

ARCHIVE OUVERTE

ACADEMIC PUBLICATION

RESEARCH ARTICLE

**Code de la famille au Mali :
controverse, enjeux et strategies
d'acteurs**

AUTHORS

**Kone
Ousmane**

ILMIN LIBRARY • ACADEMIC FREE ACCESS

<https://ilminlibrary.com>

Université de Montréal

**La controverse autour du code des personnes et de la famille au
Mali : enjeux et stratégies des acteurs**

Par

Ousmane KONÉ

Département de sociologie

Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de
l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en Sociologie

Septembre 2015

© Ousmane KONÉ, 2015

Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

Thèse intitulée :

**La controverse autour du code des personnes et de la famille au
Mali : enjeux et stratégies des acteurs**

Présentée par :

Ousmane KONÉ

Évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Marianne KEMPENEERS, Présidente-rapporteur

Anne E. CALVÈS, Directrice de recherche

Richard MARCOUX, Membre du jury

Johanna SIMÉANT, Examinatrice externe

Le représentant du doyen de la FESP

Résumé

L'objectif de cette thèse est d'analyser et de comprendre la dynamique de la controverse autour de l'adoption en 2009 du code des personnes et de la famille au Mali. Elle s'intéresse particulièrement aux principaux enjeux, c'est-à-dire aux questions à l'origine de cette controverse ainsi qu'aux stratégies mises en place par les différents acteurs sociaux (les organisations islamiques et leurs alliés, d'une part, et d'autre part, les organisations féminines et les leurs) afin d'infléchir le processus. En plus du *pourquoi* et du *comment* de cette controverse, notre recherche visait à comprendre le bilan du processus tiré par les acteurs eux-mêmes, le sentiment qui les anime à l'issue de ce long processus, leur appréciation de leur expérience, et leur vision de l'avenir.

Pour étudier cette problématique, nous avons choisi l'approche de l'action collective protestataire, laquelle s'inspire à la fois des théories de l'action collective, et de celles des mouvements sociaux et des dynamiques contestataires. Afin d'analyser les enjeux au cœur de cette controverse, les stratégies utilisées par les acteurs ainsi que leur bilan du processus, nous avons opté pour une démarche qualitative. En plus de la littérature grise, des articles de presse, documents audio et audiovisuels sur le sujet, notre travail de terrain de quatre mois dans la capitale malienne nous a permis de réaliser plusieurs entrevues auprès des acteurs impliqués dans ce processus.

S'étendant de 1996 à 2011, soit seize ans, l'élaboration du code des personnes et de la famille au Mali fut un processus long, complexe, inhabituel et controversé. Les résultats de notre recherche révèlent que plusieurs enjeux, notamment sociaux, étaient au cœur de cette controverse : le «devoir d'obéissance» de la femme à son mari, la légalisation du mariage religieux, l'«égalité» entre fille et garçon en matière d'héritage et de succession et la reconnaissance de l'enfant naturel ont été les questions qui ont suscité le plus de débats. Si durant tout le processus, les questions relatives à l'égalité de genre, au respect des droits de la femme et de l'enfant, étaient les arguments défendus par les organisations féminines et leurs alliés, celles relatives au respect des valeurs religieuses (islamiques), sociétales ou socioculturelles maliennes étaient, par contre, mises de l'avant par les organisations islamiques et leurs alliés.

Ainsi, si le discours des OSC féminines portait essentiellement sur le «respect de l'égalité des sexes» conformément aux engagements internationaux signés par le Mali, celui des OSC islamiques s'est, en revanche, centré sur le «respect des valeurs islamiques et socioculturelles» du Mali. Quant aux canaux de communication, les OSC féminines se sont focalisées sur les canaux classiques comme la presse, les radios, les conférences, entre autres. Les OSC islamiques ont également utilisé ces canaux, mais elles se sont distinguées des OSC féminines en utilisant aussi les prêches. Organisés généralement dans les

mosquées et autres espaces désignés à cet effet, ces prêches ont consacré la victoire des OSC islamiques. Les radios islamiques ont joué elles aussi un rôle important dans la transmission de leurs messages. Pour ce qui est des stratégies d'actions, l'action collective qui a changé la donne en faveur des OSC islamiques (renvoi du code en seconde lecture, prise en compte de leurs idées), a été le meeting du 22 août 2009 à Bamako, précédé de marches de protestation dans la capitale nationale et toutes les capitales régionales du pays. Quant aux OSC féminines, elles n'ont mené que quelques actions classiques (ou habituelle) comme les pétitions, le plaidoyer-lobbying, les conférences-débats, au point que certains observateurs ont parlé de « stratégie d'inaction » chez elles. L'analyse a également révélé l'utilisation de stratégies inusitées de menaces et d'intimidation par certains acteurs du camp des OSC islamiques à l'endroit des partisans du code. Si chaque groupe d'acteurs a noué des alliances avec des acteurs locaux, les OSC féminines sont les seules à reconnaître des alliances avec les acteurs extérieurs. Aujourd'hui, si la plupart des membres des OSC islamiques ne cachent pas leur satisfaction face à leur « victoire » et se présentent en « sauveur de la nation malienne », la plupart des membres des OSC féminines se disent, quant à elles, très « déçues » et « indignées » face à l'adoption du code actuel. Elles ne comprennent pas pourquoi d'un « code progressiste », le Mali s'est retrouvé avec un « code rétrograde et discriminatoire » envers les femmes.

La thèse confirme non seulement la difficile conciliation entre droit coutumier, loi islamique et droit « moderne », mais également l'idée que le droit demeure l'expression des rapports de pouvoir et de domination. Enfin, notre recherche confirme la désormais incontournable influence des acteurs religieux sur le processus d'élaboration des politiques publiques au Mali.

Mots-clés : Code de la famille, enjeux, stratégies des acteurs, actions collectives, protestations, alliances, stratégies de communication, organisations de la société civile féminine, organisations de la société civile islamique, bilan du processus, Mali.

Abstract

The objective of this thesis is to analyze and understand the dynamics surrounding the controversy following the adoption of the Code of Persons and Family in Mali in 2009. It is particularly interested by the main issues, that is to say, the questions at the root of this controversy and the strategies implemented by different social actors (Islamic organizations and their allies, on the one hand, and women's organizations and theirs, on the other) in order to influence the process. In addition to the “why” and the “how” of this controversy, our research focuses on the understanding of the process assessment made by the actors involved, the feeling that animates them at the end of this long process, their appreciation of their experience, and their vision of the future.

To investigate this issue, we have chosen collective action protest's approach, which inspired both theories of collective action, and those of social movements and protest dynamic. In order to analyze the stakes of this controversy, the strategies used by the actors and their assessment of the process, we opted for a qualitative approach. In addition to the gray literature, newspaper articles, audio and audiovisual materials on the subject, our field work during four months in the Malian capital has allowed us to make several interviews with the actors involved in this process. Stretching from 1996 to 2011, namely for sixteen years, the redaction of the Persons and Family Law in Mali was a long, complex, unusual and controversial process. Our research findings reveal that several issues, notably those social, were at the heart of this controversy: "duty obedience" of the wife to her husband, legalization of religious marriage, gender "equality" with regard to inheritance, and recognition of the illegitimate child were the questions that have generated the most debate. If during the whole process, questions related to gender equality, respect for women and children's rights were the arguments defended by women's organizations and their allies, those relating to the respect of religious (Islamic), societal or sociocultural values of Mali were, on the contrary, put forward by Islamic's organizations and their allies.

Thus, if the discourse of women's organizations focused mainly on the "respect of gender equality" in accordance with international commitments signed by Mali, the discourse of Islamic organizations has, however, focused on the "respect of Islamic and socio-cultural values" of Mali. As for communication channels, women's CSOs have focused on traditional channels like press, radio, conferences, among others. Islamic CSOs have also used these channels, but they have distinguished themselves from women's CSOs by using also sermons. Generally organized in mosques and other spaces designated for that purpose, these sermons have consecrated the victory of Islamic CSOs. Islamic radios have also played an important role in the transmission of their messages.

Concerning the strategies of action, the collective action that changed the situation in favor of the Islamic OSCs (resending the code for a second reading, inclusion of their ideas) was the meeting of August 22nd, 2009 in Bamako, preceded by protest marches in the national capital and all regional capitals of the country. As for women's CSOs, they have only carried out some classic (or usual) actions like petitions, advocacy-lobbying, conferences and debates, to the point that some observers spoke of "inaction strategy" on their part. The analysis also revealed the use of unusual strategies of threats and intimidation by some actors of Islamic camp towards the supporters of the code. If each group of actors has formed alliances with local actors, women's CSOs are the only ones to recognize alliances with external actors. Today, if most members of Islamic CSOs don't hide their satisfaction with their "victory" and present themselves like "savior of the Malian nation", most members of women CSOs, meanwhile, say that they are very "disappointed" and "indignant" against the adoption of the current code. They don't understand why from a "progressive code ", Mali ended up with a "retrograde and discriminatory code" towards women.

The thesis confirms the difficult reconciliation of customary law, Islamic law and modern law, but it also suggests the idea that the law remains an expression of power relations and domination. Finally, our research confirms the now unavoidable influence of religious actors on the public policy making process in Mali.

Keywords: Family law, issues, actors' strategies, collective actions, protest, alliances, communication strategies, organizations of women's civil society, organizations of Islamic's civil society, process's assessment, Mali.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract	iii
Table des matières	v
Dédicace	ix
Remerciements	x
Sigles et Abréviations	xii
Introduction générale	1
PREMIÈRE PARTIE : ASPECTS THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES.....	7
CHAPITRE I : Les codes de la famille en Afrique : une histoire mouvementée	8
1.1 Colonisation et gestion des rapports sociaux de la famille.....	8
1.2 La mise en place des premiers codes de la famille après les indépendances.....	14
1.3 Les années 90, les droits des femmes et la vague des réformes des codes de la famille.....	20
1.4 Organisations islamiques et contestation des codes de la famille	30
CHAPITRE II : Cadre théorique et questions de recherche	39
2.1. Dynamiques contestataires : synthèse et regard critique sur les principales approches théoriques	39
2.1.1 L'approche des mouvements sociaux	41
2.1.1.1 Les théories du « comportement collectif » et des « frustrations »	44
2.1.1.2 La théorie de la mobilisation des ressources	46
2.1.1.3 Le modèle du processus politique.....	49
2.1.1.4 La théorie des « nouveaux » mouvements sociaux (NMS)	52
2.1.2 Théorie(s) de l'action collective	58
2.1.2.1 L'approche de l'action collective protestataire comme approche théorique de l'étude	61
2.2. Questions de recherche	71
2.3 Objectifs de recherche	73
2.3.1 Objectif général	73
2.3.2 Objectifs spécifiques	73
CHAPITRE III : Méthodologie de recherche.....	74

3.1 Démarche méthodologique	75
3.1.1 La collecte des données	77
3.1.1.1 Entrée sur le terrain	77
3.1.1.2 La littérature grise	80
3.1.1.3 Les articles de presse	82
3.1.1.4 Les documents audio et audiovisuels	85
3.1.1.5. Constitution de l'échantillon	88
3.1.1.6 Les Entretiens	92
3.1.1.7 Considérations éthiques.....	96
3.1.1.8 Principales difficultés rencontrées sur le terrain	96
3.1.2 Traitement et analyse des données	99
DEUXIÈME PARTIE : PRÉSENTATION DES RÉSULTATS DE LA RECHERCHE.....	103
CHAPITRE IV : Les principaux enjeux de la controverse entourant le code des personnes et de la famille au Mali.....	104
4.1. Le « devoir d'obéissance » de la femme à son mari	105
4.1.1. Pour les groupes islamiques : un principe social et religieux fondamental au Mali	105
4.1.2. Pour les groupes féministes : un principe en décalage avec les réalités contemporaines	110
4.2 La légalisation du mariage religieux	114
4.2.1. Le seul « vrai » mariage aux yeux des organisations islamiques	114
4.2.2. Des risques importants pour les femmes selon les organisations féminines	119
4.3. L'« égalité » entre filles et garçons en matière d'héritage et de succession	129
4.4. La reconnaissance des enfants nés hors mariage, autre point de discorde	134
CHAPITRE V : Stratégies de communication des acteurs : l'efficacité des OSC islamiques	140
5.1. Les messages : le choix de discours « mobilisateurs».....	141
5.1.1 Pour les OSC islamiques : un code occidental « satanique » à l'encontre des valeurs maliennes	141
5.1.2 Le code comme « nouvelle conditionnalité » de l'aide publique au développement... ..	144
5.1.3 Pour les OSC féminines : un code « progressiste » qui « corrige » les discriminations envers les femmes.....	148
5.1.4 Le choix des mots : « islamistes » contre « féministes ».....	150
5.2. Les canaux de communication : l'avantage indéniable des OSC islamiques	152
5.2.1 OSC islamiques : des canaux de communication efficaces	153

5.2.1.1 Le fort appui des radios privées	153
5.2.1.2 Les prêches : le « cœur » de la stratégie de mobilisation des OSC islamiques	155
5.2.1.3 Un débat très présent dans la presse écrite	158
5.2.1.4 Le choix de la langue: « bambara » contre « français »	160
5.2.2 Les canaux de communication utilisés par les OSC féminines : le recours aux canaux classiques	160
5.2.2.1 Les radios privées et la télévision nationale	161
5.2.2.2 Les conférences publiques	162
5.2.2.3 La presse écrite nationale	163
5.2.2.4 La presse étrangère	166
5.2.2.5 Le choix de la langue: « français » contre les langues nationales.....	167
CHAPITRE VI : Stratégies d'actions collectives et alliances stratégiques: la consécration de la victoire des OSC islamiques.....	169
6.1 Stratégies d'actions collectives des organisations islamiques	169
6.1.1 Campagnes d'informations et de sensibilisation, plaidoyer et lobbying	169
6.1.2 Marches et meetings de protestation : les actions qui changent la donne	172
6.1.3 Boycott des cérémonies religieuses des acteurs favorables au code	178
6.1.4 Insultes violentes et « menaces de mort »	179
6.2. Stratégies d'actions collectives des organisations féminines	185
6.2.1 Conférences-débats, séminaires, plaidoyer et lobbying.....	185
6.2.2 La pétition, un moyen de pression sur les autorités	191
6.2.3. Des actions collectives jugées trop limitées.....	191
6.3 Alliances stratégiques nouées par les acteurs	193
6.3.1 Alliances stratégiques tissées par les organisations islamiques	193
6.3.1.1 Au-delà des conflits : des OSC islamiques unies dans le même combat.....	194
6.3.1.2 Alliance avec les journalistes.....	195
6.3.1.3 « Alliance » entre les organisations islamiques et l'Assemblée Nationale	196
6.3.1.4 Alliance entre organisations islamiques et acteurs extérieurs	197
6.3.2 Alliances stratégiques tissées par les organisations féminines.....	199
6.3.2.1 Au-delà des divergences : les OSC féminines unissent leurs efforts.....	200
6.3.2.2 Alliances entre organisations féminines et autres organisations de la société civile	201

6.3.2.3 Alliance entre organisations de la société civile féminine et acteurs extérieurs....	202
CHAPITRE VII : L'adoption du code et après : bilan et perspectives des acteurs.....	206
7.1 Bilan des OSC islamiques et de leurs alliés : un sentiment de « satisfaction » et de « devoir accompli »	206
7.2 Au sein des OSC féminines et de leurs alliés : un « triste bilan »	209
7.2.1 Le code actuel: « un recul important »	209
7.2.2 Un « État faible » ayant « failli à son devoir » d'assurer la sécurité des citoyens	218
7.2.3 Du silence coupable des juristes... à celui des partis politiques.....	223
7.2.4 Montée du fondamentalisme, pression des OSC islamiques et crise au nord du pays : le « traumatisme » des OSC féminines	225
7.2.5 Égalité hommes-femmes : le « cauchemar » des hommes.....	229
7.2.6 Le combat continue : quand les organisations féminines refusent de céder	230
CONCLUSION GÉNÉRALE	233
BIBLIOGRAPHIE.....	258
ANNEXES	i
ANNEXE 1 : Guide d'entretien (avec les acteurs de la société civile ayant pris part au processus) ...	ii
ANNEXE 2 : Guide d'entretien (avec les autres acteurs maliens : journalistes, députés, agents de l'État...)	vii
ANNEXE 3 : Guide d'entretien (avec les partenaires financiers et autres acteurs extérieurs)	xii

Dédicace

À mes parents!

Remerciements

La rédaction de cette thèse de doctorat était un exercice très enrichissant, mais également un immense défi pour réaliser un tel travail de recherche aux termes de plusieurs années d'études sans relâche. Elle a été possible grâce à l'appui et aux conseils de plusieurs personnes et organismes. Tout d'abord, je tiens à exprimer ma profonde gratitude et toute ma reconnaissance à ma directrice, Mme Anne E. Calvès, pour avoir accepté de diriger cette thèse. Sa rigueur dans l'encadrement, son suivi, ses conseils et orientations, sa disponibilité, ses appuis, son aide pour l'obtention d'une bourse d'études, ont largement contribué à la réalisation de notre thèse. J'ai beaucoup appris à ses côtés pendant ces longues années qu'ont duré les études doctorales. Mais aussi, en tant qu'assistant de cours et/ou auxiliaire de recherche à tes côtés. Merci pour tout!

J'exprime également toute ma reconnaissance aux membres du jury de cette thèse. Je tiens à remercier Mme Marianne Kempeneers pour ses observations et ses conseils pertinents depuis le début de ce travail de recherche, que ce soit à travers l'examen de synthèse ou le projet de recherche. Votre connaissance des enjeux liés aux rapports familiaux ainsi que vos commentaires m'ont été très utiles. Merci une fois encore pour votre disponibilité à évaluer cette thèse. Mes remerciements vont également à Richard Marcoux qui, malgré ses nombreuses responsabilités, a accepté de suivre ce travail, cela, dès ses débuts. Que ce soit à travers l'examen de synthèse ou le projet de thèse dont vous avez toujours accepté faire partie du jury d'évaluation, j'ai beaucoup tiré profit de vos observations et suggestions. Votre connaissance du Mali et de ses principaux acteurs m'ont aidé dans la réalisation de cette thèse. Ma profonde reconnaissance à Madame Johanna Siméant qui, malgré ses multiples responsabilités, a accepté être l'examinatrice externe de cette thèse. Votre connaissance du Mali et des travaux sur les protestations collectives me seront d'une grande utilité.

Je remercie les structures qui m'ont accordé du financement afin que je puisse me consacrer pleinement à mes études et à ma recherche. Il s'agit du FQRSC et du département de

sociologie de l'Université de Montréal. Je tiens à remercier également tous les professeurs de ce département pour leurs conseils et critiques constructives. J'associe à ces remerciements l'ensemble du personnel administratif dudit département pour leur disponibilité et leur appui par rapport à nos différents problèmes administratifs depuis le début de notre inscription à la thèse. Je remercie aussi le CNDIFE (Centre national de documentation et d'informations sur la femme et l'enfant) pour avoir accepté de nous accueillir pendant toute la durée de notre collecte des données sur le terrain. Mes remerciements à toute l'équipe du GIERSA pour les nombreuses activités scientifiques (colloques, conférences, école d'été...) auxquelles j'ai pu participer et qui m'ont amené à interroger et revoir ce que je faisais.

Toute ma reconnaissance à ma famille (Ramata, Amadou, Gaoussou) pour son amour, son encouragement et sa patience. Un merci tout spécial à ma conjointe Ramata pour son aide, ses encouragements, sa compréhension et sa patience. Il m'aurait été difficile de réaliser cette thèse sans ta contribution. Merci pour tout!

Je remercie du fond du cœur N'Gomory Doumbia et Hicham Raïq pour leurs incessants encouragements et conseils. Merci pour tout! Mes remerciements vont aussi à mon collègue Ayemi Lawani avec qui j'ai partagé le bureau durant ces longues années d'études et de recherche. Ta présence régulière au bureau me donnait toujours le courage de travailler encore plus. Je remercie tous mes frères et sœurs (Gaoussou, Abou, Bréhima, Djatou, Tiémoko...) ainsi que mes amis (Fantiémé Coulibaly, Demba Sissoko, Ibrahim Hamani, Issa Berthé, Aboubacar Diarra, Yaya Coulibay, Drissa Sangaré, Constant Piscart...) pour leurs encouragements. Je remercie enfin tous ceux et toutes celles qui, de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de cette thèse. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude.

Sigles et Abréviations

AJM : Association des juristes maliennes

AMUPI : Association malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam

APDF : Association pour le progrès et la défense des droits des femmes

AN-RM : Assemblée Nationale - République du Mali

APDF : Association pour le progrès et la défense des droits des femmes

Art. : Article

CAFO : Coordination des associations et ONG féminines du Mali

CEDEF : Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes

CIRCOFS : Comité islamique pour la réforme du code de la famille au Sénégal

CMT : Code du mariage et de la tutelle

CNID : Congrès national d'initiative démocratique

CNDIFE : Centre National de Documentation et d'Information sur la Femme et l'Enfant

COFEM : Collectif des femmes du Mali

CPF : Code des personnes et de la famille

FNUAP : Fonds des Nations Unies pour la population.

GP-DCF : Groupe Pivot/Droits et Citoyenneté des Femmes

GAREJ : Groupe d'appui à la réforme juridique

HCIM : Haut Conseil Islamique du Mali

LIMAMA : Ligue Malienne des Imams et Érudits pour la Solidarité islamique

ONG : Organisation non gouvernementale

ORTM : Office de Radiodiffusion Télévision du Mali

OSC : Organisation de la société civile

PNUD : Programme des Nations Unies pour le développement

PRODEJ : Programme décennal de développement de la justice

PTF : Partenaire technique et financier

UJMMA : Union des jeunes musulmans du Mali

UNAFEM : Union nationale des associations de femmes musulmanes du Mali

USAID : U.S. Agency for International Development (Agence des États-Unis pour le développement international).

Introduction générale

Nous vivons de plus en plus dans un monde marqué par des séries de controverses et de protestations populaires d'ordre social, politique, religieux ou économique. Cette réalité est observable aussi bien dans les sociétés du Nord que celles du Sud, à l'échelle nationale comme transnationale. Il suffit de lire la presse (écrite et audiovisuelle) pour s'en convaincre. La récente controverse au Québec autour de la *charte des valeurs* (ou projet de loi 60) ou celle en France autour du « *Mariage pour tous* » en témoignent. On se rappelle aussi la grève des étudiants contre la hausse des droits de scolarité au Québec en 2012. Bref, les controverses et les mobilisations collectives constituent une des caractéristiques essentielles des sociétés contemporaines.

L'actualité en Afrique, dans ces dernières années, est elle aussi marquée par les controverses autour des politiques publiques, surtout lorsque celles-ci visent ou sont favorables à l'égalité entre les sexes. En effet, depuis le début des années 1990, sous la pression de la communauté internationale et des mouvements et organisations de femmes, aussi bien au niveau national qu'international, plusieurs pays africains ont adopté des projets de loi ou des politiques publiques visant la promotion des droits des femmes ou l'égalité de genre (Calvès, 2014; Imam, 2004; Sow, 2004). On peut, entre autres exemples, citer l'adoption du code de la famille au Bénin (2002), au Maroc (2004), en Algérie (2005), la loi contre la pratique de l'excision au Burkina (1996), au Sénégal (1999), au Niger (2003), ou tout récemment, la parité hommes-femmes dans la « nouvelle » constitution tunisienne (article 45) de janvier 2014. Une des particularités de ces politiques est qu'elles font, très souvent, l'objet de controverses (Schulz, 2003) ou de « résistance » comme l'indique bien la Banque Mondiale (2011) dans son *Rapport sur le développement dans le monde* en 2012. Selon cette institution, « ces réformes se heurtent souvent à des normes sociales et à

des croyances profondément enracinées concernant les rôles revenant aux hommes et aux femmes » (Banque Mondiale, 2011 : 36).

Un des cas les plus illustratifs de cette résistance est celui relatif au récent code des personnes et de la famille au Mali. En effet, jamais dans ce pays d'Afrique de l'Ouest, l'adoption d'un projet de loi ou d'une politique publique de façon générale, n'a fait l'objet de tant de polémiques et n'a fait couler autant d'encre, aussi bien dans la presse nationale qu'internationale. Cette « hypermédiatisation » de ces débats a d'ailleurs contribué à « accentuer » les tensions autour de l'adoption de ce texte. C'est en effet dans un climat tendu que plusieurs actions collectives protestataires ont été menées par des groupes sociaux locaux, soit pour soutenir l'initiative, soit pour s'y opposer.

Impulsée en 1996¹ sous la pression des organisations féminines maliennes (et d'autres militants des droits de l'homme), l'élaboration du code des personnes et de la famille au Mali a initialement bénéficié de l'appui de l'État (l'initiateur)² et des acteurs internationaux (bailleurs de fonds et organisations internationales œuvrant pour les droits des femmes). Pour ces derniers, le Mali devait respecter et appliquer les différents traités et accords internationaux, régionaux et sous-régionaux qu'il avait ratifiés au cours des dernières années, notamment ceux relatifs aux droits des femmes et des enfants, ainsi qu'à l'égalité de genre. Parmi ces textes, on peut, entre autres, citer les déclarations des différentes conférences mondiales sur les femmes (Mexico 1975, Copenhague 1980, Nairobi 1985, Beijing 1995), la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (1979), la Convention relative aux droits des enfants (1989), les déclarations de Vienne (1993),

¹ En réalité, les premières réflexions sur l'élaboration d'un code des personnes et de la famille sont parties des années 1995, avec la réalisation d'une analyse documentaire des textes juridiques/lois au Mali relatifs à la famille, aux femmes et aux enfants.

² Même si l'idée d'élaborer un code des personnes et de la famille en remplacement du code de mariage et de la tutelle de 1962 ne vient pas de l'État malien, celui-ci s'est par la suite saisi de l'initiative pour en faire sienne.

du Caire (1994), la Convention sur l'élimination des pratiques traditionnelles ou coutumières affectant la santé des femmes et des fillettes (1997), la déclaration du sommet du millénaire pour le développement à New York (2000), le Protocole à la charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatifs aux droits des femmes ou Protocole de Maputo (2003), la Politique Genre de la CEDEAO (2004).

Il faut rappeler qu'au Mali, avant l'adoption dudit code, les dispositions relatives aux personnes et à la famille se trouvaient dispersées dans plusieurs textes, principalement dans le code du mariage et de la tutelle (CMT) adopté en 1962. Ce dernier était jugé « caduc et incohérent » par plusieurs acteurs (cadres de l'administration publique, mais aussi et surtout par les militants de défense des droits de la femme), qui estimaient qu'il ne reflétait pas l'évolution sociale et politique que le Mali a connue depuis son indépendance, obtenue en 1960 (Trottier, 2011; Sanankoua, 2008). Pour ses détracteurs, certaines dispositions de ce code du mariage étaient en porte-à-faux avec l'environnement politique international et régional marqué par plusieurs engagements en faveur des femmes. C'était le cas, par exemple, de *l'article 5* qui stipulait que « *La femme doit obéissance à son mari, et le mari, protection à sa femme* ». Ce sont ces insuffisances et lacunes qui ont amené l'État malien, suite à la pression des organisations féminines, à lancer en 1996, le processus d'élaboration du code des personnes et de la famille. Cette initiative s'inscrivait dans le vaste programme de réforme de la justice malienne à travers le PRODEJ (Programme décennal de développement de la justice).

Après avoir été adopté pour la première fois en août 2009 par une large majorité des députés à l'Assemblée nationale, et cela, à la suite d'un long processus de négociations (1996-2009), le projet de loi portant sur le code des personnes et de la famille a aussitôt été rejeté par les principales organisations islamiques du pays (AMUPI, Haut Conseil Islamique, LIMAMA, UNAFEM, UJMMA) et a suscité de vives tensions à travers le pays. Ces tensions, qui ont abouti notamment à de

nombreuses marches (et autres actions collectives protestataires) organisées par les organisations islamiques à travers tout le pays, ont amené le président malien d'alors (Amadou Toumani Touré dit ATT) à ne pas promulguer le texte, cela, malgré son adoption en août 2009 par la majorité des députés. C'est ainsi qu'après deux ans de relecture (2009-2011) par une commission composée essentiellement de parlementaires et de représentants d'organisations islamiques, une deuxième version du code a été soumise et adoptée le 2 décembre 2011 par l'Assemblée nationale. Aussitôt adoptée, cette dernière version a été promulguée par le président de la République.

Plusieurs auteurs, notamment des sociologues, des anthropologues, des juristes, des historiens, des politologues, se sont intéressés aux vives controverses qui ont accompagné ce long processus d'élaboration et d'adoption du code des personnes et de la famille au Mali. Par exemple, De Jorio (2009), anthropologue américaine, ou Diallo (2009), sociologue malienne, les ont analysées sous l'angle du respect des droits des femmes. D'autres comme Wing (2005), politologue américaine, ou Sidibé (2007), juriste sénégalaise, les ont plutôt abordées sous l'angle du pluralisme juridique, c'est-à-dire la cohabitation (ou coexistence) entre différents types de droit (moderne, islamique et coutumier). Un autre groupe de chercheurs, notamment l'anthropologue allemande Schulz (2010; 2003), a analysé cette problématique sous l'angle des mouvements sociaux en mettant l'accent sur le mouvement religieux islamique. Pour notre part, nous avons choisi d'aborder la controverse autour du code des personnes et de la famille au prisme de l'approche de l'action collective protestataire qui s'appuie à la fois sur la théorie de l'action collective, celle des mouvements sociaux et des dynamiques contestataires de façon générale. Aussi, elle permet d'appréhender la dynamique d'un nombre varié de mouvements ou de mobilisations collectives protestataires. Comme telle, elle aide à comprendre les principaux enjeux (sociaux, religieux, politiques...) au cœur d'une

controverse ainsi que les stratégies que mettent en place les acteurs afin de défendre leurs positions respectives.

L'objectif général du présent travail est donc d'analyser la dynamique de la controverse autour du code des personnes et de la famille au Mali en partant des principaux acteurs impliqués dans la controverse. Concrètement, il s'agira de répondre aux questions suivantes : quels sont les principaux enjeux qui ont suscité la controverse entourant le code des personnes et de la famille au Mali ? Quelles sont les stratégies de communication, les stratégies d'actions collectives et les stratégies d'alliances mises en place par les différents groupes d'acteurs impliqués dans les débats pour défendre leurs idées et infléchir ce processus en leur faveur ? Quel bilan tirent-ils de l'ensemble de ce processus ?

Ces questions ont fait l'objet d'une analyse approfondie tout au long de notre recherche. Basée sur une démarche qualitative et s'appuyant sur des données qualitatives de sources diverses (entretiens, littérature grise, des articles de presse, des documents audio et audiovisuels) collectées lors d'un terrain de quatre mois dans la capitale malienne, notre étude s'articule autour de deux grandes parties. La première présente la littérature sur les débats autour des codes de la famille, spécifiquement en Afrique, de la colonisation à nos jours, expose nos repères théoriques et conceptuels, les questions de recherche, les objectifs ainsi que la méthodologie. La seconde partie présente les résultats de notre recherche. Le premier chapitre de résultat est consacré à l'analyse des principaux enjeux de la controverse entourant le code des personnes et de la famille au Mali. Le deuxième s'intéresse aux stratégies de communication mises en place par les différents groupes d'acteurs en vue faire passer leurs messages auprès de la population. Quant au troisième chapitre de résultats, il s'intéresse aux stratégies d'actions collectives et aux alliances stratégiques (ou stratégies d'alliance) mises en œuvre par ces acteurs dans le but de défendre leurs idées ou leurs positions par rapport au code et

d'infléchir le processus dans leur direction. Enfin, un quatrième et dernier chapitre présente le bilan que tirent les différents groupes d'acteurs impliqués dans cette dynamique, en faisant part de leur sentiment à l'issue de ce long processus et de l'appréciation globale qu'ils font de cette « aventure » et des perspectives d'avenir.

**PREMIÈRE PARTIE : ASPECTS THÉORIQUES ET
MÉTHODOLOGIQUES**

CHAPITRE I : Les codes de la famille en Afrique : une histoire mouvementée

Dans cette partie, nous analysons les principaux travaux en sciences sociales (sociologie, science politique, droit, anthropologie, histoire...) qui ont porté sur les codes ou les droits de la famille en Afrique. Très souvent, sur ce continent, comme dans d'autres régions du monde d'ailleurs, l'élaboration et l'adoption d'un code de la famille se déroulent dans un climat de tensions marqué par l'opposition de certains groupes sociaux ou d'une partie de la population au texte, ou à certaines de ses dispositions. En nous focalisant sur une littérature spécifique, celle portant sur l'Afrique, nous cherchons à dresser un historique de l'évolution des codes de la famille sur ce continent, de la colonisation à nos jours, et les principaux enjeux que l'adoption de ces codes a suscités.

Après avoir présenté la façon dont les rapports familiaux étaient gérés dans les pays africains, notamment pendant la période coloniale, ce chapitre se penche et analyse la mise en place des premiers codes de la famille sur le continent après les indépendances. Ensuite, il fait le point sur la question des droits des femmes et la vague des réformes des codes de la famille qui ont particulièrement marqué la décennie 90. Dans une dernière section, il analyse les contestations des codes de la famille par les organisations de la société civile islamique, notamment dans les pays à majorité musulmane.

1.1 Colonisation et gestion des rapports sociaux de la famille

Pour comprendre les enjeux qui sous-tendent les débats autour des codes de la famille en Afrique, il est important, voire indispensable de connaître l'évolution de ces textes (ou dispositions) depuis l'époque coloniale, et surtout, de se pencher sur la

manière dont les États africains se sont ensuite saisis de la question en légiférant dans ce domaine si sensible.

Comme le souligne N'Diaye (2012), dans les colonies françaises, l'administration avait fait le choix du *non-interventionnisme* en ce qui concerne la gestion des rapports au sein de la famille. C'est dans ce souci de ne pas intervenir dans ce qu'il considérait comme relevant de l'ordre privé ou intime (la famille, ou les rapports entre ses membres), que le colonisateur avait décidé de ne pas légiférer dans ce domaine. Ce choix avait pour but de garantir l'ordre public dans les colonies, favorisant ainsi ce qu'on appelle « un système juridique pluraliste », c'est-à-dire la cohabitation de différentes formes de droits ou de normes (moderne, coutumier et religieux). C'est pourquoi, dans leurs travaux respectifs, plusieurs auteurs comme Tounkara (2015), N'Diaye (2012), Tounkara (2012), Soares (2011) ou Wing (2005) parlent de *pluralisme juridique* ou *normatif* en Afrique. Comme le rappelle Ndoko, « L'Afrique a vécu un dualisme juridique pendant la colonisation, généralement doublé d'un dualisme judiciaire » (Ndoko, 1991 :88). Ainsi, pendant la période coloniale, par rapport à certains sujets liés à la famille comme le mariage, l'héritage ou la succession par exemple, le colonisateur (français comme britannique) invitait les populations (ou les « indigènes » selon l'appellation en vigueur à l'époque) à se référer aux règles coutumières ou islamiques dans le cas des populations musulmanes (Tounkara, 2012; Tounkara, 2007; Wing, 2005; Soares, 2011). Tounkara ajoute que durant cette période coloniale, vu qu'il n'y avait pas de législateur pour gérer spécifiquement les questions familiales (mariage, héritage, etc.), ce sont les cadis, c'est-à-dire les juges ou magistrats du droit islamique, qui s'en chargeaient (Tounkara, 2012). À ce titre, ils siégeaient dans les tribunaux et statuaient sur ces questions.

La prise en compte des coutumes dans la gestion des rapports familiaux était également une réalité dans d'autres colonies, notamment dans les colonies belges. À ce sujet, et en parlant du cas du Burundi, ancienne colonie belge, Robbert rappelle

l'article 23 du *Recueil à l'usage des fonctionnaires et agents du service territorial* pendant la colonisation :

« Le respect de la coutume n'est pas seulement un devoir légal, mais plus encore un principe de politique, car sa méconnaissance déséquilibre la vie indigène et engendre l'hostilité. Les fonctionnaires ne peuvent dénier force obligatoire aux coutumes que si elles sont contraires à la loi ou à l'ordre public. Il est des coutumes qui ne sont contraires à la loi ou à l'ordre public qu'en raison de la manière dont elles sont appliquées, mais dont le principe est sain. Les fonctionnaires pourront les respecter, mais à la condition et pour autant qu'elles soient dépouillées des pratiques blâmables (...). En dehors de ces hypothèses, un simple intérêt administratif ne peut suffire à faire rejeter une coutume; elle ne peut l'être que par la volonté du législateur ou comme suite à une évolution née de la volonté des indigènes » (Robbert, 1996 : 18-19).

Ici, il faut préciser que la Belgique possédait une ordonnance législative datant du 5 octobre 1943 qui instituait les juridictions indigènes du Burundi et du Rwanda à côté des tribunaux de territoire (Robbert, 1996). Ce qui explique la place importante qui était accordée aux coutumes locales.

Dans les colonies britanniques comme au Kenya, les règles coutumières et religieuses bénéficiaient des mêmes considérations comme l'affirme Read :

« It was never British colonial policy in East Africa to replace customary or religious laws by English law (...). During the colonial period, little progress was made in harmonising the different systems of law which operated: the customary laws of the African communities, co-existed with the introduced laws of English origin; in addition, Muslims and Hindus were subject to their own laws for certain matters, and in particular for family affairs » (Read, 1968: 243-244).

En réalité, le colonisateur n'a pas cherché à bouleverser les structures familiales des pays colonisés, lesquelles étaient déjà marquées par les coutumes et le droit musulman. Son principal souci résidait plutôt dans le maintien de la stabilité et de l'ordre public, condition sine qua non de l'exploitation des territoires

colonisés (N'Diaye, 2012). Les propos du gouverneur général de l'AOF (« Afrique-Occidentale française ») tenus en 1920 illustrent bien cette préoccupation :

« La famille est la base de la société indigène : l'autorité du chef de famille en est le ressort [...] L'œuvre d'émancipation de l'individu, que nos concepts mentaux nous inclinent à poursuivre, risque ainsi de troubler profondément l'ordre indigène, d'ébranler un système social sur lequel repose au surplus notre propre domination » (Rodet, 2007: 588).

Dans la même perspective, N'Diaye souligne qu'en matière de statut personnel, les colonisateurs français ont autorisé une pluralité de statuts permettant à chacun d'être soumis aux systèmes normatifs de son choix, cela, à condition que ceux-ci ne constituent pas d'obstacles insurmontables à la « modernisation » et au « développement » des pays concernés (N'Diaye, 2012 : 125). On retrouvait le même principe chez le colonisateur britannique, notamment à travers son système du « *indirect rule* ». A ce sujet, il est bon de rappeler que le droit coutumier, adapté au moule du droit et des recours juridiques britanniques se voyait « modéré » par la « clause de répugnance » selon laquelle « *les coutumes africaines qui étaient répugnantes aux juges coloniaux ne devaient pas être appliquée* » (Adepoju et al., 1999). Que ce soit le cas français ou britannique, la lecture du droit coutumier, selon N'Diaye (2012), s'est toujours faite par rapport au système de valeurs européen qui, en cas de conflit insurmontable sur des principes moraux ou éthiques, s'imposait.

Si on prend le cas du Sénégal, on remarque que l'administration française avait parfaitement conscience du rôle primordial des chefs religieux musulmans dans le maintien de la paix sociale (Tounkara, 2012; N'Diaye, 2012), d'où l'entretien d'une collaboration étroite qui témoigne d'une gestion politique bien éloignée de la philosophie laïque de l'État français, qui n'a d'ailleurs logiquement jamais constitué un produit d'exportation dans les colonies (Baubérot, 2005). C'est pourquoi il ne pouvait être question pour l'administration coloniale d'imposer les normes françaises en matière familiale, notamment en matière de mariage, de

divorce, de succession ou de rapports entre les membres de la famille (Snyder & Tadesse, 1995; Coulon, 1988; Hesseling, 1985). Il a fallu donc, en plus du régime juridique colonial (qualifié de « droit commun »), mettre en place des juridictions indigènes (appelées droit local) comme la création d'un tribunal musulman en 1857 (Antoine, 2008). Comme le souligne Boye (1981), le système fonctionnait dans une logique duale, qu'il s'agisse du droit, des institutions judiciaires ou de l'état civil (indigène versus européen ou assimilé). Il faut rappeler que les juridictions de droit local comprenaient les tribunaux coutumiers et musulmans. Les premiers étaient entièrement composés d'indigènes, placés sous le contrôle du président du tribunal du premier degré (un Européen) alors que les seconds, eux, ils étaient composés d'un juge unique, le cadi, assisté d'un greffier (Toukara, 2012; N'Diaye, 2012).

Philippe Antoine met l'accent sur cette dualité en prenant l'exemple sur le mariage. Selon lui, « sous la colonisation, il n'y a (...) pas [eu d'] équité de traitement en ce qui concerne le mariage civil selon les différentes religions existantes » (Antoine, 2008 : 1106). Par exemple, on appliquait aux minorités chrétiennes les textes du Code civil interdisant aux ministres du Culte de célébrer un mariage religieux avant sa célébration devant l'officier de l'état civil, alors qu'on ne l'appliquait pas aux musulmans dont la religion était largement dominante. Il en résulte donc que « l'état civil indigène fonctionnait de façon différente selon la religion des intéressés. Les musulmans pouvaient faire célébrer leur mariage religieux sans se préoccuper de l'état civil, alors que les chrétiens ne le pouvaient pas » (Antoine, 2008 : 1106).

En ce qui concerne spécifiquement les conflits en matière familiale, ils étaient réglés « *selon la coutume qui a présidé à la négociation du contrat de mariage et, à défaut de contrat, selon la coutume du défendeur* » (Mademba-Sy, 1974 : 16). La coutume occupait donc une place importante, mais le droit musulman était néanmoins appliqué dans les tribunaux indigènes si l'une des parties le réclamait.

Parmi les droits locaux reconnus, le droit musulman avait la faveur de l'administration coloniale, notamment dans les pays à majorité musulmane (N'Diaye, 2012). En plus des raisons d'ordre politique, celle-ci considérait le système juridique islamique plus compatible avec le rationalisme bureaucratique que les multiples systèmes coutumiers existants (Coulon, 1988). Il faut préciser que les juridictions de droit local dans leur ensemble restaient toujours subordonnées aux juridictions de droit commun qui étaient accessibles à toute personne qui en faisait la demande, conduisant alors au dessaisissement des juridictions indigènes (Mademba-Sy, 1974).

En ce qui concerne le Mali, la situation n'était pas différente de celle de nombreuses autres colonies françaises. Pendant la période coloniale, il n'y existait pas à proprement parler de code régissant la famille. Sa gestion relevait des coutumes des parties, et parfois, de leur religion (l'islam pour la majorité) (Toukara, 2012). Sur la question, Camara (2011) s'est voulu plus précis et distingue deux périodes. Selon lui, du début effectif de la colonisation en 1893 au Soudan Français (actuelle République du Mali) jusqu'en 1946, deux politiques juridiques ont été entreprises par le colonisateur : une première basée sur la tolérance des règles coutumières et des conventions entre 1893 et 1901, et une seconde visant à lutter contre ces règles et conventions entre 1902 et 1946. La première politique se basait sur une ambivalence qui exprimait à la fois le désaccord et la non-ingérence dans la « vie privée » des colonisés. Quant à la seconde, elle consistait à « réglementer » par des interdictions, certaines pratiques matrimoniales jugées contraires aux mœurs et à l'ordre public tel que le rapt des femmes, ou certaines règles qui n'étaient pas conformes aux textes et réalités français tels que le mariage forcé, les trocs ou, par exemple, les échanges de personnes contre des biens en nature (Camara, 2011).

En résumé, nous pouvons dire que sous la colonisation (française, britannique ou belge), il n'y avait pas de code de la famille proprement dit en Afrique. C'est le droit coutumier ou religieux qui faisait office de droit de la famille. Toutefois, avec leur accession à l'indépendance, les pays africains ont mis en place des textes législatifs et juridiques dans plusieurs domaines, notamment dans celui de la famille, qui s'inspiraient de la législation coloniale. Comme le dit Mbambi, « L'histoire de la codification en Afrique est indissociable de celle de la colonisation. Celle-ci — du moins politique — a pris fin, il y a une quarantaine d'années, le temps pour les États africains d'adopter leurs propres lois (...). Sans conteste, le Code civil des Français a influencé et influence encore les droits africains » (Mbambi, 2005 : 315).

Dans la section suivante, nous présentons et analysons la mise en place des premiers codes de la famille sur le continent, expliquons en quoi les règles en la matière étaient semblables ou différentes de celles de la période coloniale.

1.2 La mise en place des premiers codes de la famille après les indépendances

Comme le soulignait M'Baye (1966), dans les États nouvellement indépendants d'Afrique, le législateur, après avoir jeté les bases de la réorganisation de l'administration et de la justice, et après avoir repensé le droit des obligations et des affaires, s'est intéressé au droit de la famille. En réalité, la réglementation des rapports au sein de la famille change avec l'accession des pays africains à l'indépendance, laquelle a eu lieu, pour la plupart, entre fin 1950 et début 1960. Si certains États ont édifié de nouveaux codes civils, d'autres ont conservé ou « réadapté » le code coranique (la charia). C'est le cas de la Mauritanie ou du Soudan qui sont des Républiques islamiques, mais aussi du Niger, du Tchad ou de l'Algérie qui sont pourtant des États laïques (Sow, 2011).

Des pays comme le Sénégal, le Mali ou la Côte d'Ivoire ont, quant à eux, élaboré des codes qui régissaient la famille et des enjeux familiaux tels le mariage, divorce ou la tutelle.

