hommes. Or le retard actuel reste très important. Les actions des ONG féminines et des politiques en faveur de la promotion des femmes contribuent à donner de l'espace aux femmes, de leur permettre de prendre la parole et de s'affirmer.

La femme reste donc une sorte d'étrangère dans le monde moderne. Elle réagit en prenant son indépendance et en essayant de regagner dans la compétition individuelle et quotidienne avec l'homme une égalité qui lui est encore contestée en fait, sinon en droit, dans la vie sociale. On peut bien souhaiter qu'une solidarité affective et une collaboration économique s'établissent un jour au niveau du couple et il faudra sans attendre essayer d'accélérer cette évolution.

## **Conclusion**

L'analyse nous a permis de voir que les Dioula de Sindou à l'instar des autres communautés dioula constitue un groupe social bien organisé et bien structuré. De l'organisation à l'échelle sociale à celle de la famille dans laquelle évolue les individus. Cette organisation repose sur des traditions et des valeurs. Ces valeurs traditionnelles ont pu collaborer avec l'islam, religion majeure des Dioula. Ici nous retenons que la question de religion et de tradition se pose. D'une part on distingue que les valeurs sociales culturelles traditionnelles ne sont pas perçues comme de la religion, elles sont des croyances léguées par les ancêtres et la religion l'islam est une manifestation de la foi au dieu Allah. Mais il faut retenir également que la religion traditionnelle a existé et existe chez les dioula de Sindou qui n'ont pas fait un rejet total de ces pratiques comme ceux de Darsalamy, communauté que nous avons étudiée. La femme dans la société dioula a un statut traditionnel et des attributs qui lui permettent de manifester ses devoirs tout en respectant ses devoirs dans la communauté.

Au regard de cette situation de la femme dans la société traditionnelle, nous avons constaté que face à cette ouverture aux autres peuples et au processus de développement, la question

de l'émancipation de la femme était déjà prise en compte par un certain nombre de faits comme le statut, les activités, sa gestion de l'économie. Et tout cela soutenu par des politiques en faveur de la promotion de la femme burkinabè.

### Références Bibliographiques

- BADAOUI Jamal, 1996, *le statut de la femme en islam*, IQRA, Paris, 64 pages.
- BALNDIER Georges, 1963, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* édition Presse universitaire de France 544 pages.
- CAMARA Laye, 1953, *l'enfant noir*, édition plon, Paris, 224 pages
- CLIGNET Rémi, 1997, *un sociologue entre Afrique et états unis : trente ans de terrains comparés*, Kartala, Paris, 224 pages
- DIARRA Fatoumata-Agnès, 1971, *Femmes africaines en devenir, les femmes Zarma du Niger*, Paris, Anthropol. 318 pages
- KUCZYNSKI Liliane, 1989, *Figures de l'islam*. Connaissance et représentations, archives de Science Sociales des religions, éd. du CNRS, Paris pp39-50
- LY Madina, 1979, *La femme dans la société traditionnelle mandingue* (d'après une enquête sur le terrain) *Présence Africaine*, Nouvelle série, No. 110, pp. 101-121
- RIDWAN Zainab, 2007, *Le statut de la femme entre tradition et modernité*, édition Albouraq, Paris, 196 pages.
- SALL L. Amadou, 2022, *les noces de ma mère*, éditions Feu de brousse, Dakar ,104 pages.