Selon Lalami, les codes de la famille qui ont été élaborés au lendemain des indépendances, notamment au cours de la décennie 1970, étaient pour la plupart « hybrides » (Lalami, 2012). Ils s'appuyaient essentiellement sur deux sources: *le code civil* de l'ex-pays colonisateur (France ou Royaume-Uni pour la plupart) et *le droit coutumier* (Raulin, 1968). En substance, il s'agissait d'un « mariage » entre modernité et tradition (Béridogo, 2002). Ou dans certains cas, entre modernité, tradition et religion (Lalami, 2012). En se focalisant sur le code de la famille du Kenya, Kamau appuie cette thèse lorsqu'elle affirme : « *Family law in Africa has been characterized by pluralism where customary, religious and state laws co-exist within the same social context (...). This is particularly true of cohabitation relationships, which defy conventional categorizations of family law systems* » (Kamau, 2009: 133). Selon l'auteure, « *Post-colonial societies in Africa live with the reality of a plurality of legal orders, owing to the interaction between western-type law and other normative orders deriving from traditional or religious belief systems* » (Kamau, 2009: 133).

Si au lendemain des indépendances plusieurs pays africains ont adopté des nouveaux codes de la famille, cela n'a pas été le cas pour tous les pays. Par exemple, le Niger a quant à lui, maintenu le droit français en la matière en plus du droit islamique (celui-ci tient compte parfois des coutumes du pays). C'est pourquoi jusqu'ici, ce pays ne possède pas de code de la famille en tant que tel. Au Burkina Faso également, il y avait la coexistence de deux catégories de règles : « celles du code civil français (en vigueur jusqu'à l'indépendance) applicables aux personnes qui ont, par un acte volontaire, entendu se soumettre sous leur empire (exemple : mariage devant l'officier de l'état civil), et celles issues des diverses coutumes qui régissent la grande masse des populations » (Boye, 1987 :11-12). D'autres pays

comme le Cameroun ont également maintenu ce dualisme juridico-judiciaire où coexistaient le droit coutumier et le droit moderne d'inspiration européenne (Ndoko, 1991). Toutefois, une possibilité d'option (entre les deux droits) était laissée aux citoyens

Nombreux codes de la famille élaborés après les indépendances ont occasionné une rupture avec la période coloniale, aussi bien au niveau de la forme que du fond (Diaguina, 2012). Il faut noter également que l'État postcolonial s'est imposé dans certains pays comme seule autorité légitime et a pu adopter des textes législatifs régissant les rapports au sein de la famille. N'Diaye, dans ses travaux, parle par exemple du code de la famille adopté au Sénégal en 1972. Celui-ci a apporté, selon ses propos, un « grand changement » dans ce domaine, notamment en introduisant des dispositions beaucoup plus favorables aux femmes à travers un jeu basé sur les interprétations ou la suppression des normes régissant les statuts personnels religieux et/ou coutumier (N'Diaye, 2012). Ce point de vue est remis en cause par certains auteurs comme Robbert (1996) qui estiment qu'au contraire, la plupart des codes élaborés au lendemain des indépendances en Afrique n'étaient pas favorables aux femmes : possibilité pour l'homme de se marier avec plusieurs femmes (polygynie), possibilité pour lui de répudier sa femme, l'homme considéré comme le seul chef de la famille, la part belle faite aux garçons au détriment des filles en matière d'héritage et de succession. Ces situations inégalitaires s'expliquaient par le fait que les coutumes ou la religion (l'Islam notamment) desquelles les nouveaux codes de la famille s'inspiraient (ils s'en inspirent toujours) ont toujours prôné la suprématie de l'homme sur la femme, ou la soumission de cette dernière à son mari (Diallo, 2009; Camara, 2007).

En référence au code de la famille adopté pour la première fois en 1984 en Algérie, Lalami explique que « l'ensemble de ces mesures [inscrites dans le code] révèle une volonté de maintenir le groupe des femmes dans la famille prescrite selon

une logique patriarcale. Le code de la famille est construit selon un modèle de famille patrilinéaire sous l'autorité du père et dans une logique relationnelle agnatique » (Lalami, 2012 : 53). Il faut rappeler que ce code qui a en effet été rédigé dans les années 1970 était fondé sur la loi coranique. Ce texte qui « institutionnalisait » les inégalités entre les sexes fut décrié par les associations féminines à travers des manifestations collectives dans la ville d'Alger et d'autres métropoles algériennes. C'est suite à cela que les mouvements féministes maghrébins tels que le *Collectif Maghreb Égalité* ont tenté de mettre en forme un code applicable aux trois pays de la zone, à savoir le Maroc, l'Algérie et la Tunisie (Sow, 2011: 5).

La question des droits des femmes, dès les premiers codes de la famille, est au cœur des débats autour de ces textes. L'historienne française Coquery-Vidrovitch (2013) souligne elle aussi que dans ces premiers codes de la famille africains, la femme demeurait dans l'ensemble « inférieure à l'homme ». Selon elle, cette « infériorité » était (elle l'est encore dans certains pays) beaucoup plus remarquable dans le domaine du mariage où l'homme conservait le plus souvent le statut de « chef de famille » et exerçait le droit de propriété et d'héritage. Elle explique à quel point les femmes sont confrontées aux problèmes d'héritage et de succession sur le « vieux » continent. Car, malgré l'existence de code civil, dans ces domaines-là, les parties sont appelées, très souvent, à se référer à leurs coutumes ou religions qui, dans bien des cas, ne sont pas en faveur des femmes (Toungara, 2009; Sanankoua, 2008; Wing, 2005; Boye, 1987). Par exemple, la succession et l'héritage dans plusieurs pays musulmans comme le Niger, le Sénégal ou la Guinée, se font au détriment de la fille : en général, celle-ci bénéficie de la moitié de la part attribuée au garçon (Alio, 2009; Sanankoua, 2009). Dans ces pays, et malgré le principe de laïcité inscrit dans les lois fondamentales (les constitutions), des dispositions du Coran ont été introduites dans les codes de la famille, ce qui peut compromettre le droit des femmes à l'égalité, notamment avec le renforcement de la position de

l'homme comme chef de famille, la reconnaissance de la dot comme condition de validité du mariage, le maintien de la polygamie, l'obligation de la soumission de la femme à l'homme, entre autres (Diallo, 2009).

En ce qui concerne le Mali, c'est en 1962, soit deux ans seulement après son accession à l'indépendance, qu'il adopta son premier code régissant la famille, connu sous le nom du code du mariage et de la tutelle (CMT). S'il est vrai que les dispositions relatives à la famille se trouvaient principalement dans ce code CMT (en réalité, le droit de la famille ne faisait pas l'objet d'un texte unique au Mali), il demeure aussi vrai que celles-ci résidaient dans plusieurs autres textes comme le code de nationalité, le code de la parenté, l'état civil, le code de procédure civile, commerciale et sociale, le Code pénal, le code de procédure pénale, le code du travail, le code de prévoyance sociale, le code du commerce, le code domanial et foncier et la charte des partis. Malgré l'existence de ces nombreux textes, beaucoup de gens se référaient (et se réfèrent toujours) aux coutumes et à l'islam pour gérer les rapports familiaux.

Fruit de multiples concertations entre les acteurs politiques maliens à l'époque (Famanta, 2012), le CMT de 1962 était jugé « progressiste », voire « révolutionnaire » par plusieurs observateurs maliens et étrangers à l'époque, notamment au regard de son caractère « novateur », et surtout par le fait qu'il eût osé s'attaquer et mis fin (ne serait-ce que formellement) au mariage forcé (« pas de mariage sans le consentement de la fille »), au mariage précoce (« pas de mariage pour une fille qui n'a pas atteint au moins 15 ans »), et à la répudiation par exemple. Aussi, pour être reconnu légal, le code du mariage et de la tutelle exigeait que tout mariage soit célébré devant l'officier d'état civil. C'est pourquoi, les célébrations religieuses ou coutumières ne suffisaient plus pour avoir la reconnaissance officielle de l'union entre un homme et une femme. Cette disposition visait à « protéger les femmes », ne serait-ce que formellement. Malgré ces mesures « favorables aux femmes », le CMT contenait plusieurs dispositions discriminatoires à leur endroit.

C'est le cas par exemple de l'article 5 qui stipulait que « la femme doit obéissance à son mari, et le mari, protection à sa femme ». Même chose pour l'article 32 qui portait sur l'obéissance de la femme à son mari : « l'homme doit protection à sa femme, et la femme, soumission à son mari ». Quant à l'article 38, il stipulait que « la femme ne peut tenir un commerce sans l'autorisation de son époux », ce qui constituait un frein à l'autonomie économique de la femme. Le texte ajoutait aussi que l'homme demeurait le seul chef de la famille. Pour Diallo (2009), une sociologue malienne, toutes ces dispositions du CMT accordaient à la femme un statut inférieur à celui de l'homme.

En plus de ces dispositions « discriminatoires » envers les femmes, le CMT n'abordait pas certains points, pourtant complexes et sensibles comme la succession ou l'héritage laissant ainsi les populations recourir à leur religion (l'Islam pour la majorité d'entre elles) ou à leurs coutumes pour les gérer (Toukara, 2012). Comme le rappelle bien Famanta (2012), jusqu'à une date récente, c'était une disposition du code de procédure civile, un texte colonial datant de 1831, qui autorisait les tribunaux à appliquer la coutume des parties pour le partage de l'héritage, contredisant ainsi l'article 45 du code de mariage de 1962 qui abrogeait les coutumes ou statuts locaux. Selon Toukara (2012), avant le code des personnes et de la famille, les gens étaient invités à se référer à leurs coutumes ou leurs religions en matière successorale. Cette situation était très souvent source de tension, chacun pouvant interpréter lesdites règles de sa manière et selon ses intérêts. Les coutumes et les religions étant généralement plus favorables aux hommes, « les femmes étaient toujours les grandes perdantes » dans ces domaines-là (héritages, succession), et les veuves étaient victimes de nombreuses discriminations (Toukara, 2012).

En plus de ces insuffisances, il faut ajouter que le code voté au lendemain de l'indépendance était, comme dans d'autres pays, « un mélange » de plusieurs types

de droit : le droit moderne qui prône l'égalité entre homme et femme, le droit coutumier basé sur la suprématie de l'homme sur la femme, et le droit islamique qui recommande la soumission de la femme à son mari. Pour Tounkara (2012), ce « *pluralisme désordonné, non maîtrisé* » était une source de lacunes, d'oppositions ou de contradictions dans les textes législatifs maliens, un « désordre juridique » qui ne faisait que perpétuer les discriminations envers les femmes. Soares (2007), Wing (2005) et De Jorio (2009) affirment eux aussi qu'il est difficile de concilier les trois formes de droit (ou de normes) en vigueur au Mali, à savoir le droit moderne d'inspiration étrangère (ou occidentale) favorable aux droits des femmes et à l'égalité des sexes, le droit coutumier qui prône la suprématie de l'homme sur la femme (le patriarcat), et la loi islamique (la charia) qui recommande la « soumission » de la femme à son mari.

On peut retenir que les premiers codes des personnes et de la famille élaborés au lendemain des indépendances par de nombreux pays africains étaient des « mélanges » de plusieurs normes (droit moderne, normes coutumières et normes religieuses). Si l'élaboration de ces codes a permis à plusieurs pays du continent de se doter d'une législation sur les rapports familiaux, il faut reconnaître que la plupart de ces textes ont été jugés « discriminatoires » envers les femmes. C'est ainsi qu'au cours de la décennie 1990, notamment à la faveur d'un environnement international et national favorable à la lutte contre les inégalités basées sur le sexe, les mouvements de femmes se sont mobilisés dans la plupart des pays concernés pour exiger des réformes dans les législations familiales.

1.3 Les années 90, les droits des femmes et la vague des réformes des codes de la famille

Les années 1990 constituent un tournant majeur en matière de protection des droits des femmes et de l'égalité entre les sexes. Depuis le début de cette décennie,

l'égalité des sexes, particulièrement en Afrique, est devenue l'une des préoccupations majeures affichées par l'ensemble de la communauté internationale (Sow, 2010; Bisilliat & Verschuur, 2000). Comme le rappelle Calvès (2014), l'émancipation ou *l'empowerment* des femmes dans les pays du Sud est aujourd'hui un objectif affiché par l'ensemble des agences multilatérales et bilatérales de développement ainsi que de nombreuses institutions et ONG internationales. Aussi, la promotion de l'égalité des sexes et « l'autonomisation des femmes » constituent l'un des huit (8) objectifs du millénaire pour le développement (OMD). Pour la plupart des agences internationales de développement, les inégalités fondées sur le genre nuisent au développement et au processus de réduction de la pauvreté (Banque Mondiale, 2011). Cette prise de conscience en Afrique comme ailleurs dans le monde s'inscrit dans une histoire plus longue de revendications formulées par les mouvements et organisations de femmes en faveur de l'égalité de genre (Sidibé, 2007; Camara, 2007; Nyamu-Musembi, 2005; Gautier, 2004 ; Sow, 2004). Au cours de la décennie 90, et grâce aux activités de plaidoyer des ONG féministes de plus en plus nombreuses et organisées, les initiatives au niveau international en faveur du respect des droits des femmes et de l'égalité des sexes se multiplient (Calvès, 2014). En Afrique subsaharienne, cette décennie a été surtout marquée par un essor considérable des questions de droits de la personne en général, ceux de la femme en particulier (Molyneux & Razavi, 2003). Depuis 1992, la promotion par les femmes du plein exercice de leurs droits est au cœur de l'agenda de plusieurs conférences internationales parmi lesquelles on peut citer Rio 1992, Vienne 1993, Caire 1994, Beijing 1995, New York 2000 ou des réunions régionales africaines dont Dakar 1994, Addis-Abeba 1999. Par exemple, deux chapitres du programme d'action adopté au terme de la conférence internationale sur la population et le développement tenue au Caire en 1994 abordent spécifiquement les questions de l'égalité entre hommes et femmes et du manque de pouvoir des femmes à travers le monde (Calvès, 2014). Quant à la conférence de Beijing, son plan d'action constitue « un agenda pour *l'empowerment* des femmes » (Nations Unies, 1995), à savoir le

« renforcement du pouvoir des femmes » (Calvès, 2014). Selon les Nations Unies, ce « renforcement du pouvoir des femmes et leur pleine participation dans des conditions d'égalité dans toutes les sphères de la société, incluant la participation aux processus de décision et l'accès au pouvoir sont fondamentaux pour l'obtention de l'égalité, du développement et de la paix » (Nations Unies, 1995, para. 13).

C'est au cours de ces conférences internationales que le mouvement mondial des femmes a fait pression sur les gouvernements nationaux afin que ceux-ci entérinent les engagements internationaux en faveur des droits des femmes. C'est également dans la foulée de ces conférences internationales auxquelles ont participé plusieurs activistes et ONG féministes, que les initiatives nationales en faveur de l'égalité entre les sexes se multiplient en Afrique : création de ministères ou de secrétariats d'État féminins, réformes législatives en faveur des femmes, fonds dédiés à la mise en œuvre des engagements pris lors des diverses conférences onusiennes en matière « d'équité de genre » » (Calvès, 2014; Antrobus, 2007; Falquet, 2003). Au sein des agences multilatérales et bilatérales de coopération, l'adoption du *gender mainstreaming* fait de l'égalité de genre une dimension transversale à intégrer dans les programmes et politiques de développement dans des domaines comme l'éducation, la santé, l'économie, la lutte contre les violences faites aux femmes ainsi que les droits humains (Calvès, 2014; Adjamagbo & Calvès, 2012; Moser & Moser, 2005). Au même moment, les mouvements internationaux et régionaux pour les droits de la femme gagnent en visibilité et en influence. Le discours des droits humains a été utilisé comme outil de réflexion et arme de lutte par les associations féministes et féminines africaines. Il leur a permis d'exercer une meilleure maîtrise des questions qui les touchent et de les exprimer à travers divers réseaux nationaux et internationaux. C'est l'une des raisons pour lesquelles le slogan *Women's rights are human rights* (« les droits des femmes sont des droits humains »), lancé lors de la conférence de Vienne (1993), a fait fortune » (Sow, 2004 : 63).

Outre les réformes juridiques et constitutionnelles initiées par le haut, les activités de plaidoyer, mais aussi d'éducation et d'aide juridique menées sur le terrain par les associations de la société civile, notamment les associations de défense des droits des femmes, ont joué un rôle clé dans la création d'un environnement juridique favorable aux femmes et une meilleure prise de conscience de leurs droits (Banque Mondiale, 2011; Nyamu-Musembi, 2005).

Au Maroc et en Algérie par exemple, la réforme du code de la famille a été rendue possible grâce à la pression des organisations féminines, des féministes et autres acteurs de la société civile (les militants des droits de l'homme notamment). Les réformes du code de la famille dans les deux pays (2004 pour le Maroc et 2005 pour l'Algérie), intervenues aux termes d'un processus long et laborieux, ont fait l'objet de larges débats nationaux qui très vite, se sont transformés en débats sur les rapports sociaux inégalitaires entre hommes et femmes (Bras, 2007). Ces débats se sont structurés autour du questionnement entre droit et société, notamment en termes de transformations sociales profondes, ou d'un mouvement général des sociétés maghrébines vers la « modernité » (Bras, 2007). En effet, ces réformes avaient un référent religieux, les plus hautes autorités de chaque pays ayant donné des directives afin que les codes de la famille ne contredisent pas le Coran (Bras, 2007). Cette référence à la religion qui prône l'obéissance de la femme à son mari ou qui accorde plus de faveurs aux garçons par rapport aux filles (notamment en matière d'héritage), s'oppose aux principes de la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDEF/CEDAW) ratifiée par les deux pays. Elle s'oppose également à la convention relative aux droits de l'enfant (ratifiée par le Maroc en 1993, et par l'Algérie en 1996). Comme le souligne Bras (2007), ces deux réformes du code de la famille comportent de nombreuses discriminations à l'endroit de la femme dont la soumission à son mari, l'homme désigné comme unique chef de la famille, la polygamie autorisée et basée sur la

charia, la difficulté pour la femme de se marier avec un homme non-musulman, le droit de répudiation accordé entre autres.

Malgré ces discriminations, les réformes du code de la famille dans les deux pays ont pu mettre en avant la question des droits de la femme, notamment dans le contexte de pays musulmans. S'appuyant spécifiquement sur le cas du Maroc, Pruzan-Jørgensen estime aussi que cette réforme a été importante pour les Marocaines : « *The Mudawana reform was an extremely important development in terms of the formal improvement of Moroccan women's rights within the family* » (Pruzan-Jørgensen, 2011: 254). Selon l'auteure, les Marocaines qui ont mené ce combat ont dû faire face simultanément à plusieurs fronts : les modèles patriarcaux à travers les coutumes et les traditions, les interprétations conservatrices de la religion et le régime « autocratique » présent dans le pays (Pruzan-Jørgensen, 2011).

Ailleurs, notamment au Bénin en Afrique subsaharienne, l'adoption du code de la famille a été également possible grâce à la pression des organisations et associations de femmes comme Wildaf-Bénin appuyées par d'autres acteurs de la société civile. Déposé sur le bureau de l'Assemblée nationale depuis 1995, le projet de code de la famille censé « réduire les inégalités entre hommes et femmes » au Bénin a mis sept ans à être adopté par les députés. La structure des opportunités politiques tant nationale qu'internationale étant favorable à l'adoption de mesures législatives visant à lutter contre les discriminations envers les femmes, les OSC féminines ont fait pression sur les parlementaires en menant plusieurs actions de protestation (sit-in devant l'Assemblée nationale, marches, conférences-débats, lobbying, etc.). Après sept ans de mobilisation, le code a enfin été voté.

Au Sénégal, les débats sur la réforme du code de la famille remontent aux années 1990, précisément en 1996. Au cours de cette année, le Conseil supérieur islamique du Sénégal a mis en place un comité intitulé *Comité islamique pour la réforme du Code de la famille au Sénégal* (CIRCOFS). Comme son nom l'indique,

l'objectif de ce comité était la réforme (ou révision) du code de la famille adopté en 1972. Contrairement à ce qui s'est passé dans plusieurs pays, la réforme du code de la famille sénégalais provenait des OSC islamiques plutôt que des OSC féminines et visait une « meilleure prise en compte des valeurs islamiques » dans le code de la famille (Mbow, 2010). Cette initiative fera vite face à la résistance des organisations féminines et féministes ainsi qu'à celle des militants des droits de l'homme, lesquels constitueront ce qu'on appelle « le camp des laïques » (Brossier, 2004b). Ce « camp des laïques » juge le projet de réforme des OSC islamiques rétrograde, dangereux et y voit une menace pour la cohésion de l'union nationale et la cohabitation entre communautés religieuses du pays.

Au Mali, la décennie 90 a également été marquée par de nombreuses initiatives ou politiques publiques en faveur du respect des droits des femmes et de l'égalité entre les sexes. Il faut souligner que tout cela a été possible grâce à des structures d'opportunités politiques internationales et nationales. Ces opportunités ou contextes politiques favorables concernent d'une part, la signature ou la ratification de plusieurs accords et traités internationaux, et d'autre part, l'avènement de la démocratie dans le pays en mars 1991. Depuis 1990, le Mali est signataire de nombreuses conventions, résolutions ou déclarations sur les droits des femmes et des enfants dont la résolution des Nations Unies sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes (1993), celle sur la traite des femmes et des filles (2006), la Déclaration de Pékin sur l'autonomie des femmes, le *gender mainstreaming* et l'égalité hommes/femmes (1995), le Plan d'action du Caire (1994), la Déclaration du sommet du millénaire à New York (2000) ou la Convention relative aux droits des enfants (ratifié par le pays en 1990). Le pays est également signataire de nombreux textes africains relatifs à la protection des droits humains des femmes et à l'égalité des sexes. Parmi ces textes, nous pouvons citer le Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits des femmes appelé Protocole de Maputo (2003), la Déclaration de Banjul sur les violences faites aux

femmes (1998) et la Politique Genre de la Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) (2004) qui invite notamment les quinze (15) États membres dont le Mali, à « créer un environnement propice à l'égalité et à l'équité en matière de genre (...), créer un environnement propice pour la protection légale des hommes et des femmes afin d'assurer une égalité des genres » (Ministère de la promotion de la femme & CECI, 2009 :13).

Comme le souligne Wing (2005), le contenu de ces accords et traités internationaux ratifiés obligeait le Mali à initier des réformes législatives et juridiques nécessaires pour se conformer aux engagements pris devant la communauté internationale. En ce qui concerne la réforme du « code de la famille » (ou l'élaboration d'un nouveau code des personnes et de la famille), Schulz (2010) affirmait que cette démarche s'inscrivait dans la réalisation de la plateforme de Beijing (celle de 1995) qui portait essentiellement sur l'égalité entre les sexes. Ce qui est certain, c'est que le processus d'élaboration de ce nouveau texte a commencé juste après la tenue de cette conférence de Beijing à laquelle plusieurs organisations de la société civile féminine malienne ont participé.

En plus de la signature ou la ratification de ces nombreux accords et traités internationaux, le contexte national a surtout été marqué par l'avènement de la démocratie dans le pays au début de la décennie 1990, précisément en mars 1991. Ici, il est important de souligner le rôle joué par les femmes dans ces changements politiques, notamment à travers l'organisation de nombreux meetings et marches de protestation contre le régime militaire et dictatorial du général Moussa Traoré, au pouvoir depuis vingt et trois ans (Sanankoua, 2008; Schulz, 2003). Cette période de démocratisation a permis d'ouvrir des espaces publics de débats pour les femmes, notamment grâce à la création de plusieurs centaines d'organisations (ONG, associations, groupements, coopératives...) pour défendre leurs droits (sociaux, politiques, économiques...) (Béridogo, 2002). C'est suite à leur pression que le Mali

a ratifié les accords et traités ci-dessus énumérés (Diallo, 2009; Sanankoua, 2008; Wing, 2005) et a consenti de nombreux efforts en faveur des femmes : la création d'un Secrétariat d'État chargé de la promotion féminine en 1991, d'un Commissariat à la promotion de la femme en 1993 (ce commissariat était rattaché à la primature), d'un ministère de la promotion de la femme en 1997, d'une direction nationale de la promotion de la femme en 1999, l'élaboration d'une politique nationale Genre en 2009, et bien sûr la réalisation de nombreuses réformes politiques et législatives comme celle relative au code des personnes et de la famille.

Comme le souligne Schulz (2010), la réforme de la législation sur les rapports familiaux s'inscrivait dans le contexte plus large de la réforme de la justice malienne à travers le *Programme décennal de développement de la justice* (PRODEJ) et visait surtout à corriger les incohérences et les insuffisances de l'ancien code du mariage et de la tutelle adopté en 1962. En effet, tout est parti des insuffisances du code du mariage et de la tutelle (en vigueur de 1962 à 2011), notamment ses nombreuses dispositions discriminatoires envers les femmes. Tout a commencé avec une étude de la CAFO (Coordination des associations et ONG féminines du Mali) menée en 1995 en collaboration avec l'Association des juristes maliennes (AJM) et le Commissariat à la promotion de la femme. Financée par l'ambassade des États-Unis au Mali et réalisée par le Groupe d'appui à la réforme juridique (GAREJ), un groupe d'experts, spécialistes de différents domaines du droit (droit civil, droit du travail, droit coutumier, code pénal...), cette étude qui a porté sur l'analyse des principaux textes juridiques maliens, visait à identifier les dispositions discriminatoires envers les femmes ainsi que celles en contradiction avec les accords et traités internationaux ratifiés par le Mali. Intitulée *La situation de la femme dans le droit positif malien et ses perspectives d'évolution*, cette étude a concerné plusieurs domaines et textes juridiques du pays : le régime successoral, le code domanial et l'accès des femmes à la terre, le code pénal, le système fiscal, le code du mariage et de la tutelle, le code de la parenté, le code de nationalité, le code du travail et le code

de prévoyance sociale. Ce qui a particulièrement attiré l'attention des auteurs de l'étude, c'est le nombre élevé de dispositions discriminatoires envers les femmes dans le code du mariage et de la tutelle. Aux termes de cette étude, plusieurs recommandations ont été formulées, la principale étant la « réforme du code de la famille » (entendre par là le code du mariage et de la tutelle) pour « une prise en compte équitable des aspirations, opinions et intérêts de toutes les catégories de citoyens » (GAREJ, 1995). Cette réforme devait déboucher sur l'élaboration d'un nouveau code des personnes et de la famille plus égalitaire entre hommes et femmes.

Pour partager les conclusions de l'étude avec tous les acteurs maliens, notamment les organisations de la société civile, à savoir les associations féminines, islamiques, chrétiennes, celles de défense des droits de l'homme entre autres, le ministère de la promotion de la femme, de l'enfant et de la famille, le ministère de la Justice, l'administration publique ainsi que les partenaires techniques et financiers, la Coordination des associations et ONG féminines du Mali (CAFO) a organisé deux séminaires à Sélingué, ville située à 140 km de la capitale Bamako. Dirigés par un comité mis en place à cet effet, ces séminaires visaient à identifier les principaux axes thématiques (et sous-thématiques) qui devaient servir de références aux futures concertations régionales sur le droit de la famille au Mali. En effet, suite à l'identification de nombreuses dispositions discriminatoires envers les femmes, les associations et ONG féminines ont fait pression sur les autorités politiques afin que celles-ci lancent les travaux d'élaboration d'un nouveau code de la famille. C'est ainsi qu'en 1998, dans le cadre de la vaste réforme de la justice au Mali, le gouvernement lance officiellement les travaux d'élaboration du code des personnes et de la famille. Le projet fut ainsi confié au ministère de la promotion de la femme, de l'enfant et de la famille, un ministère qui venait d'être créé.

Pour mener à bien ce travail, permettre une large implication des différentes sensibilités du pays, avoir un texte consensuel qui puisse répondre aux aspirations

des populations, des concertations régionales et nationales seront organisées en 2000 autour des principaux thèmes et sous-thèmes retenus lors des séminaires de Sélingué : statut du mariage religieux, âge au premier mariage, obéissance de la femme à son mari, succession et héritage, tutelle de l'enfant, et adoption et filiation des enfants, notamment. Les conclusions de ces concertations régionales ainsi que celle du district de Bamako vont faire l'objet d'une synthèse nationale en septembre 2001 à Bamako. Le comité qui a présidé cette synthèse nationale était dirigé par l'AMUPI (Association malienne pour l'unité et le progrès de l'Islam). C'était un comité hétéroclite composé de représentants de tous les départements ministériels, des associations de femmes et de de jeunes, des partis politiques, des institutions de la république, de l'administration civile et militaire, des associations et confessions religieuses, des chefs de quartiers (et/ou chefs traditionnels), des syndicats et organisations socioprofessionnels, du Conseil national des personnes âgées, de la chambre de commerce et d'industrie du Mali, de l'Assemblée permanente des chambres d'agriculture et de la chambre des métiers, de la presse, des délégués de toutes les régions du Mali et du district de Bamako. Sur la base des conclusions de cette synthèse nationale, fruits d'une « large concertation » (quoique limitée aux villes), un groupe d'experts a été recruté par le ministère de la promotion de la femme, de l'enfant et de la famille pour rédiger le premier draft du projet de code des personnes et de la famille.

En mai 2002, le texte ainsi rédigé sera soumis au conseil des ministres qui ne l'enverra pas à l'Assemblée nationale de peur de faire face à la réaction des OSC islamiques. Avec l'élection d'Amadou Toumani Touré (ATT) en juin 2002 comme président de la République, le texte restera dans les tiroirs jusqu'en 2005, date à laquelle il le confiera au ministère de la Justice. Le ministère de la promotion de la femme, de l'enfant et de la famille continua tout de même à participer aux travaux visant son adoption. Après la mise en place de plusieurs commissions de révision de ce projet de code, celui-ci fut enfin soumis à l'Assemblée nationale qui l'adopta le 3

août 2009 à travers une session extraordinaire.

Si l'environnement international et national ainsi que la mobilisation des OSC féminines dans plusieurs pays africains ont permis la réforme de leurs codes de la famille, on doit noter que ces réformes ne se sont pas déroulées sans réaction, notamment de la part des OSC islamiques dans plusieurs pays.

1.4 Organisations islamiques et contestation des codes de la famille

À la faveur du processus de démocratisation entamé sur le continent au début des années 90, lequel a permis une éclosion associative, notamment religieuse (Jonckers, 2011), on assiste de plus en plus à l'émergence d'une « sphère islamique oppositionnelle » (Holder & Saint-Lary, 2013; Holder, 2009b). Depuis cette période, on observe une accélération des phénomènes de « réveils religieux, tant chrétiens qu'islamiques, qui s'accompagnent de visées identitaires, voire nationalistes » (Holder & Saint-Lary, 2013 : 187). On voit de plus en plus des initiatives islamiques qui tendent à investir les sphères publiques (on parle ainsi d'« espaces publics religieux ») (Jonckers, 2011), contribuant ainsi à faire émerger une certaine opinion publique qui, jusqu'ici, était « peu prise en compte » (Holder & Saint-Lary, 2013). Depuis quelques années, il y a une dynamique d'expansion de l'islam au sein des espaces publics ouest-africains, conduisant parfois à une « réislamisation de ces espaces » (Holder & Saint-Lary, 2013). C'est pourquoi nous observons une participation de plus en plus active des acteurs islamiques dans l'espace public (Holder & Saint-Lary, 2013; Schulz, 2010; Holder, 2009b). Autrement dit, dans plusieurs pays africains, les OSC islamiques participent de façon remarquable aux débats sur les politiques publiques. Le cas le plus illustratif est celui relatif à l'élaboration ou l'adoption des codes de la famille.

S'il est vrai que l'adoption ou la révision des codes de la famille ont fait l'objet de controverses un peu partout en Afrique, on doit surtout noter que c'est dans les pays à forte majorité musulmane (ils ne sont pas à confondre avec les États islamiques) que ces controverses ou contestations ont été parmi les plus vives (Lalami, 2012; N'Diaye, 2012; Soares, 2011; Schulz, 2010, 2003). Comme le soulignait Balchin, « *Family law has been one of the most politically and socially contested issues in Muslim contexts in the contemporary period* » (Balchin, 2009: 209). Dans ces pays à majorité musulmane, ce sont les organisations islamiques qui ont été les principales opposantes à ces textes. Pour elles, dans le domaine de la famille, on doit prôner et prioriser l'application de la charia (la loi islamique) (Fortier, 2011; Schulz, 2010), ou des lois qui ne vont pas à son encontre (Soares, 2011). Comme le souligne Diallo (2009), ces dispositions de la religion (l'Islam) sont en général « incompatibles » avec le droit moderne qui prône l'égalité entre hommes et femmes, et duquel s'inspirent la plupart des codes de la famille sur le continent.

Le Sénégal, un pays majoritairement musulman, est un exemple qui illustre bien cette réalité. Unies au sein du Comité islamique pour la Réforme du Code de la Famille au Sénégal (CIRCOFS) créé en 1996, les organisations islamiques du pays vont contester vigoureusement le code de la famille en vigueur depuis 1972. Pour elles, ce code ne tient pas suffisamment compte des règles et valeurs de l'Islam, religion à laquelle appartiennent plus de 90% de la population nationale (Mbow, 2010). C'est ainsi qu'elles vont proposer en lieu et place de ce texte, « un projet de code du statut personnel devant régir les musulmans » (Brossier, 2004a). Le CIRCOFS va aussi revendiquer la création d'un État islamique qui puisse renforcer le patriarcat dans la société sénégalaise, « avec à la clé, le rétablissement de la répudiation, l'élimination de l'héritage de l'enfant dit « naturel », le maintien de l'autorité du père » (Mbow, 2010). Dans une déclaration faite à l'occasion, les OSC islamiques, membres du CIRCOFS, vont être très claires sur leurs ambitions :

« Pour nous, musulmans, nous devons souligner que l'Islam a été régulé depuis quatorze siècles par le Coran, la constitution suprême qui concerne tous les sujets relatifs au mariage, au divorce, à la succession ou à d'autres contrats sociaux. Ces prescriptions immuables et irréfutables sont respectées à travers le monde, sans la moindre petite modification par tous les savants et tous les gouvernements où ils sont institués. Nous sommes par conséquent surpris que le Sénégal apporte désormais des « innovations », pour ne pas dire des distorsions, à cette loi alors même que la colonisation admettait un code musulman et a créé des juridictions spéciales pour les musulmans (...), nous proclamons solennellement notre résolution à rejeter catégoriquement toute mesure, qu'elle soit ou non officielle, qui ne respecterait pas les principes sacrés de notre religion » (Mbow, 2010 : 4).

Ces débats autour de la réforme du code de la famille deviennent donc la plateforme d'expression de divers projets de société au Sénégal, et présentent des systèmes de valeurs qui semblent concurrents. Les points d'achoppement résident dans les rapports public-privé et à travers eux, dans l'enjeu de la laïcité. Si le code en tant que loi relève du domaine *public*, il faut retenir qu'en régissant les rapports entre l'homme et la femme dans la famille ainsi que ceux entre les enfants et leurs parents, il devient un domaine strictement *privé*. Selon Brossier (2004a), tous ces débats attestent l'opposition de deux visions (ou projets de société) : celle du CIRCOFS qui propose *l'Islam comme thérapie politique*, facteur de régénérescence sociale, et celle de ses opposants (organisations féminines, défenseurs des droits de l'homme...) qui revendiquent *l'impulsion ou la consolidation de la modernisation*, gage de l'égalité entre hommes et femmes. Selon l'auteure, il y a donc à travers ces débats, la *construction d'une identité collective* : l'identité religieuse et culturelle, quasi « civilisationnelle » (Brossier, 2004b).

Au Maroc (comme en Algérie également), les mouvements ou organisations islamiques se sont également opposés à la réforme du code de la famille en 2004 (Bras, 2007). Pour ces mouvements religieux, les dispositions relatives aux sujets

comme la polygamie, la répudiation, le divorce, l'âge au premier mariage, le choix du conjoint, les modes d'exercice de l'autorité parentale, la garde des enfants devaient se référer exclusivement aux règles de l'Islam. Or, cette vision était tout à fait contraire à celle que défendaient les initiateurs et défenseurs de la réforme, à savoir les OSC féminines. Par exemple, dans le cadre de cette réforme, les Marocaines en emploi, principalement les fonctionnaires, avaient revendiqué la suppression d'un article du code de la famille qui autorisait le conjoint à s'opposer à l'activité professionnelle de son épouse s'il l'estimait préjudiciable à l'honneur de la famille (Sow, 2010). Face à cette revendication, les organisations islamiques ont exprimé leur opposition en faisant appel à l'application de la charia, et en proposant un code islamique plus conforme aux « valeurs sociales du pays » (Sow, 2010 : 252).

De la même manière en Algérie, Lalami indique qu'à « *chaque fois qu'une modification du code de la famille est annoncée, les acteurs des camps opposés s'affrontent. Pour l'occasion, les islamistes et le mouvement des femmes réactivent la présentation de leurs positions, manifestation irréconciliables* » (Lalami, 2012 : 308). Selon elle, en général, c'est sur le thème du « wali » (qui signifie tuteur matrimonial) que l'opposition des partis islamistes se focalise. Au Niger également, l'élaboration d'un code de la famille en 1993 avait buté à la « forte résistance » des organisations islamiques. Il faut rappeler que même après son accession à l'indépendance, le Niger avait maintenu les droits français et coutumier en matière de famille (Boye, 1987). Cette situation avait ainsi retardé l'adoption d'un code de la famille. Si les associations féminines nigériennes se sont battues pour que ce nouveau code soit adopté, elles ont dû faire face à la forte résistance des mouvements islamiques pour qui, la *charia* devrait faire force de loi dans tout le pays (Sow, 2011; Alio, 2009). Selon Alio, ce sont les organisations islamiques qui ont décidé de se donner tous les moyens afin d'empêcher l'adoption de ce code par les institutions compétentes. Dans leurs prêches, elles appelaient à rejeter le nouveau

code de la famille dans son intégralité, car pour elles, il offensait la religion musulmane et se sont par la suite, « organisées en collectif pour être mieux entendues et mieux coordonner leurs luttes. Le collectif avait également appelé les fidèles à maudire les défenseurs du code après chaque prière collective dans les mosquées » (Alio, 2009 : 123).

Au Mali où 90 à 95% de la population sont des musulmans (Holder & Saint-Lary, 2013), la contestation du code des personnes et de la famille par les organisations islamiques a été parmi les plus vives et les plus médiatisées du continent africain. En effet, les OSC islamiques conduites par le Haut conseil islamique du Mali (HCIM)³ et l'Association pour le progrès et l'unité de l'Islam (AMUPI)⁴ se sont violemment opposées au code de la famille, juste après son adoption le 3 août 2009 par l'Assemblée nationale, treize ans après le début de son processus d'élaboration. Ces organisations religieuses voyaient dans le vote de ce code soutenu par les organisations féminines, comme un autre signe de l'« asservissement » du gouvernement à l'argent de l'aide internationale et au mouvement international de « libération de la femme » (Schulz, 2003). Il s'agissait donc pour elles de préserver les valeurs islamiques contre « les assauts de l'impérialisme occidental ».

³ Le Haut Conseil islamique du Mali (HCIM) a été créé en janvier 2002 par le gouvernement d'Alpha Oumar Konaré pour servir de structure faîtière pour les organisations de la société civile islamique. Il s'agissait pour les autorités de l'époque d'avoir un seul représentant ou porte-parole de la communauté musulmane, notamment en ce qui concerne leur consultation sur divers sujets ou politiques publiques. Depuis sa création, ce conseil est devenu l'interface entre l'État et la communauté musulmane du pays.

⁴ L'Association malienne pour le progrès de l'islam (AMUPI) a été créée en 1980 sous le régime militaire et dictatorial de Moussa Traoré. C'était la seule association islamique officiellement reconnue en ce moment-là. « Fondée dans la foulée de la révolution iranienne, l'AMUPI a été conçue explicitement afin de gérer les conflits et tensions entre les musulmans réformistes et ceux affiliés aux ordres soufis qui sont souvent en désaccord au sujet de la pratique religieuse et de la direction de la communauté musulmane. L'AMUPI était également officiellement responsable de la coordination de l'assistance financière provenant des pays musulmans tels que l'Arabie Saoudite, la Libye, l'Iran et les pays du Golfe pour financer les mosquées, l'Éducation et les centres culturels islamiques. Avec le nouvel engagement de l'État en faveur de la liberté d'association à partir de 1991, les Maliens ont fondé un grand nombre de nouvelles associations islamiques... Au cours de ces dernières années, le gouvernement malien a promu un Haut conseil islamique (...) » (Soares, 2009 :417). Ce Haut conseil représentera tous les musulmans et sera « l'interlocuteur unique et officiel des autorités politiques pour toutes les questions relatives à la pratique de l'islam » (Diarra, 2002).

Selon les OSC islamiques contestataires du code de la famille, cette (première) version du code votée en août 2009 comprenait plusieurs dispositions qui allaient à « l'encontre des principes et des règles de l'Islam, religion à laquelle appartiennent plus de 90% de la population nationale. Par exemple, si dans l'ancien code de 1962, il était mentionné que « *la femme doit obéissance à son mari, et le mari, protection à sa femme* », dans le code des personnes et de la famille voté en 2009, cette obéissance a été remplacée par « *le respect mutuel entre conjoints* ». Un autre exemple est celui relatif à la disposition selon laquelle la femme n'était plus obligée d'avoir le consentement de son mari pour exercer une activité lucrative contrairement à ce qu'indiquait l'article 38 du code CMT de 1962. Aussi, l'article 5 du code de 2009 interdisait tout acte visant à porter atteinte à l'intégrité physique de la personne humaine sauf en cas de nécessité médicale pour l'intéressé. Or, la pratique de l'excision, qui était indirectement visée par cette disposition, a toujours été recommandée et encouragée par les OSC islamiques bien que n'étant pas une exigence de l'Islam (Koné, 2003). Toujours dans le code de 2009, l'âge au premier mariage de la fille était passé de 15 à 18 ans. Or, selon les règles de l'Islam, la fille, dès qu'elle voit ses premières règles, elle peut être donnée en mariage puisque celles-ci indiquent qu'elle est « prête » pour la procréation. En plus de ces arguments, les OSC islamiques affirment qu'il est préférable de donner tôt une fille en mariage pour éviter les grossesses indésirables, ou qu'elle devienne une "fille-mère" habitant toujours chez ses parents. Pourtant, cette pratique (le fait de donner sa fille en mariage avant l'âge de 18 ans) est pourtant qualifiée de « mariage précoce » par les OSC féminines qui affirment qu'avant 18 ans, les filles ne sont ni physiquement (pour certaines en tout cas) ni psychologiquement prêtes pour se marier. En plus de toutes ces dispositions controversées, le code de 2009 n'avait pas accordé, contrairement à ce que souhaitaient les OSC islamiques, un statut légal au mariage religieux. En effet, depuis le début des années 90, les OSC islamiques exigeaient des autorités politiques maliennes la légalisation du mariage religieux (musulman) parce que pour elles, non seulement c'est le type de mariage le plus

pratiqué dans le pays, mais également, plus de 90% de la population sont des musulmans (Béridogo, 2012).

En résumé, on peut dire que plusieurs dispositions du nouveau code n'étaient pas acceptées par les OSC islamiques du pays (Soares, 2011). Pour manifester leur opposition et empêcher la promulgation du code par le président de la République, ces organisations vont organiser des meetings et des marches de protestation à Bamako dans la capitale ainsi que dans les huit (8) régions administratives du pays. Rien qu'à Bamako par exemple, elles ont rempli le stade du 26 mars, un stade de 50 000 personnes lors du meeting du 22 août 2009 (Famanta, 2012). Au cours des différentes marches qu'elles ont organisées, précisément à Bamako en août 2009, on pouvait lire sur les pancartes de nombreux propos hostiles aux députés : « *“Honorables députés, vous avez trahi la communauté musulmane du Mali”, “Non au nouveau code de la famille”, “A bas les députés qui ont voté ce code. Vive l'Islam!”*, *“Non au code satanique, féministe et libertin. Nos valeurs ancestrales et religieuses nous suffisent!”*, *“Honorables députés, à quoi servent vos primes de session ?”*, *“Oui à nos valeurs sociétales et religieuses. Non à un code de la trahison et de la provocation!”* » (Famanta, 2012 : 217).

Face à cette tension qui devenait de plus en plus inquiétante et pour apaiser le climat social suite aux manifestations et aux protestations des OSC islamiques, le président ATT a renvoyé le texte en deuxième lecture devant l'Assemblée nationale. Celle-ci débouchera en novembre 2011 sur l'adoption d'une seconde version du code, plus favorable aux OSC islamiques. Ce code est de nos jours jugé « très discriminatoire envers les femmes à l'instar du code de 1962 » selon de nombreuses OSC féminines. Du coup, les défenseurs du code au départ (celui de la première version de 2009), à savoir les OSC féminines, sont devenus aujourd'hui les principaux opposants de la seconde version (celle de 2011). Et les opposants à la

première version, à savoir les OSC islamiques, sont aujourd'hui les principaux défenseurs de la seconde et actuelle version.

En résumé, on peut retenir que la réglementation (ou gestion) des rapports familiaux dans plusieurs pays africains a évolué de la période coloniale à nos jours. Dans de nombreuses colonies, qu'elles soient françaises, britanniques, belges ou autres, l'accent était mis sur le « non-interventionnisme », car la sphère familiale était considérée comme relevant du « privé » ou de l'« intime ». C'est ce qui explique l'absence de code de la famille proprement dit dans les colonies. En autorisant les populations à se référer à leurs coutumes et/ou à leurs religions pour gérer les rapports familiaux, une sorte de pluralisme juridique ou normatif (cohabitation de plusieurs normes : moderne, coutumière et religieuse) avait vu le jour dans ces colonies. Toutefois, après leur accession à l'indépendance, de nombreux pays africains ont mis en place leurs codes de la famille, c'est-à-dire des textes législatifs ou juridiques visant à réglementer les rapports au sein de la famille. Ces textes se caractérisaient en général par leur « dualité », c'est-à-dire qu'ils combinaient, d'une part, le droit moderne, et d'autre part, les coutumes et/ou les normes religieuses. Critiqués par les mouvements féministes pour leur caractère « discriminatoire » envers les femmes, de nombreux codes de la famille ont été soumis à des travaux de réformes, notamment à partir de la décennie 90, une période jugée favorable au respect des droits des femmes et à l'égalité des sexes. Si dans la plupart des pays concernés, ces réformes ont connu des protestations collectives, notamment de la part des mouvements sociaux opposés à toute idée d'égalité entre hommes et femmes, ou qui se disent favorables à des valeurs dites « coutumières » ou « sociétales », on retient que c'est dans les pays à majorité musulmane que ces protestations ont été les plus vives. Selon certaines OSC islamiques, les codes de la famille doivent tout d'abord s'inspirer de la charia (loi islamique) comme ce fut le cas au Sénégal, en Algérie ou au Mali. Pour terminer, on peut dire que parler des

codes de la famille en Afrique, c'est parler d'une histoire mouvementée. Une histoire marquée par des visions opposées (ou contradictoires) et des actions collectives protestataires.

CHAPITRE II : Cadre théorique et questions de recherche

L'objectif général de la recherche étant de comprendre la dynamique de la controverse entourant le code de la famille au Mali, nous passerons en revue dans un premier temps les principales approches théoriques en sciences sociales, et en sociologie en particulier, qui se sont intéressées à l'analyse des mobilisations ou protestations collectives. Ce qui nous amènera à nous intéresser essentiellement à l'approche des mouvements sociaux (elle comporte à son sein de nombreux courants) et à celle de l'action collective. Nous présenterons par la suite l'approche théorique retenue pour notre recherche ainsi que les concepts clés qui nous aideront à étayer notre problématique. Dans un deuxième temps, et en lien avec ce cadre théorique, les questions et les objectifs de recherche seront présentés.

2.1. Dynamiques contestataires : synthèse et regard critique sur les principales approches théoriques

Dans cette section, nous passons en revue les principales approches théoriques en sciences sociales, et en sociologie en particulier, qui se sont intéressées à l'analyse *des mobilisations collectives/sociales*, ou à celle des *controverses*. Plus précisément, il s'agira de faire ici la synthèse de chacune de ces approches tout en soulignant leurs limites dans l'analyse de ces types mobilisations. Il faut d'ores et déjà rappeler que différentes formes de controverses ont fait l'objet de nombreux travaux en sciences sociales et en sociologie. La section qui suit présente les principales approches mobilisées pour analyser et comprendre ces phénomènes : l'approche des mouvements sociaux (elle comporte à son sein de nombreux courants), et celle de l'action collective.

Définies le plus souvent comme l'opposition entre deux ou plusieurs acteurs collectifs (ou groupes sociaux) différents autour d'enjeux divers (sociaux, politiques, religieux, économiques...), ou la lutte de rapports de pouvoir autour d'idéologies différentes, les controverses ont d'abord été abordées sous l'angle des luttes sociales⁵. À ce titre, on peut parler des écrits fondateurs de Karl Marx sur les luttes de la classe ouvrière en quête de meilleures conditions de vie et d'autonomie face à une classe bourgeoise qui l'exploite (Marx, 1948). C'est dans cette perspective que Marx développe une *problématique générale des luttes des classes* (Neveu, 2011). Ainsi, dans leur *Manifeste*, Marx et Engels diront que :

« Les conflits (...) entre ouvriers et bourgeois revêtent de plus en plus le caractère de conflits entre deux classes. Les ouvriers commencent par former des coalitions contre les bourgeois; ils s'associent pour défendre leur salaire. Ils fondent même des associations permanentes pour être pourvus en cas de révoltes éventuelles. Par endroits, la lutte éclate en émeutes » (Marx & Engels, 1962 : 97).

Selon Neveu (2011 : 36), Marx souligne « l'importance de la construction d'une conscience collective, d'une identité de classe comme élément stratégique du succès des mobilisations, de la capacité à articuler un projet révolutionnaire ». Marx met enfin l'accent sur l'importance du facteur organisationnel comme élément de coordination des forces, de construction d'une cohorte de militants professionnels, apte à apporter « de l'extérieur » de la classe ouvrière, un cadre qui transcende l'expérience de l'usine, et qui donne une vision stratégique du changement révolutionnaire (Neveu, 2011). Cependant, en faisant de diverses mobilisations sociales l'expression obligée des rapports de classes, définis par un mode de production, le marxisme « peine à rendre compte de mobilisations structurées par d'autres références identitaires (nationalisme, mouvement des femmes...) » (Neveu, 2011 : 37).

⁵ Il n'y a pas à proprement parler de théorie des mouvements sociaux chez Karl Marx.

Si l'approche sociohistorique des luttes des classes souligne l'importance de la conscience collective ou de l'identité comme éléments indispensables pour l'existence d'une classe sociale, et donc, pour sa participation à diverses mobilisations sociales, en revanche, elle ne met pas assez l'accent sur les causes et les enjeux liés à celles-ci. Elle dit peu de choses sur la manière dont une mobilisation collective s'établit, les ressources que mobilisent les protagonistes afin de défendre leurs positions respectives.

Partant de ces faiblesses, diverses approches théoriques verront le jour afin de permettre une analyse « plus rigoureuse » des mobilisations sociales. Parmi elles, l'approche des mouvements sociaux ne se focalise pas sur les classes sociales comme c'est le cas avec la théorie de Marx, mais plutôt sur d'autres catégories d'acteurs (les mouvements de contestation par exemple) et de nouveaux enjeux (luttes pour la protection de l'environnement, combats pour l'égalité des sexes...).

2.1.1 L'approche des mouvements sociaux

Il existe de plus en plus de travaux qui abordent les controverses, notamment celles autour des politiques publiques, sous l'angle des mobilisations sociales/collectives, à travers l'analyse théorique des mouvements sociaux. D'abord, il est important de souligner ce qu'on entend par mouvement social.

En réalité, il n'est pas facile de définir le concept de « mouvement social ». En Occident, celui-ci est marqué d'une part, par l'histoire du mouvement ouvrier (et socialiste), et d'autre part, par celle des « nouveaux mouvements sociaux » des années 1960 et 1970 (Cefaï, 2007). Il est important de rappeler que l'histoire même du concept de « mouvement social » témoigne de la multiplicité des significations qu'on a pu lui attribuer (Cefaï, 2007). Dans tous les cas, il est important de s'éloigner des définitions normatives. Les mouvements sociaux sont généralement définis comme des mouvements structurés et organisés, qui œuvrent pour la défense d'une cause bien précise. Neveu, auteur du livre intitulé *Sociologie des mouvements*

sociaux (2011), s'inscrit dans la même perspective. Selon lui, le terme « mouvements sociaux » désigne « les formes d'action collective concertée en faveur d'une cause » (Neveu, 2011 : 10). Ce qui montre qu'on est dans « une logique de revendication, de défense d'un intérêt matériel ou d'une cause » (Neveu, 2011 : 10). Quant à Sylla (2014a), il met l'accent sur le lien entre « mouvement social » et « logique de protestation ». Selon lui, le concept de « mouvement social » est défini comme « une action collective de protestation menée contre un adversaire donné » (Sylla, 2014a : 31).

Touraine, qui a mené plusieurs travaux sur ce sujet, notamment en France, définit, quant à lui, le mouvement social comme une « conduite collective organisée d'un acteur luttant contre son adversaire pour la direction sociale de l'historicité dans une collectivité concrète » (Touraine, 1978 : 103). De cette définition, on retient qu'« un mouvement social est un double rapport de l'acteur à un adversaire [ou à des adversaires], et à un enjeu [ou à des enjeux] » (Ba, 2006 : 61). Touraine énumère diverses formes de mouvements sociaux qui vont du plus simple au plus général. En effet, sa définition se base sur trois principes fondamentaux : le principe de *l'identité* (I) qui permet à l'acteur de prendre conscience de soi ; le principe de *l'opposition* (O) qui permet à l'acteur d'identifier son ou ses adversaires ; et le principe de *totalité* (T) qui est le modèle de société ou le type d'action historique que chaque acteur tente de réaliser. « L'existence de ces trois principes et l'interdépendance entre eux doivent être effectives pour consacrer au mouvement social sa spécificité par rapport à d'autres formes de conduites collectives » (Ba, 2006 : 61). Touraine qualifie ces types de mouvements de « mouvements sociaux totaux ». Conscient qu'il est difficile pour la plupart des acteurs sociaux de respecter ces trois principes en même temps, Touraine reconnaît qu'il existe des « mouvements sociaux partiels », c'est à dire des mouvements sociaux qui ne respectent qu'un ou deux de ces principes. C'est le cas par exemple des groupes de

pression. En conclusion, Touraine affirme qu'un mouvement social est un type d'action collective parmi tant d'autres.

Quant à Cefaï, auteur de plusieurs travaux sur les mouvements sociaux, il en donne la définition suivante : « Un mouvement social est une action collective qui est orientée par un souci du bien public à promouvoir ou d'un mal public à écarter, et qui se donne des adversaires à combattre, en vue de rendre possibles des processus de participation, de redistribution ou de reconnaissance » (Cefaï, 2007 : 15). Un mouvement social est donc *une forme d'action concertée en faveur d'une cause* (Neveu, 2011). Comme exemples de mouvements sociaux ou de mobilisations sociales qui ont marqué l'histoire récente, on peut citer : le mouvement de mai 1968 (Neveu, 1999 ; Touraine, 1978), la mobilisation des Indiens pour l'indépendance derrière Gandhi (Neveu, 2011), les luttes pour l'indépendance en Afrique au début des années 60 (Gazibo, 2010 ; Banégas, 2003), ou le mouvement antinucléaire (Neveu, 2011). Ces mobilisations sociales ont fait l'objet de différentes propositions de théorisation, particulièrement en sociologie. La diversité de ces théories est liée à la fois au lieu où elles ont été forgées (Europe, États-Unis...), au moment auquel elles l'ont été et au champ disciplinaire de leurs porteurs (Neidhardt & Rucht, 1991 ; Chazel, 1992 ; Le Saout, 1999). En effet, l'analyse de la littérature indique qu'il existe deux principales catégories d'approches dans l'étude des mouvements sociaux, lesquelles ont été développées dans deux espaces géographiques différents, à savoir l'Europe et l'Amérique du Nord. Si les approches développées en Europe mettent surtout l'accent sur les aspects macro et les formes de mouvements sociaux (Touraine, 1978 ; Melucci, 1990 ; Neveu, 2002, 2011), celles développées en Amérique du Nord, quant à elles, se focalisent sur les aspects micro et cherchent à expliquer le comportement des acteurs au sein de ces mouvements (Mann, 1991 ; Hilt, 1997 ; Mc Adam, Mc Carthy et Zald, 1988 ; Tilly, 1978). Il faut ajouter que l'étude des mouvements sociaux a connu depuis la fin des années soixante-dix, un essor considérable. « C'est aux États-Unis qu'ont été forgés la plupart des modèles

théoriques — celui de la *mobilisation des ressources* tout d’abord, puis ceux du *processus politique* et des *cadres de l’expérience contestataire* — qui ont joué un rôle moteur dans ce développement » (Mathieu, 2004 : 561). Rappelons que les modèles qui ont contribué à donner une nouvelle impulsion à ce domaine de recherche reposent pour la plupart sur des travaux portant sur les mobilisations d’apparition récente comme le mouvement féministe, le mouvement antinucléaire, le mouvement altermondialiste (Mathieu, 2004).

L’analyse de la littérature indique que les différentes mobilisations sociales dont il est question ont d’abord été étudiées comme une question de « foules » et de « comportements collectifs » (*collective behaviour*).

2.1.1.1 Les théories du « comportement collectif » et des « frustrations »

L’approche des « comportements collectifs » (*collective behaviour*) a longtemps été utilisée dans l’analyse des mouvements sociaux ou mobilisations sociales. À ce titre, on peut parler de la *Psychologie des foules* de Gustave Le Bon, publiée en 1895 (et rééditée en 1991), où ce dernier souligne l’importance des sentiments inconscients dans des processus collectifs pour une bonne part « suggérés » par des orateurs à des « foules hétérogènes ». L’arbitraire de ce type de regroupement est justifié par des traits communs associés à la foule, laquelle désigne ici « une réunion d’individus quelconques, quel que soit leur nationalité, leur profession ou leur sexe, quels que soient aussi les hasards qui les rassemblent » (Gustave Le Bon cité par Neveu, 2011 : 34). C’est ainsi qu’aux États-Unis, l’École de Chicago intègre l’étude des foules dans celle des « comportements collectifs », à l’exemple des travaux de Herbert Blumer (1951[1939]), qui présente une première analyse de mouvements collectifs tenant compte du facteur organisationnel, même si le côté joué par les facteurs affectifs dans la participation à une mobilisation est

largement mis en avant en termes psychosociologiques dans les analyses américaines des années 1950-1960 (Smelser, 1962; Turner & Kilian, 1972).

En effet, les mouvements de protestation ne constituent qu'une composante des comportements collectifs aux côtés des phénomènes englobant paniques, modes, mouvements religieux, sectes, etc. (Neveu, 2011). Pour Blumer (1951), l'élément fédérateur de ces comportements réside surtout dans leur déficit d'institutionnalisation. Il faut rappeler que la catégorie « comportement collectif » désignait au XIXe siècle le mouvement ouvrier comme ci-dessus mentionné, et depuis les années 1960, d'autres formes de protestation (Cefaï, 2007). Notons aussi que le terme « comportement collectif » désigne une très grande variété de mouvements : panique, mouvements religieux, mouvements organisés, revendications protestataires, etc. C'est ainsi que Smelser (1962) parle de « mobilisation sur la base d'une croyance qui redéfinisse l'action sociale » (Smelser, 1962).

Des auteurs comme Ted Gurr systématisent cette approche en termes de *frustration relative* (*relative deprivation*), celle-ci désignant « un état de tension, une satisfaction attendue et refusée, génératrice d'un potentiel de mécontentement et de violence » (Neveu, 2011 : 40). Il faut rappeler que les travaux marquant cette perspective ont été produits dans les années 1960-1970 et se situent dans le domaine de la psychosociologie. Pour Ted Gurr (1970) par exemple l'écart entre ce que les acteurs désirent obtenir (*value expectations*) et ce qu'ils peuvent obtenir effectivement (*value capabilities*) créer souvent une frustration qui conduit à des violences ou à des protestations. En gros, Gurr voit dans l'intensité des frustrations, le « carburant » des mouvements sociaux (Neveu, 2011). Cette dimension de recherche a connu un réel succès. Par exemple, en France, dans son analyse portant sur le mouvement de mai 1968, Pierre Bourdieu a accordé une place importante à la frustration des agents (Bourdieu, 1984). Pour Neveu (2011 : 38), « les théories du

“comportement collectif” (*collective behaviour*) éclairent les mobilisations par une psychosociologie de la frustration sociale, la prise en compte du pouvoir explosif des aspirations et désirs frustrés ».

Cependant, il faut noter que « ces catégories fourre-tout ne facilitent pas toujours la perception des singularités des mouvements sociaux » (Neveu, 2011 : 39). Dans cette même perspective, il est important de noter que le concept de *frustration* est difficile à objectiver puisqu’il relève de croyances et des perceptions qui portent avant tout sur des données immatérielles. Il apparaît aussi évident que la notion de *frustration*, puisque trop liée à l’état d’âme des acteurs (état psychologique) et à leurs motivations à s’insurger, n’est pas suffisante pour saisir tous les enjeux d’une controverse, notamment celle autour d’une politique publique comme le code des personnes et de la famille au Mali, objet de notre recherche. Pour nous, analyser le comportement collectif des acteurs ne nous aide pas à identifier comment ceux-ci ont, par exemple, protesté et rejeté le code de la famille, quelles stratégies ils ont mises en place afin de défendre leurs positions respectives.

Partant de ces insuffisances du courant du *collective behaviour* à analyser les mobilisations sociales, une nouvelle perspective théorique verra d’ailleurs le jour au cours des années 1970. Il ne s’agit plus seulement, comme le postule le modèle du *collective behaviour*, de se demander pourquoi des acteurs sociaux se mobilisent, mais comment se développe la mobilisation. En résumé, il s’agit de passer du *pourquoi* au *comment* des mobilisations sociales. Ce nouveau cadre théorique est celui de la mobilisation des ressources.

2.1.1.2 La théorie de la mobilisation des ressources

Ce nouveau cadre d’analyse des mouvements sociaux émerge aux États-Unis au tournant des années 1970, notamment avec les travaux d’Oberschall (1973), de Gamson (1990 [1975]), de Tilly (1976) de McCarthy et Zald (1977).

Historiquement, son avènement est directement lié au contexte politique de l'époque (années cinquante-soixante) et à la faveur des luttes pour les droits civiques avec le mouvement noir, l'agitation des campus, les mobilisations féministes et écologistes, les manifestations contre la guerre du Vietnam, et la montée en puissance des *movements (ou social movements)* (Cefaï & Trom, 2001). Beaucoup d'universitaires prennent part à ces actions; un modèle explicatif niant la rationalité de l'acteur devient alors inacceptable pour eux (McCarthy & Zald, 1977) et ils cherchent plutôt à comprendre comment les acteurs se procurent des ressources pour faire face collectivement aux problèmes auxquels ils sont confrontés (Ba, 2006).

L'approche de la *mobilisation des ressources* déplace donc la question du *pourquoi* (c'était le cas dans le modèle du *collective behaviour*) au *comment*: *comment se déclenche, se développe, réussit ou échoue une mobilisation ? Comment organise-t-on une protestation, comment agissent les groupes, etc.* Le mouvement social est de plus en plus interprété comme une initiative volontariste et rationnelle. Il faut aussi ajouter que l'approche en termes de mobilisation des ressources explique le développement des mouvements en soulignant l'importance fondamentale d'organisations préexistantes et la disponibilité de ressources telles que l'argent, l'expertise professionnelle ou les réseaux de recrutement (Fillieule et al., 2010). Il est ainsi classique de poser l'existence de réseaux sociaux forts comme conditions de la mobilisation, ou de souligner que les difficultés de mobilisation des groupes sans pouvoir sont liées à l'absence d'organisations et à celle de ressources traditionnelles (argent, votes...) (Boumaza & Hamma, 2007). Selon Oberschall (1973), le poids d'un groupe dans un mouvement social dépend du capital de moyens et de ressources que celui-ci possède. Dans certains cas, ces ressources peuvent désigner ce que Neveu appelle « une capacité d'action stratégique » (Neveu, 2011 : 56).

Le mérite de la théorie de la mobilisation des ressources est qu'elle dépasse les ambiguïtés de la notion de *frustration*, permet de sortir de ce qui a pu être identifié comme l'« atomisme psychologique » du modèle du *collective behavior* (comportement collectif) et d'attribuer un rôle clé aux organisations dans l'analyse des diverses mobilisations (Neveu, 2011). Son principal atout est donc de « souligner la place et le poids des organisations dans des mobilisations protestataires, ce qui permet d'aborder les enjeux des processus de spécialisation et de professionnalisation » (Boumaza & Hamman, 2007 :20). Elle insiste avec raison sur le fait que « les individus peuvent s'engager plus ou moins fortement dans des actions protestataires et que les organisations constituent des éléments stables à partir desquels ces dernières peuvent être menées » (Boumaza & Hamman, 2007 :20). La place croissante donnée à l'organisation en fait « l'outil central d'une entreprise de protestation qui rassemble des moyens (militants, argent, experts, accès aux médias) pour les investir de façon rationnelle en vue de faire aboutir des revendications » (Neveu, 2011 : 50). On ne peut clore ce point sur la mobilisation des ressources sans parler de l'apport de la sociologie historique à cette approche, notamment la contribution de Charles Tilly. D'une façon classique, Tilly « analyse les conditions sociales de la mobilisation » (Neveu, 2011 : 57). Plus spécifiquement, il se pose une série de questions jugées classiques : quelle conscience a un groupe de ses intérêts ? Quelles formes de solidarité le font tenir ? Quelles stratégies déploie-t-il ? En quoi le contexte macro-social peut-il favoriser ou inhiber la protestation ? Sans doute, les réponses à ces questions affinent la réflexion sur la sociabilité, les stratégies ainsi que le politique.

Cependant, malgré ses apports dans l'analyse des mouvements sociaux, il est reproché à cette théorie de la mobilisation des ressources de vouloir « sociologiser » l'*homo oeconomicus* « en introduisant dans la problématique de la « chaire sociale », la diversité des situations concrètes de mobilisation (Neveu, 2011). Le concept de *ressource* dit assez sur cette référence aux concepts économiques.

Cette approche est également critiquée parce qu'elle ne tient pas compte les *dimensions identitaires* des mobilisations sociales. Il lui est aussi reproché d'accorder peu d'intérêts aux idéologies, au vécu des personnes mobilisées ainsi qu'aux dimensions culturelles des mobilisations. Ainsi, Touraine (1993) lui reproche de considérer les mouvements sociaux comme un simple support de revendications matérielles, de négliger les contenus idéologiques. Il lui reproche aussi de ne pas tenir compte des dimensions de solidarité ou d'hostilité qui peuvent se créer entre les acteurs impliqués dans les mobilisations.

Une autre limite de cette approche est qu'elle ne prend pas suffisamment en compte le *contexte politique* qui, pourtant, constitue un élément déterminant dans l'analyse et la compréhension des controverses actuelles. Pour combler ce déficit et prendre en compte cette *dimension contextuelle* indispensable à l'analyse et à la compréhension des mobilisations sociales actuelles, un « nouveau » modèle théorique vit le jour au tournant des années 80, celui du *processus politique*.

2.1.1.3 Le modèle du processus politique

L'analyse des mobilisations sociales ou collectives a longtemps souffert d'un déficit d'attention à la diversité des systèmes politiques. Face à ce déficit, et depuis les années 1980, de nombreux chercheurs mettent l'accent sur la prise en compte de l'analyse des systèmes politiques et institutionnels et mobilisent un modèle appelé « modèle du processus politique » (*political process*) (Neveu, 2011).

Comme le soulignent Fillieule et ses collègues, l'objectif de ce modèle est de mettre l'accent sur :

« L'influence du contexte politique sur l'émergence et le développement des mobilisations, d'en exposer les principales limites et défaillances, puis de proposer des pistes alternatives d'analyse de deux problèmes qui, pour être liés, n'en sont pas moins distincts : celui, en premier lieu, de la saisie des opportunités de jouer des "coups" dans le cours d'une dynamique conflictuelle,

et en second lieu celui des rapports entre les mouvements sociaux et le domaine du politique » (Fillieule et al., 2010 : 39).

Ce modèle du *processus politique* est celui qui s'est penché sur les structures d'opportunité politique (SOP), de facilitation ou d'empêchement de l'action collective. Tilly et Doug McAdams ont été les premiers à le systématiser (Cefaï, 2007). C'est un modèle qui va devenir dominant en sociologie, précisément en sociologie des mouvements sociaux (Fillieule et al., 2010; Fillieule, 1993). Il peut être en fait perçu comme étant issu d'une synthèse entre la théorie de la mobilisation des ressources (McCarthy & Zald, 1977) et celle de la *structure des opportunités politiques* (McAdam, 1982; Tilly, 1978), ainsi que d'une tentative d'inclure les dimensions cognitives dans l'analyse avec l'utilisation de la notion de « cadres de mobilisation » (Snow & Benford, 1988). Selon ce modèle, trois principaux facteurs sont considérés comme fondamentaux pour expliquer l'émergence des mobilisations collectives, soit : 1) un contexte politique offrant des opportunités de mobilisation; 2) l'existence préalable de réseaux sociaux et organisationnels permettant le recrutement; la diffusion de l'information et la mobilisation des membres; 3) le développement et la diffusion d'un discours mobilisateur par les leaders du mouvement (McAdam, McCarthy & Zald, 1996).

Il faut également noter que les travaux empiriques mobilisant ce modèle théorique ont permis d'identifier de nouveaux facteurs d'émergence qui n'étaient confinés ni à des variables sociopsychologiques (comme dans les théories du *comportement collectif*) ni à des déterminismes macro-historiques (comme dans les *approches marxistes de lutte des classes*). Ces travaux ont permis de démontrer que certaines configurations politiques comme un régime démocratique, un système politique basé sur la liberté d'expression ou d'organisation, favorisent l'émergence de mouvements de contestation (ou mouvements sociaux) davantage que d'autres (McAdam, 1982; Rothman, 1993; Tilly, 1995). Ces travaux ont également montré

que la disponibilité de certaines ressources et la présence de certaines configurations relationnelles favorisent davantage que d'autres la mobilisation (Deo, 2007; Diani & McAdam, 2003; Wiest, 2006). Enfin, ils ont pu établir que certains discours, mobilisés de façon stratégique par les leaders des mouvements, favorisent la mobilisation davantage que d'autres (Snow, 2002; Vargas, 1992).

Malgré les nombreux apports de ce courant théorique, celui-ci fait l'objet d'un certain nombre de critiques. Ces critiques ne remettent pas en cause la validité des résultats de recherche empiriques, mais soulignent cependant que la recherche ne permet pas de démontrer que ces facteurs, même pris ensemble, constituent *nécessairement* les facteurs explicatifs centraux de l'émergence des mouvements de contestation, de leurs stratégies d'actions, ainsi que les enjeux et idéologies qu'ils défendent.

Une autre critique faite à l'endroit de ce courant est qu'il se focalise trop sur le facteur politique comme (seul) élément explicatif des mobilisations sociales. Sur ce point :

« Gamson et Meyer (...) soulignaient que le contexte dans lequel apparaissent les mobilisations est composé non seulement d'éléments proprement "politiques", mais également, et plus largement, "culturels", et, d'autre part, qu'à ses dimensions "stables" (l'organisation institutionnelle du pays, principalement), se mêlent des aspects plus conjoncturels ou "volatiles" » (Fillieule et al., 2010 : 44).

Donc, limiter l'analyse des mobilisations en se focalisant sur le seul facteur politique tout en excluant les autres peut se révéler largement arbitraire (Fillieule et al., 2010). C'est pourquoi on parle du « statisme » du concept de *structure d'opportunité politique* (SOP). Alors que le terme « structure » fait allusion à quelque chose de stable et durable, l'opportunité pour une mobilisation sociale peut se caractériser par des événements ponctuels et instables. À ce sujet, le point de vue de Fillieule et ses collègues est assez illustratif :

« Alors que la compréhension de ce que sont, et de comment agissent concrètement les opportunités de jouer des “coups” dans un conflit (...) requièrent un cadre d’analyse apte à rendre compte de leur dynamique, c’est une représentation figée de la réalité sociale que produit le concept [de structure d’opportunité politique], réduit à ne pouvoir livrer que de plates descriptions de l’environnement institutionnel dans lequel se déploient les mobilisations » (Fillieule et al., 2010 : 44).

Tenant compte de ces reproches, Rootes propose de « distinguer plus clairement ce qui relève de la structure institutionnelle d’un pays et ce qui relève au sens strict de son contexte social et culturel » (Rootes, 1997). L’argument principal des tenants du « courant culturel » de l’analyse des mouvements sociaux repose sur l’idée que le modèle du processus politique met une emphase démesurée sur les facteurs structurels au détriment des facteurs non structurels d’émergence des mouvements. À cela, s’ajoute le fait que le processus politique n’est pas isolé des autres dimensions (sociales, culturelles, etc.). Mieux, il peut être influencé, voire modelé par celles-ci. En clair, toutes ces dimensions sont interreliées et doivent être prises en compte ensemble. Ce que ne fait pas le modèle du processus politique. Si le modèle du processus politique ne tient pas compte de ces dimensions, il faut noter que celles-ci le sont par le « courant culturel », et plus largement par la théorie des nouveaux mouvements sociaux (NMS). Cette dernière est devenue aujourd’hui l’approche théorique dominante de l’étude des mouvements sociaux en Europe. La section suivante présente ses apports ainsi que ses limites, notamment en matière d’analyse des mobilisations sociales à l’instar des controverses autour des codes de la famille.

2.1.1.4 La théorie des « nouveaux » mouvements sociaux (NMS)

Venant à la suite de l’approche de la mobilisation des ressources et du modèle du processus politique, l’approche des NMS qui est portée en France par Alain

Touraine (1978), constitue surtout une critique forte du cadre d'analyse marxiste qui dominait à l'époque la pensée sociologique européenne. Pour rappel, selon ce cadre d'analyse, les luttes sociales sont considérées comme les manifestations les plus visibles des contradictions objectives du système de domination capitaliste; on ne portait donc attention, en termes de mouvements sociaux, qu'aux mouvements ouvriers. Les nouveaux mouvements sociaux (NMS), quant à eux, désignent *des formes et des types originaux de mobilisations* qui émergent dans les années 1960 et 1970 (Neveu, 2011; Ellis & Van Kessel, 2009; Dubet, 1993). Ils ont suscité plusieurs travaux qui se sont développés pour l'essentiel en Europe : Touraine (France), Melucci (Italie), Offe (Allemagne), Kriesi (Suisse), Klandermans et Koopmans (Pays-Bas), Riechmann et Fernandez-Buyez (Espagne). L'attention portée aux « machineries organisationnelles », aux ressources disponibles, ou au contexte politique, avait parfois fait oublier ce qui semble être, selon Neveu, une des conditions de la mobilisation sociale et de sa compréhension, à savoir *le rôle des croyances, du sentiment de l'injustice, de la conviction du bien-fondé de la protestation* (Neveu, 2011 : 68).

Pour Cefaï, la catégorie « nouveaux mouvements sociaux » a une *forte charge contestataire* (Cefaï, 2007). Elle est aussi caractéristique des luttes de l'après-société industrielle. Pour des auteurs comme Ellis et Van Kessel (2009) ou Melucci (1991), ces nouveaux mouvements sociaux sont caractérisés par de nouvelles formes de mobilisation et sont de plus en plus nombreux et multiformes. Dans ce courant, les « nouveaux » mouvements (mouvement des femmes, mouvements écologistes, régionalistes, étudiants, religieux, altermondialistes, etc.) sont comparés aux « anciens » mouvements sociaux (les mouvements ouvriers, le syndicalisme). On parle ainsi de *nouvelles* formes d'organisation (plus décentralisées et autonomes); de *nouveaux* répertoires d'action (*sit-in*, grèves de la faim, occupation de locaux, etc.) qui constituent de *nouvelles* formes de résistance (de la contestation politique à la résistance culturelle et symbolique); de *nouvelles*

valeurs (environnement, égalité homme femme, etc.); de *nouvelles* revendications (résistance au contrôle social plutôt que redistribution ou accès au pouvoir); de *nouveaux* rapports au politique (construction d'espaces d'autonomie par rapport au pouvoir politique plutôt que désir de détenir ce pouvoir); et de *nouveaux* acteurs (selon des principes identitaires plutôt que de catégories socioprofessionnelles ou de classes). Aussi, contrairement aux « anciens » mouvements sociaux, comme le conflit ouvrier dont les enjeux étaient matériels, les revendications des NMS seraient avant tout de nature idéologique, voire identitaire. C'est pourquoi Touraine (1978) affirme que la société n'est pas réductible à la logique de domination fondée sur des ressources matérielles.

Pour autant, de nombreuses mobilisations demeurent à connotation matérialiste et certaines « vieilles » revendications sont toujours là (exemple : les retraites des fonctionnaires). C'est ce qui ressort des enquêtes menées par Fillieule (1996) à Paris sur le sujet. Aussi, « nombre de traits associés au “nouveau” se retrouvent sans peine dans diverses séquences de mobilisations “anciennes” » (Neveu, 2011 : 66). Malgré ce constat, le courant des NMS est de plus en plus utilisé par les chercheurs qui s'intéressent aux *nouvelles formes de mobilisations sociales*. Un des apports de ce courant est qu'il a permis de renouveler la pensée sociologique sur les mouvements sociaux en favorisant l'étude des mouvements non ouvriers. Aussi, plusieurs analystes trouvent pertinentes les questions que se pose l'approche des NMS notamment parce que « la réflexion sur les nouveaux mouvements sociaux vient réhabiliter une analyse des *dimensions culturelles et idéologiques* de la mobilisation, de son *contexte politique* aussi » (Neveu, 2011 : 68).

Nonobstant ses nombreux apports, l'approche des mouvements sociaux, de façon générale, a fait également l'objet de plusieurs critiques. Dressant un bilan critique de la sociologie des mouvements sociaux, trois principaux ouvrages (*Silence*

and voice in the study of contentious politics (2001) de Aminzade et ses collègues, *Dynamics of contention* (2001) de McAdam, Tarrow et Tilly, et *States, parties and social movements* (2003) de Goldstone) proposent de nouvelles perspectives méthodologiques et de nouveaux outils conceptuels et ce faisant, posent les bases d'une approche plus dynamique et relationnelle de l'action collective protestataire (Mathieu, 2004).

Dans *Silence and voice in the study of contentious politics*, Aminzade et ses collègues tentent de corriger les insuffisances, c'est-à-dire les principaux « silences » de la sociologie des mobilisations. Ils reprochent surtout à l'approche des mouvements sociaux (MS) de « ne porter que sur les mouvements sociaux [contrairement à l'approche de l'action collective qui va au-delà des mouvements institués], alors que d'évidentes similarités unissent ceux-ci à d'autres phénomènes contestataires comme les révolutions, les luttes nationalistes ou les transitions à la démocratie » (Aminzade & al. cité par Mathieu, 2004). L'enjeu consiste donc, à leurs yeux, à pouvoir trouver un cadre d'analyse unifié qui puisse permettre d'étudier l'ensemble de ce que McAdam, Tarrow et Tilly proposent de désigner comme la *politique contestataire* (contentious politics) (Mathieu, 2004). Il s'agit pour ces auteurs, notamment à travers *Dynamics of contention*, de poser les bases d'une approche unifiée des différentes formes de politique contestataire. Dans *States, parties and social movements*, Goldstone quant à lui tente d'en développer le potentiel pour l'analyse des rapports entre politiques « institutionnelles » et « non institutionnelles » (Mathieu, 2004).

Une autre critique assez courante est que les travaux sur les mouvements sociaux (peu importe le courant qu'on choisit) a beaucoup moins concerné les mouvements sociaux africains (Ellis & Van Kessel, 2009; Mcsween, 2010; Lafargue, 1996; Mamdani, 1995) que ceux d'autres continents (Europe, Amérique du Nord ou Amérique Latine). Appuyant cette critique, Lafargue souligne que « *l'analyse de la protestation collective en Afrique reste un objet relativement*

négligé des sciences sociales » (Lafargue, 1996 :20). Même si aujourd'hui, les chercheurs commencent à s'intéresser aux mouvements sociaux africains, il faut noter que cet intérêt ne concerne pas tous les pays du continent. C'est ce que rapporte Siméant dans cet extrait : « [...] *Si dans les études africaines, l'étude de la protestation et des mouvements sociaux a connu un regain dans les années 2000, cet intérêt renouvelé n'a pas concerné tous les pays [...]* » (Siméant, 2014 : 17). Dans un article publié en 2013 sur la sociologie des mobilisations appliquée au continent africain, elle se veut plus critique :

« Le champ de la sociologie des mobilisations est à l'origine extraordinairement occidentalocentré, voire américanocentré. Quand, exceptionnellement, des auteurs majeurs de ce champ s'aventurent outre Occident, l'Afrique reste tout à fait résiduelle dans leurs explorations. Même si depuis les récentes révoltes arabes ce fait semble appelé à changer, on peine encore à trouver sur l'Afrique l'équivalent fonctionnel d'un Javier Auyero, ethnographe élève de Tilly, revisitant la sociologie des mouvements sociaux à partir d'un terrain argentin sur les émeutes » (Siméant, 2013 : 125).

Se prononçant spécifiquement sur l'Afrique de l'Ouest, et partageant largement les explications de Siméant, Sylla affirme que le concept même de « mouvement social » tarde à s'imposer dans la région comme concept analytique :

« Alors que la littérature sur les mouvements sociaux commence à s'étoffer un peu partout, surtout après le passage du « printemps arabe », cela n'a pas été encore le cas en Afrique de l'Ouest, où l'entrée « mouvement social » tarde à s'imposer comme un prisme analytique permettant d'éclairer les dynamiques sociopolitiques. Alors que l'on sent intuitivement que quelque chose se passe, au vu des nombreux mouvements de protestation qui ont pris place dans la plupart des pays de la région, il y a en pratique très peu de travaux qui permettent de se faire une idée générale des tenants et aboutissants de cette résurgence apparente des mouvements sociaux » (Sylla, 2014a : 15).

Cette réalité s'explique en partie par la faible résonance en Afrique de certains des concepts centraux de la théorie, tels la notion de *société post-industrielle*, de classes

sociales, ou encore, la dichotomie entre « *anciens* » et « *nouveaux* » mouvements sociaux, qui, en réalité, trouvent peu d'équivalents en contexte africain (Sylla, 2014a; McSween, 2010). Toutefois, on doit noter que de façon générale, les caractéristiques du mouvement social, telles que proposées par Touraine, un des plus influents théoriciens des mouvements sociaux en Europe, s'appliquent à l'Afrique. Pour rappel, Touraine (1978) indique qu'un mouvement social se constitue autour d'un certain nombre de variables telles que *la dimension identitaire, l'opposition, le projet, les ressources ou les moyens, le contexte ou les opportunités politiques*, entre autres. Malgré les particularités qu'ils peuvent avoir par rapport aux mouvements sociaux occidentaux, les mouvements africains répondent bien à chacune de ces variables. Ces mouvements qui se mobilisent grâce à des opportunités politiques favorables (par exemple la démocratie en tant qu'opportunité institutionnelle, la liberté d'association, de manifester, la liberté d'opinion ou celle de la presse), ont en général des projets de société alternatifs, fondés notamment sur certaines « valeurs ». Ces projets sont par exemple des transformations sociales qu'ils souhaitent voir se réaliser. Pour les matérialiser, ils mobilisent de nombreuses ressources (humaines, financières, matérielles et organisationnelles), lesquelles peuvent être différentes d'un pays à un autre, ou d'un mouvement à un autre à l'intérieur du même pays. Parmi toutes ces variables constitutives d'un mouvement social, Lafargue (2005) met l'accent sur le contexte politique ou la conjoncture économique comme des éléments qui jouent en faveur (ou non) de l'émergence ou du développement des mobilisations sociales en Afrique.

S'il est vrai que les mouvements sociaux africains répondent à chacune des variables constitutives d'un mouvement social telles qu'énumérées par Touraine et d'autres théoriciens, il demeure aussi vrai que ceux-ci ont leur particularité (Sylla, 2014a; Schulz, 2003). Comme le note Sylla (2014a), « *malgré de nombreuses similarités (...), les mouvements sociaux en Afrique gardent une certaine spécificité vis-à-vis des mouvements sociaux en Occident. Au sein même de l'Afrique (...), les formes de*

luttres sociopolitiques dominantes diffèrent selon les pays ». Selon lui, les particularités historiques et les trajectoires politiques impriment généralement une coloration et un contenu variables aux mouvements sociaux. C'est pourquoi toute approche théorique utilisée dans l'analyse des mobilisations sociales sur ce continent doit tenir compte de ces spécificités.

2.1.2 Théorie(s) de l'action collective

Les approches discutées plus haut, à savoir la théorie du comportement collectif, de la mobilisation des ressources, du processus politique et des « nouveaux » mouvements sociaux, contribuent chacune à éclairer une (ou des) dimension (s) spécifique (s) de l'action collective (les acteurs, le contexte politique, les ressources mobilisées...). La théorie de l'action collective, elle, se veut plus globale ou globalisante, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse aux différentes dimensions de l'action collective. Certains auteurs comme Cefaï (2007) préfèrent d'ailleurs parler *des théories de l'action collective* au lieu de *la théorie de l'action collective* au singulier. L'approche de l'action collective s'intéresse à une pluralité de formes d'actions collectives, que celles-ci soient spontanées ou pas, menées par des organisations structurées ou par des groupes sociaux quelconques. Pour ce qui est de *l'action collective* elle-même, il faut se rappeler qu'elle « a longtemps fait l'objet d'une certaine méfiance à la fois de la part des politiques et des spécialistes en sciences sociales (sociologues et politologues) » (Fillieule & Péchu, 1993 : 9). En effet, ce concept « est devenu si évident aux chercheurs qui le manient qu'ils ne se posent plus la question de son origine, de sa genèse et de sa signification » (Cefaï, 2007 : 8). Donner une définition de l'action collective est une entreprise difficile, car il n'y a pas une qui soit exempte de critique. Toutefois, on peut noter que plusieurs auteurs la perçoivent comme une « action conjointe » ou une « action concertée » (Cefaï, 2007), notamment celle menée par « un ou plusieurs groupes cherchant à faire triompher des fins [plus ou moins] partagées » (Fillieule et Péchu, 1993 : 9;

Fillieule, 1993). Mann (1991) va dans ce sens quand il dit qu'une action collective est une opération commune organisée par des acteurs dans le but d'atteindre des objectifs ciblés. Si d'une part, il existe des actions collectives qui visent des intérêts communs du groupe, d'autre part, il y a celles qui visent un changement plus global à travers différentes formes de protestation (protestations contre une politique publique, l'adoption d'une loi...). C'est pourquoi il est difficile de dissocier (complètement) la sociologie de l'action collective d'une certaine sociologie des mouvements sociaux. Autant les mouvements sociaux sont des formes particulières d'actions collectives (Neveu, 2011; Farro, 2000), autant les actions collectives sont au cœur des mouvements sociaux (Davis et al., 2005).

Selon Cefaï, *« le concept d'action collective renvoie à toute tentative de constitution d'un collectif, plus ou moins formalisé et institutionnalisé, par des individus qui cherchent à atteindre un objectif partagé, dans des contextes de coopération et de compétition avec d'autres collectifs »* (Cefaï, 2007 : 8). De cette définition, on retient que l'action collective est une « action conjointe » ou une « action concertée ». On retient aussi que l'action collective peut être limitée à une émeute (Crummey, 1986), à une révolte, à une insurrection, à une manifestation, etc. Un autre élément de cette définition est que *« l'action collective est ordonnée en formes organisationnelles. Celles-ci peuvent aller du plus fluide, du plus spontané et du moins programmé (...) au plus hiérarchisé, professionnalisé et rationalisé »* (Cefaï, 2007 : 10). Toujours selon Cefaï, l'action collective n'est plus aujourd'hui un domaine séparé, *« elle ne se déploie plus à l'extérieur de la forteresse de l'État : elle est au cœur des politiques sociales ou des dispositifs institutionnels »* (Cefaï, 2007 : 18).

Pour Neveu, l'action collective est une mobilisation concertée des acteurs autour d'un objectif précis afin d'*agir ensemble* dans une logique de revendication, de défense d'un intérêt ou d'une cause donnée (Neveu, 2002, cité par Ba, 2006). Ces

« formes d'action collective concertée en faveur d'une cause » sont aussi désignées par le terme de « mouvements sociaux » (Neveu, 2011 : 10). Ce qui montre le lien étroit entre *action collective* (dans sa forme contestataire) et *mouvement social*. Touraine (1978) va dans le même sens lorsqu'il dit que l'action collective s'organise en termes de mouvement social. Selon Fillieule et Péchu (1993), l'action collective peut se définir « comme l'ensemble des conduites conflictuelles dans un système social » (Fillieule & Péchu, 1993 : 137). Selon eux, une « action collective implique la lutte de deux acteurs [collectifs], dont chacun se caractérise par une solidarité spécifique et s'oppose à l'autre pour l'appropriation et la destination de valeurs et ressources sociales » (Fillieule & Péchu, 1993 : 137).

En termes d'approche, il faut mentionner qu'en général, les analyses de l'action collective situent les acteurs collectifs à l'extérieur du jeu institutionnel et considèrent que leur mode privilégié de relations à la puissance publique est avant tout *conflictuel*. Aussi, certains auteurs analysent les actions collectives comme des conduites collectives qui visent le changement social (politique, économique ou institutionnel). Celles-ci sont aussi analysées du point des *acteurs collectifs* qui y participent (qui sont-ils? Quelles sont leurs motivations? etc.), de *l'identité collective* qui maintient les membres, des *ressources* qu'ils mobilisent, des *répertoires d'actions collectives* et/ou des *jeux d'alliances stratégiques* qu'ils choisissent, des *valeurs et idéologies* qu'ils défendent, du *contexte politique* dans lequel les mobilisations ont lieu, etc.

Conscients qu'il existe plusieurs formes d'action collective, et plusieurs approches théoriques dans l'analyse de l'action collective, vu la spécificité de notre objet et nos questions de recherche, nous utiliserons comme approche théorique de l'étude, *celle de l'action collective protestataire (ou contestataire)*. C'est le courant de l'action collective qui s'intéresse spécifiquement aux mobilisations collectives protestataires/contestataires comme celles autour du récent code des personnes et de

la famille au Mali, objet de notre recherche. Il faut noter que celle-ci partage plusieurs liens avec l'approche des mouvements sociaux. Dans la section suivante, nous présenterons les grandes lignes de cette approche théorique.

2.1.2.1 L'approche de l'action collective protestataire comme approche théorique de l'étude

Notre choix de l'approche de l'action collective protestataire (ou contestataire) comme approche théorique de l'étude s'explique par le caractère protestataire (ou contestataire) des mobilisations collectives qui ont eu lieu à la suite de l'adoption du code des personnes et de la famille au Mali. Il s'explique aussi par le caractère collectif de la protestation. À la différence de *l'approche de l'action collective* qui s'intéresse à *toutes formes d'action collective* (par exemple, des femmes qui se regroupent pour cultiver un jardin collectif ou des villageois qui conjuguent leurs efforts pour construire des salles de classe, un centre de santé communautaire...), *celle de l'action collective protestataire (ou contestataire)* s'intéresse spécifiquement aux formes d'action ou de mobilisation collective visant à protester contre une politique publique, une loi, une décision de justice, ou une initiative des pouvoirs publics. Ces mobilisations sont soit planifiées, soit spontanées. Ce qui nous intéresse ici, c'est la *dimension protestataire* de l'action collective, ses enjeux, ses implications, ses impacts, les stratégies utilisées par les acteurs pour défendre leurs positions respectives, les « valeurs » qu'ils défendent. Aussi, contrairement à l'approche des mouvements sociaux qui s'intéresse généralement aux mouvements institués, structurés, l'approche de l'action collective protestataire/contestataire s'intéresse à toutes les formes de mouvements de contestation, que ceux-ci soient structurés ou non, que ces mobilisations collectives soient planifiées ou spontanées, qu'elles soient dirigées contre l'État ou pas. Si les travaux de synthèse issus de l'approche des mouvements sociaux ont permis la compréhension de différents aspects de l'action collective (Hilt, 1997), nous devons

noter qu'ils sont peu nombreux à fournir une explication des raisons qui amènent les acteurs à participer à des actions collectives, notamment en ce qui concerne le contexte africain. C'est ainsi qu'il devient nécessaire, voire indispensable de recourir à une approche beaucoup plus large, c'est-à-dire qui s'intéresse à une gamme variée de mouvements (pas seulement les mouvements structurés/institués) ou de mobilisations collectives (pas uniquement celles qui sont planifiées, mais toutes formes de mobilisation collective). C'est ce qui explique le recours à la théorie de l'action collective protestataire par de nombreux chercheurs. Cette dernière semble avoir le mérite d'aller au-delà du modèle théorique des (nouveaux) mouvements sociaux et permet de saisir les enjeux au cœur de différentes mobilisations collectives protestataires ainsi que les stratégies utilisées par les acteurs.

Le choix de l'approche de l'action collective protestataire (ou contestataire) se justifie aussi par le fait que nous avons affaire, dans le cas de la controverse autour du code des personnes et de la famille au Mali, à des acteurs collectifs qui se sont mobilisés (en fonction des réalités du moment) pour ou contre l'adoption de ce texte de loi. Ce choix s'explique également par le fait que de nombreuses actions stratégiques ont été menées par ces différents groupes sociaux afin de défendre leurs positions tout au long du processus d'élaboration du code. Il faut préciser que l'approche de l'action collective protestataire (ACP) combine la théorie de l'action collective, celle des mouvements sociaux ainsi que le modèle des dynamiques contestataires tel que développé par McAdams, Tarrow et Tilly (2001).

Rappelons que le modèle des dynamiques contestataires permet d'appréhender la dynamique d'un ensemble de phénomènes contestataires au-delà des seuls mouvements sociaux organisés. Il permet également d'appréhender la dynamique et les enjeux au cœur d'une action contestataire à l'instar de la controverse autour d'une politique publique comme le code des personnes et de la famille au Mali. En effet, dans leur ouvrage collectif intitulé *Dynamics of contention*, McAdams, Tarrow et Tilly (2001) proposent un modèle explicatif où les mobilisations sont considérées

comme les résultats de processus dynamiques et interactifs d'attribution d'opportunités et de menaces à des transformations globales qui donnent lieu à des processus d'appropriation sociale (mécanismes relationnels) et à des actions collectives innovatrices (formes d'action collective utilisées par les militants en fonction des mécanismes précédents).

Dans l'approche de l'ACP, l'action collective s'inscrit spécifiquement dans le cadre d'une mobilisation sociale, une controverse ou un conflit (social, politique ou autre) dont l'objectif est de maintenir ou de changer l'ordre social existant. Autrement dit, ces formes d'actions collectives particulières s'inscrivent dans la dynamique d'un modèle de société qu'on veut soit *conserver*, soit *contester* ou *construire*. En s'engageant pour l'un ou l'autre de ces modèles, chaque acteur collectif vise à défendre des enjeux, et du coup, est obligé de faire face à des adversaires (autres acteurs collectifs) avant d'y arriver. La perspective théorique de l'*action collective protestataire* cadre bien avec l'analyse de la controverse autour du code des personnes et de la famille au Mali, laquelle a vu deux principaux groupes sociaux opposés se former : d'une part, les *organisations féminines*, appuyées par l'État, les organisations de défense des droits de l'homme, les acteurs internationaux et les PTF (partenaires techniques et financiers), et d'autre part, les *organisations islamiques*, appuyées par certains partenaires, notamment des pays arabes. Il faut ajouter que l'influence des actions collectives contestataires sur l'adoption d'une politique publique en Afrique ainsi que les principaux enjeux de ces controverses sont des questions qui ont été moins abordées en sociologie de l'action collective et des mouvements sociaux. Il faut souligner également que malgré ses apports, l'approche des mouvements sociaux n'a pas eu autant de succès dans l'étude des mouvements africains, lesquels restent d'ailleurs, contrairement à ceux de l'Europe, de l'Amérique du Nord ou de l'Amérique latine, les grands absents de l'abondante littérature sur les mouvements sociaux au regard du peu de

travail dont ils ont fait l'objet (Sylla, 2014a; McSween, 2010; Ellis & Van Kessel, 2009).

L'approche de l'action collective protestataire s'apparente bien au modèle d'analyse développé et présenté par Davis et ses collègues (McAdam, Scott, Zald) dans l'ouvrage collectif intitulé *Social movements and organization theory* (Davis et al., 2005). Leur postulat de base est que malgré la spécificité de chacune des trois approches (celles de l'action collective, des mouvements sociaux et des organisations), celles-ci sont interdépendantes. L'avantage de ce modèle est qu'il combine les concepts clés des trois courants théoriques. L'approche de l'action collective protestataire repose sur des concepts clés qui nous aident à mieux saisir les enjeux au cœur d'une controverse, tout comme les stratégies utilisées par les acteurs pour défendre leurs positions respectives. Parmi ces concepts, nous avons les structures d'opportunité politique, les répertoires d'action collective, les canaux de communication ou les stratégies d'alliance. En résumé, nous disons que l'approche de l'action collective protestataire est pertinente pour notre étude puisqu'elle rime avec notre objectif de recherche, à savoir analyser et comprendre les principaux enjeux au cœur de la controverse ainsi que les stratégies utilisées par les différents acteurs. Dans la section suivante, nous présentons et définissons les principaux concepts qui seront utilisés dans notre travail.

Définition des concepts clés

➤ Répertoire de l'action collective

Lorsqu'on parcourt la presse quotidienne des pays occidentaux, l'on est frappé par l'extraordinaire inventivité des contestataires dans les tactiques qu'ils déploient pour se faire entendre, mais aussi par le recours récurrent à certaines formes d'action contestataire « traditionnelle », au premier rang desquelles la grève

et la manifestation (Fillieule et al., 2010; Crummey, 1986). Dans l'immense majorité des cas, « les interactions entre manifestants et force de l'ordre sur le terrain se déroulent selon des schémas largement ritualisés » (Fillieule et al., 2010). La sociologie des mobilisations s'est beaucoup penchée sur ces questions, « d'abord avec l'école du comportement collectif, avec le développement de la mobilisation des ressources, dans une perspective structuraliste interprétant les conduites en termes de contraintes structurales plutôt qu'en termes de buts individuels et volontaristes » (Fillieule et al., 2010 : 77). Au cœur de ces travaux, l'on trouve le concept de « répertoire d'action collective » forgé par l'historien et sociologue américain Charles Tilly, concept qui désigne « l'ensemble des modes d'action dont dispose un groupe à un moment donné » (Mathieu, 2004 : 132). Selon Tilly, « la plupart des gens savent aujourd'hui comment participer à une campagne électorale (...), créer un réseau d'influence, etc. » (Tilly, 1986 : 541). Ces différentes actions sélectionnées composent donc un répertoire (Mathieu, 2004), lequel permet de comprendre comment une protestation sociale réussit ou pas, ainsi que les enjeux autour desquels elle est organisée (Neveu et al., 2004).

En un temps et en un lieu donné, « les acteurs disposent d'un nombre limité de procédés d'action » pour se faire entendre (Fillieule et al., 2010 : 248). Habituellement, les protestataires opèrent une sélection au sein de l'ensemble des formes d'actions qui leur sont virtuellement accessibles (Lafargue, 2005). Neveu abonde dans le même sens lorsqu'il dit que les groupes mobilisés puisent dans des répertoires d'action disponibles ou à portée de main (Neveu, 2011). Telle que définie, « cette notion de répertoire dicterait l'usage de l'action collective, en admettant que les gens tendent à agir dans le cadre limité de ce qu'ils connaissent, à innover sur la base de formes existantes » (Lafargue, 2005 : 38). Il faut tout de même noter que les formes d'actions utilisées par les divers acteurs sociaux varient en fonction du temps, du contexte et des contraintes auxquelles chaque groupe est confronté. Ils évoluent lentement sous l'effet de l'expérience accumulée et des

contraintes extérieures. Mais dans le temps court, les contraintes limitent les choix disponibles pour les contestataires potentiels » (Fillieule et al., 2010 : 77). Notre utilisation du concept de répertoire d'action collective ne se limitera pas seulement à l'analyse des stratégies d'actions énumérées par les groupes sociaux impliqués dans la controverse, mais aussi à celle de l'influence qu'ont eue ces actions collectives sur le reste du processus.

L'analyse d'une controverse, notamment celle autour de l'élaboration d'une politique publique ne peut ignorer le contexte politique général dans lequel cette politique a été élaborée. La prise en compte de ce facteur est déterminante pour la compréhension des enjeux liés à cette controverse ainsi que le positionnement des principaux acteurs collectifs.

➤ **Structure des opportunités politiques (SOP)**

Le concept de *structure des opportunités politiques (SOP)* que propose McAdam apparaît au début des années 1970 (Neveu, 2011). Il fait référence aux différents aspects de l'environnement politique qui incitent plus ou moins les individus à prendre part à l'action collective (Ba, 2006). Ce concept est d'autant plus intéressant qu'il repose sur l'idée qu'il y a toujours un lien entre les mobilisations sociales et le degré d'ouverture (ou de fermeture) du système politique (ou la nature des instances politiques de décisions). Il faut noter que la réussite des actions collectives contestataires dépend en grande partie des opportunités offertes par le régime politique en place. Cette structure des opportunités politiques (political opportunity structures) (Tilly & Tarrow, 2008) repose sur l'idée qu'une contestation sociale ou politique ne peut se faire que dans un contexte politique relativement favorable. Autrement dit, les structures politiques peuvent soit contribuer au développement des mobilisations, soit le contrarier (Kitschelt, 1986).

Selon Fillieule et Péchu (1993 : 171-172), « aucun mouvement social ne peut émerger s'il ne bénéficie pas d'un minimum d'opportunités politiques. Les contextes dans lesquels s'inscrivent les mouvements protestataires ont une influence déterminante sur leurs chances de réussite, d'où la nécessité, pour répondre à la question du succès ou de l'échec, d'analyser les groupes en relation avec leur environnement ». Ainsi, dans une étude comparative sur les conditions de développement des mobilisations, notamment celles des Noirs dans une cinquantaine de villes américaines, Peter Eisinger propose de prendre en compte, en plus des ressources que possède chaque groupe mobilisé, « les ouvertures, les points faibles, les barrières et les ressources du système politique lui-même » (Eisinger cité par Neveu, 2011 : 85). L'objectif étant de mesurer le degré d'ouverture ou de fermeture des systèmes locaux de pouvoir. Ce qui permet de connaître le degré de réactivité d'un système politique aux mobilisations. Selon Fillieule et ses collègues (2010 : 40), la structure d'opportunité politique (SOP) est dite « ouverte » lorsque le contexte est favorable à un mouvement, notamment lorsque le système politique en vigueur se montre vulnérable ou réceptif devant ses revendications. À l'inverse, elle est considérée comme « fermée » lorsque le système politique oppose aux protestataires un refus catégorique, ou choisit par exemple comme option. En tant que concept central de nombreux travaux en sociologie des mouvements sociaux et de l'action collective, notamment au cours des deux dernières décennies, la structure des opportunités politiques est très souvent définie par rapport aux caractéristiques du système institutionnel auquel s'affrontent les mouvements sociaux (Mathieu, 2004). Ce qui est intéressant avec ce concept, c'est qu'il détermine la nature des contraintes et des opportunités que présente la structure d'un État et de son système politique pour le développement des mouvements sociaux, surtout en termes d'alliances (ou non) avec des acteurs politiques (Dupuy & Halpern, 2009 : 710).

Selon Tarrow (1989), il y a quatre principaux facteurs qui font varier les opportunités politiques d'une mobilisation sociale : le degré d'ouverture du système

politique (sa réceptivité, sa tolérance), le degré de stabilité des alliances politiques, l'existence possible de forces relais à des positions stratégiques et celle de division des élites, enfin, la capacité d'un système politique à développer des politiques publiques, à apporter des réponses aux mouvements de contestation.

Certaines configurations politiques sont plus favorables que d'autres à l'existence de mouvements de contestation (McAdam, 1982; Rothman, 1993; Tilly, 1995). La plupart des mouvements, avant de lancer une action protestataire ou contestataire, tiennent compte de ce prérequis et analysent si l'environnement politique national (et international) leur est favorable ou pas. Dans le cas du code de la famille au Mali, on retient que les années 90 étaient une période favorable à la promotion des droits de la femme, cela, au regard du nombre important de conférences internationales organisées à cet effet. Au niveau national, cette décennie fut celle de l'avènement de la démocratie et de l'État de droit, lesquels constituent des contextes politiques favorables pour l'amélioration du statut de la femme et de l'égalité de genre. Donc, le concept d'*opportunité politique* est très important pour comprendre le contexte dans lequel le code a été adopté, ainsi que la polémique qui s'en est suivi. Comme le notent Fillieule et al. (2010), malgré les vives critiques adressées au concept de SOP, celui-ci permet de tenir compte de l'effet du contexte politique sur les mobilisations et la manière dont elles évoluent.

➤ **Canaux de communication**

Les canaux de communications constituent de nos jours un outil très important pour les mouvements sociaux afin de pouvoir mobiliser les membres (Ellis & Van Kessel, 2009) et assurer leur coordination, en cas de manifestation (Tilly & Tarrow, 2008). Ce fut, comme ci-dessus mentionné, le cas des altermondialistes à Seattle qui, avec l'internet et d'autres canaux de communication, ont réussi à bloquer la réunion de l'OMC en 1999. Ce fut le cas aussi des militants

antiguerres en 2003 contre l'intervention américaine en Irak. Pour ce qui est de notre objet de recherche, on note par exemple que les organisations de femmes comme les organisations religieuses islamiques ont utilisé divers canaux de communication (radios, presse écrite nationale et/ou internationale, etc.) pour faire la pression sur les autorités afin d'obtenir l'adhésion des populations à leurs causes respectives. Donc, les *canaux de communications* et la manière dont ils ont été mobilisés constituent un concept clé dans l'analyse et la compréhension des mouvements de protestation. Il faut rappeler qu'un des traits caractéristiques des nouvelles formes de mobilisation collective est l'utilisation constante des médias pour la mobilisation des membres. Comme l'expliquent Fillieule & Péchu :

« Pour les organisations contestataires, l'utilisation des médias constitue un moyen institutionnel de réaliser des buts non institutionnels en communiquant avec les militants et les adhérents (au niveau interne), en étendant le potentiel de mobilisation par l'information d'une large partie de la population, en neutralisant les opposants potentiels par l'imposition du sens à donner à leur action (communication externe)(...). Si l'on tient compte du rôle central de la presse et de la télévision dans l'explication des processus d'engagement et de participation, il apparaît alors nécessaire d'approfondir à la fois les logiques de fonctionnement propres au champ médiatique et les stratégies d'informations et de communication utilisées par les mouvements » (Fillieule & Péchu, 1993 : 179-181).

L'utilisation du concept de canaux de communication permettra donc d'analyser et de comprendre les stratégies d'informations et de communication mobilisées par chacun des acteurs collectifs impliqués dans la controverse autour du code des personnes et de la famille au Mali. Ceci est d'autant plus important que de nombreux médias ont été utilisés par les différents protagonistes afin de mieux faire passer leurs messages auprès de l'opinion publique (nationale et internationale). Mieux, ces médias, aussi divisés soient-ils, en plus d'être analysés comme des canaux de communication, seront analysés comme des acteurs qui ont soutenu ou combattu le code.

➤ Alliances stratégiques

Les *alliances stratégiques* sont les liens que les acteurs sociaux impliqués dans une action collective protestataire nouent avec d'autres acteurs locaux de la société civile ou des acteurs internationaux, cela, dans le but de mieux défendre leurs objectifs (ou les positions qu'ils défendent). Ce concept d'*alliances stratégiques* ne concerne pas les seuls acteurs de la société civile et peut inclure également certains acteurs publics (ou étatiques). Comme le disent bien Dupuy et Halpern :

« Il y a interaction entre des acteurs publics et des acteurs issus de la société civile dès lors qu'au moins un acteur public est impliqué dans la mobilisation, en tant que destinataire des demandes ou des revendications, en tant qu'émetteur de ces demandes ou en tant que tiers impliqué par d'autres acteurs, publics ou non publics » (Dupuy & Halpern, 2009 : 707).

Certains auteurs présentent les alliances stratégiques comme un processus de construction des « réseaux » (réseaux locaux, nationaux ou transnationaux) en vue de la mobilisation. Comme le résume bien Lafargue :

« Toutes les organisations d'action collective sont comprises dans un champ multi-organisationnel, défini comme le nombre total d'organisations avec lesquelles il est possible d'établir des liens spécifiques. Alliances et conflits s'y jouent (...) : au niveau de l'organisation même, les réseaux s'établissent par la reconnaissance d'activités, de militants, de dirigeants et de cibles communes; au niveau de l'individu, les réseaux s'établissent par les affiliations multiples des membres (...). Les groupes primaires également, par les liens identitaires qu'ils créent et entretiennent, jouent un rôle fondamental dans la motivation à la participation et dans la constitution de réseaux de mouvements » (Lafargue, 1996 : 369-370).

En termes d'illustration, nous pouvons dire que c'est à l'intérieur des forums sociaux mondiaux (FSM) et de l'Assemblée des mouvements sociaux (AMS) que se sont forgées les alliances que la Marche mondiale des femmes (MMF) entretient avec différents mouvements à l'échelle nationale ou régionale). Ces types d'alliances sont en construction et en évolution constante. Elles changent (en termes de contenu et/ou de partenaires) généralement au gré des enjeux et des réalités du terrain.

2.2. Questions de recherche

Notre étude se focalise sur les principaux enjeux au cœur de la controverse entourant le code des personnes et de la famille au Mali ainsi que les stratégies utilisées par les différents acteurs pour défendre leurs positions respectives, cela, en mobilisant la théorie de l'action collective protestataire. Si l'entrée « mouvement social » tarde à s'imposer comme un prisme analytique permettant d'éclairer les dynamiques sociopolitiques en Afrique (Sylla, 2014a), tel n'est pas le cas avec l'approche de l'action collective protestataire. En effet, cette dernière nous offre un cadre conceptuel riche permettant d'appréhender la controverse autour du code de la famille au Mali, cela, de façon originale. Contrairement aux travaux antérieurs sur les débats autour de ce code, il ne s'agira pas ici de s'intéresser seulement au *pourquoi* de cette controverse, ou à son *comment* comme c'est le cas avec l'approche de la mobilisation des ressources, mais plutôt aux deux à la fois, le *comment* étant surtout perçu ici sous l'angle des stratégies mises en place par les acteurs, et non sous celui des ressources (matérielles, financières...) comme on le voit dans de nombreux travaux sur l'action collective ou les mouvements sociaux. *Le pourquoi* et *le comment* d'une controverse demeurent non seulement complémentaires, mais ils sont indispensables pour mettre la lumière sur ces types de mobilisations collectives. Ces questionnements permettent non seulement d'appréhender les enjeux défendus par les différents acteurs ou groupes sociaux

impliqués dans une protestation collective comme celle autour du code, mais également, de comprendre les stratégies qu'ils ont mobilisées afin de défendre leurs positions respectives. Précisément, notre recherche vise à répondre aux questions suivantes :

- Quels sont les principaux enjeux qui ont suscité la controverse autour du code des personnes et de la famille au Mali ?
- Quelles sont les stratégies de communication, les stratégies d'actions collectives et d'alliances mises en place par les différents groupes d'acteurs impliqués dans ces débats afin de défendre leurs idées et infléchir le processus en leur faveur?
- Quel bilan tirent-ils de l'ensemble de ce processus ?

Ces questions feront l'objet d'une analyse approfondie tout au long de notre recherche. Notre analyse tient compte de la préoccupante situation sociopolitique actuelle du Mali marquée par la montée d'un islamisme radical au nord du pays avec comme corollaire l'application à la lettre de la charia (la loi islamique). Avec la montée d'un tel islamisme, de nombreuses questions comme celle liée à l'égalité homme-femme ou à la laïcité de l'État du Mali s'avèrent particulièrement cruciales. Ainsi, en analysant les protestations collectives autour du code des personnes et de la famille, notre recherche contribue à comprendre les enjeux et les difficultés liés à l'adoption d'une loi favorable à l'égalité homme-femme en contexte africain, particulièrement dans un pays majoritairement musulman. En plus de ces enjeux, notre étude met la lumière sur les ressources ou stratégies mobilisées par les différents groupes d'acteurs impliqués dans ce processus.

2.3 Objectifs de recherche

2.3.1 Objectif général

L'objectif général de notre recherche est d'appréhender la dynamique de la controverse entourant le code des personnes et de la famille au Mali.

2.3.2 Objectifs spécifiques

Notre recherche est structurée autour des objectifs spécifiques suivants :

- ❖ Comprendre et expliquer les principaux enjeux, c'est-à-dire les questions (ou sujets) à l'origine de cette controverse.
- ❖ Appréhender les stratégies (de communication, d'actions collectives et d'alliances) mises en place par les différents groupes d'acteurs impliqués dans cette controverse dans le but de défendre leurs idées et infléchir le processus dans le sens de leurs intérêts.
- ❖ Comprendre le bilan que tirent les acteurs de l'ensemble du processus d'adoption du code des personnes et de la famille.

L'atteinte de ces objectifs de recherche nécessite le recours à une méthodologie appropriée. Cette méthodologie est présentée dans le chapitre suivant.

CHAPITRE III : Méthodologie de recherche

Vu la spécificité de la problématique qu'elle traite, à savoir les principaux enjeux et les stratégies des acteurs impliqués dans la controverse autour du code des personnes et de la famille au Mali, notre recherche se base sur la méthode qualitative. Elle repose sur l'idée que les « inégalités dont pâtissent les femmes, loin d'être naturelles, sont le résultat de facteurs (...) sociaux, culturels, ou de structures (...) institutionnelles » (Nicolas, 2008: 28). Spécifiquement, elle part de l'hypothèse selon laquelle la controverse autour du code des personnes et de la famille s'explique par la peur de l'égalité entre les sexes de la part de certains hommes maliens, notamment par rapport à ce que celle-ci a comme implication sur les plans symbolique, social et politique. Dans cette perspective, la religion et la culture sont utilisées comme alibis pour s'opposer au code et à son principe d'égalité homme-femme. Nous partons aussi de l'idée selon laquelle, en plus des enjeux sociaux (l'égalité homme-femme), d'autres enjeux sont au cœur de cette controverse, à savoir des enjeux religieux (faire de l'islam la référence en matière d'élaboration des textes législatifs/juridiques ou de politiques publiques au Mali) et politiques (repositionnement des acteurs/leaders religieux sur l'arène politique).

Ici, l'objectif est de démontrer que le code des personnes et de la famille au Mali, à l'instar de nombreux textes juridiques ou législatifs en Afrique, n'est, en réalité, que le reflet ou le lieu de reproduction des inégalités sociales ou des discriminations. Montrer aussi que ce code est l'expression des rapports de force ou de domination, notamment la domination des femmes par les hommes (Sow, 2010 ; Sidibé, 2007), que Bourdieu qualifie de « domination masculine » (Bourdieu : 1998). En plus des principaux enjeux de la controverse autour du code, il s'agira pour nous d'analyser les stratégies mises en place par les acteurs sociaux impliqués

dans ce processus afin de défendre leurs positions respectives, pour ou contre le code. C'est ce qui explique le choix de la méthode qualitative qui permet de faire une analyse plus approfondie des phénomènes sociaux. Nous utilisons les techniques d'analyse de contenu pour le traitement des données collectées sur le terrain, l'objectif étant de mieux comprendre les enjeux et les idéologies liés à la controverse autour de ce code.

Voyons à présent, la démarche méthodologique utilisée pour mener cette recherche.

3.1 Démarche méthodologique

Dans cette partie, nous fournirons une description détaillée des grandes lignes du cadre méthodologique et la démarche globale dans laquelle s'inscrit notre recherche. Nous expliciterons ensuite les orientations que nous envisageons de lui donner. Ensuite, nous accorderons un intérêt particulier à la présentation de la stratégie de recherche ainsi qu'aux outils de collecte et de traitement des données. Par démarche, nous entendons la manière de progresser vers un but.

Selon Van Campenhoudt et Quivy, le cadre méthodologique est élaboré en fonction d'une interaction permanente entre la « théorie » et la « pratique », c'est-à-dire entre la construction théorique et la construction des matériaux empiriques (Van Campenhoudt et Quivy, 2011). Ceci indique que nos choix méthodologiques étaient sujets à changement en fonction des réalités du terrain.

Comme ci-dessus indiqué, notre recherche se veut essentiellement qualitative. En choisissant cette orientation qualitative, nous souhaitons obtenir une connaissance plus approfondie des enjeux et des idéologies que défendent les acteurs impliqués dans la polémique autour du code de la famille au Mali, ainsi que les stratégies et jeux d'alliance utilisés pour défendre leurs positions respectives.

Le choix de l'approche qualitative s'explique aussi par le fait que l'analyse de nos données et leur interprétation « procèdent par analogies, métaphores, représentations, de même que par des moyens qui tiennent du discours plutôt que du calcul. Il s'agit ici de comprendre une situation particulière [et complexe] propre à un contexte donné » (Mongeau, 2009 :31). L'enracinement de la recherche dans le champ qualitatif se trouve légitimé en outre par notre désir d'aller au-delà des données chiffrées telles que suggère Olivier De Sardan (2008), cela, afin de décrypter les enjeux et les stratégies des acteurs ainsi que les jeux d'alliance dans lesquels ils s'inscrivent. Le choix de la démarche qualitative n'est pas fortuit, il découle de la nature de l'hypothèse émise, du contenu de la problématique de recherche énoncée et du modèle d'analyse retenu.

Notre recherche offre ainsi l'occasion de questionner un certain nombre de notions clés, objets de discordes comme l'« obéissance » de la femme à son mari, la légalisation du mariage religieux, l'âge au premier mariage, le statut (social, politique et économique) de la femme, l'égalité en matière d'héritage, la succession, la polygamie, la pratique de l'excision, etc. Cette recherche qualitative offre d'autres avantages permettant en fin de compte un renouvellement du regard sur les politiques publiques, notamment celles qui visent ou sont favorables à l'égalité homme femme. L'option d'une démarche qualitative a donc comme implications, le recours à des procédés qualitatifs éprouvés et l'usage d'instruments de collecte et de traitement des informations bien articulés à notre problématique de recherche, au cadre théorique dans lequel elle est enracinée, aux hypothèses qui la structurent, ainsi qu'au choix des acteurs à interviewer. L'objectif étant la profondeur dans l'analyse et la compréhension de l'objet d'étude.

3.1.1 La collecte des données

Nous avons collecté nos données au cours d'un séjour de recherche sur le terrain, notamment dans la capitale Bamako où se trouvent les principaux acteurs impliqués dans le processus d'élaboration du code des personnes et de la famille. Rappelons aussi que c'est à Bamako où sont siégées la presque totalité des organisations de la société civile (organisations féminines comme organisations religieuses) et les services publics centraux (ministères, directions nationales...). C'est là où on peut réellement accéder à la littérature grise. Enfin, il faut noter que Bamako est le siège des principaux organes de presse du pays, ce qui facilite l'accès aux articles de presse ayant porté sur la controverse autour du code.

Il faut ajouter que cette collecte des données avait pour objectif de compléter les données issues de la littérature scientifique, facilement accessibles dans les bibliothèques ici au Canada. Elle a surtout concerné la littérature grise, les articles de presse, des documents audio et audiovisuels et surtout des entretiens réalisés avec les principaux acteurs impliqués dans ce processus. Voyons comment s'est déroulé concrètement le terrain :

3.1.1.1 Entrée sur le terrain

Notre collecte des données sur le terrain a duré quatre (4) mois, soit du début janvier à fin avril 2013. Elle a été particulièrement marquée par le début de l'intervention des forces militaires internationales au nord du Mali, à savoir la force française Serval, la Mission internationale de soutien au Mali (MISMA) sous conduite africaine (transformée en Mission multidimensionnelle intégrée pour la stabilité au Mali [MINUSMA] sous l'égide de l'ONU en avril 2013) ainsi que les forces armées tchadiennes d'intervention au Mali (FATIM). Cette intervention visait à chasser les djihadistes (ou islamistes radicaux) qui occupaient les trois régions du nord du Mali (les 2/3 du territoire national) depuis janvier 2012, cela, avec la

complicité des rebelles touaregs. Ces islamistes qui menaçaient d'envahir le centre et le sud du pays, notamment après le coup d'État militaire du 22 mars 2012 du capitaine Amadou Haya Sanogo, appliquaient déjà la charia (ou loi islamique) à la lettre dans le nord du pays. Cette application passait par les amputations de bras, de jambes de ceux qui étaient accusés de vols, la punition de ceux ou celles qui faisaient l'objet d'adultère, le port obligatoire du voile pour toutes les femmes, etc. C'est donc dans un climat de conflit et de psychose générale que nous avons entamé la collecte de nos données. Une telle situation n'a pas été sans impact, car beaucoup de nos interviewés (17 sur les 31 au total, composés essentiellement de défenseurs de droits de la femme, de militants de droits de l'homme, de cadres de l'État ou de bailleurs de fonds) n'ont pas voulu que leurs interviews soient enregistrées de peur d'être la cible des militants des OSC islamiques.

Arrivé à Bamako le 2 janvier 2013, nous avons, dès le 4 janvier, rejoint notre structure d'accueil, à savoir le Centre National de Documentation et d'Informations sur la Femme (CNDIFE), après seulement 24 heures de repos.

Les six premières semaines (du 4 janvier au 17 février 2013) ont été consacrées exclusivement à la lecture et à l'analyse d'une partie de la littérature grise disponible au CNDIFE ainsi que celles de nombreux articles de presse portant sur la controverse autour du code des personnes et de la famille. Pour ce qui est des articles de presse, nous nous sommes particulièrement intéressés à ceux datant d'août 2009 (date d'adoption de la première version du texte, ainsi que celle de son rejet par les organisations islamiques) à décembre 2011 (date marquant l'adoption de la seconde version du code). Nos articles étaient choisis en fonction de notre problématique de recherche, précisément en lien avec les thèmes et sous-thèmes figurant dans notre grille d'analyse. Parmi ces thèmes et sous-thèmes qui ont guidé nos choix de lecture, nous pouvons citer : l'historique du processus d'élaboration du code, le contexte et les structures des opportunités politiques dans lesquels le texte a été élaboré, les principaux acteurs ayant participé à cette élaboration, leurs positions

face au texte, la polémique et ses différents enjeux, les stratégies mises en place par les acteurs (répertoires d'action collective, canaux de communication et jeux d'alliance) pour défendre leurs positions respectives.

Il faut souligner que la presse malienne était très polarisée autour du code (celles qui étaient pour, ou contre le code). Le choix des articles de presse tenait compte également de cette polarisation. Nous étions intéressé aussi bien par les articles en faveur du code, que ceux qui y étaient opposés, l'objectif étant de s'informer sur les arguments généralement mis en avant pour soutenir ou s'opposer au code, notamment à travers les principales dispositions au cœur de la polémique comme la légalisation du mariage religieux, l'âge au premier mariage, la question de l'obéissance de la femme à son mari, les dispositions relatives à l'adoption, la question de l'héritage et de la succession.

Cette lecture des premiers documents de la littérature grise et des articles de presse, ainsi que les premiers entretiens que nous avons eus avec le personnel, en l'occurrence la direction du CNDIFE, nous ont permis de faire une bonne cartographie des représentants des différents groupes ayant pris part au processus d'élaboration du code, ou impliqués dans la controverse ayant suivi son adoption en août 2009. Ils nous ont également permis d'actualiser et de compléter notre grille d'entretien, ainsi que la liste des acteurs que nous avions prévu d'interviewer. Pour rappel, nous avons retenu quatre groupes d'acteurs pour les interviews, cela, en fonction du rôle joué par chacun d'entre eux dans le processus d'élaboration du code, ou en fonction de leur implication dans la controverse qui a accompagné ce processus. Nous avons les organisations féminines et celles de défense des droits de l'homme, défenseurs du code (première version), les organisations islamiques, principales opposantes du code (première version), l'État, initiateur du processus d'élaboration du code, et les partenaires techniques et financiers (PTF), ses principaux bailleurs.

En réalité, il y avait certains acteurs clés du processus, tant du côté des organisations islamiques que de celui des organisations féminines, ou même de l'administration publique, que nous n'avions pas pris en compte dans notre liste, puisque nous n'avions aucune information sur eux.

Après un mois et demi consacré uniquement à la lecture et à l'analyse d'une partie de la littérature grise et des articles de presse, soit du début janvier à mi-février 2013, nous avons commencé, à partir du 18 février, nos premiers entretiens (voir la section consacrée aux entretiens pour plus de détails sur les acteurs interviewés et les structures auxquelles ils appartenaient). Il faut souligner que la lecture de la littérature grise et des articles de presse se poursuivait en même temps que nous réalisions nos entretiens, cela, jusqu'à la fin d'avril 2013. Très souvent après les entretiens, nous demandions aux personnes interviewées de nous fournir de la documentation qu'ils détiennent sur leur participation aux travaux d'élaboration du code, les différents rapports ou autres documents qu'ils ont écrits à cet effet, bref, toute documentation se rapportant à notre problématique de recherche. Parfois, nous demandions des documentations spécifiques, c'est à dire se rapportant sur des sujets ou thématiques bien précises. Si nous avons pu contacter certains interviewés en nous rendant directement sur leurs lieux de travail, ou en passant par nos propres réseaux de contacts, pour d'autres, nous avons bénéficié de l'appui de la direction du CNDIFE avant d'y arriver. Celle-ci a pu nous mettre en contact avec certains acteurs qui se trouvaient déjà sur notre liste et auxquels elle avait des contacts (personnels ou professionnels). Aussi, certains interviewés ont utilisé leurs propres réseaux de contacts afin de nous aider à accéder à d'autres interviewés.

3.1.1.2 La littérature grise

Pour la collecte des données sur le terrain, et comme nous le soulignons dans la section précédente, nous avons d'abord procédé par la consultation de la littérature grise portant sur notre sujet de recherche. Il s'agit notamment de

documents d'archives (rapports d'études ou de recherches, publications, comptes rendus de réunions, rapports d'activités, etc.) sur le processus d'élaboration du code des personnes et de la famille ainsi que la controverse qui l'a accompagné, et de façon générale, sur les initiatives ou politiques publiques visant l'égalité homme-femme au Mali. Ces documents ont été consultés dans différents centres de documentation sur place (Centre Djoliba, Centre national de documentation et d'information sur la femme et l'enfant et la bibliothèque nationale, reconnus comme les trois plus grands centres de documentation de la capitale sur les femmes, les politiques publiques...), auprès de l'administration publique (ministère de la Justice, celui de la promotion de la femme, de l'enfant et de la famille, direction nationale de la famille, etc. ayant produit des documents sur le processus d'élaboration du code de la famille) et de certaines organisations de la société civile (ONG et associations impliquées dans le processus). Pour ce qui est de ces organisations de la société civile, nous nous sommes intéressé surtout à la littérature fournie par celles qui ont été fortement impliquées dans le processus, ou celles qui ont été très citées dans la controverse autour du code. En plus de ces critères, nous avons tenu compte du fait qu'il existe deux principaux camps opposés autour du code : d'une part, les organisations féminines, qui étaient favorables au code au début du processus, et d'autre part, les organisations islamiques qui y étaient opposées. Il fallait donc éviter de se focaliser sur la littérature grise fournie par un seul de ces camps.

Comme ci-dessus mentionné, après l'interview auprès de certains acteurs clés du processus, nous demandions à consulter leurs documentations relatives à certains sujets relatifs au processus, ou plus spécifiquement, à la controverse qui l'a émaillé. Souvent, les acteurs interviewés nous donnaient des documents électroniques, ou des documents papier. Il arrivait des fois que certains acteurs refusaient de mettre leurs documentations à notre disposition, sous prétexte que ce sont des documentations confidentielles.

Par ailleurs, il faut souligner que dans le cadre de la collecte des données sur le terrain, nous avons eu la chance d'être accueilli par le plus grand centre de documentation et d'information sur la femme et l'enfant au Mali, à savoir le CNDIFE. C'est un centre qui reçoit la plupart des travaux, études ou publications sur la femme au Mali, ainsi que les politiques publiques qui y sont relatives. Pendant les quatre mois que nous avons passés sur le terrain, nous avons accès aux nombreux documents du centre, ainsi qu'à son personnel pour des explications relatives aux documents en lien avec certaines thématiques ou sous-thématiques.

Les passages ou extraits relatifs à l'historique du code, aux sujets à la base de la polémique (légalisation du mariage religieux, âge au premier mariage de la fille, la question de « l'obéissance de la femme à son mari »...), aux arguments avancés par les acteurs pour justifier leur soutien ou leur opposition au code, aux stratégies (actions collectives, canaux de communication et jeux d'alliance) mises en place pour défendre leurs positions respectives, ont particulièrement attiré notre attention. Ces données collectées nous ont permis de faire un premier état des lieux sur la question de recherche. Comme ci-dessus souligné, la lecture et l'analyse des documents de la littérature grise, en plus des premiers entretiens que nous avons eus avec le personnel, en l'occurrence la direction du CNDIFE, ont non seulement contribué à actualiser notre grille d'entretien, mais surtout à actualiser et compléter la liste des personnes à interviewer que nous avons élaborée depuis le Canada. Les articles de presse ont, eux aussi, constitué des sources d'informations importantes sur certains sujets au cœur de la controverse autour du code des personnes et de la famille.

3.1.1.3 Les articles de presse

Il est bon de rappeler que l'essentiel des informations produites jusqu'ici sur la polémique autour du code des personnes et de la famille au Mali a été fourni par

la presse écrite, notamment malienne (L'Indépendant, le Républicain, les Échos, Journal du 22 Septembre, Info-Matin...). La presse (écrite, audio et audiovisuelle) étrangère n'est pas restée en marge, puisqu'elle a couvert, elle aussi, ce processus, surtout la polémique qui a suivi l'adoption du code en 2009. L'analyse des articles de presse sur cette controverse était indispensable pour identifier les acteurs sociaux qui y étaient impliqués, leurs positions respectives, ainsi que les enjeux qu'ils défendaient. Il faut souligner aussi que la presse écrite a été fortement sollicitée et utilisée autant par les défenseurs du code que par ses opposants. Du coup, elle a contribué à alimenter la polémique en mettant en avant les arguments utilisés par les uns et les autres pour justifier leurs positions. Les articles de presse permettent également d'identifier différents acteurs impliqués dans cette controverse, ainsi que les enjeux qu'ils tentent de défendre comme en témoignent les interviews qu'ils accordent aux journalistes. Ils permettent aussi de connaître les idéologies que défend chaque camp (les articles de presse sont souvent considérés comme des indicateurs d'idéologie). Enfin, ils nous renseignent sur la manière dont le débat sur le code a été présenté par les journalistes à la population. C'est pourquoi certains journalistes ou éditorialistes, qui ont largement couvert ce processus, ont été identifiés et interviewés.

Notre choix des articles de presse s'est fait sur la base des thèmes ou sous-thèmes relatifs à notre grille d'analyse, à savoir les structures d'opportunités politiques ayant permis l'élaboration du code, les enjeux défendus par les différents acteurs sociaux, les répertoires d'action collective, les canaux de communication et les jeux d'alliance utilisés pour défendre leurs positions respectives. Pour ce faire, nous nous sommes focalisés essentiellement sur les titres (et sous-titres) des différents articles. Certains sujets au cœur de la controverse ont aussi attiré notre attention, à savoir la légalisation du mariage religieux, l'obéissance de la femme à son mari, la question de l'héritage et de la succession. Un autre élément qui a guidé notre choix des articles est la position de l'organe de presse lui-même par rapport au

code (pour ou contre). Cela nous a permis d'avoir des informations sur les types d'arguments généralement formulés par les acteurs sociaux, soit pour défendre le code, soit pour s'en opposer. Comme ci-dessus noté, la controverse autour du code des personnes et de la famille a conduit à une certaine polarisation de la presse malienne, notamment entre les pour et les contre. Comme le disait bien Éric Neveu (2011), les médias, en plus d'être des ressources dans les mains des mouvements sociaux, en constituent des acteurs à part entière. Au Mali, il y a des organes de presse jugés proches des organisations islamiques, comme d'autres, des organisations féminines. En plus des deux camps, nous avons la presse d'État (Essor, AMAP, ORTM) qui met généralement en avant la position de l'État sur tel ou tel sujet d'intérêt national. Ainsi, pour mieux connaître, par exemple, les raisons avancées par les organisations islamiques pour s'opposer au code (la première version notamment), il était important de lire les articles d'organes de presse proches de ce mouvement. C'était aussi le cas avec les organisations féminines qui défendaient le texte au début du processus.

Grâce au centre national de documentation et d'informations sur la femme (CNDIFE), au centre Djoliba et à la bibliothèque nationale de Bamako (section archives), nous avons pu accéder à ces articles portant sur divers sujets au cœur de la controverse autour du code. En effet, chacun de ces trois centres (ce sont les trois plus grands centres de documentation de Bamako) détient un important dossier de presse sur le code des personnes et de la famille, couvrant essentiellement la période allant de 2009 (date d'adoption de la première version du texte, ainsi que celle de son rejet par les organisations islamiques, période la plus « chaude » de la controverse autour du code) à 2011 (date d'adoption de la seconde et dernière version). Au CNDIFE par exemple, nous avons trouvé sur place un dossier de presse, c'est-à-dire une compilation de plus de deux cents (200) articles de presse portant sur le code et couvrant pour la plupart, la période ci-dessus indiquée (2009 à 2011). Bien que cette compilation ait été faite pour faciliter la recherche des lecteurs

de la bibliothèque du CNDIFE (avec consultation sur place), une copie nous a été attribuée. Dans les autres centres également, nous avons pu avoir accès à ces archives. C'est ainsi que nous avons pu facilement sélectionner les articles qui répondaient à nos critères de choix (voir ci-dessus pour plus de détails).

En dehors des trois centres ci-dessus mentionnés, nous avons pu lire également quelques articles à partir des sites d'organes de presse présents sur le net.

En dehors de la presse malienne, il existe de nombreux articles de presses étrangères (Jeune Afrique, RFI, Afrik.com ...) sur la controverse autour du code des personnes et de la famille. Ces articles renseignent sur la façon dont les acteurs extérieurs perçoivent et analysent une telle controverse. Ils permettent d'avoir un regard extérieur sur les principaux sujets ou enjeux au cœur de la controverse. Tout comme avec les articles de la presse malienne, nous nous sommes intéressé à ceux de la presse étrangère allant de 2009 (date d'adoption de la première version du code) à 2011 (date d'adoption de la seconde et dernière version). Ces articles ont été consultés sur les sites des organes de presse qui les ont produits. Les critères de choix étaient les mêmes que ceux de la presse malienne (voir ci-dessus pour plus de détails).

En plus de la littérature grise, des articles de presse, nous avons consulté des documents audio et audiovisuels portant sur le débat autour du code des personnes et de la famille.

3.1.1.4 Les documents audio et audiovisuels

Quatorze mois après la vive protestation des organisations islamiques ayant conduit au rejet du code des personnes et de la famille suite à son adoption en 2009, RFI (Radio France Internationale) a organisé un grand débat sur le sujet à travers son émission *Appels sur l'actualité*. Cette émission d'une trentaine de minutes,

réalisée en octobre 2010 par l'animateur Juan Gomez, a vu la participation de plusieurs acteurs impliqués dans cette polémique autour du code des personnes et de la famille. Des cadres de l'administration publique (ministères de la promotion de la femme et de la justice) y ont aussi participé. Nous avons pu accéder à l'intégralité de l'émission sur *fichier audio*.

Les différentes interventions renseignent à quel point les positions et les points de vue des intervenants sont divergents sur ce code, elles illustrent le degré de tension autour de ce texte de loi ainsi que les arguments mis en avant par les uns comme par les autres pour le défendre ou s'y opposer. Ce débat met en avant plusieurs représentations que les uns et les autres se font de la femme, et de son rapport à l'homme, que ce soit dans le domaine du mariage, de la polygamie, de l'héritage, etc.

Nous avons pu également obtenir le *fichier audio* d'une autre émission de *l'Appel sur l'actualité* de RFI réalisée cette fois-ci le 14 décembre 2011, soit un mois seulement après l'adoption de la deuxième version du code. Cette émission, contrairement à la première réalisée en octobre 2010, a particulièrement porté sur la comparaison entre la première (août 2009) et la seconde version du code (novembre 2011). Elle a aussi permis aux auditeurs et à différents acteurs impliqués dans ce processus de mettre en avant les arguments en faveur ou en défaveur du nouveau texte.

Ce qui est surtout intéressant avec cette émission d'une vingtaine de minutes, c'est qu'elle recentre le débat sur les principaux points qui ont fait l'objet de modification ou de suppression d'articles dans la première version du code. À ce titre, elle met en avant certains enjeux au cœur de la controverse autour du code comme l'« obéissance de la femme à son mari », la légalisation du mariage religieux, la question de l'héritage, l'âge au premier mariage de la fille, etc.

Nous avons pu obtenir aussi la *version audio* du débat organisé par la radio Africa No1 (radio basée à Libreville au Gabon) sur le code des personnes et de la famille du Mali, notamment après l'adoption de sa seconde version en novembre 2011. Ce débat de 35 minutes, animé à travers l'émission *Le Journal des auditeurs* par Eugénie Diecky, a porté, comme ceux organisés par RFI, sur les points de controverses dans le code, aussi bien dans la première version que dans la deuxième. Ceci permet de comprendre certains arguments idéologiques mis en avant par les pros ou les anti-codes. Ce débat informe aussi sur les points de vue de certains auditeurs, notamment maliens, sur différents sujets touchant les rapports homme-femme dans le code, à savoir le mariage, la polygamie, le divorce, l'héritage, l'excision, etc.

Enfin, nous avons pu nous acquérir, quoique difficilement, de la vidéo du long débat (2 heures en tout) organisé par la télévision d'État du Mali (ORTM) sur le code, quelques jours seulement après l'adoption de sa seconde version en novembre 2011. Retraçant le contexte dans lequel ce projet de code a été initié, cette émission (la seule organisée en français par la télévision d'État) a regroupé les représentants des structures clés ayant participé à son élaboration, à savoir les organisations féminines et de défense des droits de l'homme, les organisations islamiques, le ministère de la promotion de la femme et de l'enfant, celui de la justice, ainsi quelques notables de Bamako. Chaque camp a mis en avant les raisons qui l'ont amené à défendre ou à s'opposer au code, notamment à certains articles en particulier. Ce qui est surtout intéressant avec cette vidéo qui donne assez de détails sur les points de vue des acteurs sur des sujets précis (exemple : la légalisation du mariage religieux), est qu'elle nous a permis d'avoir les points de vue de certains acteurs que nous n'avions pas réussi à interviewer sur le terrain.

Les informations issues de la littérature grise, des articles de presse et des supports audio et audiovisuels ont été complétées ou approfondies par les données issues

d'entretiens semi-dirigés que nous avons réalisés sur le terrain avec les principaux acteurs impliqués dans ce processus. Avant de parler des entretiens proprement dits, nous allons, dans la section suivante, présenter notre échantillon.

3.1.1.5. Constitution de l'échantillon

Nous sommes bien conscients qu'un échantillon ne peut être considéré comme représentatif dans une démarche qualitative (Michelat, 1975), notamment du point de vue statistique. Kaufmann dira à ce sujet que « l'échantillon est (...) mal adapté dans une optique qualitative, car il porte en lui-même l'idée de la représentativité et de la stabilité » (Kaufmann, 2011 : 43). Ainsi, précise-t-il, « dans l'entretien compréhensif, plus que de constituer un échantillon, il s'agit plutôt de bien choisir ses informateurs ». C'est ainsi que nous avons réalisé une trentaine d'entretiens avec les principaux acteurs impliqués (directement ou indirectement) dans le processus d'élaboration du code. L'objectif étant de mieux comprendre, comme ci-dessus noté, les principaux enjeux et idéologies liés à la controverse autour de ce code, les répertoires d'actions collectives, les jeux d'alliance et canaux de communication utilisés par les protagonistes afin de défendre leurs positions respectives.

Plus précisément, nous avons interviewé 31 personnes : 2 membres de la commission d'élaboration du code, 6 responsables d'organisations féminines dont 1 universitaire ayant mené des travaux sur la condition de la femme au Mali, 6 leaders religieux musulmans, 2 leaders religieux chrétiens (1 catholique et 1 protestante), 1 représentant d'organisation de défense des droits de l'homme, 3 députés dont 2 membres de la commission Loi de l'Assemblée nationale, 1 membre de la commission de relecture du code, 2 cadres du ministère de la Justice (1 était membre de la commission d'élaboration du code, et l'autre, de la commission de relecture) et 3 cadres du ministère de la promotion de la femme, de l'enfant et de la famille dont

1 ancienne ministre. Deux (2) PTF (partenaires techniques et financiers), identifiés comme ayant appuyé ce processus, ont été également interviewés. Aussi, 3 journalistes/éditorialistes d'organes de presse écrite ayant largement couvert la controverse autour du code ont été interviewés ainsi que 2 autres acteurs de la société civile malienne.

Cet échantillonnage par contraste a été fait essentiellement sur la base de la cartographie des structures ayant participé au processus d'élaboration du code, ou des acteurs impliqués dans la controverse qui a fait suite à son adoption du texte. Selon Pires :

« Le but de l'échantillon par contraste avec entrevues est d'ouvrir les voies à la comparaison (...) ou à une sorte de « totalité hétérogène ». On entreprend ici la construction d'une mosaïque ou d'une maquette par l'entremise d'un nombre diversifié de cas. Il s'agit alors, idéalement parlant, d'assurer la présence dans l'échantillon d'au moins un représentant (de préférence deux) de chaque groupe pertinent au regard de l'objet de l'enquête » (Pires, 1997 : 68).

Pires poursuit en donnant une précision importante :

« Il ne s'agit pas de viser une représentativité numérique dans l'échantillon (par exemple, un membre d'un parti politique minoritaire contre 10 membres d'un parti majoritaire) par rapport à l'univers de travail (population), mais tout simplement d'avoir un ou deux exemples par groupe. Car, de toute façon, la représentativité statistique ne sert ici à rien » (Pires, 1997 : 69).

Considérés comme des « informateurs clés » sur la question de recherche (Savoie-Zajc, 2009; Poupart, 1997), nos interviewés ont été choisis sur la base de leur appartenance aux structures impliquées dans le processus d'élaboration du code, ou sur la base de leur positionnement (pour ou contre le code) ainsi que l'éclairage qu'ils pouvaient nous fournir de par leur statut. En général, ces interviewés étaient choisis en tant que représentants des structures auprès desquelles, nous aimerions avoir des informations sur des thèmes ou sous-thèmes relatifs à notre grille d'analyse (voir ci-dessus pour plus de détails). Lesdites structures figuraient déjà sur

la liste d'organismes à contacter, élaborée sur la base de la cartographie des acteurs ayant pris part au processus. Pour ce qui est des structures où nous avons déjà des connaissances, nous passons par ces réseaux afin de trouver un représentant avec lequel nous pouvions faire notre interview. Cela nous amenait à gagner du temps, en contournant les multiples règles protocolaires pour ces genres de démarches. Nous avons également utilisé les réseaux de contacts du personnel, en l'occurrence la direction du CNIDIFE, notre structure d'accueil, ainsi que les réseaux de certains proches, pour faciliter les contacts avec certaines structures. Quant aux autres structures auxquelles nous ne pouvions pas rentrer en contact via nos réseaux ou ceux de nos connaissances, nous les appelions sur leurs téléphones, ou à défaut, partions à leurs sièges pour leur présenter une demande d'interview sur notre sujet de recherche, à savoir la controverse autour du code des personnes et de la famille au Mali. Pour chacun des structures ou acteurs contactés, nous leur expliquions clairement le but de notre recherche et nos attentes par rapport à l'interview. C'est au cours de ces premiers contacts que nous établissions en commun accord avec les interviewés, la date, le lieu et l'heure de la rencontre. Il faut ajouter que très souvent, c'est la personne qui représentait la structure aux travaux d'élaboration du code qui était désignée par la structure pour faire l'interview, ou à défaut, un des responsables.

Nous présentons ci-dessous le tableau récapitulatif des personnes interviewées ainsi que leurs profils :

Catégories	Détails (Structures d'attache)	Effectifs
Représentantes d'organisations féminines	Groupe Pivot - Droit et citoyenneté des femmes : 1 Association pour le progrès et la défense des droits des femmes : 1 Coordination des associations et ONG féminines du Mali/WILDAF-Mali : 2 Association des juristes maliennes : 1 Chercheuse féministe : 1	6
Représentants d'organisations islamiques	Haut conseil Islamique du Mali: 2 Association malienne pour l'unité et le progrès de l'Islam : 1 Union nationale des associations des femmes musulmanes du Mali: 2 Association Tabiya Niuma: 1	6
Représentants d'organisations chrétiennes	Église catholique : 1 Église protestante : 1	2
Représentant d'organisations de défense des droits de l'homme	Association malienne pour la défense des droits de l'homme : 1	1
Journalistes/éditorialistes	Infos-Matin : 1 Les Échos : 1 L'Indépendant : 1	3
Autres acteurs de la société civile		2
Membres de la commission d'élaboration du code	Commission d'élaboration du code : 2	2
Membres de la commission de relecture du code (2008)	Commission de relecture du code : 1	1
Représentants des ministères (et services	- Ministère pour la promotion de la	3

rattachés) en charge du code des personnes et de la famille	femme, de l'enfant et de la famille : 3 - Ministère de la Justice et garde des Sceaux : 2 (1 était membre de la commission d'élaboration du code et l'autre, de la commission de relecture)	
Partenaires techniques et financiers	Délégation de la commission européenne au Mali : 1 Coopération canadienne au Mali	2
Députés (parlementaires)	Membres de la commission Loi de l'Assemblée nationale : 2 Autre député : 1	3
Langues utilisées pour les interviews	Français : 28 Bambara : 3	31
Enregistrement des interviews	- Interviews enregistrées : 17 - Interviews non enregistrées : 14	31
Total des interviews réalisées		31

3.1.1.6 Les Entretiens

Selon Poupart, « Les entretiens constituent une porte d'accès aux réalités sociales en misant sur la capacité d'entrer en relation avec les autres » (Poupart, 1997 : 173). C'est la méthode la plus efficace pour rendre compte du point de vue des acteurs (Savoie-Zajc, 2009; Poupart, 1997). C'est « un outil privilégié d'obtenir rapidement des informations pertinentes (...). Le talent du sociologue est (...) de repérer des personnes ressources lors de son enquête, celles dont la connaissance ou le degré d'implication est tel qu'elles sont des « mines d'information » ou de « bons représentants » du groupe ou du phénomène à étudier » (Mendras & Oberti, 2000 : 133).

Très généralement, trois types d'arguments sont évoqués pour justifier le choix de l'entretien de type qualitatif :

« Le premier est d'ordre épistémologique : l'entretien de type qualitatif serait nécessaire parce qu'une exploration en profondeur de la perspective des acteurs sociaux est jugée indispensable à une juste appréhension et compréhension des conduites sociales. Le deuxième type d'argument est d'ordre éthique et politique : l'entretien de type qualitatif apparaît nécessaire parce qu'il ouvrirait la porte à une compréhension et à une connaissance (...) des enjeux auxquels font face les acteurs sociaux. On relève finalement [un troisième type qui concerne] des arguments méthodologiques : l'entretien de type qualitatif s'imposerait parmi les « outils d'information » susceptibles d'éclairer les réalités sociales, mais, surtout, comme instrument privilégié d'accès à l'expérience des acteurs » (Poupart, 1997 : 174)

Puisque notre recherche vise à connaître les principaux enjeux de la controverse autour du code des personnes et de la famille, nous avons trouvé nécessaire de réaliser des *entretiens individuels semi-directifs*⁶ avec les principaux acteurs impliqués dans ce processus. Ces entretiens visaient à compléter ou approfondir les données issues de la littérature grise ou scientifique (ou provenant des autres sources), notamment sur l'historique et le contexte d'élaboration du code, les causes de la polémique, les articles et dispositions controversés, les principaux enjeux défendus par les différents groupes sociaux, les stratégies adoptées (répertoires d'action collective, canaux de communication et jeux d'alliances) afin de défendre leurs positions respectives. D'une durée comprise entre 1 heure et 1 heure 50 minutes, ils nous ont permis d'avoir des données assez variées permettant de répondre à notre question de recherche, notamment en ce qui concerne le contexte dans lequel le code a été élaboré, les enjeux de la controverse ainsi que les stratégies des acteurs. Ces entretiens ont été réalisés à l'aide de grilles d'entretien.

⁶ Selon Savoie-Zajc, « L'entrevue semi-dirigée consiste en une interaction verbale animée de façon souple par le chercheur. Celui-ci se laissera guider par le rythme et le contenu unique de l'échange dans le but d'aborder, sur un mode qui ressemble à celui de la conversation, les thèmes généraux qu'il souhaite qu'il souhaite explorer avec le participant à la recherche. Grâce à cette interaction, une compréhension riche du phénomène à l'étude sera construite conjointement avec l'interviewé » (Savoie-Zajc, 2009: 340).

Ces grilles d'entretien ont été construites en référence à la grille théorique (approche théorique) (voir ci-dessus pour plus de détails). Principalement, elles comportaient les thèmes et sous-thèmes suivants : historique et contexte d'élaboration du code, principaux acteurs du processus et leurs positions (OSC féminines, islamiques et chrétiennes, l'État), adoption et rejet de la première version du code en août 2009 (principaux articles ou dispositions en cause), principaux enjeux de la polémique : enjeux sociaux (légalisation du mariage religieux, âge au premier mariage de la fille, « devoir d'obéissance » de la femme à son mari, succession et héritage, divorce, répudiation...), politiques et religieux, stratégies mises en place par les acteurs (actions collectives menées, moyens de communication utilisés, alliances tissées avec d'autres acteurs), la seconde version du code (contexte, particularité, principales modifications), le financement du processus (les partenaires financiers ayant appuyé le processus).

Sur les 31 entretiens réalisés, 29 l'ont été en français (langue officielle du pays), et 3 en bambara (la langue nationale la plus parlée). Comme ci-dessus indiqué, le lieu et le moment de l'entretien étaient toujours établis en commun accord avec les interviewés. Ce qui fait que certains entretiens ont été réalisés pendant le week-end, ou, parfois, après les heures de services.

Tous ces entretiens ont été enregistrés, notamment à l'aide d'un enregistreur numérique, sauf pour les interviewés qui ont refusé de donner leur accord à cet effet. Il faut signaler que ces cas sont nombreux, car ils concernent quatorze (14) interviews sur les trente et une (31) réalisées. Cette situation s'explique en partie par le fait que le code des personnes et de la famille est considéré comme un sujet très sensible au Mali au regard des vives tensions soulevées par son adoption en août 2009, et des menaces de mort reçues par les principaux acteurs qui le soutenaient. Une autre explication est le lien que certains Maliens (en général ceux qui défendaient le code) faisaient entre le rejet du code par les organisations islamiques

au motif que celui-ci était anti-islamique et ce qui se passait au nord du pays, à savoir l'occupation de cette zone par les djihadistes/islamistes radicaux dont l'objectif était l'application de la charia sur l'ensemble du territoire malien. Les interviewés (militants des droits de la femme, ou ceux des droits de l'homme en général) qui, au début, soutenaient l'adoption du code, étaient les plus nombreux à refuser à ce que leurs interviews soient enregistrées. On peut comprendre tout cela quand on sait que ces interviews se sont déroulées au début de l'intervention des forces militaires internationales au Mali pour y chasser les djihadistes, cela, avec des craintes d'attentats que cela pouvait occasionner comme ce fut le cas dans d'autres pays comme en Afghanistan, au Pakistan ou en Irak. Certains interviewés indiquaient aussi qu'ils ne pouvaient pas dire certaines « vérités », ou « dévoiler des secrets » relatifs à la polémique autour du code, si nous tenions à enregistrer leurs entretiens. Pour ces cas spécifiques, nous étions obligés de faire l'entretien sans les enregistrer, nous nous contentions des prises de notes. Toutefois, immédiatement après ces entretiens, nous arrangions à faire une première synthèse des idées essentielles de l'entretien.

En ce qui concerne les entretiens enregistrés, il faut noter qu'ils ont tous été retranscrits intégralement pour des fins d'analyse. Ils l'ont été immédiatement après notre retour du terrain en début de mai 2013.

Vu le temps et nos moyens limités, nous avons estimé qu'une trentaine d'entretiens individuels étaient suffisants pour nous permettre de mieux cerner notre question de recherche. Car, comme le note bien Michelat, « *l'expérience montre qu'en général, au-delà de trente ou quarante entretiens, les entretiens supplémentaires n'apportent plus une information suffisante pour justifier l'augmentation du corpus* » (Michelat, 1975: 245). Les résultats de ces entretiens nous permettent ainsi de mieux répondre à notre question de recherche et, d'atteindre la *saturation empirique* selon Pires (1997). Pour ce dernier, la saturation empirique qui s'oppose à la saturation théorique fait référence :

« au phénomène par lequel le chercheur juge que les derniers documents, entrevues ou observations n'apportent plus d'informations suffisamment nouvelles ou différentes pour justifier une augmentation du matériel empirique (...). Elle remplit deux fonctions principales : d'un point de vue opérationnel, elle indique à quel point le chercheur doit arrêter la collecte de données, lui évitant un gaspillage inutile de preuves, de temps et d'argent ; d'un point de vue méthodologique, elle permet de généraliser les résultats à l'ensemble de l'univers de travail (population) auquel le groupe analysé appartient (généralisation empirico-analytique) » (Pires, 1997 :157).

3.1.1.7 Considérations éthiques

Notre recherche porte sur un sujet très sensible, à savoir la vive controverse autour du code des personnes et de la famille dont l'objectif implicite était de faire respecter les principes d'égalité homme-femme dans la législation malienne. Pour mener des interviews auprès des acteurs maliens sur un tel sujet, nous étions obligés de prendre l'engagement devant le comité éthique de l'Université de Montréal, à respecter la confidentialité et l'anonymat de toutes les données issues de nos conversations. Un certificat d'éthique nous a ainsi été délivré afin de garantir cet anonymat, et rassurer les interviewés (une copie sera annexée à ce document). Ce que nous avons toujours fait avant chaque interview. La copie du certificat était notamment présentée aux interviewés qui l'exigeaient.

Pour matérialiser et garantir cet anonymat même après les interviews, un nom fictif sera attribué à chaque personne interviewée dans la partie du travail portant sur la présentation des résultats.

3.1.1.8 Principales difficultés rencontrées sur le terrain

Il est difficile de mener des recherches de terrain sur un sujet aussi sensible que celui du code de la famille sans rencontrer de difficultés. La première difficulté à laquelle nous avons été confronté, concerne justement le caractère très sensible de notre objet

de recherche, à savoir la polémique autour du code des personnes et de la famille. Plusieurs acteurs contactés étaient méfiants et hésitaient à nous parler de ce sujet. Malgré l'assurance que nous leur avons donnée, notamment par rapport à l'anonymat et à la confidentialité des informations qui seront recueillies, certains ont refusé l'interview. Et ceux qui ont accepté l'interview l'ont fait parfois après 2 à 3 rendez-vous non honorés. Il nous a fallu, à plusieurs reprises, être persévérant avant d'« arracher » des interviews. Dans certains cas, il nous a été demandé d'apporter des preuves officielles qui indiquent que nous menons ces recherches sur le code dans un cadre strictement académique, condition à remplir avant de nous accorder l'interview. Ce fut le cas, par exemple, à la délégation de l'UE (Union européenne) au Mali et à l'UNAFEM (Union nationale des femmes musulmanes du Mali). Pour chacun de ces cas, en plus des explications situant la recherche dans son contexte, nous étions obligé de présenter le *Certificat d'éthique* délivré par l'Université de Montréal ainsi que notre carte d'étudiant valide du Canada. Dans d'autres cas, nous avons été obligé de passer par la direction du CNDIFE, notre structure d'accueil, ou d'utiliser nos propres réseaux de contacts avant de pouvoir obtenir une interview auprès de certains acteurs figurant sur notre liste.

Si certaines personnes ont finalement accepté l'interview après deux à trois rendez-vous non honorés, d'autres sont allés de rendez-vous à rendez-vous jusqu'à notre retour ici au Canada, elles n'ont donc pas été interviewées. Leur but était de se soustraire à l'interview sans le refuser directement. Le cas d'un responsable du ministère de la Justice qui a participé à l'élaboration du projet de code est assez illustratif. Il nous a donné sept (7) rendez-vous différents à son service pour l'interview, mais aucun n'a été honoré. Après chaque rendez-vous non honoré, il s'excusait auprès de nous avant de fixer un autre qu'il n'honorait pas à son tour. Et c'était malheureusement cyclique.

Une autre difficulté que nous avons rencontrée concerne le nombre important de cas de refus d'enregistrement des interviews (14 sur les 31 interviews réalisées).

Lorsque nous avons demandé aux interviewés si nous pouvions enregistrer l'interview, beaucoup nous ont dit qu'ils préfèrent que celle-ci ne soit pas enregistrée, cela malgré toute l'assurance que nous leur avons donnée par rapport à la confidentialité.

Si certains nous ont expliqué leur refus par le fait que l'enregistrement reste une preuve matérielle à leur encontre en cas de poursuite judiciaire un jour, d'autres nous ont tout simplement dit que si l'interview est enregistrée, ils ne pourraient malheureusement pas nous révéler certaines informations confidentielles qui, pourtant, sont capitales. Et parmi ces personnes, on compte de hauts cadres de l'administration publique comme des leaders d'organisations féminines. Ces informations confidentielles avaient, aux dires des personnes concernées, le plus souvent trait au lien éventuel entre la polémique autour du code et l'occupation des trois régions nord du pays par des islamistes radicaux maliens et étrangers. À ces cas de refus d'enregistrement, il faut ajouter les deux cas d'interview où, pour des mesures de sécurité, nous n'avons pas été autorisé, comme c'est le cas pour tout le monde, de rentrer dans l'enceinte des services avec les appareils électroniques. Ce fut le cas à l'ambassade du Canada comme à la Délégation de l'Union européenne au Mali. Nous étions, dans tous ces cas, obligés de nous contenter de nos prises de notes, l'enregistrement ayant été refusé ou impossible à réaliser. Toutefois, juste après ces interviews non enregistrées, nous faisons toujours une petite synthèse rapide où nous retenons les idées essentielles de la conversation. Ce qui résolvait en partie, le problème du non-enregistrement des entretiens.

Une dernière chose à souligner est le climat sociopolitique et sécuritaire global dans lequel nous avons mené notre recherche de terrain. Comme ci-dessus souligné dans la section relative à notre entrée sur le terrain (voir ci-dessus ladite section pour plus de détail), notre recherche a coïncidé avec l'intervention des forces militaires internationales au Mali pour y chasser les djihadistes/islamistes radicaux qui sévissaient dans les trois régions du nord du pays (les 2/3 du territoire national),

et qui menaçaient d'attaquer le sud, dont la capitale Bamako. C'est donc dans une atmosphère embarrassante et de peur que nous avons réalisé la collecte de nos données. Malgré ce climat de psychose générale, nous avons pu mener à bien notre collecte des données grâce à notre connaissance du terrain, et à l'appui de la direction du CNDIFE qui nous a facilité plusieurs contacts. Toutefois, ce climat de peur a amené certains interviewés, notamment les responsables d'organisations féminines, les militants de droits de l'homme, certains cadres de l'état, favorables à la première version du code (celle rejetée par les organisations islamiques) à refuser l'enregistrement de leurs entretiens. Il a aussi amené certains interviewés à refuser de se prononcer sur certains sujets jugés très sensibles comme le devoir d'obéissance de la femme à son mari, l'inégalité dans le partage de l'héritage entre filles et garçons, la question de l'excision, le statut de l'enfant né hors mariage.

Tout au long de cette recherche de terrain, nous étions conscient du fait que « *La connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres. [Et que] L'esprit scientifique se construit en se reconstruisant* » (Bachelard, 1938). C'est ainsi que notre démarche méthodologique était toujours adaptée à l'évolution de la réalité du terrain.

Dès notre retour du terrain, nous avons procédé à la transcription, au traitement et à l'analyse des données collectées. La section suivante en donne des détails plus précis.

3.1.2 Traitement et analyse des données

Selon Deslauriers et Kérisit, « *L'étape de l'analyse consiste à trouver un sens aux données recueillies et à démontrer comment elles répondent à la question de recherche que le chercheur a formulée. De ce fait, l'analyse occupe une place de premier plan dans toute recherche, mais surtout dans la recherche qualitative* » (Deslauriers & Kérisit, 1997 : 98).

Pour rester cohérent avec la démarche adoptée, l'analyse de nos données sera qualitative. La nature des données à recueillir sur le terrain exige qu'on utilise une méthode d'analyse appropriée (Remy & Ruquoy, 1990 ; Blanchet & Gotman, 2007). Vu que nos données sont issues essentiellement d'entrevues, de la littérature grise et scientifique, d'articles de presse, de supports audio et audiovisuels, nous aurons recours aux techniques d'analyse de contenu (Van Campenhoudt & Quivy, 2011). Ce qui implique que les matériaux recueillis soient traités, analysés et présentés en lien avec nos objectifs de recherche, notamment à l'aide du logiciel de traitement des données qualitatives appelé Atlas Ti. Tous les entretiens ont été enregistrés sauf pour les cas de refus qu'on a connus et qui concernent quatorze (14) sur les trente et un (31) réalisés. Tous les entretiens enregistrés ont fait l'objet d'une retranscription intégrale (cela nous a pris trois mois). Il faut rappeler que des synthèses préliminaires avaient eu lieu sur le terrain au fur et à mesure que les entretiens se déroulaient. Ce qui a permis d'apporter les ajustements nécessaires pour la bonne poursuite de la collecte des données.

Nous avons ensuite utilisé les techniques d'analyse de contenu thématique qui consiste à découper transversalement tout le corpus, l'unité de découpage étant le thème qui représente un fragment de discours (Robert & Bouillaguet, 1997; Sabourin, 2009).

Trois principales étapes aident à ponctuer l'exploitation et l'analyse des données. Tout d'abord, après la transcription des énoncés discursifs, nous avons procédé à leur codification selon les thèmes et sous-thèmes de notre grille d'entretien (contexte d'élaboration du code, les articles et dispositions à la base de la polémique, la légalisation du mariage religieux et ses implications, etc.), cela, en vue de découvrir des catégories conceptuelles. Ensuite, les thèmes et sous-thèmes inventoriés par ce moyen ont fait l'objet d'une analyse approfondie, notamment à travers une perspective comparative en ce qui concerne notre cas. Autrement dit, pour chaque thème ou sous-thème retenu dans le cadre de l'analyse, nous avons tenté de donner

les points de vue contrastés des différents groupes d'acteurs, principalement ceux des pros et des anti-codes, ou plus précisément, ceux des défenseurs des droits des femmes versus les militants islamiques. Et enfin, les extraits discursifs ont été dégagés afin de tirer une bonne conclusion (Deslauriers, 1991).

De nos entretiens, des documents issus de la littérature grise, des articles de presse, nous avons sélectionné ainsi les extraits qui se rapportaient à notre grille d'analyse et qui mettaient en lumière les principaux enjeux de la controverse autour du code, les stratégies des acteurs (répertoires d'action collective, canaux de communication et jeux d'alliance)_ pour défendre leurs positions respectives. En tant que matériaux, les supports audio et audiovisuels ont été, eux aussi, analysés sur la base des thèmes et sous-thèmes de notre grille d'entretien, et conformément à nos objectifs de recherche.

Dans cette perspective, nous avons tenu compte du « contexte social global » dans lequel chacun des documents a été produit, les auteurs (ou les structures) qui les ont produits, leur authenticité et fiabilité, leur nature (le type de document dont il s'agit), leur logique interne ainsi que les concepts clés utilisés (Cellard, 1997).

Il faut rappeler que l'analyse thématique défait en quelque sorte la singularité du discours et découpe transversalement ce qui, d'un entretien à l'autre, se réfère au même thème. Elle ignore ainsi la cohérence singulière de l'entretien, et cherche une cohérence thématique inter-entretiens. La manipulation thématique consiste ainsi à jeter l'ensemble des éléments signifiants dans une sorte de sac à thèmes. Comme la grille d'entretien, la grille d'analyse doit autant que possible être hiérarchisée en thèmes principaux et thèmes secondaires (spécification), de façon à décomposer au maximum l'information, séparer les éléments factuels et les éléments de signification, et ainsi minimiser les interprétations non contrôlées. Une fois les thèmes et items identifiés, il faut découper les énoncés correspondants et les classer dans les rubriques ad hoc. Ces énoncés sont des unités de signification complexe et de longueur variable (Blanchet & Gotman, 2007: 97). Par exemple, si nous prenons

l'enjeu comme une catégorie d'analyse, nous pouvons la diviser en trois sous-catégories, à savoir les enjeux sociaux, les enjeux politiques et les enjeux religieux. Et si nous prenons les enjeux sociaux, nous avons des sous-thèmes comme la « légalisation du mariage religieux », le « devoir d'obéissance de la femme à son mari », la « répudiation », « l'héritage et la succession ».

Comme on peut bien le constater, l'élaboration de la grille de catégories consiste à « *enregistrer tous les éléments du corpus pertinent afin de les classer par thèmes ou catégories thématiques (...) en vue (...) de procéder à des comparaisons significatives entre les différents documents-supports* » (Robert & Bouillaguet, 1997 : 27). Ces catégories d'analyse répondent à quatre qualités fondamentales : *la pertinence* (prise en compte du lien entre le corpus et la problématique), *l'exhaustivité* (tout le corpus pertinent doit se trouver enregistré dans la grille), *l'exclusivité* (les mêmes éléments de contenu ne doivent pas pouvoir appartenir à plusieurs catégories) et *l'objectivité* (chaque unité du corpus est bien enregistrée dans sa catégorie) (Robert & Bouillaguet, 1997).

Comme ci-dessus indiqué, il sera fait usage du logiciel de traitement des données qualitatives Atlas.ti afin d'analyser les données collectées sur le terrain. Pour rappel, les personnes interviewées ont été choisies principalement sur la base de leur appartenance aux structures impliquées dans le processus d'élaboration du code, ou qui ont pris position dans la polémique ayant suivi son adoption. Cette façon de faire permet d'identifier et de comprendre les enjeux de cette controverse.

Après cette phase de traitement et d'analyse des données, nous avons procédé à l'interprétation des résultats qui consistera à « prendre appui sur les éléments mis au jour par la catégorisation pour fonder une lecture à la fois originale et objective du corpus étudié » (Robert & Bouillaguet, 1997 : 31). Ainsi, la deuxième partie du travail qui va suivre consistera à présenter les principaux résultats auxquels ce travail a abouti, cela, conformément à nos questions de recherche.

DEUXIÈME PARTIE : PRÉSENTATION DES RÉSULTATS DE LA RECHERCHE

CHAPITRE IV : Les principaux enjeux de la controverse entourant le code des personnes et de la famille au Mali

En guise de rappel, c'est en 1998, suite à la pression des organisations féminines et des militants des droits de l'homme, que l'État malien a lancé les travaux d'élaboration d'un code des personnes et de la famille qui devait « mettre fin aux discriminations envers les femmes » et « assurer l'égalité entre les sexes ». Participatif, le processus était ouvert aux différents acteurs de la société civile malienne. Après plusieurs révisions réalisées par des commissions successives, le projet de code sera enfin soumis et voté par l'Assemblée Nationale le 3 août 2009. Comme nous l'a expliqué Bakary, un conseiller du Ministère de la Justice du Mali, aussitôt après son vote, il sera rejeté par les OSC islamiques au motif que « *le texte comporte de nombreuses dispositions qui sont contraires aux principes et aux règles de l'Islam, et qui vont également à l'encontre des valeurs socioculturelles du pays* ». Comme précédemment souligné, jamais au Mali, l'adoption d'un texte de loi n'a suscité autant de réactions de la part de la population comme celle qu'on a observée autour du récent code des personnes et de la famille.

Selon la théorie de l'action collective protestataire, au cœur de toute action protestataire, il y a des enjeux. Par enjeu, nous entendons ici les questions (ou sujets) au cœur ou à l'origine d'une protestation (ou une mobilisation collective de façon générale). Dans ce chapitre, nous présentons et analysons les principaux enjeux qui, aux yeux des différents acteurs rencontrés sur le terrain, sont à l'origine de la controverse autour du code des personnes et de la famille au Mali. Les acteurs interviewés sur le terrain, aussi bien du côté des OSC féminines (qui défendaient le code) que de celui des OSC islamiques (qui l'avaient rejeté), ont évoqué des questions qui touchent essentiellement aux rapports sociaux de sexe et à l'égalité homme-femme, mais également, des enjeux liés à la religion, précisément aux valeurs de l'Islam (ses principes, ses règles) ou « valeurs socioculturelles

maliennes ». Plus précisément, l'analyse des données collectées sur le terrain indique que quatre principaux enjeux étaient au cœur de la controverse autour du code des personnes et de la famille au Mali : le devoir d'obéissance de la femme à son mari, la légalisation du mariage religieux, l'égalité entre filles et garçon en matière d'héritage, et enfin, la reconnaissance des enfants nés hors mariage. Dans les sections suivantes, nous analysons chacun de ces enjeux, en contrastant les points de vue des deux principaux groupes d'acteurs impliqués dans ce processus, à savoir les organisations islamiques (et leurs alliés) d'une part, et les organisations féminines (et les leurs), d'autre part.

4.1. Le « devoir d'obéissance » de la femme à son mari

4.1.1. Pour les groupes islamiques : un principe social et religieux fondamental au Mali

Un des sujets à l'origine de la controverse autour du code des personnes et de la famille était celui du « devoir d'obéissance de la femme à son mari ». Il faut rappeler que cette disposition a été introduite dans la législation malienne en 1962, notamment à travers l'article 32 du Code du mariage et de la tutelle (CMT) qui indiquait que « *Le mari doit protection à sa femme, et la femme, obéissance à son époux* ». Dans le cadre de l'élaboration du récent code des personnes et de la famille, les OSC féminines avaient demandé la suppression de cette disposition qui, pour elles, renvoie à « l'esclavage de la femme par son mari ». En argumentant que « cette obéissance fait partie des valeurs islamiques et des réalités socioculturelles maliennes », les OSC islamiques se sont, quant à elles, opposées à la position des organisations féminines et ont défendu la disposition. Pour elles, le Mali est un pays majoritairement musulman, et « l'Islam recommande que la femme se soumette à son mari ». Pour Morikè du Haut Conseil Islamique du Mali, « cela n'a rien à voir avec l'esclavage ».

Suite à la pression des OSC féminines et des militants des droits de l'homme, la première version du code des personnes et de de la famille, adoptée en août 2009, avait supprimé la disposition du *code du mariage et de la tutelle* de 1962 qui obligeait les femmes à se soumettre à leurs maris. Ainsi, l'ancienne disposition de 1962, à savoir « *Le mari doit protection à sa femme, et la femme, obéissance à son époux* » avait été remplacée dans le code de 2009 par la suivante : « *Les époux se doivent mutuellement fidélité, protection, secours et assistance. Ils s'obligent à la communauté de vie sur la base de l'affection et du respect* ». Malheureusement, cette nouvelle disposition qu'on pouvait qualifier de « progressiste », ne durera pas longtemps, car en 2011, suite à la relecture du code après son rejet (en 2009) par les OSC islamiques, elle sera à nouveau remplacée par « le devoir d'obéissance de la femme à son mari ». Cette disposition fait ainsi son retour dans la législation malienne régissant les rapports familiaux. En effet, le retour de cette disposition dans le code de la famille de 2011 peut être considéré comme une « victoire » pour les OSC islamiques, et un « recul en arrière » ou un « échec » pour les OSC féminines. Il faut par ailleurs noter que le « devoir d'obéissance de la femme à son mari » fait l'objet de plusieurs interprétations chez les acteurs sociaux rencontrés sur le terrain comme en témoignent leurs arguments, soit pour défendre la disposition ou la rejeter. Ainsi selon les OSC islamiques, l'obligation pour la femme d'« obéir à son mari » fait partie des règles de l'Islam et des valeurs socioculturelles du Mali. Pour étayer ce que dit l'Islam à propos de « l'obéissance de la femme à son mari », Mahama, membre du Haut Conseil Islamique et de l'AMUPI, rappelle ce que le prophète disait à ce sujet :

« *Le prophète a dit aux femmes que même si leurs maris leur disent de laisser les prières surérogatoires [celles qui ne sont pas obligatoires comme les cinq prières quotidiennes], elles doivent les laisser. La femme doit rester toujours derrière son mari, respecter ses paroles. Même si son père (ou autre parent) meurt, tant que son mari ne lui donne pas le feu vert, elle ne doit pas aller aux obsèques. La femme doit donc toujours obéir à son mari, faire ce qu'il lui dit de faire* ».

Selon Moumine du Haut Conseil Islamique du Mali qui est très critique à l'endroit de ceux qui s'opposent à l'obéissance de la femme à son mari, ce « principe religieux » fait partie de la culture malienne. Il en veut pour preuve que lorsque c'est présenté en Bambara (langue nationale la plus parlée), « ça passe » bien :

« Ce que les gens disent est réel : la langue est culturelle. Quand tu réfléchis, tu débats dans une autre langue, si tu ne fais pas attention, tu vas perdre beaucoup de ton repère. Si les mots étaient traduits dans notre langue, les gens n'auraient eu aucun problème avec ça, il n'y aurait aucune contestation. La preuve est que les femmes mêmes qui étaient dans la salle de l'Assemblée nationale au moment des débats étaient d'accord que " mousso ka kan ka kolo a cè ye " (« la femme doit se soumettre à son mari » en langue bambara), elles étaient d'accord que " mousso kan ka ka a cè bogna " (la femme doit respecter son mari en langue bambara), mais lorsqu'on prend le français et qu'on dit que la femme doit obéissance à son mari, ça prend d'autres connotations, et finalement, ça trompe les gens. C'est ce que tout le monde (députés, féministes, nous-mêmes organisations islamiques) a tiré comme conclusion. Tant qu'on va continuer à réfléchir dans une autre langue, une langue qui est collée à la réalité culturelle d'autres pays, on ne pourra que réfléchir comme eux. Nous avons parlé d'obéissance, mais pas dans le sens de l'adoration ».

D'autres acteurs rencontrés abondent dans le même sens et soulignent que le « devoir d'obéissance » de la femme à son mari fait partie des « valeurs maliennes ». C'est le cas de Modibo Sangaré, président de l'Union Nationale pour la Renaissance (UNPR) (un parti politique malien), qui, au cours d'un meeting après le rejet du code en 2009, affirme : « Unanimement dénoncé par toutes les couches sociales de notre pays, ce code viole à travers le devoir d'obéissance de l'épouse, les éléments culturels qui fondent notre particularité au niveau africain et international ».

Ce point de vue est partagé par l'éditorialiste pro-islamique Samba qui dit :

« L'obéissance de la femme à son mari fait partie de nos valeurs sociales et culturelles, et s'opposer à ça, c'est remettre en question nos valeurs. En effet, l'obéissance de la femme à son mari est un phénomène sociétal, ça n'a rien à voir avec l'infériorisation de la femme. Toi Koné, Bambara que tu es, tu

n'accepteras pas que ta femme ne t'obéisse pas. Et ta femme, qu'elle soit Bambara, Sénoufo, Peule ou songhaï [noms de quelques ethnies du Mali], si elle a été éduquée dans nos milieux ici, elle va t'obéir ».

Pour lui, l'obéissance de la femme à son mari n'est en rien synonyme de l'infériorité de la femme, c'est au contraire quelque chose qui est valorisée dans la société malienne :

« Une chose est certaine, même si on met l'égalité homme-femme dans nos textes de loi, qu'on parle de la non-obéissance de la femme à son mari, je suis certain que nos femmes vont toujours nous obéir. Par exemple, c'est un déshonneur pour moi qu'après le mariage de ma fille, qu'on vienne me dire qu'elle n'obéit pas à son mari, je préfère la mort à cela parce qu'on va dire que je ne l'ai pas éduquée. Voilà le problème. On n'a pas les mêmes valeurs [que l'Occident], on n'a ni les mêmes idéaux ni les mêmes aspirations quant à la société, aux formations sociales, etc. On a des visions différentes, voilà pourquoi, tout le reste c'est des histoires. Et l'Islam n'a rien à voir avec ça. Voilà la vérité ».

Samba va plus loin en disant que si les « militantes féministes » rejettent aujourd'hui « l'obéissance de la femme à son mari » alors que cette disposition existe au Mali depuis 1962, on doit comprendre qu'elles sont « influencées par l'extérieur » :

« Malheureusement, si le débat est porté par une catégorie de leaders féministes par rapport à toute la masse de femmes maliennes, vertueuses et respectueuses des valeurs sociales et religieuses, ça pose un problème et ça devient comme un truc dicté de l'extérieur par ces gourgandines pour travestir la femme malienne. Voilà en réalité le problème! ».

En réalité, les féministes sont conscientes de cette rhétorique religieuse et culturelle sur le « devoir d'obéissance de la femme à son mari », c'est pourquoi, elles essaient de l'utiliser en mettant en avant l'idée que dans la loi islamique, l'individu n'obéit qu'à Dieu. Pour sa part, Binta, militante des droits des femmes, exprime sa peur des conséquences que peut engendrer la mauvaise interprétation du mot « obéissance » :

« Dans un mariage où cette obéissance est prise à la lettre, dès qu'une femme fait quelque chose, le mari dit qu'elle ne lui obéit pas. Alors que dans la loi islamique, l'individu n'obéit qu'à Dieu ». Pour elle, il n'est pas permis pour un individu d'obéir à un autre individu, l'homme ne peut et ne doit obéir qu'à Dieu seulement. Il faut pourtant noter que les responsables d'OSC islamiques connaissent ce type d'argumentation et tente de le détourner en faisant la distinction entre « obéissance » et « adoration ». C'est le sens des propos de Moumine du Haut Conseil Islamique lorsqu'il dit que :

« Les féministes confondent obéissance et adoration. Quand on parle d'obéissance, il s'agit de se soumettre à son mari, de respecter ce qu'il dit et d'éviter ce qu'il ne veut pas, mais jamais de l'adorer, car il n'est pas un Dieu. Donc, quand on dit que la femme doit obéir à son mari, elles [les féministes] montent au créneau pour dire que l'homme est devenu un Dieu que la femme doit adorer. Encore une fois, on parle d'obéissance, de soumission, mais jamais d'adoration. Il ne faut pas mélanger les choses et créer la confusion dans la tête des gens ».

Pour étayer davantage ses explications et montrer qu'il y a bien une distinction entre obéissance et adoration, il prend l'exemple de la soumission d'un enfant à ses parents qui, pour lui, relève de l'obéissance et non de l'adoration. Donc, pour lui, il s'agit bien d'une « obéissance » de la femme à son mari, et non d'une adoration :

« Nous avons fait beaucoup de débats autour de cette question de soumission [entendre par là l'obéissance]. En fait, on a même ramené la soumission à celle des enfants envers leurs parents. Le mot soumission ou obéissance est même dans le code à deux niveaux : d'un côté, il est dit que le mari est le chef de famille, qu'il doit protection à sa femme, et que sa femme doit lui obéir. De l'autre côté, il est dit que les parents doivent protection à leurs enfants, et que les enfants leur doivent obéissance. C'est un peu comme ça. Donc, non seulement, ils [tous ceux qui défendaient le code au départ, principalement les militants et militantes des droits des femmes] avaient supprimé l'obéissance du côté de la femme à l'égard de son mari, mais aussi, du côté des enfants à l'égard de leurs parents. Nous, nous avons dit que cela pose problème ».

Selon Cheikna, un journaliste qui a écrit de nombreux articles sur les débats autour du code des personnes et de la famille, « les femmes, contrairement à ce que certains croient, ont toujours été respectées au Mali ». Pour lui, ce n'est pas parce que les femmes sont invitées à « obéir » à leurs maris qu'elles ne sont pas respectées, bien au contraire :

« Dans plusieurs de nos sociétés maliennes comme chez les Soninkés par exemple, c'est la mère qui prime. En bambara, l'épouse est appelée « kôrômoussou » (traduction : grand-sœur). Les gens appellent leurs propres épouses comme telles alors qu'ils sont plus âgés qu'elles. Ça, ce n'est pas du respect envers la femme? Une autre chose à souligner est la confiance. Dans nos sociétés traditionnelles, le chef de guerre du roi a toujours été l'enfant de sa sœur, à savoir son neveu. Le roi faisait toujours plus confiance à l'enfant de sa sœur qu'à ses propres enfants ou à ceux de ses frères. Donc, la confiance était toujours du côté matrilineaire. Donc, il ne faut pas qu'on lise notre société à travers le regard des autres. Pourquoi on se fie à l'argumentation ou à la vision des autres? Voilà pourquoi il y a trop de bruits inutiles autour du devoir d'obéissance de la femme à son mari, notamment par des féministes qui sont coupées des réalités de leur milieu et qui ne visent que les fonds extérieurs, cette question n'est même pas une préoccupation pour la majorité silencieuse des femmes maliennes, la preuve est que beaucoup d'entre-elles ont demandé à ce qu'on maintienne l'obéissance de la femme à son mari dans le nouveau code de la famille ».

4.1.2. Pour les groupes féministes : un principe en décalage avec les réalités contemporaines

Comme on pouvait s'y attendre, ces arguments et explications en faveur du « devoir d'obéissance de la femme envers son mari » comme étant « une règle de l'Islam » ou « une valeur malienne » sont rejetés par les responsables d'OSC féminines. Par exemple, selon Batogoma, responsable d'une ONG de défense des droits de la femme :

« Il est facile de se cacher derrière la religion ou les soi-disant valeurs culturelles ou je ne sais quoi d'autre pour maintenir les femmes dans la domination. Cette obéissance est taillée sur mesure, les gens qui la défendent veulent que nous [les femmes] restions éternellement sous leur domination. En termes simples, cela veut dire que nous les femmes, puisque nous sommes considérées comme inférieures aux hommes, il faut que nous nous soumettions à tous leurs ordres, disons à tous leurs diktats. Il est inadmissible de prôner l'obéissance de la femme à l'homme en prétextant que c'est la religion qui l'a dit ou que ce sont nos valeurs. Il faut arrêter de se cacher derrière des arguments qui ont montré leurs limites ».

Tout comme Batogoma, Fatou, chercheuse et militante des droits de la femme, critique ceux qui pensent que « le devoir d'obéissance de la femme à son mari relève des valeurs culturelles maliennes ». Selon elle, les défenseurs de cette « disposition inégalitaire » oublient qu'il existe des règles culturelles qui « n'ont d'autres objectifs que de maintenir les femmes sous [la] domination [des hommes] ». Pour elle, « ce devoir d'obéissance » en est l'« illustration parfaite ». Donc, poursuit-elle, *« ceux qui parlent de la culture doivent savoir qu'on n'y trouve pas que des valeurs positives, il faut donc arrêter de nous parler tout le temps de valeurs culturelles, de ceci ou de cela. On ne peut pas continuer à se cacher derrière la culture pour exploiter les femmes ».*

Après avoir souligné que le « devoir d'obéissance de la femme à son mari » est « anticonstitutionnel », de nombreuses OSC féminines ont proposé de remplacer la disposition par le « respect mutuel entre époux ». Pour elles, « le respect mutuel entre les époux » correspond mieux à l'évolution sociopolitique du pays marquée par la lutte contre les discriminations faites à l'endroit des femmes ainsi que la promotion de l'égalité de droits entre les sexes. Comme rappelle Batogoma, cette disposition avait été abordée lors des concertations et ne devrait plus faire l'objet de discussion, car, ceux qui s'y opposent (les OSC islamiques principalement) avaient fini par l'accepter. Selon elle, *« lorsqu'on est allé en 2009 pour l'adoption du code, on s'était mis d'accord sur le respect mutuel [par opposition à l'obéissance]. C'est*

après cela qu'il y a eu des remous ». Pour de nombreuses OSC féminines, de plus, ce « devoir d'obéissance » de la femme à son mari est en décalage avec les réalités maliennes contemporaines. Selon elles, si au début des années 1960, notamment avec l'adoption du code du mariage et de la tutelle, les femmes ont accepté le devoir d'obéissance de la femme sans réaction, c'est parce que cela « ne causait pas de problème » en tant que tel chez elles au regard du contexte sociopolitique et culturel qui prévalait en ce moment. Par contre, aujourd'hui, les femmes ne peuvent pas accepter de telle disposition dans un code aussi important qu'est celui des personnes et de la famille. C'est ce qu'explique Fatou, chercheuse et militante des droits de la femme :

« Cette disposition figurait également dans le code de 1962. Culturellement et sociologiquement, c'est une disposition qui ne causait pas de problème. Elle ne dérangeait pas. La femme peut obéir à son mari sans que cela soit une humiliation pour elle. Cependant, avec le nouveau code, nous nous sommes opposées à cette disposition, car la situation a bien évolué, nous avons constaté que ce devoir d'obéissance de la femme à son mari est à l'origine de beaucoup de conflits au Mali. Les contextes et les réalités sont maintenant différents. Si cette disposition n'avait pas fait de problème depuis l'adoption du code du mariage et de la tutelle en 1962, c'est parce que les femmes étaient en général dans les familles pour la cuisine. Aujourd'hui, elles sont instruites, ont des diplômes et ont des responsabilités, et si elles vaguent à leurs occupations sans l'avis du mari, celui-ci parlera de désobéissance, donc, c'est normal que les femmes rejettent aujourd'hui ce devoir d'obéissance. Par exemple, une femme qui travaille dans la fonction publique ou dans un organisme, qui a beaucoup de responsabilités, si elle décide par exemple d'aller en mission alors que son mari s'y oppose, celui-ci peut se prévaloir de ça pour dire que voilà, je t'ai dit de ne pas partir, mais tu es partie, tu m'as désobéi. Ceci donne facilement au mari une raison de divorcer avec sa femme. Voilà pourquoi il faut enlever cette disposition dans le nouveau code de la famille ».

Certaines responsables d'OSC féminines comparent le « devoir d'obéissance de la femme à son mari » à une forme de « subordination » de cette dernière. Pour Assitan par exemple, cette disposition fait de la femme un « être inférieur » à

l'homme, ou « une personne à sa merci ». Pour d'autres responsables d'organisations féminines, cette « supériorité supposée » à laquelle fait allusion cette disposition est sans fondement. C'est ce que souligne par exemple Farima, responsable d'une organisation de défense des droits de la femme :

« Les hommes ne sont nullement supérieurs aux femmes. L'idée de supériorité doit à présent céder le pas à l'égalité entre l'homme et la femme. Dès lors donc que cette égalité saute aux yeux de tous ceux qui veulent voir clair, la soumission de la femme à l'homme ne peut plus être à l'ordre du jour (...). Du coup, tous les dogmes qui l'accompagnent doivent disparaître et laisser place à la clairvoyance de la raison discursive à l'aube du troisième millénaire si le Mali doit répondre présent au rendez-vous du donner et du recevoir universels. La femme ne doit plus obéissance à l'homme. Dans les foyers, l'obéissance désuète doit céder la place au respect mutuel entre l'homme et la femme. Car, celle-ci n'est pas un sous-être sur lequel le mâle doit agir à sa guise. Il est temps que les mentalités évoluent si on veut réellement progresser et aller de l'avant ».

Un autre argument mis en avant par les OSC féminines pour rejeter le retour du « devoir d'obéissance de la femme à son mari » dans le nouveau code des personnes et de la famille est que cette disposition a été dans le passé à l'origine de plusieurs divorces. Pour de nombreuses femmes interviewées sur le terrain, cette disposition qui figurait textuellement dans l'ancien code du mariage et de la tutelle (1962-2011) a laissé de mauvais souvenirs aux femmes, d'où leur hostilité. En effet, selon elles, de nombreuses femmes ont vu leur mariage finir en divorce à cause de cette disposition, car, pour « un simple acte ou propos » de leur part, leurs époux disaient qu'elles ne leur avaient pas obéi. Comme le souligne Binta, responsable d'une ONG féminine: « Dans un mariage où cette obéissance est prise à la lettre, dès que la femme fait quelque chose, son mari dit qu'elle ne lui obéit pas ». Batogoma, responsable d'une ONG qui lutte contre les violences faites aux femmes au Mali abonde dans le même sens :

« Cette disposition a créé beaucoup d'ennuis pour les femmes, car même si l'homme dit par exemple à sa femme de lui donner de l'eau de bain et que cela trouve qu'elle n'est pas disponible, il fera de ça un prétexte pour aller devant les juridictions, attaquer sa femme pour manque d'obéissance, ou la divorcer tout simplement. Ça, c'est des choses très regrettables. Comme on le voit, cette disposition fait de la femme une éternelle mineure dont tous les actes et tous les agissements sont assujettis à l'autorisation de son époux qui peut, dans la pratique, abuser de ce droit. En effet, de nombreux divorces sont prononcés sur la base de cette disposition, la désobéissance étant considérée comme une injure à l'égard du mari ».

En plus du « devoir d'obéissance » de la femme à son mari, la légalisation du mariage religieux en matière d'héritage était au cœur de la controverse autour du code de la famille.

4.2 La légalisation du mariage religieux

4.2.1. Le seul « vrai » mariage aux yeux des organisations islamiques

La légalisation du mariage religieux est un enjeu qui a été vivement discuté et fréquemment mis de l'avant par les OSC islamiques. Il faut rappeler qu'au Mali, il existe trois types (ou trois formes de célébration) de mariages : le mariage religieux qui est célébré à la Mosquée (pour les musulmans) ou à l'Église (pour les chrétiens), le mariage coutumier qui est célébré conformément aux règles coutumières et traditionnelles, et le mariage civil qui est celui célébré devant l'officier d'État civil. Alassane, un éditorialiste que nous avons rencontré sur le terrain, rappelle aussi que le débat sur la légalisation du mariage religieux remonte, en réalité, à 1994 lorsque Mountaga Tall, alors député à l'Assemblée nationale, avait déposé, sans succès, un projet de loi dans ce sens. En 1998, profitant de l'élaboration par l'État malien d'un code des personnes et de la famille en lieu et place de l'ancien code du mariage et de la tutelle, les organisations islamiques, avec à leur tête l'AMUPI (le Haut Conseil Islamique n'était pas encore créé), ont de nouveau exigé la légalisation du mariage

religieux, une position qu'elles garderont durant tout ce processus. Malgré leur pression, le code voté en août 2009 par l'Assemblée Nationale n'avait, nulle part, fait mention du mariage religieux, encore moins à sa légalisation. Mieux, toute autre forme de mariage en dehors du mariage civil était considérée comme non valide aux yeux de la loi. Comme l'indiquait un des articles du code, « nul ne peut se prévaloir du titre d'époux et des effets du mariage s'il ne peut présenter un acte de mariage dûment établi » (Art. 310 du CPF, 2009). Un autre précisait que « le mariage qui n'a pas été célébré conformément aux conditions de forme prescrites (...) ou qui n'a point été célébré devant l'officier public compétent peut être attaqué à tout moment par tous ceux qui y ont intérêt ainsi que par le ministère public, dès lors qu'ils n'en ont pas été informés et qu'aucun enfant n'en est issu » (Art. 309 du CPF, 2009). En réalité, comme souligné ci-dessus, c'est dans la deuxième (et actuelle) version du code votée en décembre 2011 que le mariage religieux est devenu légal au Mali. Tout cela montre que la légalisation du mariage religieux (notamment musulman) a occupé une place de choix dans la polémique autour du code des personnes et de la famille. Si les OSC islamiques ont défendu la légalisation du mariage religieux depuis le début du processus d'élaboration du code (quelques organisations féminines étaient aussi favorables à cette légalisation), plusieurs OSC féminines, les militants des droits de l'homme et les deux ministères en charge du code (Ministère de la Justice et celui de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille), s'y opposaient. Quant aux organisations chrétiennes, elles étaient plutôt partagées entre « neutralité » et « opposition ». Dans cette section, nous mettons l'accent sur le mariage religieux musulman, car c'est lui qui a fait l'objet de vives polémiques tout au long du processus d'élaboration du code des personnes et de la famille. Aussi, faut-il le rappeler, chez les chrétiens du Mali, la légalisation du mariage religieux n'a jamais été une préoccupation puisque celui-ci se fait toujours après la célébration civile. Jacqueline, une responsable de l'Église Protestante que nous avons rencontrée, confirme en rappelant que « sans la preuve de célébration du mariage

civil [l'acte de mariage notamment], le Pasteur ne procède jamais à la célébration du mariage religieux au sein de l'Église ».

Selon plusieurs acteurs interviewés sur le terrain, notamment ceux proches des OSC islamiques, la célébration du mariage religieux est perçue comme « la plus légitime » aux yeux des Maliens. Ce qui, pour certains, était suffisant comme argument pour demander sa reconnaissance officielle, c'est-à-dire sa légalisation. Dans cet extrait de l'entrevue qu'il nous a accordée, l'éditorialiste pro-islamique Samba souligne l'importance et la place du mariage religieux dans la société malienne par rapport aux autres types de célébration :

« Chez nous au Mali, si tu fais ton mariage civil, alors que tu n'as pas fait pas le mariage religieux, c'est comme si tu n'es pas marié. Il faut [nécessairement] ces bénédictions à la mosquée ou à l'Église. Ceux avec qui on vit [le milieu social] ont besoin même de voir cette célébration. La légitimité du mariage religieux et coutumier est plus forte que celle du mariage civil. La preuve est qu'il y a beaucoup plus de mariages religieux que de mariage civil. Aux yeux de la société, c'est surtout le mariage religieux qui compte, le mariage civil étant vu comme facultatif, voire secondaire ».

Selon Moumine, un responsable du Haut Conseil Islamique du Mali, « les statistiques montrent que 90% des mariages célébrés au Mali le sont religieusement ou coutumièrement. C'est après cette étape que les gens décident d'aller ou pas à la mairie pour la célébration civile. Les gens ne peuvent pas avoir la conscience tranquille s'ils ne vont pas à la mosquée, même s'ils font le mariage civil ». Comme Moumine, Samba, éditorialiste pro-islamique, défend la légalisation du mariage en ces termes : « la loi est faite pour normaliser, réglementer ou codifier une pratique sociale [ici, le mariage religieux], et non pour entraver une pratique sociale [qui est] acceptée par tout le monde ».

Selon de nombreux leaders d'OSC islamiques rencontrés sur le terrain, en plus de la « légitimité sociale » qu'il confère à la vie du couple et à la progéniture issue de

cette union, le mariage religieux est celui auquel les Maliens accordent la priorité. Ce qui, comme le souligne Moumine du Haut Conseil islamique, montre le poids et l'importance du mariage religieux au Mali. En guise d'illustration, il rappelle l'exemple d'une ancienne ministre qui, bien qu'étant encore en fonction, a célébré son mariage religieux avant la célébration civile contrairement à ce qu'exigeait le Code du mariage et de la tutelle à l'époque. Ce passage de son entrevue est assez édifiant :

« Sogolon⁷, alors ministre du gouvernement d'Alpha Oumar Konaré, a célébré son mariage religieux avant son mariage civil au vu et au su de tout le monde. Pratiquement tout le gouvernement était là. Sogolon, en tant que ministre, ignorait qu'il y avait une disposition de la loi au Mali qui l'interdisait de célébrer son mariage religieux avant son mariage civil. Même si elle le savait, elle l'avait oublié ou l'avait ignoré. Son collègue, le ministre de la Justice, qui a été procureur dans plusieurs instances, procureur général, donc un outillé de la justice, ne pouvait pas dire qu'il ignorait l'existence d'une telle disposition. Mais il l'avait complètement ignoré, car en réalité, cette disposition ne reflétait pas nos réalités. Voilà pourquoi tous ces ministres, y compris celui de la justice, étaient tous là au mariage religieux de leur collègue qui n'avait pas encore fait le mariage civil comme la loi l'exigeait. Donc, pour nous, cette disposition était tombée en désuétude ».

Outre le fait qu'il constitue le seul « véritable mariage » aux yeux des Maliens, tout au long du processus d'élaboration du code, plusieurs autres arguments ont été évoqués par les OSC islamiques et ceux qui les appuient dans la presse pour défendre la légalisation du mariage religieux. Un de ces arguments est que la légalisation du mariage religieux est aux yeux des musulmans, « nécessaire », voire « indispensable » pour « protéger les droits des femmes » dont elles sont privées, en général après le décès de leurs maris. L'idée qu'avancent beaucoup de leaders musulmans rencontrés sur le terrain est qu'effectivement, il y a un manque de protection des femmes après le décès de leurs conjoints. Il s'agit

⁷ Nous avons remplacé le prénom de la personne concernée par ce prénom fictif, cela, pour assurer l'anonymat et la confidentialité promis à tous nos interviewés.

notamment de celles qui étaient liées à leurs maris défunts par une « simple » célébration religieuse du mariage, donc une union qui n'avait pas une « valeur légale ». Pour les leaders musulmans, cela a longtemps servi d'alibi ou de prétexte pour certains proches des défunts (parents, frères, sœurs, oncles...) pour priver les veuves (et parfois leurs enfants, donc les orphelins) de leurs droits d'héritage et de succession. Mahamar, membre de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI) et du Haut Conseil islamique, rappelle que l'argument relatif à la « protection des femmes mariées religieusement après le décès de leurs maris » avait été avancé par Tall, alors député à l'Assemblée Nationale, lors des débats sur la légalisation du mariage religieux. Il rapporte que dans son intervention, Tall a énuméré les souffrances dans lesquelles vivent plusieurs femmes mariées religieusement (et leurs enfants). Selon lui, la « *légalisation du mariage religieux* » est la « seule protection » qu'on puisse offrir aux millions de femmes rurales mariées religieusement, lesquelles, lorsqu'elles sont battues, maltraitées ou répudiées, n'ont aucun recours. Toujours selon lui, sans cette légalisation du mariage religieux, les femmes concernées ne peuvent rien réclamer en termes d'héritage après la mort de leurs maris, leurs mariages étant « inopposables et inexistants » sur le plan juridique. Par ce fait, ajoute-t-il, ces femmes, dans certains cas, « sont jetées dans la rue comme des malpropres, par tels beaux-parents pressés de faire main basse sur un héritage auquel elle ne peut prétendre ». Selon Tall, si ces femmes souffrent d'une « absence de protection », notamment juridique, leurs enfants également. Ces derniers, précise-t-il, sont aux yeux de la loi, « illégitimes ». Pour toutes ces raisons, Tall estime que la « la légalisation du mariage religieux protège mieux les femmes ainsi que leurs enfants ». Cet argument est repris par les OSC islamiques, notamment le Haut Conseil islamique, l'Association Malienne pour le Progrès et l'Unité de l'Islam (AMUPI) et la Ligue des Imams et Érudits du Mali (LIMAMA) qui estiment que cette légalisation est « indispensable pour le respect des droits des femmes et de leurs enfants ». C'est ainsi que Moumine du Haut Conseil islamique défend la légalisation du mariage religieux en ces termes :

« Il y a des femmes qui font trente à quarante ans de mariage, mais après le décès de leurs maris, elles n'ont souvent rien en termes d'héritage, leurs enfants non plus. Simplement parce que leur mariage avec le défunt était un mariage religieux. L'alternative que les autres ont trouvé à dire, notamment les féministes, c'était de pousser les gens à faire le mariage civil. Pour elles, seul le mariage civil peut régler ce problème-là. Nous, nous avons dit qu'au contraire, c'est la légalisation du mariage religieux qui va résoudre le problème. De l'indépendance à nos jours, on est en train de faire des campagnes pour aller vers le mariage civil massif, mais ça n'a pas donné les effets escomptés. Finalement, nous avons dit qu'il faut aller vers la légalisation du mariage religieux ».

4.2.2. Des risques importants pour les femmes selon les organisations féminines

Il faut noter que malgré leurs réserves sur plusieurs points, certaines organisations féminines comme WILDAF ou l'APDF s'accordent avec les OSC islamiques quant au bien-fondé de la légalisation du mariage religieux, notamment en termes de « garantie » pour le respect des droits des femmes. Binta, responsable d'une ONG féminine basée à Bamako, se demande pourquoi la loi ne protège pas ces femmes mariées religieusement après le décès de leur mari :

« Combien de femmes ont été expulsées des maisons construites par leurs maris après le décès de ces derniers sous prétexte qu'ils n'étaient pas mariés légalement, ou qu'elles ne pouvaient pas de toute façon saisir le tribunal puisque leur union n'était pas juridiquement reconnue ? Combien d'enfants ont été spoliés de leurs droits en matière d'héritage parce que tout simplement des parents ou frères inconscients de leur père [défunt] estimaient que leur Maman n'était pas mariée officiellement à leur Papa ? Pourquoi la loi ne protège pas ces pauvres femmes et leurs pauvres enfants ? »

C'est ainsi qu'elle trouve important de soutenir la légalisation du mariage religieux afin que les femmes bénéficient d'une reconnaissance légale de leurs unions :

« Nous avons soutenu la légalisation du mariage religieux parce que si on regarde au Mali, on voit que plus de 70% des mariages sont célébrés

religieusement [seulement]. Dans l'ancien code [celui du mariage et de la tutelle de 1962], il était dit que le mariage religieux ne devrait pas être célébré avant le mariage civil. Le constat était que toutes les autres sensibilités se conformaient à cette disposition sauf les musulmans, composante majoritaire de la population. Donc, ces femmes qui étaient mariées religieusement, mais pas civilement, perdaient tous leurs droits, en cas de divorce ou de décès de leurs maris. Nous nous sommes donc dit qu'il faut faire en sorte que le mariage religieux puisse avoir une force légale. En ayant une force légale, la femme mariée religieusement ne se verra plus renvoyée parce qu'elle n'est pas mariée civilement, et ses droits ne pourront plus être bafoués sous le fallacieux prétexte qu'elle n'est pas mariée légalement, ou qu'elle n'a pas d'acte de mariage (...). Donc, nous, nous nous étions battues à l'époque pour cela ».

Jacqueline, une responsable de l'Église Protestante rencontrée sur le terrain (elle affirme avoir participé à plusieurs étapes du processus d'élaboration du code), rapporte, pour sa part, les témoignages d'un magistrat qui a été plusieurs fois confronté à des litiges liés à l'héritage et qui impliquaient des femmes mariées religieusement à leurs maris :

« Dans le cadre de ma participation aux travaux d'élaboration du code de la famille, j'ai rencontré des magistrats qui m'ont dit qu'ils ont vécu des expériences très douloureuses. Ils ont eu à traiter des problèmes d'héritage très complexes. C'est le cas par exemple de trois femmes qui étaient mariées religieusement depuis des décennies avec leur mari défunt, mais vu que ce dernier, dans un cadre polygamique, s'était marié avec une quatrième femme, cette fois-ci, légalement devant le maire. Les premières sont sorties bredouilles sans pouvoir hériter de leur mari. Il y a plusieurs exemples de ce genre que les magistrats m'ont donnés, ça fait tellement pitié, c'est tellement bouleversant comme réalité et situation à vivre ».

Plus largement, l'idée selon laquelle la légalisation du mariage religieux « protège » les droits des femmes est partagée par plusieurs actrices de la société civile interrogées. C'est le cas d'Assitan, militante des droits de la femme :

« Oui, cette légalisation [du mariage religieux] arrange la femme malienne. Justement, s'il y a quelque chose qu'on a apprécié [dans ce code], c'est la reconnaissance du mariage religieux officiellement au niveau étatique. Ça, on

l'a apprécié, mais, il faut obligatoirement un accompagnement pour que ça puisse être effectif, c'est-à-dire faisable. Car, les autres pays sur lesquels on a pris l'exemple, le Sénégal notamment, eux, quand ils font le mariage religieux, ils demandent aux nouveaux mariés d'aller l'enregistrer au niveau des préfectures ou des mairies. Dans le cas contraire, ce sont les responsables de la mosquée qui envoient le papier de mariage afin que la mairie le prenne en compte et l'enregistre. Les nouveaux mariés ont le choix de faire seulement le mariage religieux, ou seulement le mariage civil. Avec le mariage religieux, ils ont un papier qui permet à l'administration de savoir qu'ils ont contracté un mariage, et c'est officiel. Et c'est très bien pour la femme. Car, c'est quoi notre problème en tant que femme? Notre problème est qu'un homme peut faire un mariage civil aujourd'hui, il signe le régime monogamique, demain, il peut aller à la mosquée faire trois autres mariages s'il le veut. Et on ne l'attaquera pas, puisqu'on dira que civilement, il n'a fait qu'un seul mariage. Et les trois autres mariages, aux yeux de la loi, n'étaient pas des mariages reconnus comme tels; l'administration ne prenait en compte que le mariage célébré devant l'officier d'état civil. Cependant, la société admet que ce mari partage sa vie entre ces quatre (4) femmes. Donc, si on reconnaît le mariage religieux comme c'est le cas maintenant avec le code de la famille, l'homme qui a signé un mariage monogamique ne pourra plus aller faire un mariage religieux sans subir de conséquences, ce qui change les choses. Aussi, si ces trois mariages célébrés à la mosquée avaient été enregistrés auprès de l'officier d'état civil, ces trois femmes seraient traitées au même pied d'égalité que celle qui a été mariée civilement. Ce qui, pour moi, est une bonne chose ».

Si des ONG féminines se sont jointes aux organisations islamiques pour défendre la légalisation du mariage religieux censé protéger les droits des femmes, notamment après le décès de leurs maris, certaines se posent pourtant des questions quant à « la faisabilité » ou « l'applicabilité » d'une telle disposition. Les propos de Binta qui dirige une ONG de défense des droits des femmes expriment bien cette inquiétude :

« On constate que la mise en œuvre de cette disposition pose problème. Il faut se demander qui doit célébrer le mariage religieux. Quand c'est le mariage civil, c'est l'officier d'État civil, c'est connu, mais quand il s'agit du mariage religieux musulman, qui doit le célébrer? Personne ne le sait. Chez les chrétiens, c'est à l'Église, et là-bas, ils ne célèbrent pas tant que vous n'amenez pas l'acte de mariage civil. En Islam, on peut célébrer le mariage civil dans les familles. L'Islam ne dit pas qu'il faut aller obligatoirement à la mosquée. Et qui

va faire les constats de fond et de forme pour la célébration de ce mariage? C'est là le grand point d'interrogation, et il faut que nos religieux s'y mettent, car deux ou trois personnes peuvent se rencontrer pour célébrer un mariage religieux [musulman], et celui-ci peut se faire [c'est généralement le cas] à l'absence des intéressés. La présence de la femme n'est même pas recommandée dans la mosquée, et cela pose énormément de problèmes. Beaucoup de choses sont à vérifier : est-ce que le mari est monogame? Est-ce qu'il a déjà 4 femmes? Est-ce que la dot a été versée? etc. Voilà les difficultés auxquelles on est confronté pour la mise en œuvre de cette disposition relative au mariage religieux musulman ».

Pourtant, toutes les OSC féminines ne voient pas la légalisation du mariage religieux comme un « instrument de protection des droits des femmes » et plusieurs d'entre elles l'ont, au contraire, rejetée. Même si elles lui reconnaissent certaines vertus, notamment la protection des veuves mariées religieusement, les OSC féminines voient des risques et des menaces associés à cette légalisation, notamment en ce qui a trait au respect du consentement et de l'âge légal au mariage, à la promotion de la polygamie, mais aussi à des aspects plus administratifs tels que la lecture des obligations des futurs époux lors de la cérémonie et l'enregistrement de l'union. Beaucoup d'organisations féminines et de défense des droits de l'homme s'opposent à la légalisation du mariage religieux, car selon elles, il y a un risque que le consentement de la fille (et parfois même du garçon) ne soit pas respecté. Elles soulignent que contrairement à la mairie où le maire demande publiquement à la fille son consentement, à la mosquée, ce n'est pas le cas. C'est cette réalité que dénonce en ces termes l'éditorialiste Alassane :

« Quand le mariage se célèbre à la mosquée, le couple n'est pas présent, premièrement, c'est d'autres personnes qui parlent en leur nom, deuxièmement, c'est d'autres également qui donnent leurs consentements. À partir du moment où un adulte se marie, l'idéal aurait été que la personne soit présente sur les lieux [ici, à la mosquée] et donne publiquement son consentement. Si le mariage se célèbre à la mosquée, c'est déjà difficile puisque les concernés ne sont pas là ».

La question du consentement se pose particulièrement lorsque la mariée est très jeune. Une des inquiétudes exprimées par les opposants à la légalisation du mariage religieux est d'ailleurs de voir les filles mineures données en mariage (mariage précoce). Pour eux, une fille ne doit se marier que lorsqu'elle atteint l'âge requis pour cela. Au Mali, la loi prévoit que la fille doit avoir au moins seize (16) ans avant de pouvoir se marier (cet âge minimum était fixé à 18 ans dans l'ancien code du mariage et de la tutelle de 1962). Des sanctions sont prévues pour ceux qui violeront cette disposition : « *Tout officier de l'État civil ou ministre du culte qui célébrera le mariage d'une personne n'ayant pas atteint l'âge requis, encourra une peine d'emprisonnement de six mois à un an et une amende de 120.000 francs [CFA]* » (Art.282 du CPF, 2011). Pour les opposants à la légalisation du mariage religieux, une fille mineure (celle qui n'a pas l'âge requis) qui est donnée en mariage pourrait être confrontée à de nombreuses difficultés pendant sa grossesse et lors de son accouchement, son corps n'étant pas encore prêt à cela. Or, il s'avère que l'Islam autorise que les filles soient données en mariage dès la puberté. Donc, selon plusieurs OSC féminines et militants des droits de l'homme, cautionner la légalisation du mariage religieux, revient à accepter qu'une fille soit donnée en mariage sans qu'elle ait atteint l'âge requis pour cela. Vu que la loi interdit le mariage des filles mineures, certains parents n'hésitent pas à faire des lettres de consentement pour autoriser le mariage, comme Fatou, chercheuse et militante des droits de la femme, l'explique :

« Dans beaucoup de familles maliennes, les filles sont données en mariage dès qu'elles atteignent la puberté, peu importe l'âge qu'elles ont, il suffit seulement que leurs seins poussent un peu pour qu'on commence à dire que telle ou telle est prête pour le mariage. Le phénomène est très fréquent dans les coins de brousse où les filles n'ont aucun recours, aucune alternative. Vous conviendrez avec moi qu'une fille peut bien pousser les seins sans pour autant être prête à tenir un foyer. Malheureusement, au Mali, beaucoup de parents ignorent cela et préfèrent suivre aveuglement la règle de l'Islam selon laquelle une fille peut être donnée en mariage dès qu'elle atteint la puberté. Mais, il est important de penser aux conséquences de cette précocité du mariage, il faut mettre l'accent

là-dessus. Moi, je suis persuadée que la légalisation du mariage religieux va encourager davantage les gens à poursuivre le mariage des mineures, et c'est très dangereux pour leur avenir ».

Un autre argument mis en avant par les opposants à la légalisation du mariage religieux est que lorsque la fille se marie à un âge précoce, elle a peu de chance de progresser dans ses études. La question du mariage précoce des filles n'est, en revanche, perçue comme problématique par les représentants des OSC islamiques et leurs défenseurs qui n'y voient pas « un argument assez solide » pour rejeter la légalisation du mariage religieux. Ainsi l'éditorialiste Samba défend le mariage précoce des femmes en ces termes: « *Dans notre tradition, chacun préfère voir sa fille mineure mariée que de voir une vieille fille restée à la maison. Cela ne devrait même pas faire l'objet de polémique. Moi, je préfère que ma fille de treize (13) ans trouve un mari au lieu de la voir chez moi encore à l'âge de 30 ou 40 ans* ». Pour Samba, « *On doit laisser les gens faire leur mariage religieux à la mosquée. Mais le but de cette polémique autour du mariage religieux est d'interdire le mariage à la mosquée, surtout avec la complicité des féministes* ». Mahamadou de l'AMUPI et du Haut Conseil islamique défend lui aussi le mariage des filles mineures :

« Aujourd'hui, si tu gardes [à la maison] ta fille de 15 ans sous le prétexte qu'elle n'a pas l'âge de se marier, tu seras surpris en la voyant avec une grossesse. Est-ce que cette douleur n'est pas plus grande que celle de la donner tôt en mariage ? Ce que les filles de seize (16) à dix-huit (18) ans connaissent en matière de rapports sexuels, leurs mères ne connaissent pas. Et pourtant, on continue de nous chauffer les oreilles qu'il faut attendre 18 ans avant de les donner en mariage. Nous ne comprenons plus rien. Aucune fille de quinze (15) ou seize (16) ans (...) ne peut lever le doigt pour dire qu'elle n'a jamais fait de rapport sexuel avec un homme, pourquoi donc ne pas la donner en mariage pour qu'elle fasse ça avec son mari dans le cadre du mariage ? Voilà le vrai problème ! »

Outre la question du mariage précoce, les opposants à la légalisation du mariage religieux, à savoir les OSC féminines, les militants des droits de l'homme et les deux ministères en charge du code des personnes et de la famille (Ministère de la Justice et celui de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille) estiment que la légalisation du mariage religieux risque de faire la « promotion » de la polygamie au détriment de la monogamie. Comme le souligne Maïmouna, responsable d'une ONG féminine :

« Tout le monde sait qu'en Islam, les hommes sont autorisés à prendre jusqu'à 4 femmes. Il est peu probable qu'à la Mosquée, on demande à un homme s'il opte pour la polygamie ou la monogamie, la polygamie étant, de toutes les façons, considérée comme la norme. Il y a donc un risque qu'on ait affaire à des mariages polygamiques seulement si on légalise le mariage religieux. À cela, j'ajoute un autre élément : il s'agit des hommes qui sont déjà mariés sous le régime de la monogamie avec leurs maris. Il n'est caché à personne ici au Mali que certains de ces hommes monogames se mariaient parfois avec une deuxième épouse, notamment dans les Mosquées puisqu'ils ne pouvaient pas aller devant un officier d'État civil. Mais, avec la légalisation du mariage religieux, ces hommes n'auront plus besoin de se cacher pour le faire, ils célébreront leurs mariages à la Mosquée, lesquels seront reconnus au même titre que le mariage civil qu'ils ont célébré avec les premières épouses. Celle-ci aura également les mêmes droits que la deuxième. Donc, vous voyez bien que cette légalisation du mariage religieux n'arrange nullement nous les femmes, bien au contraire, car elle fait la promotion de la polygamie. On peut donc facilement comprendre pourquoi certains hommes défendent coûte que coûte la reconnaissance officielle du mariage religieux, car ça fait leur affaire ».

En plus de tous ces éléments que nous venons d'évoquer, le risque de répudiation est une autre raison avancée par certains acteurs sociaux, notamment les OSC féminines, pour rejeter la légalisation du mariage religieux. Selon l'Islam, un homme peut, à tout moment, répudier sa femme si celle-ci « ne lui obéit pas ». Comme le souligne Binta, responsable d'OSC féminine, bien que la répudiation soit illégale, « un homme, qui ne veut plus de sa femme, peut se baser sur un argument fallacieux pour la répudier ». Dans ces conditions, ajoute-t-elle, « si on se limite au

mariage religieux [sans faire le mariage civil], la femme n'est pas en sécurité, elle peut perdre son mariage à n'importe quel moment, il suffit tout simplement que son mari le décide. » Fatou, chercheuse et militante des droits des femmes abonde dans le même sens lorsqu'elle affirme que « la légalisation du mariage religieux ne protège pas suffisamment la femme. Car, quand on parle de mariage religieux, on est obligé de se référer aux dogmes religieux, et là, la femme n'est pas protégée, elle peut-être répudiée à tout moment, et elle n'a pas de droit dans le mariage ».

Les défenseurs de la légalisation du mariage religieux (les OSC islamiques en tête) rejettent ces arguments, car pour eux, « non seulement les répudiations sont rares au Mali, mais si un homme le fait, c'est que la femme a fait une faute assez grave ». Selon Morikè du Haut Conseil islamique :

« Aucun homme musulman n'a le droit de rejeter sa femme comme il le veut, en Islam, il y a des conditions bien précises dans lesquelles l'homme peut le faire, pas n'importe comment. Si chacun devait chasser sa femme parce qu'elle l'a insulté ou ne lui a pas obéi comme les féministes aiment le dire, je pense qu'aucune femme ne serait aujourd'hui dans son mariage, elles seraient toutes déjà répudiées. Il ne faut pas se baser sur ses propres opinions ou des stéréotypes pour dire qu'en Islam, les femmes sont exploitées, c'est faux, car l'Islam a toujours respecté leurs droits. On sait tout de même que des hommes se cachent souvent derrière la religion pour exploiter leurs femmes, et l'Islam condamne cela ».

De plus, en ce qui concerne la célébration religieuse du mariage, plusieurs OSC féminines rencontrées sur le terrain demeurent sceptiques quant à la lecture par les imams, les prêtres et les pasteurs des dispositions sur le mariage telles que prévues par la loi. En effet, si le code des personnes et de la famille indique que « l'officier de l'État civil donne aux futurs époux lecture des articles 316 à 322 et 389 du présent code » (Art. 299 du CPF, 2011), il ne dit rien à ce sujet lorsque c'est le ministre de culte qui célèbre le mariage. Autrement dit, il est permis au ministre de culte, l'imam notamment, de célébrer un mariage sans dire aux intéressés ce que la

loi prévoit en matière d'obligations de l'homme envers sa femme, et vice-versa. Comme l'explique Binta, responsable d'une ONG féminine :

« À la mosquée, aucun conjoint ne se présente au moment de la célébration de leur mariage. Comment voulez-vous qu'on leur lise les dispositions sur le mariage ? Aussi, l'imam ne va jamais laisser les dispositions du Coran pour lire celles du code de la famille dans sa mosquée, il ne le fera jamais. Même si cela était possible, comment voulez-vous que la plupart des imams qui ignorent le contenu de ces dispositions les lisent et les expliquent aux intéressés ? C'est un vrai problème ».

Nantènè, une autre responsable d'organisation féminine appuie ces propos : *« Aucun Imam ne lira les dispositions du code relatives aux droits et devoirs des époux à la place de la charia [la loi islamique], de ce que disent les textes de l'Islam ».*

Outre le souci relatif à l'absence de lecture des dispositions légales régissant le mariage, notamment dans le cadre d'une célébration à la mosquée, les opposants à la légalisation du mariage religieux soulignent un autre sujet d'inquiétude, celui relatif à l'acheminement du papier de mariage délivré par l'imam pour son enregistrement au centre d'état civil. Plusieurs organisations féminines et de défense des droits de l'homme prévoient que peu de mosquées respecteront cette disposition de la loi. Pour rappel, la loi indique que :

« Le mariage ainsi célébré [religieusement] sera constaté par un imprimé-type devant composer : les sceaux de l'État, les signes du ministère du Culte (...). [Ensuite], Le ministre du culte établit quatre (4) originaux de l'imprimé-type et devra remettre aux époux le premier original dûment rempli et signé, transmettre à l'officier de l'état civil du lieu de la célébration le deuxième original dans un délai de 15 jours, transmettre le troisième original au greffe du tribunal civil du ressort, conserver le quatrième original dans les archives du lieu de culte (...). [Enfin], dès réception de l'original qui lui est destiné, l'officier de l'état civil enregistre le mariage dans le registre ouvert à cet effet, et établit un livret de famille pour les époux » (Art. 302 à 304 du CPF, 2011).

Ces dispositions indiquent clairement qu'un mariage religieux ne peut être reconnu comme légal qu'après son enregistrement au registre de l'État civil. Assitan, militante des droits de la femme, exprime notamment ses inquiétudes sur les conditions relatives à l'enregistrement du mariage religieux et propose que l'État contrôle toute la procédure :

« Il y a tellement de mosquées à Bamako que si on ne normalise pas la tenue du mariage religieux, n'importe qui peut aller célébrer son mariage dans n'importe quelle mosquée et n'importe comment. Sans cette organisation, on ne pourra pas centraliser l'information de sorte qu'on sache que tel homme a atteint le nombre maximum de femmes qu'il peut marier selon la loi, à savoir quatre femmes. Donc, il faut comprendre l'archivage, connaître le type de collaboration qui doit y avoir entre les mosquées, et entre celles-ci et l'administration étatique pour qu'on puisse vraiment gérer au mieux cette affaire de légalisation du mariage religieux. On ne peut pas laisser les mosquées délivrer des pièces administratives sans le contrôle de l'État ».

À l'instar de Binta et Assitan, Nantènè, responsable d'une organisation de défense des droits de la femme, affirme que la reconnaissance officielle du mariage religieux peut être favorable aux femmes, mais à condition qu'on y mette des « garde-fous » :

« Nous [Organisations de défense des droits de la femme], notre préoccupation était qu'on mette des garde-fous. Et quand ils [les acteurs chargés de rédiger le code] ont légalisé le mariage religieux, ils ont mis des garde-fous. Le garde-fou est qu'il est dit dans le code que le ministre de culte qui célèbre un [autre] mariage avec quelqu'un qui est déjà engagé dans un mariage monogamique, subira les mêmes conséquences, les mêmes peines ou sanctions qu'un officier d'État civil qui ferait de même. Les religieux musulmans ont accepté cela. Aussi, le code dit qu'après la célébration du mariage religieux, il faut faire enregistrer le mariage auprès de l'officier d'état civil, cela, non seulement pour avoir le carnet de famille, mais aussi pour que le mariage en question soit reconnu comme officiel ».

Selon Yaya, ancien cadre du ministère de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille, « Il faut nécessairement acheminer le papier de mariage offert par la

mosquée à l'officier de l'état civil si on veut bénéficier des prestations familiales et autres avantages offerts par l'État dans le cadre du mariage ».

Comme l'explique Jacqueline, responsable d'une organisation chrétienne qui s'est toujours opposée à cette légalisation :

« Le mariage religieux n'arrange que l'homme. Avec ce type de mariage, il peut se marier autant de fois qu'il veut, surtout qu'il ne vient pas devant le maire. Comme tel, le mariage religieux n'arrange jamais la femme. Si ma fille ou une connaissance veut se marier, et qu'elle ne passe pas devant le maire, je vais lui dire que je ne suis pas d'accord avec cela. C'est ça ma position par rapport au mariage religieux. Chez nous, le Pasteur ne te marie pas si tu n'es pas marié devant le maire. Nous, on ne peut pas comprendre cela. En tout cas, le mariage civil est celui qui sécurise la femme ainsi que ses enfants. Ce qui arrange la femme et ses enfants, c'est le mariage civil et non le mariage religieux. Aujourd'hui, avec l'évolution même de la société, ce qui est préférable pour une femme, c'est d'aller devant l'officier d'état civil, se marier, ensuite si elle veut, elle peut se marier religieusement et elle recevra la bénédiction de sa profession de foi. Si elle est chrétienne, elle va devant le pasteur, si elle est musulmane, elle va devant l'imam ».

4.3. L'« égalité » entre filles et garçons en matière d'héritage et de succession

« L'égalité » (ou « l'inégalité ») entre filles et garçons en matière d'héritage et de succession est un autre enjeu qui a été source de polémique lors des débats autour du code des personnes et de la famille. Il faut rappeler que jusqu'à l'adoption du code de la famille en 2009, il n'existait aucune législation sur l'héritage et la succession au Mali. Il était toujours demandé aux citoyens de se référer à leurs coutumes ou religions pour régler ces questions d'héritage et de succession. C'est seulement en 2009, avec l'adoption du code des personnes et de la famille (première version), que ces questions ont été prises en compte pour la première fois dans la législation malienne. Le texte prévoyait un traitement égal entre filles et garçons par rapport au partage de l'héritage. Il précisait aussi que ceux qui voulaient procéder autrement (par exemple faire l'héritage et la succession selon les règles religieuses

ou coutumières), devaient faire un testament à cet effet. Ce à quoi les organisations islamiques se sont farouchement opposées, car selon elles, l'héritage et la succession doivent se faire selon les règles religieuses ou coutumières des personnes concernées (ces règles privilégient en général les garçons par rapport aux filles). Et ceux qui s'opposent à cela, ajoutent-elles, sont ceux qui, au contraire, doivent faire le testament parce qu'« ils ne constituent qu'une toute minorité ». En effet, depuis l'adoption de la version actuelle du code des personnes et de la famille en 2011, fruit de la relecture du texte, l'héritage peut se faire selon la religion des personnes concernées, leurs coutumes, ou selon certaines dispositions de ce texte. C'est ce que souligne son article 751 qui stipule que « *L'héritage est dévolu selon les règles du droit religieux, coutumier ou selon les dispositions du présent livre* » (Art. 751 du Code des personnes et de la famille, 2011). Plus loin, l'article précise que les dispositions du code relatives aux successions et à l'héritage ne concernent que les personnes dont les coutumes ou la religion ne sont pas clairement établies, qui n'ont ni fait de testament ni indiqué la façon dont elles veulent que leur héritage soit géré.

Selon les responsables d'OSC féminines et les militants des droits de l'homme interviewés sur le terrain, l'héritage et les successions selon les règles de l'Islam ou les coutumes (les garçons ont une part toujours plus élevée que celles des filles) sont toujours « sources d'inégalités » entre filles et garçons, d'où le rejet de la disposition y afférente. Selon Fatou, chercheuse et militante des droits de la femme, les dispositions relatives à l'héritage et à la succession dans le code « sont discriminatoires envers les filles ». Pour elle, ces dispositions « *créent et légalisent des inégalités entre filles et garçons, ce qui est contraire à la Constitution qui dit que tous les Maliens sont égaux devant la loi, cela, sans considération de sexe* ». Cette situation, ajoute-t-elle, s'explique par le fait que « *les religieux musulmans ont imposé à la place d'un code civil [le code de la famille], un code religieux [l'actuel code des personnes et de la famille]. C'est ça le drame de ce code* ». Parlant spécifiquement du cas de l'héritage et des successions, elle rappelle que :

« En Islam, il est bien écrit que la part du garçon et celle de la fille sont inégales. Mais si nous voulons construire une société égalitaire, cela ne peut pas marcher, c'est pourquoi, nous, nous voulions un code civil qui ne soit pas du tout religieux. La religion n'a rien à voir avec ça, et si les gens veulent faire le religieux, ils n'ont qu'à faire ça chez eux. S'ils veulent faire le partage l'héritage selon l'Islam, ils n'ont qu'à le faire chez eux, mais quand il y a un conflit et qu'ils viennent devant les tribunaux, il faut que les tribunaux jugent les choses selon une loi égalitaire ».

Jacqueline, une responsable de l'Église Protestante que nous avons rencontrée sur le terrain, constate qu'*« en matière d'héritage et de successions, on ne peut pas parler d'égalité, et cela n'est caché à personne, car tout le monde sait ce que dit l'Islam en la matière [la part du garçon est deux fois celle de la fille], même chose pour nos coutumes qui accordent plus de privilèges aux garçons au détriment des filles »*. De son côté, Yaya, ancien cadre du ministère de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille, ajoute que *« toutes ces controverses sont liées au partage de l'héritage, et tant que celui se fera de façon inégalitaire, notamment en privilégiant certains (les garçons) au détriment d'autres (les filles), ces genres de polémiques demeureront »*. Une loi, précise-t-il, *« ne doit aucunement être source d'injustice entre les citoyens d'un même pays »*. En plus de Fatou et de Yaya, plusieurs autres défenseurs des droits des femmes que nous avons interviewés affirment que le fait de donner la possibilité aux citoyens de recourir à leurs coutumes ou à leurs religions, lesquelles accordent plus de parts d'héritage aux garçons qu'aux filles, est un facteur qui perpétue *« l'inégalité et la discrimination »* entre les enfants. Selon eux, le Mali étant un pays où les gens accordent plus d'importance aux règles religieuses et coutumières qu'aux lois formelles, il serait *« difficile de parler d'égalité entre filles et garçons en matière de succession et d'héritage »*, notamment au regard des dispositions du code prévues à cet effet. C'est pourquoi Adjaratou, une ancienne ministre, critique et dénonce la disposition du code qui donne la possibilité de recourir à la religion ou aux coutumes pour régler les questions d'héritage et de succession. *« Les religions et les coutumes »*, souligne-t-elle, *« ont de tout temps*

favorisé les garçons par rapport aux filles en matière d'héritage et de succession au Mali ». Maïmouna, une responsable d'OSC féminine, partage la position de l'ex-ministre et dénonce le fait que l'Islam recommande de donner deux fois la part de la fille au garçon. Elle mentionne également le fait que de nombreuses coutumes maliennes sont favorables à l'octroi d'une part d'héritage plus élevée au garçon sous prétexte que « c'est lui qui assurera la continuité de la famille » après le décès des parents (le père notamment).

Yaya, ancien cadre du ministère de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille va plus loin et dénonce vigoureusement la motivation des OSC islamiques lorsqu'elles ont milité pour inclure cette disposition dans le nouveau code :

« En réalité, ce que les islamistes voulaient, c'était de mettre dans le code ce que dit la charia, notamment en matière de succession. Nous, nous leur avons dit qu'on n'est pas des spécialistes de la charia et que s'ils veulent qu'on mette ces dispositions dans le code, ils n'ont qu'à faire des propositions concrètes. Mais, nous n'avions jamais eu de propositions de leur part, et donc, le code avait été adopté comme ça. Sinon au niveau de la commission de relecture du code, nous avons toujours dit que la succession était un problème de société et que s'il y avait une majorité qui voulait choisir le droit musulman, il n'y avait pas de problème, ces gens n'avaient qu'à suivre le droit musulman. Nous avons seulement précisé que lorsqu'ils optent pour une des formes de la succession, ils seront contraints d'aller jusqu'au bout, c'est-à-dire que c'est le marabout qui va partager l'héritage, c'est lui qui va faire tout, et même en cas de litige, c'est le même marabout qui va trancher. Par contre, avons-nous ajouté, s'ils venaient devant les tribunaux, alors, c'est le droit romain qui leur sera appliqué. Ce fut un point d'achoppement ».

Si les OSC féminines se sont battues pour l'égalité entre filles et garçons en matière d'héritage et de succession, notamment en proposant que ces derniers ne se fassent pas selon les règles religieuses ou coutumières, les OSC islamiques, par contre, se sont battues effectivement pour que ces principes soient maintenus. Les leaders musulmans rencontrés sur le terrain rejettent d'ailleurs la critique selon

laquelle « l'héritage selon la religion, notamment l'Islam, est source d'injustice et d'inégalité à l'endroit des filles qui obtiennent la moitié de la part octroyée aux garçons ». Selon eux, « dans le fonds, il n'y a pas une injustice ». Par exemple, Salia, un responsable de l'AMUPI (Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam), affirme que « *la fille qui vit [ou vivra] dans une autre famille [son foyer conjugal] ne doit pas amener toute la richesse de la famille paternelle avec elle, surtout qu'en cas de problème [un divorce par exemple], elle y retournera et sera ainsi à la charge de son ou ses frères qui seraient sur place* ». Cheikna, un journaliste pro-islamique, partage cette opinion et raconte :

« Le débat sur l'héritage a fâché beaucoup de musulmans. Ici, on remarque que les gens font une très mauvaise lecture du droit musulman. Il n'y a pas d'inégalité en matière d'héritage en droit musulman. Les gens prennent un seul cas de figure qu'ils généralisent. C'est le seul cas où lorsque le père décède, on donne au garçon deux fois la part de la fille. Ça, c'est entre frères et sœurs. Par contre, si le fils meurt par exemple, et que cela trouve qu'il était milliardaire, ses deux parents héritent avec les mêmes parts, le père et la mère ont des parts égales. C'est pour dire que l'héritage [en Islam] n'est pas lié au sexe. Et même concernant l'inégale répartition entre sœurs et frères, cela s'explique aisément par une question économique et la logique de la survie de la famille, car, c'est le garçon qui reste en famille après le décès du père. La fille étant déjà chez son mari, on ne doit pas amener là-bas la moitié des biens de la famille qui doit continuer à exister. Ce n'est pas compliqué, c'est facile à comprendre ».

Voilà pourquoi certains acteurs appuient l'idée selon laquelle la part du garçon doit être plus élevée que celle de la fille. En plus de « justifier » cette « inégalité » entre filles et garçons en matière d'héritage et de succession, plusieurs OSC islamiques estiment que le Code de la famille ne devrait pas faire mention de testament, car selon elles, « les Maliens n'ont pas une culture de testament, beaucoup l'ignorent toujours ». Cette réaction de Moumine, membre du Haut Conseil islamique, en est l'illustration parfaite :

« On ne doit pas demander à la majorité d'écrire un testament, la succession et l'héritage ont toujours été faits sur la base de nos traditions et religions, cela, bien avant l'indépendance. Celui qui ne veut pas ça [que son héritage se fasse selon la religion ou les coutumes], c'est ce dernier qui doit écrire un testament. Mais ce dernier ne doit pas être imposé à la majorité, comme c'est la minorité qui veut ça [allusion faite aux responsables d'organisations féminines], donc qu'elle écrive le testament. Nous avons aussi dit [aux défenseurs du code] qu'ils obligent les gens à faire des testaments alors qu'en droit social, le testament n'a de foi que s'il est fait par un notaire. Or, il y a beaucoup de zones au Mali où il n'y a pas de notaires. Comment tous ces vieux, tous ces chefs de famille, dans les villages, vont aller chercher des notaires à travers le Mali à cet effet? Il faut vraiment leur rendre la chose facile. Ceux qui ne veulent pas de cette disposition n'ont qu'à faire leurs testaments et laisser les autres tranquilles ».

Malgré tous ces arguments et explications donnés par les OSC islamiques et leurs alliés, les militants des droits de la femme demeurent sur leur position : la disposition relative à l'héritage et aux successions, qui donne la possibilité aux gens de recourir à leurs religions ou à leurs coutumes pour régler les questions d'héritage et de successions, demeure une « source d'inégalités » entre filles et garçons.

4.4. La reconnaissance des enfants nés hors mariage, autre point de discorde

Le dernier sujet important à la base de la controverse autour du Code des personnes et de la famille est la question de la reconnaissance des enfants nés hors mariage, aussi appelés « enfants naturels », et la possibilité pour eux d'hériter de leurs parents, notamment de leurs pères. Selon les données que nous avons collectées sur le terrain, la question de l'enfant né hors mariage est un sujet « très sensible au Mali ». Comme l'on souligné plusieurs personnes interviewées, l'Islam ainsi que les différentes coutumes maliennes « condamnent fermement » le fait d'avoir un enfant avant le mariage. C'est ce qui explique les fortes réactions des organisations islamiques lorsque le code de 2009 a voulu offrir à ces enfants les mêmes droits que ceux issus d'un mariage. Selon ce texte, tout enfant naturel

pouvait se voir légitimé, notamment à travers le mariage des deux parents ou par autorité de justice. Le texte soulignait également que « *La légitimation confère à l'enfant légitimé, les droits et les devoirs de l'enfant légitime* [dans ses rapports avec ses père et mère] » (Art. 485 du CPF, 2009). C'est donc la question sensible des successions et de l'héritage qui était visée par cette disposition. Celle-ci pouvait être considérée par ailleurs comme un signe de l'engagement du Mali à protéger les droits des enfants conformément à la *Convention relative aux droits des enfants* dont il est l'un des premiers à ratifier (cette ratification a eu lieu le 20 septembre 1990, soit un an après l'adoption de la convention le 20 novembre 1989).

Cependant, ces dispositions ont vite été rejetées par les OSC islamiques qui affirment qu'« elles s'opposent aux valeurs et aux principes de l'Islam, ainsi qu'aux coutumes du pays ». C'est ainsi que l'adoption du code de 2011 va intégrer certains principes de l'Islam par rapport au traitement de l'enfant né hors mariage comme l'impossibilité pour lui d'hériter de son père. Dans l'entretien qu'il nous a accordé, Mahama, membre du Haut Conseil Islamique et de l'AMUPI, rappelle les règles de l'Islam au sujet de l'héritage pour l'enfant naturel :

« L'Islam dit que si tu as un enfant né hors mariage, celui-ci ne peut pas bénéficier de ton héritage, mais tu peux lui donner une part quelconque, tu lui donnes ce que tu veux, mais il ne peut pas hériter de toi. Cependant, le code [de 2009] ne va pas dans ce sens, il indique que tout enfant est un enfant, même né hors mariage. Il y avait plein de choses floues comme ça dans ce code que nous, nous avons rejetées ».

L'éditorialiste Samba évoque les « coutumes maliennes » pour défendre le bien-fondé de la disposition du code de 2011 : « *L'enfant né hors mariage ne peut aucunement avoir les mêmes droits [en matière de succession et d'héritage] qu'un enfant légitime. C'est la règle dans toutes les coutumes du Mali et personne ne peut changer ça chez nous* ». C'est ainsi qu'il est assez critique à l'endroit de ceux et celles qui plaident en faveur des droits des enfants naturels :

« Je critique fortement ceux-là qui voulaient que l'enfant naturel hérite de son père au même titre que les autres enfants [légitimes], cela n'est pas admissible chez nous. Pire, on avait donné le droit à l'enfant naturel de pouvoir interpeller tout homme censé avoir eu des relations [sexuelles] avec sa mère au moment de sa conception (...). Donc, un enfant naturel peut salir toute une nation en faisant des procès en cascade parce que durant sa conception, tous ceux qui étaient dans un rayon de 100 mètres de sa mère sont considérés potentiellement comme des amants de cette dernière, donc comme potentiellement pères. Voilà des hérésies qu'on a mises dans le texte [code de 2009] et qui ne pouvaient pas passer. Donc, il y a un certain nombre d'articles qui étaient complètement en déphasage avec nos convictions religieuses, nos convictions et nos valeurs sociales et culturelles et qui ne pouvaient pas passer. C'est ce qui a effectivement permis une union sacrée des Maliens. Et les Maliens, à travers leurs autorités traditionnelles et religieuses, mais aussi des femmes, des jeunes, tout le monde, ont dit qu'ils ne sont pas d'accord avec de telles dispositions ».

Ces idées sont bien sûr, loin d'être partagées par les défenseurs du code de 2009. Selon Binta, responsable d'une ONG féminine, *« l'enfant naturel doit avoir les mêmes droits qu'un enfant considéré comme légitime puisqu'il ne doit pas payer l'acte commis par ses géniteurs »*. Pour elle, s'il y a une sanction à prendre, celle-ci doit être prise à l'encontre des parents, et non à l'endroit de l'enfant innocent : *« En ce qui concerne l'enfant naturel, je disais aux leaders religieux de sensibiliser leurs membres [la communauté musulmane] pour qu'ils ne fassent pas d'enfants hors mariage. Je leur demandais pourquoi ils ne sanctionnaient pas ceux qui faisaient ces enfants. Pourquoi les sanctionner et non leurs parents? »* Binta ajoute aussi qu'à partir du moment où le parent (le père notamment) reconnaît l'enfant qui est né hors mariage, celui-ci doit bénéficier de tous les droits qu'aurait un enfant légitime.

De son côté, Nantènè, responsable d'une ONG de défense des droits des femmes, souligne que si la question de l'enfant né hors mariage a fait l'objet de tant de polémique à travers le code de la famille, c'est parce que celui-ci est *« un mélange de plusieurs types de droits qui, malheureusement, ne riment pas toujours ensemble »*. Elle ajoute par exemple que :

« Si l'enfant né hors mariage n'est pas reconnu par son père, vu qu'il a droit à un nom, à une nationalité pour être citoyen, pour qu'il puisse aller un jour à l'école, cet enfant va prendre le nom de sa maman, car on ne cherche pas la maman d'un enfant. Voilà clairement ce qui avait été dit. Mais le problème du code [version 2011 notamment] est qu'il est un assemblage [de différentes formes de droit], tantôt on parle de la législation, tantôt il y a les lois coutumières. On a le droit canonique (moderne), les lois religieuses, les conventions internationales, donc on a tout mis dans le code, c'est un sérieux problème ».

Selon Farima, juriste et responsable d'une structure active dans la défense des droits de la femme, malgré les nombreux accords et traités signés ou ratifiés par le Mali dans le domaine des droits des enfants, « l'État continue de cautionner les discriminations envers certaines catégories d'enfants, fussent-ils nés hors mariage ».

En résumé, l'analyse révèle que la controverse autour du code de la famille s'est surtout cristallisée au tour de quatre principaux enjeux : le devoir d'obéissance de la femme à son mari, la légalisation du mariage religieux, l'« égalité » entre filles et garçons en matière de succession et d'héritage, et enfin, la reconnaissance des enfants nés hors mariage. Sur chacun de ces enjeux, les deux principaux groupes d'acteurs impliqués dans ce processus, à savoir les OSC islamiques d'un côté, et de l'autre, les OSC féminines, avaient des visions opposées. Ainsi, si *le devoir d'obéissance de la femme à son mari* constitue, aux yeux des groupes islamiques et leurs alliés un principe social et religieux fondamental au Mali, il est vu par les organisations féminines (et leurs alliés) comme un principe en décalage avec les réalités contemporaines, une disposition « anticonstitutionnelle » ayant pour objectif de maintenir les femmes dans la domination. Quant à la *légalisation du mariage religieux*, elle est perçue par les OSC islamiques comme « protectrice » des droits des femmes et de leurs enfants, notamment dans un pays où la célébration religieuse du mariage est la plus fréquente. Selon elles, cette légalisation « résout » les problèmes d'héritage et de succession auxquels les veuves (et leurs enfants) sont

généralement confrontées, surtout lorsqu'elles étaient mariées avec leurs époux défunts à travers seulement la célébration religieuse du mariage. Les OSC féminines, par contre, s'opposent à cette légalisation qui, selon elles, « ne garantit pas toujours » le consentement de la fille ni l'âge requis (ou légal) pour être donnée en mariage, favorise la polygamie, mais aussi le non-respect de certains aspects administratifs comme la lecture des obligations des futurs époux lors de la cérémonie de mariage ou l'enregistrement du mariage auprès de l'officier d'État civil. En ce qui concerne *l'égalité entre filles et garçons en matière de succession et d'héritage*, elle a été défendue par les organisations féminines qui ont rappelé que selon la Constitution malienne, tous les Maliens sont égaux en droits et en devoirs, et que par ce fait, toute discrimination fondée sur le sexe, l'origine sociale, la religion ou l'opinion politique est interdite. Les OSC islamiques, en revanche, estiment que l'héritage et la succession doivent se faire conformément aux coutumes et à la religion des personnes concernées, notamment l'islam qui recommande de donner à la fille la moitié de la part que reçoit le garçon, cela, au nom de la « continuité de la famille ». Enfin, la *reconnaissance des enfants nés hors mariage* a été également défendue durant tout le processus par les OSC féminines au nom des engagements internationaux pris par le Mali dans le domaine de la protection des droits des enfants notamment et de la lutte contre toute forme de discrimination. Cette vision s'oppose à celle des OSC islamiques qui, en évoquant à nouveau la religion et les coutumes, affirment qu'un enfant né hors mariage ne peut nullement être reconnu et traité de la même manière qu'un enfant légitime en matière d'héritage et de succession.

Selon la théorie de l'action collective protestataire, pour défendre ses points de vue, chaque groupe d'acteurs mobilise un certain nombre de stratégies. Il s'agit principalement des stratégies de communication, des stratégies d'actions collectives et des stratégies d'alliances. La communication a joué un rôle très important dans cette controverse comme en témoigne sa forte médiatisation. Dans le chapitre

suivant, nous présentons et analysons les stratégies de communication mobilisées par les différents groupes d'acteurs impliqués dans ce processus.

CHAPITRE V : Stratégies de communication des acteurs : l'efficacité des OSC islamiques

Selon la théorie de l'action collective protestataire, les stratégies de communication sont au cœur des mouvements protestataires. Dans la mise en place de leurs stratégies de mobilisation, les acteurs collectifs impliqués dans un mouvement contestataire, utilisent différents canaux de communication pour véhiculer leurs messages. Dans ce chapitre, nous présentons donc les stratégies de communication mobilisées par les deux camps, à savoir celui des OSC islamiques, d'une part, et d'autre part, celui des OSC féminines. Concrètement, nous analysons les principaux messages qu'ils ont mis en avant, et les canaux utilisés pour les faire passer. Il est important de rappeler que si la polémique autour du code a pu être connue au-delà des frontières du Mali, c'est grâce à sa « forte médiatisation », voire à sa « surmédiatisation » pour citer Alassane, un éditorialiste interviewé sur le terrain. C'est ce que souligne également Nantènè, une responsable d'ONG féminine, au sujet du meeting « historique » du 22 août 2009 lorsqu'elle affirme que « le jour où les islamistes tenaient leur meeting, ça a été l'activité la plus médiatisée au Mali ». Tout cela indique que la communication était centrale dans les stratégies des acteurs impliqués dans ce processus. Dans les sections qui suivent, nous analysons et contrastons d'abord les messages (ou discours) des différents groupes d'acteurs, c'est-à-dire la façon dont ils présentaient le projet de code, et ensuite, analyserons les divers canaux à travers lesquels ils ont été véhiculés.

5.1. Les messages : le choix de discours « mobilisateurs »

5.1.1 Pour les OSC islamiques : un code occidental « satanique » à l'encontre des valeurs maliennes

Selon des responsables du Ministère de la Promotion de la Femme et du Ministère de la Justice, si la controverse autour du code des personnes et de la famille a pris une telle ampleur, c'est parce que le code a été présenté par les organisations islamiques comme un « complot de l'Occident contre l'Islam ». Les propos de Salia de l'Association Maliennne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam) en sont une belle illustration :

« Les Occidentaux qui sont dans la dépravation des mœurs veulent nous imposer un code où l'homme n'est plus désormais le chef de la famille, où l'enfant peut porter le nom de sa mère, et où deux hommes [les homosexuels] peuvent se marier et être légalement reconnus, des choses qui sont contre notre religion et toutes nos coutumes. Donc, l'Occident veut nous imposer ses mauvaises pratiques, voilà pourquoi les gens se sont révoltés contre le code ».

De nombreuses organisations islamiques auraient utilisé ces arguments pour pouvoir mobiliser leurs militants afin qu'ils rejettent le code. En effet, selon beaucoup d'OSC islamiques rencontrées sur le terrain, le code des personnes et de la famille est « un projet qui vise à porter atteinte à l'Islam ». Pour plusieurs d'entre elles, l'Occident qui a toujours cherché à « imposer sa vision » au reste du monde, est « derrière cette initiative ». C'est ce qui ressort des nombreuses critiques formulées par les membres des OSC islamiques et d'une partie de l'opinion publique à l'endroit du texte. Selon Korotoumou, une des responsables de l'Union des Associations de Femmes musulmanes:

« Les pays occidentaux qui soutiennent ce code n'ont d'autres objectifs que de détruire l'Islam, notre religion, celle à laquelle appartient la majorité des Maliens. Regardez les autres pays musulmans à travers le monde, partout où l'Islam a un petit poids, ils cherchent à l'anéantir à travers des textes comme ce

code qui remettent en cause ses fondements. Mais qu'ils sachent que nous musulmans, nous n'allons jamais nous laisser faire, nous résisterons jusqu'au bout ».

Le journaliste Cheikna va dans le même sens lorsqu'au sujet du mariage religieux par exemple, il dit que : *«Tous ces bruits, toutes ces positions « anti-légalisation » du mariage religieux étaient contre l'Islam (...). Il y avait beaucoup de propos [dispositions] absurdes dans ce code qui remettaient en cause les principes fondamentaux de l'Islam. Donc, c'est bien l'Islam qui était directement visé par ce code qui partait à contre-courant des réalités et des valeurs maliennes ».* Selon des acteurs islamiques de la société civile, la « légitimité » d'un texte comme le code de la famille dépend de son « niveau de respect des valeurs religieuses et coutumières » du pays. C'est ce que rappelle Kalifa, membre de l'Union des Jeunes Musulmans du Mali :

« Le code doit s'inspirer de nos valeurs religieuses, sociétales et coutumières. Mais, c'est tout le contraire que la communauté internationale cherche à nous imposer, notamment par l'intermédiaire de ces féministes qui sont en déphasage avec les réalités de leur société et par la complicité de certains responsables corrompus. La finalité recherchée était que nous perdions notre identité de musulman, notre belle culture, et devenir ainsi des chauves-souris [des gens sans identité]».

Dans la vidéo du meeting « historique » du 22 août 2009 (une vidéo tournée par le Haut Conseil Islamique) que nous avons pu visionner, nous avons retenu quelques extraits de l'intervention du Président du Haut Conseil Islamique, Mahamoud Dicko, principal organisateur. Dans son intervention, il revient sur les raisons qui ont amené la communauté musulmane à « rejeter » le code et ce que les OSC islamiques exigent des autorités du pays. Aussi, il lance des messages forts à l'endroit de tous ceux qui soutiennent ce texte dont plusieurs dispositions « s'opposent aux réalités socioculturelles et religieuses du pays ». Ces extraits illustrent et résument ces messages qu'il a voulu faire passer : *« Ce code est une*

insulte pour le Coran », « Ce code est un code inspiré de l'Occident qui veut transformer la société malienne avec des valeurs soi-disant universelles », « Qu'on le veuille ou pas, la religion de Dieu (l'Islam) s'affirmera, personne ne peut s'y opposer », « Comment voir la religion de Dieu victime de complot, d'atteinte de toute sorte et qu'en tant que fidèles, nous restons les bras croisés, sans dire aucun mot, sans rien faire? », « Je salue tous les musulmans du Mali pour leur mobilisation, que ce soit à Tombouctou, à Mopti, à Ségou, à Kayes, à Koutiala, à Kati, à Nioro, partout au Mali », « Nous exhortons les autorités à trouver un dénuement heureux à ce problème de code », « Nous disons au président Amadou que cette loi qui vient d'être votée ne sera pas appliquée sur nous ici au Mali », « Les députés, en votant pour ce code, cessent d'être nos députés. Nous ne les reconnaissons plus comme nos députés à partir de cet instant. Ce code, nous le rejetons ».

Dans la même lignée, Maïmouna, une responsable de l'UNAFEM, ajoute que *« ce code était un vrai danger pour l'Islam »*. Elle ajoute que tout avait été « planifié » avec « la complicité des féministes qui ne visent que leurs intérêts financiers et matériels sur le dos des autres femmes ».

Les banderoles utilisées lors des manifestations organisées par les OSC islamiques après l'adoption du texte en août 2009 illustrent bien cette rhétorique. Par exemple, le dossier de presse mis à notre disposition par le CNDIFE montre qu'au cours des marches protestataires organisées à Bamako par les OSC islamiques, on pouvait lire sur ces banderoles et les pancartes/affiches de nombreux propos hostiles au code ainsi qu'aux députés qui l'ont voté, comme les suivants :

« Honorables députés, vous avez trahi la communauté musulmane », « Non au nouveau code de la famille », « A bas les députés qui ont voté ce code. Vive l'Islam! », « Non au code satanique, féministe et libertin. Nos valeurs ancestrales et religieuses nous suffisent! », « Honorables députés, à quoi servent vos primes de session? », « Oui à nos valeurs sociétales et religieuses. Non au code de la trahison et de la provocation », « Non à ce code qui divise »

les Maliens », « Le Mali n'est pas à vendre », « La femme reste femme, et l'homme reste homme », « La civilisation occidentale est un péché », « Respectez Dieu », « Résistons avec tous les moyens et toute l'énergie offerts par Allah ».

Si les OSC islamiques ont protesté contre le vote du code en 2009 en mettant en avant dans leurs stratégies de communication que le code est un « projet anti-islamique », il faut noter que cet argument est loin d'être accepté par les OSC féminines et les deux ministères en charge du code (le ministère de la Promotion de la Femme et celui de la Justice). Selon ces acteurs qui ont tous soutenu la première version, « ce texte n'a rien d'anti-islamique ». Par exemple, Yaya, un ancien cadre du Ministère de la Promotion de la Femme pense que *« tous ces arguments étaient de la manipulation, ils ne visaient en effet qu'à mettre les Maliens dos à dos, qu'à les pousser à se révolter contre le code dont l'objectif était seulement de corriger les insuffisances de la législation malienne en matière familiale. Il faut que ces islamistes disent la vérité aux Maliens »*. Malgré ces contre-arguments, les OSC islamiques, durant tout le processus, ont continué à véhiculer le message selon lequel le code est un code occidental « satanique » qui va à l'encontre des valeurs maliennes.

5.1.2 Le code comme « nouvelle conditionnalité » de l'aide publique au développement

L'adoption du code des personnes et de la famille a également été présentée par les acteurs qui s'y opposaient comme « une nouvelle conditionnalité » de l'aide publique au développement. Ainsi, selon Alassane, éditorialiste dans un Quotidien National, *« le gouvernement a donné l'impression de faire la volonté des bailleurs de fonds, c'est ce qui a accentué la colère des organisations religieuses »*. Certains leaders musulmans vont dans le même sens, car selon eux, des bailleurs comme le Canada, l'Union européenne, la France « sont derrière cette initiative ». Mahama de l'AMUPI et du Haut Conseil Islamique explique:

« Les bailleurs de fonds ont dit au gouvernement que s'il ne fait pas adopter un code de la famille qui défende clairement l'égalité entre homme et femme, ils vont couper leur aide. Et puisque le Mali est un pays pauvre qui dépend largement de ces fonds extérieurs, il s'est plié à ces exigences. Nous, nous estimons que ce n'est pas à cause de l'argent des blancs qu'il faut jeter par la fenêtre sa dignité, ses valeurs. En d'autres mots, le gouvernement devait résister et leur dire que certaines choses ne marchent pas au Mali. Puisqu'il n'a pas joué son rôle, nous [OSC islamiques], nous n'allons jamais croiser les bras face aux exigences [des bailleurs] ».

Moumine, un autre responsable du Haut Conseil Islamique, ajoute que cette « exigence » des bailleurs de fonds ne s'applique pas seulement au Mali, mais également à d'autres pays africains. Selon lui, à travers « l'exigence d'un code de la famille basé sur les réalités occidentales », les bailleurs de fonds « imposent » leur culture aux pays africains, laquelle est désormais considérée comme « la culture standard », « universelle ». Il précise que :

« Ce code est une exigence des bailleurs de fonds à l'endroit de l'État malien, ça, tout le monde le sait. Le Mali ne fait pas exception, car jusqu'ici, il y a des pays africains qui attendent leurs codes de la famille depuis plusieurs années, le Tchad et le Niger sont dans cette situation (...). Et finalement, nous [OSC islamiques], nous avons compris à travers certaines dispositions de ce code [celui de 2009 notamment] qu'ils [les bailleurs de fonds] veulent standardiser une culture, leur culture; Cela ne peut pas marcher. Aujourd'hui, les Occidentaux ont imposé [au reste du monde] une économie qui est l'économie de marché, c'est cette économie qui est la norme aujourd'hui partout dans le monde. Ils ont imposé également la démocratie, la vision unique de la démocratie, c'est-à-dire la vision occidentale de la démocratie, et ils sont en train de faire de cela une norme internationale. L'Occident est en train de créer des standards dans tous les domaines, et ces standards sont collés, étiquetés sur la base de sa culture. Et ils veulent les faire passer partout. [Par exemple], les normes qui régissent les femmes au Mali doivent être les mêmes qu'au Sénégal, aux États-Unis, en France, en Chine, en Grande-Bretagne, ça, ça ne peut pas marcher. Ça peut marcher pour des matières scientifiques parce que les données scientifiques sont des données universelles, il n'y a aucun problème, le médicament qui guérit le cancer au Mali peut le guérir en Chine.

Par contre, on ne doit pas obliger les Maliens à se marier comme les Français le font chez eux, c'est ça qui pose problème. Si en Médecine, en Économie, de telles choses passent, en ce qui concerne les matières sociales, ça passera difficilement. De toute façon, nous protesterons et empêcherons l'adoption des textes qui ne collent pas à nos réalités, si les bailleurs veulent, ils n'ont qu'à couper l'aide, nous n'allons jamais mourir ».

Les propos de l'éditorialiste pro-islamique Samba vont dans le même sens que les arguments de Moumine :

« Pour le plaidoyer [en faveur de l'adoption du code], l'ambassadrice canadienne (...) était fortement impliquée comme partie prenante. Cette idée d'universalité sociale et culturelle, de "mondialisation familiale" ne tient pas la route. Nous, pays dominés, pays pauvres, on peut tenter de nous formater dans des carcans, mais cela ne sera jamais le cas pour la Chine, pour le Japon. [Que] chacun garde sa culture, ses convictions profondes, son idéal social, on peut comprendre, mais vouloir nous dire que le monde a évolué, que la liberté voudrait qu'on laisse à chacun sa liberté sexuelle, et que pour ces raisons, on nous impose [par exemple] l'homosexualité comme quelque chose de naturel, de normal (...), cela est inadmissible, et ça heurte quelque part notre tissu social vieux de plusieurs siècles, voire des millénaires. Chez nous, c'est un problème. La vérité est que ce qu'on a voulu proposer [le code de 2009] déstructure notre société, notre sous-basement social et culturel. En réalité, c'est un petit lobby activiste appuyé par les Occidentaux qui était derrière ce code, heureusement que les organisations islamiques ont défendu nos valeurs ».

Partageant ces idées, Moumine du Haut Conseil Islamique estime que ce sont bien les bailleurs de fonds qui ont fait pression sur les autorités afin qu'elles élaborent le code :

« Ce sont les PTF qui ont fait pression, les députés le savent et ils l'ont dit. Les bailleurs de fonds ont exigé, et même sommé le gouvernement à organiser une session extraordinaire [à l'Assemblée nationale] pour faire adopter le code de la famille (...). C'est pourquoi ils [les députés] n'ont même pas eu le temps de [le] lire avant de voter. Le document a été déposé sur leur table seulement 15 jours avant son vote, un document de plus de 1000 articles. Comment pouvaient-ils lire tout ça pendant ce laps de temps alors qu'ils ont d'autres

choses à faire parallèlement? Vu que c'est un document qui engage la vie de toute une nation, les députés auraient dû l'avoir deux mois avant le vote pour pouvoir mieux s'imprégner de son contenu ».

L'Union Nationale des Associations des Femmes Musulmanes critique aussi la « nouvelle conditionnalité de l'aide » au Mali, à savoir l'élaboration du code de la famille « *sur la base de leur vision de la femme et de ses rapports avec l'homme* ». Critiquant l'attitude des Occidentaux qui, selon elle, imposent aux Maliens un texte inadapté à leurs réalités, Korotoumou, une responsable de l'UNAFEM, illustre sa position en ces termes : « *Si on met le toit d'une case sur une autre, pensez-vous que cela marchera?* » Elle répond par la négative, car pour elle, « *le toit en question sera soit plus petit, soit plus grand par rapport à la deuxième case [donc, incompatibles]* ».

Si les protestataires ont présenté le code comme « une imposition de l'Occident », « une nouvelle conditionnalité de l'aide », cet argument a été rejeté par les acteurs qui défendaient le texte, à savoir les OSC féminines, les militants des droits de l'homme ainsi que les responsables du Ministère de la Justice et de celui de la Promotion de la Femme. Pour la plupart d'entre eux, cet argument a été choisi par les protestataires dans le but de « pousser à un soulèvement contre le code ». La chercheuse et féministe Fatou a, quant à elle, une toute autre lecture de la question :

« Dire à ses militants et à la population que l'adoption du code était une condition posée par les bailleurs de fonds pour octroyer leur aide au Mali n'était pas vrai. En réalité, depuis plusieurs années, le Mali a ratifié de nombreuses conventions internationales qui exigeaient des États signataires, l'harmonisation de leurs législations nationales. Par exemple, dans le cadre du suivi de la mise en œuvre de la convention pour l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'endroit des femmes, le Mali produit des rapports. Ce sont ces rapports qui montraient le retard avec lequel le Mali procédait à l'harmonisation de ces textes. À plusieurs reprises, le Mali a été interpellé par les autres pays à accélérer les réformes nécessaires pour prendre en compte les dispositions discriminatoires envers les femmes. Des fois, les partenaires

financiers attireraient son attention sur ces réformes, mais jamais, cela n'a fait l'objet d'une conditionnalité de l'aide, il faut dire la vérité aux gens ».

Yaya, ancien cadre du Ministère de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille, partage cette opinion :

« Bien vrai que certains bailleurs de fonds comme le Canada, l'Union européenne, les Pays-Bas, les États-Unis aient appuyé financièrement le processus d'élaboration du code, on ne peut pas les accuser d'avoir imposé au Mali une nouvelle conditionnalité de l'aide. Cet appui était juste un accompagnement du Mali par ses partenaires, rien que cela, ils l'ont fait et continuent de le faire dans plusieurs autres domaines. Il est très facile d'accuser, mais difficile de prouver ».

5.1.3 Pour les OSC féminines : un code « progressiste » qui « corrige » les discriminations envers les femmes

Considérées comme les principales instigatrices de l'élaboration du Code des personnes et de la famille, les OSC féminines, jusqu'à l'adoption du texte en août 2009, l'ont défendu en le présentant comme un texte « progressiste ». Le principal message véhiculé était que ce code (dans sa version initiale) apportait une « correction majeure » aux textes antérieurs jugés discriminatoires envers les femmes. C'est ce qu'affirme l'ancienne ministre Adjaratou dans cet extrait :

« Nous avons initié et défendu le code de la famille pour plusieurs raisons. Une des raisons était de corriger les insuffisances et les lacunes de la législation malienne en matière de droit de la famille, il s'agissait principalement de l'ancien code du mariage et de la tutelle. Comme vous le savez sûrement, plusieurs dispositions de ce texte légalisaient la discrimination envers les femmes à plusieurs niveaux. Il y avait par exemple l'obligation faite à la femme de se soumettre à son mari, il y avait aussi le fait que la femme n'avait pas le droit d'exercer une activité économique sans avoir au préalable l'accord favorable de son mari. Il y avait la répudiation, les divorces qui n'étaient pas assez encadrés et qui exposaient de nombreuses femmes. Donc, il y avait tout un tas de choses comme ça. À cela, s'ajoute le fait qu'il n'existait aucune

disposition légale relative à certains points importants aussi importants que sont la succession et l'héritage par exemple. En quelques mots, le code de la famille a été mis en place pour corriger toutes ces lacunes. Voilà pourquoi, notre ministère [celui de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille], les organisations féminines et plusieurs défenseurs des droits de la femme ont soutenu le code, car pour nous, c'était un texte vraiment progressiste, une avancée pour le respect des droits des femmes ».

En plus des arguments mis en avant par l'ancienne ministre, Batogoma, responsable d'une OSC féminine, ajoute que le code de la famille était un texte qui « répondait » à l'évolution sociopolitique du Mali marquée par l'avènement de la démocratie et le retour d'un État de droit, notamment au début des années 90. Elle rappelle que les femmes ont lutté pour l'avènement de ces changements sociopolitiques, donc, la législation malienne dans son ensemble devrait en tenir compte. En dehors de Batogoma et de Adjaratou, des leaders d'OSC féminines comme Nantènè présentaient le code comme une exigence de la Constitution malienne qui, dans son préambule, stipule que « tous les citoyens sans distinction de sexe, de religion ou d'ethnie bénéficient du même traitement devant la loi ». Dans l'entrevue qu'elle nous a accordée, Nantènè raconte :

« Le code des personnes et de la famille dont l'élaboration a été possible grâce au combat des femmes, était vraiment un texte progressiste, un code qui reflétait bien le contenu, c'est-à-dire les dispositions de la constitution relatives à l'égalité entre tous les citoyens du pays. On n'a même pas besoin de parler ici des accords signés par le Mali, ce code n'était en réalité que la matérialisation de certaines dispositions de la Constitution. Lisez bien la constitution et vous verrez que ce code ne contredisait pas du tout la loi fondamentale malienne. Mais, nous avons entendu certains dire que ce sont les Blancs qui sont derrière, qu'ils sont venus avec de l'argent pour détruire la culture malienne, pour anéantir nos valeurs, pour faire ceci ou cela, des mensonges de ce genre. Je demande juste à ces gens de lire la constitution, et ils verront que partout la constitution parle du traitement égal entre les citoyens Maliens sans distinction de sexe, de religion ou d'opinion politique, c'est ça la vérité et ce message que nous avons apporté aux gens ».

Le message d'autres responsables d'OSC féminines visait à présenter le code comme « une réponse » aux engagements, c'est-à-dire à la signature ou à la ratification de nombreux accords et traités internationaux par le Mali. Cet extrait de l'entrevue de Maïmouna, responsable d'une ONG de défense des droits des femmes est illustratif :

« Quand on signe une convention comme celle relative à l'élimination de toutes les formes de discrimination envers les femmes, la moindre des choses est de respecter, c'est-à-dire de traduire dans les faits, les termes de cette convention. Le code de la famille était une réponse aux inégalités et aux discriminations envers les femmes maliennes, ce texte était globalement positif, car la caractéristique principale d'un texte de loi est de ne pas discriminer une partie de la population. Si c'est le cas, cette loi perd malheureusement sa légitimité et devient anticonstitutionnelle. Nous avons sillonné les principales villes du Mali pour dire [aux populations] que ce code était globalement bon, car sur plusieurs points, le Mali avait respecté ses engagements internationaux notamment en matière de lutte contre les discriminations envers les femmes. C'est pourquoi nous avons demandé à la population de soutenir ce texte, qui en réalité, constituait une avancée majeure dans la défense des droits femmes ».

5.1.4 Le choix des mots : « islamistes » contre « féministes »

Dans leurs stratégies de communication, les acteurs impliqués dans la controverse autour du code des personnes et de la famille ont misé également sur le choix des mots. Ces mots, généralement « péjoratifs », visaient à attribuer un qualificatif à l'adversaire. C'est par exemple le cas de l'utilisation du mot « Islamiste » pour désigner les responsables d'OSC islamiques qui militaient contre l'adoption du code (celui de 2009). Pour montrer qu'ils sont « radicaux », leurs adversaires utilisent le terme « Islamistes » ou « Islamistes du Sud [en référence aux Islamistes qui occupent le Nord du Pays depuis 2012] » pour les désigner. Parfois, ils sont aussi surnommés « les radicaux » ou « les barbues » pour indiquer qu'ils sont aussi des « intégristes ». Dans un article du dossier de presse qui nous a été fourni

par le CNDIFE et qui provient d'un Quotidien National du Mali (Info-Matin), Mahamoud Dicko du Haut Conseil Islamique, rejette ce qualificatif et donne des précisions : « *Nous ne sommes pas des islamistes, nous sommes des musulmans. On ne s'agite pas, mais il y a des problèmes qui sont là et ces problèmes-là on doit les résoudre ensemble* ». Malgré cette mise au point, des militants des droits de la femme comme Fatou, pensent que « ce n'est pas parce que quelqu'un dit qu'il n'est pas islamiste qu'il ne l'est pas ».

En réalité, une des choses qui nous a frappé sur le terrain était le fait que les responsables et militants des droits des femmes, des droits de l'homme en général et des cadres du Ministère de la promotion de la femme et de la Justice, utilisaient régulièrement le mot « islamiste » pour désigner ces leaders d'OSC islamiques ou tout autre acteur qui s'opposait au code. Beaucoup utilisaient ce mot comme s'il n'était pas « chargé ». De leur côté, les OSC islamiques utilisent le mot « féministe » pour désigner les responsables et militantes d'OSC féminines ayant œuvré pour l'adoption du code. Sur ce sujet, Bakary, un conseiller du Ministère de la Promotion de la Femme, de la Famille et de l'Enfant, nous donne des détails :

« Cette appellation qui est très péjorative au Mali visait à présenter ces femmes comme en porte-à-faux avec leurs propres réalités, qu'elles étaient en mission pour les Occidentaux. Être qualifiée de féministe est très mal perçu ici, c'est très négatif. Et l'objectif des leaders islamiques comme [Mahamoud] Dicko était de pousser la population à rejeter ces femmes comme des indésirables ».

Ayant constaté que le terme « féministe » revenait beaucoup dans les propos de certains responsables et militants d'OSC islamiques au cours de nos entrevues, nous avons donc posé la question à un d'entre eux, à savoir Kalifa, responsable de la jeunesse musulmane, en ces termes : "Quand vous parlez de féministe, de qui parlez-vous exactement ? » En réponse, il dit que « *Le féminisme est une idéologie qui consiste à faire de la femme l'égal de l'homme. Et toute personne, qu'elle soit femme ou homme, qui défend cette idéologie est un féministe* ». Quel que soit le

contenu qu'on lui donne, l'utilisation du mot « féministe » était une stratégie de communication des OSC islamiques, tout comme le terme « Islamiste » pour les OSC féminines.

5.2. Les canaux de communication : l'avantage indéniable des OSC islamiques

Dans le cadre de la protestation contre le code des personnes et de la famille, les OSC islamiques ont utilisé divers canaux de communication pour « informer » ou « mobiliser » la population. Selon les informations que nous avons recueillies sur le terrain, ces canaux de communication étaient principalement les radios, les prêches, la presse écrite (les journaux), la télévision, les points ou conférences de presse. Pour plusieurs, c'est dans le choix de ces canaux de communication que les OSC islamiques ont su « marquer plus de points ». C'est ce que rapporte Moumine, un responsable du Haut Conseil Islamique :

« Il faut reconnaître que nous avons réussi ce combat à travers deux choses : La première chose, c'était la pertinence de nos idées, de nos arguments, des arguments qui collaient réellement aux réalités de notre pays. Tu ne peux pas dire aux hommes qu'ils ne sont plus chefs de famille, les gens ne vont jamais accepter cela. Tu ne peux pas dire aux femmes que le mariage religieux va leur donner des droits et qu'elles refusent cela. Donc, nos argumentations étaient basées sur des choses concrètes et réelles. Ce qui a créé beaucoup d'enthousiasme autour de nous. La deuxième chose, ce sont nos moyens de communication. Nous avons décidé de communiquer à travers les prêches, dans nos langues nationales, communiqué sur les radios et dans la presse. À chaque étape du processus, nous organisons une conférence de presse, faisons des émissions à la radio. Nos messages ont été compris ».

5.2.1 OSC islamiques : des canaux de communication efficaces

5.2.1.1 *Le fort appui des radios privées*

Les radios, notamment les « radios islamiques » et d'autres radios privées dans la capitale du pays, mais aussi les capitales régionales, les préfectures et communes rurales, ont été au cœur de la stratégie de communication de la société civile islamique. Il faut rappeler que depuis l'avènement de la « démocratie » et de la « liberté de la presse » au Mali au début des années 90, Bamako est « inondée » de radios privées parmi lesquelles on compte plusieurs radios islamiques telles que *Radio islamique de Bamako*, *radio "Dambé"* ou *La Voix des musulmans*. C'est aussi le cas dans d'autres localités du pays. Selon nos informations, c'est surtout sur les antennes de ces radios (qui sont écoutées par une bonne partie de la population malienne) que l'essentiel des messages des OSC islamiques sur le code de la famille a été diffusé. Comme le rappelle Bakary, un conseiller du Ministère de la Justice :

« La majorité des Bamakois écoute ces radios privées. Quant aux radios islamiques qu'on voit un peu partout, leurs émissions sont très suivies, surtout celles qui se passent vers le soir. Ce sont ces radios qui ont été prises d'assaut par les islamistes pour dire toute sorte de choses sur le code. Et malheureusement, l'ignorance aidant, beaucoup de gens ont pris ces propos pour de la vérité. Voilà comment elles [les organisations islamiques] ont pu facilement mobiliser les gens et rejeter le code ».

Selon Alassane, auteur de plusieurs articles sur le code, si la protestation contre ce texte a été aussi « vive », c'est en grande partie dû aux « informations » passées sur ces radios privées :

« Elles [les organisations islamiques] ont envahi toutes les radios. Ces gens étaient sur toutes nos radios, ils étaient dans les débats publics Il y a eu beaucoup d'émissions sur les radios que je pourrai qualifier de propagandes parce que les informations n'étaient pas étayées. Sur les radios privées, les organisations islamiques disaient des contre-vérités, des choses qui n'étaient

pas dans le code (...). [En réalité], les gens n'étaient pas informés (...), la rumeur a pris le pas sur le document. Les responsables musulmans disaient des choses [des informations], mais quand vous leur demandiez dans quelle partie du document [du code] elles se trouvent, ils ne donnaient pas de réponses claires. Certes, il y avait beaucoup d'aberrations dans ce texte, mais ce n'est pas ce qu'on nous disait. Donc, il y avait beaucoup de choses que les islamiques disaient qui n'étaient pas vraies. Mais en face, il n'y a pas eu non plus de communication. [C'est ainsi que] l'homme de la rue (...) a vu un chamboulement de la société, de nos cultures (...). Des gens étaient sincères dans leur indignation en disant comment ils peuvent faire ça ».

Moumine, un responsable de l'Union des Jeunes Musulmans et membre du Haut Conseil Islamique, reconnaît d'ailleurs que les journalistes et animateurs de radios privées ont été d'un « grand soutien » pour la mobilisation de leurs militants ainsi que pour la couverture des activités qu'ils ont organisées. C'est ce qu'illustre cet extrait de son entrevue : « *Les journalistes qui sont dans les radios privées nous ont beaucoup aidés. Vraiment, ils ont été d'un grand appui, ils étaient tous de notre côté. Ils ont bien passé l'information sur le code et les gens ont bien compris pourquoi nous avons protesté contre [l'adoption de] ce texte ».*

Contrairement à plusieurs responsables d'OSC islamiques comme Moumine, certains leaders de la société civile féminine affirment que l'utilisation des radios ne visait qu'à les « insulter », « les maudire » et « à faire de la désinformation ». C'est ce que rapporte Batogoma :

« *Chaque fois, nous [leaders de la société civile féminine] étions interpellées sur ces radios de proximité. On [les responsables et les militants d'OSC islamiques] nous insultait toujours. Ceci se faisait aussi bien sur les radios islamiques que sur les autres radios locales, et même sur les radios qui se trouvent dans certaines communes rurales ».* Selon Farima du Ministère de la promotion de la femme, « *ces radios [privées], au lieu de donner la bonne information, expliquer à la population le contenu du code qui venait d'être voté, se sont mises à dire n'importe quoi, des*

choses qui n'étaient pas dans le code, en réalité, elles faisaient tout simplement de la propagande pour que les Maliens rejettent le code ».

5.2.1.2 Les prêches : le « cœur » de la stratégie de mobilisation des OSC islamiques

En plus des radios (privées et islamiques), les prêches (à la mosquée et dans d'autres lieux publics) ont constitué un des moyens de communication les plus utilisés par les organisations islamiques sur le code. Selon les informations que nous avons collectées, les prêches, à l'instar des émissions radiophoniques, ont non seulement permis à ces organisations de « pouvoir présenter le code à la population » en mettant l'accent sur les articles controversés, mais aussi, leur ont permis de « mobiliser de manière très efficace leurs militants pour le rejeter ». En effet, selon Maïmouna, une des responsables de l'Union Nationale des Femmes Musulmanes du Mali :

« Le Mali compte des centaines de prédicateurs à travers tout le pays, et parmi eux, on compte beaucoup d'imams. Les prêches peuvent se donner n'importe quand, il n'y a pas un moment ou une circonstance précis pour cela. C'est pourquoi, presque chaque jour, on assiste à des prêches qui étayent les fidèles sur Dieu, sa religion et les informations liées à l'actualité et qui concernent les fidèles ».

À ces prêches évoqués par Maïmouna, s'ajoutent ceux qui ont lieu chaque semaine dans les mosquées, notamment durant la traditionnelle prière de *Juma*, c'est-à-dire la prière collective que font les musulmans chaque vendredi. Les opposants au code ont pu également véhiculer leurs messages lors des prêches qui se font quotidiennement sur les antennes des radios islamiques et celles d'autres radios privées à Bamako ou dans d'autres localités du pays. Selon Salia de l'Association Malienne pour le Progrès et l'Unité de l'Islam, « ces prêches, qui se donnent presque toujours en langue bambara permettent de toucher facilement la population. Cela nous a beaucoup aidés pour expliquer le contenu du code et

montrer aux Musulmans en quoi il remettait en cause nos valeurs sociétales, culturelles et surtout religieuses ». Il poursuit en ajoutant que les messages (ou informations) qui sont donnés au cours des prêches sont « *mieux écoutés [par la population] que ceux qui sont donnés par les pouvoirs publics, même au plus haut niveau* ». Pour lui :

« Ce que les gens ne savent pas, c'est que les imams et les autres prêcheurs sont mieux écoutés par les fidèles que le Président [de la République]. Dès qu'une information passe à la mosquée [surtout lors de la prière de vendredi où il y a toujours un grand regroupement], dès que l'imam donne un message, tous les fidèles le captent et le respectent. Donc, pour informer la population, nous n'avons pas besoin d'aller sur la télévision nationale ou courir derrière des journalistes pour cela, on n'en a pas besoin, nos mosquées nous suffisent et tout le monde sait cela ».

Moumine du Haut Conseil Islamique le confirme. Selon lui, avec l'existence de la LIMAMA (Ligue des Imams et Érudits du Mali) dont tous les Imams du Mali sont membres, et qui a ses démembrements partout sur le territoire national, la communication entre les responsables musulmans et la base, à savoir la population était « plus facile ». Selon lui, les prêches ont constitué le moyen de communication « le plus efficace » dans le cadre de controverse entourant le code, surtout à cause de « la confiance que les fidèles ont envers les imams et les autres prêcheurs ». Dans cet extrait de son entrevue, il parle non seulement de ces prêches, mais également les raisons qui ont amené les OSC islamiques à les utiliser pour faire passer leurs messages :

« Le moyen de communication le plus efficace que nous avions était le prêche, le prêche à la mosquée. Déjà, nous [Haut Conseil Islamique] sommes présents dans toutes les localités du pays, nous avons un bureau national, des bureaux régionaux, des bureaux communaux. Aussi, nous avons très bien organisé la Ligue des Imams et Érudits du Mali. Et dans chaque mosquée [du pays], il y a un bureau de la ligue. La ligue a répertorié tous les Imams du Mali avec leurs numéros de téléphone. À chaque fois qu'il y a un événement [comme

l'organisation d'une marche ou d'un meeting], on les appelle et leur dit clairement ce qu'il faut transmettre aux fidèles dans la mosquée. Car un moment, on s'était dit que l'ORTM [Office de Radiodiffusion et Télévision du Mali] allait nous censurer, que les radios [privées] qui ne nous étaient pas favorables allaient déformer nos messages, même chose pour les journaux. Donc, je peux dire que le moyen de communication le plus efficace a été de passer nos messages dans les mosquées, et surtout au cours des prêches. Chaque fois qu'on voulait transmettre une information, nous donnions les consignes aux Imams et ils passaient les messages. Aussi, chaque fois que l'ORTM disait des choses contraires à nos propos, on éclairait toujours les gens dans les mosquées. Vous savez bien que les mosquées sont plus écoutées que la télévision [nationale]. Et les vendredis, quand l'Imam faisait passer un message [à travers ses prêches], tout le monde disait : "Ah, tu as entendu ce que l'Imam a dit ?", c'est ce qui impressionnait les gens et qui les amenait à s'impliquer dans les actions de contestation ».

Si les prêches ont servi, selon les OSC islamiques, de « moyens pour informer ou mobiliser la population » par rapport au code, notamment, ses articles controversés, les OSC féminines, elles aussi, reconnaissent que ces prêches ont servi de moyen de mobilisation. Selon certaines de leurs responsables, ces prêches « visaient à insulter tous ceux qui ont soutenu le code et à inciter la population à se soulever contre eux ». Sur ce sujet, Binta, responsable d'une ONG de défense des droits des femmes, parle de « malédictions » adressées aux défenseurs du code : « Ils [les leaders islamiques de la société civile] ont mobilisé leurs fidèles dans les mosquées, surtout à travers les prêches. Chaque vendredi [lors des prières collectives], on nous [leaders féminines de la société civile et autres défenseurs du code] maudissait au cours des prêches à la mosquée, sur certaines radios [privées], surtout les radios islamiques ». Binta, militante des droits de la femme, affirme qu'il y a eu « beaucoup de cas de désinformations » à travers ces prêches :

« On [les OSC islamiques] a envenimé le débat sur le code dans les mosquées. Au cours d'une prière de vendredi à la mosquée où j'étais présente, j'ai entendu le prêcheur dire que dans le code, il est dit que deux femmes peuvent se marier, que la femme peut vaquer à ses affaires [sans rien dire à son mari], qu'elle peut même faire l'adultère sur le lit de son mari et que celui-ci n'a pas

le droit de lui demander pourquoi elle fait ça. Il y a tellement de choses de ce genre [qui ont été dites sur le code], je me croyais au ciel quand j'ai entendu ça. Les députés qui ont voté ce code sont nés et ont grandi au Mali, pensez-vous que ceux-ci vont voter en faveur d'un code avec de telles dispositions? Impossible ! Vous pensez que nous les femmes, nous allons bafouer notre dignité comme ça dans un code, en défendant l'idée que la femme peut faire l'adultère sur le lit de son mari sans aucune sanction? Ça, ça va de l'honneur de la femme. Est-ce que les femmes elles-mêmes accepteront un code avec des choses comme ça au Mali? (...). Non! Ces gens-là disaient du n'importe quoi, et malheureusement certains étaient là en train de les écouter. Pour ceux-ci, l'Imam ne peut pas mentir, c'est une personne respectable (...). Mais, il faut souvent raisonner. Même si on disait dans le code que la femme pouvait faire l'adultère dans le lit de son mari sans que ce dernier puisse réagir, notre dignité ne va jamais nous permettre d'accepter cela dans nos textes, tout ça était de la désinformation ».

5.2.1.3 Un débat très présent dans la presse écrite

En dehors des prêches dans les mosquées et dans d'autres lieux publics, l'utilisation de la presse écrite (nationale comme internationale) faisait partie de la stratégie de communication des organisations islamiques. Par exemple, le dossier de presse préparé par le Centre National de Documentation et d'Information sur la Femme et l'Enfant (CNDIFE) sur le code de la famille et dont nous avons eu une copie, compte plus de deux cents articles de journaux, tous écrits en 2009, année du vote de la première version du code. Comme le souligne Moumine du Haut Conseil Islamique, divers organes de presse ont constitué de canaux de communication importants pour les OSC islamiques. Selon lui, contrairement à une information qui avait circulé et qui indiquait que les OSC islamiques « avaient financé des médias pour faire passer leurs messages sur le code », ce sont ces derniers qui venaient plutôt vers elles puisqu' « ils y trouvaient leur compte ». Comme il le dit :

« Chaque fois qu'on organisait une activité, chaque fois qu'ils [les organes de presse écrite] apprenaient à la radio qu'on faisait telle ou telle activité, ils venaient d'eux-mêmes. Ils venaient et nous posaient des questions, on répondait. Si la couverture de nos activités de protestation a plu surtout à la presse écrite, c'est parce qu'elle en a eu énormément d'argent. La photo de Dicko [le président du Haut Conseil Islamique, symbole et figure marquante de la protestation contre le code] a fait un mois à la une de plusieurs journaux ».

Ces idées sont également partagées par Mahama, un responsable de l'AMUPI et du Haut conseil Islamique. Toutefois, contrairement à Moumine, il critique les journalistes pour n'avoir d'autres soucis que la vente de leurs articles, cela, « sans nécessairement donner aux populations la bonne information, sans traiter avec tout le sérieux possible l'information ». Comme il le soulignait, « *Au Mali, les gens [c'est-à-dire les journalistes] écrivent toute sorte de choses, juste pour qu'on achète leurs journaux. Il faut aussi souligner qu'il y avait beaucoup de campagnes médiatiques autour de ce code. Et chacun [les défenseurs comme les opposants au code] avait sa presse, ses médias* ». L'éditorialiste Samba, quant à lui, a une toute autre explication sur le fait que les journalistes aient accordé une attention particulière à la controverse entourant ce code. Pour lui, vu que les débats entourant le code étaient « à la une », il était « logique » que les journalistes s'y intéressent. Dans l'extrait qui suit, il explique pourquoi il s'est intéressé à ce sujet et aux débats qu'il a suscités :

« Mon intérêt est purement professionnel, c'était un sujet d'actualité, un sujet de société qui intéresse les Maliens, qui est à la une de l'actualité. Logiquement, un journal d'informations générales se doit de traiter des sujets d'une telle importance, qui constituent les préoccupations des populations. Il n'y a pas autre chose au-delà de ce que je viens de dire. Un sujet tel que le code des personnes et de la famille concerne tout le monde, d'où l'intérêt de la population, d'où l'intérêt des médias ».

5.2.1.4 Le choix de la langue: « bambara » contre « français »

Un autre élément qu'il faudra souligner par rapport à la stratégie de communication des OSC islamiques, est le choix des langues utilisées pour véhiculer les messages. En réalité, la plupart des messages qu'elles ont véhiculés l'ont été dans les langues nationales, et principalement en bambara, la langue nationale la plus parlée au Mali. Selon certains leaders musulmans interviewés comme Mahamar de l'AMUPI (Association malienne pour la promotion et l'unité de l'Islam) :

« Si on s'adresse aux Maliens, si notre message est vraiment destiné aux Maliens, on ne peut pas le faire dans une langue autre que nos langues nationales qui sont les seules langues que comprennent les populations. Tous nos messages, que ce soit à travers les prêches, les radios islamiques, on les a tous transmis dans nos langues, chaque imam a utilisé la langue de la sa localité pour dire la vérité aux populations sur le code. Et les gens ont bien compris nos messages par rapport au problème du code ».

Moumine du Haut conseil islamique ajoute que si les messages véhiculés par les organisations islamiques ont eu un écho auprès des populations, c'est parce qu'elles ont compris le contenu de ces messages. Et pour lui, cette compréhension « s'explique par l'utilisation de nos langues, car si tu t'adresses à quelqu'un, tu utilises la langue qu'il comprend ». Les OSC semblent avoir compris qu'autant le choix des messages est important, autant la langue (ou les langues) utilisée pour les transmettre est tout aussi importante.

5.2.2 Les canaux de communication utilisés par les OSC féminines : le recours aux canaux classiques

Tout comme les OSC islamiques, les canaux de communication utilisés pour faire passer les messages étaient diversifiés à l'instar de ceux des OSC islamiques. Ces canaux de communication, « classiques » dans l'ensemble, comprenaient entre

autres les radios, la télévision, la presse écrite nationale et étrangère, les conférences-débats.

5.2.2.1 Les radios privées et la télévision nationale

Selon les informations collectées sur le terrain, une des stratégies de communication de la société civile féminine pour défendre le code de la famille a été le recours aux radios privées, notamment celles qui sont considérées comme « favorables à la cause des femmes ». Comme le souligne Batogoma, *« les femmes [leaders ou militantes de la société civile féminine] ont fait des émissions radiophoniques, notamment sur les ondes des radios privées »*. Binta précise que même les radios locales (entendre par là celles situées dans les milieux ruraux) étaient utilisées pour faire passer le message : *« Nous, nous avons utilisé beaucoup de radios de proximité. Quand nous allions dans une localité, nous saisissons la radio locale pour faire passer nos messages et nous faisons la retransmission en direct »*.

La télévision nationale⁸ a été également un moyen qui a permis aux OSC féminines d'« expliquer à la population pourquoi le code méritait d'être défendu ». En effet, la « société civile féminine » a été invitée à participer aux débats qui ont été organisés par la télévision nationale sur le contenu code. Selon Nantènè, responsable d'une OSC féminine :

« Personne n'est sans savoir qu'il y avait beaucoup d'insuffisances dans la législation malienne relative à la famille, le code du mariage [et de la tutelle] en tête. En plus de cela, il fallait expliquer que le Mali a signé et ratifié de nombreuses conventions internationales, et que pour cela, il devrait procéder à des réformes législatives pour se conformer à ces traités et respecter ses

⁸ Ce sont deux débats qui ont été organisés sur la télévision nationale au sujet du code des personnes et de la famille. Le premier qui regroupait tout comme le selon l'ensemble des acteurs ayant pris part au processus a été organisé en français. Quant au second, il a été organisé en bambara, la langue nationale la plus parlée au Mali.

engagements. Donc, notre communication était basée sur ces faits réels et vérifiables, il n'y avait pas de désinformation, il fallait juste dire la vérité à la population. Personnellement, je trouve que ces débats télévisés constituaient l'espace idéal pour éclairer les lentilles de la population sur le contenu du code ».

Tout comme Farima, Batogoma a reconnu et apprécié cette participation des femmes aux débats télévisés après le vote de la première version du code. Cependant, elle regrette le fait qu'aucun débat télévisé n'ait été organisé entre les protagonistes après le vote du code en 2011. Dans cet extrait, elle revient sur ce refus de l'ORTM (Office de radiodiffusion et de télévision du Mali) d'organiser un tel débat :

« Après le vote du code [la seconde version], nous [société civile féminine] avons demandé un débat contradictoire à l'ORTM qui n'a jamais été accepté. L'ORTM nous a dit qu'elle ne veut pas de débats contradictoires [et que] quiconque veut faire un débat de ce genre ne sera pas sur le plateau [de la télévision]. Donc, ils [les responsables de l'ORTM] ont invité sur le plateau des religieux [des cadres de] l'administration, des parlementaires pour qu'ils échangent entre eux. Il n'y a pas eu de débats contradictoires. Ils ont [juste] expliqué le contenu du code selon leur manière. Nous, nous n'avons pas été invitées pour qu'on apporte des contradictions ».

5.2.2.2 Les conférences publiques

En plus de recourir aux radios privées et à la télévision nationale pour faire passer leurs messages ou mobiliser leurs militants(e)s, les OSC féminines ont organisé de nombreuses conférences publiques pour « étayer l'opinion nationale sur le contenu du code » comme le notait Farima du Ministère de la Promotion de la Femme. Selon Binta, une responsable de la société civile féminine, « *c'est plus facile d'organiser des conférences publiques et de dire la vérité aux gens. S'ils ont des questions sur tel ou tel point, ils peuvent la poser et on répond aussitôt, pour moi, c'est une excellente stratégie de communication* ». Il faut préciser que certaines organisations féminines, dont des ONG (on y trouve celle de Binta) ont affirmé avoir obtenu du financement de certains bailleurs de fonds pour pouvoir expliquer le

code aux populations, aussi bien à Bamako que dans le reste du pays. Parlant de sa propre structure, Binta affirme avoir animé de nombreuses conférences publiques dans plusieurs localités du pays avec le financement offert par certains partenaires comme le Canada :

« Ma structure a reçu un appui financier du Canada pour pouvoir mener des activités d'information, de sensibilisation et de plaidoyer par rapport au code de la famille (...). Nous avons pu sillonner plus de cinquante-deux localités pour pouvoir expliquer le code aux populations. Personnellement, j'ai été dans beaucoup de localités pour expliquer ce texte ».

Ces conférences, dit-elle, lui ont permis de comprendre que « les populations n'avaient pas la bonne information sur le [contenu du] code ». Selon elle, « *les islamistes disaient beaucoup de choses aux populations qui n'étaient pas dans le code, ce qui montre toute l'importance et toute la pertinence d'une stratégie de communication qui consistait donc à descendre sur le terrain, à rencontrer les gens, et à leur donner directement la bonne information* ». Elle ajoute que « *ces conférences ont eu un effet bénéfique vu que certains notables sur le terrain ont affirmé à notre présence qu'ils ont compris maintenant le code et son contenu et que personne d'autre ne viendra leur mentir encore* ».

5.2.2.3 La presse écrite nationale

À l'instar des OSC islamiques, les OSC féminines ont utilisé la presse écrite pour « véhiculer leurs messages » et « expliquer ses positions par rapport aux dispositions du code ». Nous nous sommes effectivement rendu compte de cette utilisation « massive » des journaux, des quotidiens ou des hebdomadaires d'informations par des OSC féminines. Comme nous l'avons indiqué plus haut, rien qu'en 2009, des centaines d'articles de presse ont été écrits sur le code, ses dispositions (les plus controversées notamment) et les acteurs impliqués dans le

processus. Au cours de la même année, plus deux cents articles de presse ont été compilés par le CNDIFE (Centre National de Documentation et d'Information sur la Femme et l'Enfant). Si certains titres étaient considérés comme « favorables aux OSC islamiques », d'autres l'étaient également aux OSC féminines et leurs alliés. Parmi ces articles aux titres évocateurs, citons : « *Le code des personnes et de la famille adopté lundi à l'Assemblée nationale : La Malienne revalorisée* » (*L'Indépendant* du 05-08-2009), « *Nouveau code des personnes et de la famille : Et si la femme malienne venait là de perdre ses privilèges ?* » (*Aurore* du 06-08-2009), « *L'APDF à propos du nouveau Code des personnes et de la famille : "Ce texte est plus rétrograde que le Code de 1962"* » (*Le Prétoire* du 12-12-2011), « *Meeting du Haut Conseil Islamique au Stade du 26 mars : Descente des Oulémas dans l'arène politique* » (*Le Républicain* du 16-01-2012).

Il faut rappeler que pour mieux faire passer ses messages, notamment à travers la presse écrite, les organisations féminines ont organisé de nombreux points de presse. Si les leaders de la société civile féminine rencontrés sur le terrain ont présenté l'utilisation de la presse écrite comme un moyen d'information de la population, pour les responsables d'OSC islamiques comme Mahama de l'AMUPI, « *il n'en est rien, elles [les OSC féminines] ont sélectionné et payé certains journaux pour nous présenter comme des radicaux, des gens qui sont contre les intérêts des femmes, qui veulent les maintenir dans la subordination. Tout cela est faux, car on ne peut pas nous qualifier de radicaux ou d'être contre les femmes parce qu'on défend notre religion, nos valeurs sociétales, c'est très simple à comprendre* ». Korotoumou de l'Union Nationale des Associations de Femmes Musulmanes du Mali va plus loin en disant que certains journaux (elle ne donne pas de nom) « *avaient été financés par des ONG féminines afin de dénigrer les organisations islamiques, montrer que celles-ci sont manipulées par des pays arabes qui veulent imposer la charia au Mali, mais tout ça, c'est des mensonges, la stratégie visait seulement à nous salir, mais sur ce plan, elles ont échoué* ». Rejetant les explications sur

« l'instrumentalisation de certains journaux par la société civile féminine », Karim, un cadre du Ministère de la Justice précise que :

« Dans le cadre de l'élaboration du code de la famille, surtout après son adoption à l'Assemblée, tous les acteurs ont eu recours aux médias pour se faire entendre. J'ai entendu certains leaders musulmans dire que les femmes ont acheté des numéros de journaux pour les qualifier de ceci ou de cela, d'être contre leurs intérêts, ce n'est pas vrai, ce qui est réel, c'est que tous les acteurs ont utilisé la presse pour se faire entendre, cela est vrai du côté des femmes que du côté des religieux. Tout le monde sait qu'il y avait des journaux pro-islamiques, donc des journalistes pro-islamiques, tout le monde sait aussi que plusieurs responsables de la société civile féminine ont été insultées et qualifiées de tout dans certains journaux, mais pourquoi on ne dit pas aussi que ces journaux ont reçu des financements à cet effet, qu'ils étaient en mission? Donc, si on accuse les femmes, on doit aussi accuser les religieux d'avoir instrumentalisé la presse, car chaque camp l'a fait ».

En plus des journaux et des points de presse, des communiqués de presse ont été également utilisés par les OSC féminines. Par exemple, en prélude au lancement de leur pétition qui visait à empêcher le Président de la République de promulguer la version révisée du code au regard de « ses dispositions discriminatoires envers les femmes », les OSC féminines avaient préparé un communiqué de presse dans lequel on pouvait lire :

« Indignons-nous face au nouveau Code des personnes et de la famille, qui vient d'être adopté en seconde lecture par l'Assemblée Nationale, le 2 décembre 2011. Indignons-nous, parce que la République du Mali ne respecte pas ses engagements! Aucun pays ne peut atteindre un développement durable en marginalisant la moitié de sa population. C'est pourquoi nous invitons Monsieur le Président de la République, Amadou Toumani Touré, grand défenseur des droits des femmes, ses sœurs, et des enfants, ses amis, à ne pas promulguer ce texte, qui a cessé d'être consensuel et qui viole notre loi fondamentale, la Constitution. Indignons-nous! »

Comme on le voit, ce communiqué visait à se faire entendre par le Président de la République, notamment pour qu'il ne promulgue pas le code voté en seconde

lecture. Un autre communiqué de presse avait été préparé pour dénoncer « la trahison » et « le manque de courage » des députés ayant voté en faveur de ce texte jugé « discriminatoire » envers les femmes. En plus des communiqués, *l'Espace d'échange et de concertation des femmes du Mali* a organisé des conférences ou points de presse sur le code comme le rappelle Yaya, ancien cadre du Ministère de la Promotion de la Femme. Ces conférences de presse étaient généralement organisées à la maison de la presse de Bamako, parfois avec les organisations de défense des droits de l'Homme.

5.2.2.4 La presse étrangère

Il faut préciser qu'en plus des médias nationaux, les médias étrangers se sont intéressés aux débats autour du code de la famille. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui expliquent comment la communauté internationale a été « rapidement » mise au courant de l'ampleur de la polémique autour de ce texte. Parmi ces médias étrangers, on peut citer RFI (Radio France Internationale), Jeune Afrique, TV5 Monde, Afrik.com, Africa No1.... S'il est vrai que les OSC féminines invitaient ces médias lors des conférences ou points de presse, il est aussi vrai comme le souligne Karim du Ministère de la Justice que ces médias étaient invités par les OSC islamiques pour les mêmes raisons. Selon lui, « *chaque camp voulait une visibilité en dehors des frontières nationales, souhaitait être entendu et compris par l'opinion internationale, tout cela explique la surmédiation de débats autour de ce texte, du jamais vu au Mali* ». Certains titres de ces organes de presse montraient l'intérêt qu'ils accordaient à ce processus. Par exemple, on peut citer : « *Le nouveau code de la famille, une grande avancée pour les femmes* » (Jeune Afrique du 10-08-2009); « *Mali : moins de droits pour les femmes dans le nouveau code de la famille* » (Radio France Internationale (RFI) du 12-12-2011); « *Mali : Un nouveau code de la famille avec la bénédiction des islamistes* » (Jeune Afrique du 05-12-2011); « *Mali : Un Code de la famille qui rétrograde les femmes* » (RFI du 13-12-2011); « *Le nouveau Code de la famille malien : droits fondamentaux bafoués, discriminations* »

consacrées » (Afrik.com du 08-12-2011). Comme on peut le remarquer, ces quelques titres montrent que les organes de presse étrangère étaient plutôt favorables au point de vue des OSC féminines.

5.2.2.5 Le choix de la langue: « français » contre les langues nationales

Un autre élément important à souligner par rapport à la stratégie de communication des OSC féminines est la langue qu'elles ont utilisée pour passer leurs messages. Contrairement aux OSC islamiques qui ont fait recours aux langues nationales (principalement le bambara, la langue nationale la plus parlée au Mali), elles ont surtout utilisé le français pour passer les leurs. D'ailleurs, sur ce point, certains observateurs affirment que l'utilisation du français pour passer les messages explique quelque part la faible mobilisation des populations autour des idées ou positions défendues par les OSC féminines. Comme le souligne l'éditorialiste Alassane, « *en réalité, les associations féminines passaient tous leurs messages en français, ce qui ne pouvait pas [leur] permettre d'atteindre beaucoup de gens, la majorité des Maliens ne comprenant pas cette langue* ». Ces propos montrent qu'autant le choix des messages (et des canaux de communication) est important dans le cadre d'une mobilisation sociale ou collective, autant le choix de la langue (ou des langues) pour les transmettre est tout aussi important, notamment dans un contexte de pluralisme linguistique comme celui du Mali et où, seule une minorité comprend le français.

Dans ce chapitre, nous avons présenté et analysé les stratégies de communication mobilisées par les acteurs impliqués dans la controverse entourant l'élaboration et l'adoption du code des personnes et de la famille. D'abord, ces stratégies de communication des deux différents groupes d'acteurs portaient sur le choix des messages à véhiculer, lesquels reposaient sur la façon dont eux-mêmes percevaient le code. Deux principaux messages étaient tenus par les OSC islamiques

: la première version du code présentée comme un texte occidental « satanique » qui va à l'encontre des valeurs maliennes, et le code présenté également comme une « nouvelle conditionnalité » de l'aide publique au développement. Quant aux OSC féminines, le principal message véhiculé visait à présenter le code comme un texte « progressiste », une avancée « importante » dans la lutte contre les discriminations faites aux femmes, la concrétisation des engagements pris par le Mali dans le domaine de l'égalité des sexes. Nous avons montré aussi qu'autant le choix de ces messages était important, autant les langues utilisées pour les transmettre étaient importantes, surtout dans un contexte multilinguistique comme celui du Mali où c'est une minorité de la population qui comprend le français. En plus du choix des messages et des langues pour les transmettre, les stratégies de communication des acteurs ont concerné le choix des mots, tous péjoratifs, pour désigner « ses adversaires ». Nous avons aussi souligné que les fortes mobilisations contre le code qui ont eu lieu en août 2009 sont l'aboutissement de la stratégie de communication unique et régulière des OSC islamiques, principalement axée sur les prêches (les prêches quotidiens et ceux des vendredis) dans les mosquées ou à travers d'autres espaces dédiés à cet effet. En plus des prêches, les radios privées, notamment « islamiques », qui sont de plus en plus nombreuses au Mali depuis l'avènement de la démocratie en mars 1991, ont servi également de canaux de communication pour les organisations islamiques. À ceux-là, s'ajoute la presse écrite, aussi bien nationale qu'internationale, d'où la forte médiatisation de la polémique autour de ce code. Quant aux OSC féminines, elles se sont surtout basées sur les canaux de communication « classiques » comme la presse écrite (les journaux) ou parlée (les radios), les points ou conférences de presse, les communiqués de presse dans la presse locale et étrangère. L'utilisation des canaux de communication classiques et le fait de passer l'essentiel des messages dans une langue qui n'est parlée que par une « toute minorité de la population » explique le manque de capacité des organisations féminines à mobiliser autant de monde en faveur de leur cause que les OSC islamiques.

CHAPITRE VI : Stratégies d'actions collectives et alliances stratégiques: la consécration de la victoire des OSC islamiques

Selon la théorie de l'action collective protestataire, à l'instar des stratégies de communication, les stratégies d'actions collectives et les alliances stratégiques sont au cœur des mouvements protestataires. Si les actions collectives constituent en général des moyens de pression pour les différents groupes d'acteurs, notamment pour que les autorités tiennent en compte leurs revendications, les alliances stratégiques, quant à elles, visent à renforcer ou resserrer ses rangs en mobilisant d'autres acteurs avec qui ils partagent les mêmes objectifs ou valeurs, cela, afin que ces actions collectives soient une réussite. Dans ce chapitre, nous analysons, dans un premier temps, les actions collectives menées par les OSC islamiques et féminines afin de mieux comprendre le processus qui a amené, voire contraint le gouvernement à procéder à une relecture du code qui va consacrer la victoire des OSC Islamiques sur celles des femmes. Dans un second et dernier temps, nous examinons les alliances stratégiques nouées par ces groupes d'acteurs, notamment avec d'autres acteurs nationaux ou extérieurs dans le but de mobiliser beaucoup plus de gens autour des enjeux qu'ils défendaient.

6.1 Stratégies d'actions collectives des organisations islamiques

6.1.1 Campagnes d'informations et de sensibilisation, plaidoyer et lobbying

Les premières actions menées par les OSC islamiques furent des campagnes d'informations et de sensibilisation auprès des militants et de la population générale. Ces campagnes d'informations, organisées pour la plupart au lendemain de l'adoption du code par l'Assemblée Nationale en août 2009 visaient à préparer les militants pour des « actions protestataires » comme le disait Boubacar, membre de

l'Union des Jeunes Musulmans du Mali (UJMMA). Moumine, membre du Haut Conseil Islamique, affirme que les OSC Islamiques voyaient la « trahison » venir de la part des autorités, ce qui les a amenées à « planifier » des moyens de pression :

« Avant même que l'Assemblée Nationale n'adopte le code [en août 2009], nous, nous avons tenu une Assemblée au Centre Islamique d'Hamdallaye de Bamako avec tous les leaders musulmans. C'est au cours de cette Assemblée que nous avons invité les imams et les leaders d'organisations islamiques à se préparer [pour le rejet du code] parce que nous savions qu'on allait être trahi comme ce fut le cas dans le passé. Nous leur avons dit que cette fois-ci, si on nous trahit, tout le pays saura comment nous allons réagir et nous faire entendre. Malgré nos mises en garde, les autorités ont fait voter ce texte. Nous avons alors appelé nos militants, la population en général, à participer aux marches que nous avons organisées partout dans le pays pour exiger le rejet du code. Et les autorités ont bien compris le message que nous leur avons adressé ».

Kalifa, un responsable de l'Union des Jeunes Musulmans du Mali (UJMMA), une structure présente dans toutes les régions du pays, ajoute qu'à Bamako, les marches ont été précédées par une importante « rencontre d'information et de sensibilisation » organisée à la grande mosquée, notamment par le Haut Conseil Islamique en collaboration avec d'autres OSC islamiques comme la Ligue des Imams et Érudits du Mali (LIMAMA). Salia, membre de l'AMUPI, revient sur cette rencontre :

« Au cours de notre rencontre à la grande mosquée de Bamako, nous avons donné des explications aux fidèles musulmans par rapport au contenu du texte qui venait d'être voté [par l'Assemblée Nationale], notamment sur l'ensemble des dispositions qui violaient les règles islamiques. Nous leur avons expliqué notre position [celle d'OSC islamiques] et leur avons indiqué la conduite à tenir pour les jours à venir. C'est après ça que nous avons organisé des marches dans toutes les grandes villes du pays pour dire qu'on ne voulait pas de ce code dans lequel on ne se reconnaissait pas ».

Dans un article de presse qui nous a été remis par le Centre National de Documentation et d'Information sur la Femme et l'Enfant (CNDIFE) et qui provient

du quotidien national *Infos-Matin*, Dicko, le Président du Haut Conseil Islamique, revient sur cette rencontre d'information tenue à la grande mosquée de Bamako :

« Nous avons organisé cette rencontre pour informer la communauté musulmane dont nous sommes les représentants sur comment les choses se sont passées [le processus ayant abouti à l'adoption du code par les députés]. Nous nous sommes réunis, car ce qui vient de se passer [le vote du code par l'Assemblée Nationale] est inadmissible dans notre pays, c'est une insulte pour tout le Mali que de voter en faveur d'un code qui est en contradiction totale avec nos valeurs religieuses et sociétales. Comment comprendre par exemple que chez nous, une loi admet que les enfants nés hors mariage aient les mêmes droits qu'un enfant légitime? Le Mali ne se reconnaît pas dans de telles dispositions. Aujourd'hui, les députés que nous-mêmes avons élus ont posé des actes [l'adoption du code], mais nous avons compris leur geste, leur message, nous en avons tiré les conséquences et avons des dispositions à prendre. Au cours de cette rencontre, nous avons dit aux musulmans que le code n'a pas été bien réfléchi et que nous le rejetons. Au Mali, nous sommes une seule famille, et nous avons estimé qu'il fallait trouver un consensus autour de toutes les questions sensibles dans notre pays, notamment à travers ce texte. Il faut le dire haut et fort, le nouveau Code de la famille ne nous convient pas, mais nous n'allons pas brûler le pays pour ça. Nous n'allons pas appeler les gens pour qu'ils aillent détruire ce pays. Nous sommes dans un pays démocratique, donc nous avons beaucoup d'armes pour nous battre et faire valoir nos points de vue, tout cela dans un cadre de respect des lois en vigueur dans notre pays. Je lance donc un appel aux plus hautes autorités du pays pour qu'ensemble, on trouve une solution apaisée à cette question du code ».

Selon certaines personnes proches des OSC islamiques que nous avons interviewées comme l'éditorialiste Samba, des rencontres similaires à celles de Bamako ont été organisées dans d'autres localités du pays (les capitales régionales notamment) « afin d'informer les fidèles musulmans sur le contenu du code et leur indiquer la conduite à tenir pour la suite des choses ». Les OSC islamiques ont également fait usage d'actions de plaidoyer et de lobbying. Selon Maimouna de l'Union Nationale des Associations des Femmes Musulmanes du Mali (UNAFEM), « les actions de plaidoyer/lobbying ont consisté essentiellement à rencontrer les autorités du pays, à savoir le Président de la République, les ministres en charge du code, le Président

de l'Assemblée Nationale et certains députés afin de les amener à la raison et qu'ils acceptent de retirer toutes les dispositions qui sont en contradiction avec nos fondements religieux et socioculturels. Beaucoup ont été convaincus et ont adhéré à notre cause, et c'était ça notre objectif ». Salia de l'Association Malienne pour le Progrès et l'Unité de l'Islam ajoute :

« En plus des nombreuses rencontres réalisées par les responsables de la communauté musulmane avec les autorités du pays sur les dispositions controversées, nous [organisations islamiques] avons organisé plusieurs séminaires et animé de nombreuses conférences sur le code afin que les Maliens comprennent ce qui était en jeu, et par conséquent, se mobilisent pour contraindre les autorités à jeter ce texte qui prend en otage nos valeurs culturelles et religieuses ».

6.1.2 Marches et meetings de protestation : les actions qui changent la donne

Sur la base des entrevues réalisées sur le terrain, il est devenu clair que l'un des faits marquants de la polémique entourant ce code, a été l'organisation par les OSC islamiques, des manifestations ou marches de protestation, des meetings, aussi bien dans la capitale Bamako que dans d'autres localités (régions, préfectures...) du pays. Ces actions collectives protestataires ont surtout été organisées après le vote du code par l'Assemblée Nationale en août 2009, un texte que plusieurs acteurs islamiques interviewés qualifient d'« anti-islamique » ou qui « ne respecte pas les valeurs religieuses et sociétales du Mali » comme le dit Mahama, membre de l'Association pour l'Unité et le Progrès de l'Islam au Mali (AMUPI). Des marches de protestation ont été organisées un peu partout dans le pays pour exiger le retrait du code et empêcher ainsi sa promulgation par le Président de la République. Mahama explique que ces marches protestataires ont été organisées, car malgré leur participation au processus, leurs points de vue « n'ont pas été pris en compte » dans le code. Ces propos sont partagés par Salia, un autre membre de l'AMUPI :

« Les représentants des organisations Islamiques ont participé à l'ensemble du processus d'élaboration du code, ils ont fait des propositions à chaque étape. Cependant, à notre grande surprise, nos remarques n'ont pas été prises en compte dans le texte qui a été présenté au Parlement. Quand nous avons été mis au courant de cela, nous [OSC islamiques] avons dit à tous nos membres de sortir et de manifester leur mécontentement, nous leur avons dit de marcher partout où ils se trouvent pour exprimer leur colère et rejeter ce texte satanique. Les gens sont donc sortis massivement et ont protesté. Nous ne sommes pas sortis pour manifester parce qu'on a eu de l'argent pour cela comme le disent certains, non, nous avons manifesté parce qu'ils ont rejeté nos points de vue dans le code présenté au Parlement ».

Selon Moumine, un responsable du Haut Conseil Islamique qui partage le point de vue de Salia et de Mahama, il ne sert à rien de demander aux gens de participer à un processus, et qu'au final, on rejette toutes leurs propositions. Tout cela est vu par lui comme « une trahison des musulmans », ce qui, pour lui, « justifie » l'organisation des marches de protestation :

« Je ne peux pas comprendre que lors des concertations régionales et même à la synthèse nationale organisée à Bamako, nous [OSC islamiques] avions des points qui avaient été acceptés et que nous considérions comme des acquis, mais qu'au moment de rédiger le code et de le présenter aux députés, vous [le Ministère de la justice et celui de la promotion féminine, chargés de rédiger le code] les rejetez en ne prenant en compte que vos propres points de vue, lesquels n'ont d'ailleurs rien à voir avec nos réalités. La ministre [celle de la promotion féminine] avait gardé dans le code ce qui lui convenait ou tout ce qui venait des féministes comme elle. Elle avait ensuite rejeté tout ce qui ne lui plaisait pas, c'est-à-dire nos propositions. Voilà pourquoi nous avons marché pour montrer à l'opinion nationale et internationale que nous avons été trahis et que nous n'étions plus d'accord avec ce texte. Notre mobilisation a été un succès total ».

Ces marches protestataires, comme l'ont souligné plusieurs interviewés, ont été organisées dans plusieurs villes dont Bamako, Tombouctou, Ségou, Kayes, Sikasso et Koutiala. De son côté, Parmi les meetings contre le code, celui qui est considéré par plusieurs comme le plus marquant fut celui organisé au stade du 26 mars (le plus

grand stade de football de la capitale Bamako). Ce meeting que certains qualifient d'« historique » et qui a mobilisé entre 50 et 70.000 personnes selon diverses sources, a été, selon plusieurs acteurs de la société islamique, l'action collective protestataire « la plus déterminante » du processus. Organisé par le Haut Conseil Islamique (en collaboration avec d'autres OSC Islamiques du pays) le 22 août 2009, soit trois semaines après le vote du code par l'Assemblée Nationale, il est considéré par les acteurs islamiques comme « la démonstration de force qui a changé tout », qui a « contraint » le Président de la République à « reculer » et à retirer « son code controversé ». Comme l'explique Moumine du Haut Conseil Islamique et de l'UJ MMA :

« Amadou Toumani Touré a vu notre démonstration de force, il a vu la mobilisation historique des Maliens contre son code, il a pu mesurer leur détermination, il a donc compris le message qu'on a voulu lui faire passer ce jour-là, un message très clair. Il n'avait donc plus d'autres choix que de retirer ce code satanique ».

Dans la vidéo du meeting « historique » que nous avons pu visionner, le Secrétaire général du Haut Conseil Islamique revient sur les raisons du rejet du code et dénonce « la trahison » des députés :

« Certes le Haut Conseil Islamique a participé à toutes les activités visant l'élaboration du code de la famille, cependant, il avait rejeté toutes les dispositions qui remettaient en cause nos valeurs religieuses et culturelles. Nous avons alerté l'Assemblée Nationale [avant le vote du code] que ce texte contenait plusieurs dispositions qui remettaient en cause nos réalités, et que pour cela, nous le rejeterons. Le Haut Conseil Islamique informe qu'on peut se développer sans jeter sa culture ou sa religion. (...). Les députés nous ont trahis, ils ont trahi le Mali, ils ont trahi nos valeurs. Que tout le monde le sache, ce code ne nous sera pas appliqué. À partir d'aujourd'hui, ces députés cessent d'être nos députés [représentants] ».

En dehors du Secrétaire Général du Haut Conseil Islamique du Mali, l'intervention d'autres responsables d'OSC Islamiques au cours du meeting a été marquante. C'est

le cas du représentant de la Ligue des Imams et Érudits du Mali (LIMAMA) en la personne de Camara dont les propos étaient tout aussi critiques que menaçants : « *Nous avons regardé tout le contenu du code qui vient d'être voté et nous avons trouvé que plusieurs de ses dispositions ne vont pas avec notre religion, pire, elles remettent en cause plusieurs de ses règles et principes. Elles remettent en cause aussi notre culture et nos valeurs sociales* », « *Nous sommes opposés que les femmes n'obéissent plus à leurs maris, c'est contraire à nos réalités. Nous sommes opposés au fait que la femme exerce une activité économique sans l'accord de son mari, cela ne passera jamais chez nous, car c'est un manquement envers son mari* » ; « *Nous refusons aussi qu'on dise que les mariages célébrés par les Imams ne sont pas reconnus officiellement* », « *Nous ne pouvons pas énumérer toutes ces dispositions, mais il y en a beaucoup auxquelles nous sommes opposés* ».

Kimhiri, un des leaders du Haut Islamique et de l'AMUPI était catégorique dans son adresse aux protestataires présents au meeting : « *Les ennemis de Dieu [ceux qui ont soutenu le code], vous venez d'adopter un texte qui, selon vous, est meilleur que le texte de Dieu, mais sachez que nous n'allons pas le respecter, ni aujourd'hui, ni demain, car il va à l'encontre de notre religion* ».

Bamoussa, représentant des notables, des chefs de quartiers et des familles fondatrices de Bamako s'est, quant à lui, adressé directement au Président Touré :

« Les chefs de quartiers et les familles fondatrices de Bamako, en leurs âmes et consciences, estiment que cette loi [qui vient d'être votée], dans son fond comme dans sa forme, porte gravement atteinte à notre culture, à notre éthique, à nos valeurs sociétales et singulièrement à nos valeurs religieuses, aux fondements même de la famille chez nous. Nous demandons donc toi à Amadou [Toumani Touré] en tant que Président du pays et en tant que musulman, de respecter la position de la communauté musulmane sur les dispositions controversées du code, notamment à travers la voix du Haut Conseil Islamique ».

Toujours dans la vidéo du meeting, on voit les associations des femmes musulmanes critiquer le code et tous ceux qui le soutenaient. Dans son intervention par exemple, Safiatou, une des responsables de l'Union Nationale des Associations de Femmes Musulmanes du Mali (UNAFEM), une structure faîtière qui comprend plusieurs centaines de membres à travers le territoire national (son objectif, contrairement aux autres OSC féminines qui luttent pour le respect des droits des femmes et l'égalité entre les sexes, est de « défendre et de promouvoir les valeurs de l'Islam »), affirme que « *Toute personne qui ne respecte pas la parole de Dieu ne connaîtra jamais la paix, ni dans ce monde ici-bas ni dans l'au-delà. Tous ceux qui ont soutenu ce texte qui remet en cause les principes de Dieu sont dans ce lot. Aujourd'hui, nous sommes en jihad [guerre sainte]. Ce code, nous ne l'accepterons jamais, même si notre vie en dépendra* ». Si tous ces intervenants ont été très critiques envers le code lors de ce meeting de protestation, on doit noter que l'intervention de la jeunesse musulmane, notamment à travers le représentant de l'UJMM (Union des Jeunes Musulmans du Mali) a été « très menaçante » envers les principaux soutiens du code :

« Je parle au nom de tous les jeunes musulmans du Mali, de Kidal jusqu'à Kayes. Après concertation, les jeunes musulmans du Mali à travers leur Union [ou Association] m'ont chargé de dire aux vieux de se mettre à l'écart et de leur laisser mener ce combat qui est le leur. Nous demandons à nos vieux de nous laisser gérer définitivement cette affaire [de code]. Un adage de chez nous dit que si tu vois un vieux mener un combat, cela veut qu'il n'a pas d'enfants ou de jeunes pour le faire à sa place. Donc, à partir d'aujourd'hui [date de la tenue du meeting, le 22 août 2009], nous invitons tous les jeunes musulmans du Mali à se tenir prêts pour le combat [relatif au code]. Sachez que ce combat sera long, alors soyez prêts, et nous jurons de ne jamais reculer jusqu'à la satisfaction totale. À partir d'aujourd'hui, les députés qui ont voté pour ce code, s'ils parviennent à franchir encore les portes de notre Assemblée Nationale, cela veut dire que nous [les jeunes], nous ne sommes pas des hommes dignes. Toute personne, que tu sois jeune, femme ou homme, si tu ne meurs pas pour un idéal, cela veut dire que ton existence sur terre n'a servi à rien. À partir de cet instant, je demande à chaque jeune de bien serrer sa

ceinture, car nous allons vous lancer bientôt un mot d'ordre par rapport à ce dossier ».

Les propos très « amers », voire « va-t-en-guerre » tenus par le représentant de la jeunesse musulmane à l'endroit des personnes qui ont soutenu le code, lui ont valu d'être l'un des intervenants les plus ovationnés par les protestataires présents au meeting. Si les responsables d'OSC islamiques rencontrés sur le terrain présentent ce meeting comme « une mobilisation totalement réussie » et « la démonstration de force » qui a amené le Président à ne pas promulguer le code, les leaders de la société civile féminine, les militants des droits de l'homme et certains cadres du Ministère de la promotion de la femme et de celui de la justice en ont une toute autre lecture. Parlant des participants à ce meeting, ils disaient que « beaucoup d'entre eux étaient de simples curieux, des gens qui ont pris part à ce meeting sans même savoir de quoi il s'agissait ». Cet extrait de l'entrevue réalisée avec Farima, responsable d'un service rattaché au Ministère de la promotion de la femme, va dans le même sens lorsqu'elle affirme : *« En ce qui concerne le meeting de protestation contre le code, il faut noter que 99% des 50.000 participants dont on parle étaient des curieux, très peu parmi avaient la bonne information [relative au code], mais il fallait faire juste une démonstration de force pour faire reculer les autorités, et sur ça, elles [les OSC islamiques] ont réussi. On sait que plusieurs participants étaient des badauds »*. Moctar, un autre cadre du Ministère de la Promotion Féminine, ajoute :

« La majorité des gens qui sont venus au meeting pour protester contre le code ne connaissaient même pas son contenu, personne parmi eux n'avait lu une seule phrase du texte, ils ne savaient rien de ses différentes dispositions, même celles qui faisaient l'objet de polémique. Malgré cela, on dit qu'il y avait plus de 50.000 protestataires au stade, la vérité est que c'étaient de simples spectateurs, des gens qui ne savaient même pas pourquoi ils étaient là ».

De son côté, Batogoma, responsable d'une ONG féminine, affirme ne pas comprendre la présence de l'ensemble des chefs des partis politiques à ce meeting. Pour elle, *« leur présence était un vrai paradoxe parce que ce sont les députés issus de ces mêmes partis qui avaient défendu et voté en faveur du code (...). Mais comme les élections s'approchaient, ils n'avaient pas le choix, car il fallait séduire les religieux »*.

6.1.3 Boycott des cérémonies religieuses des acteurs favorables au code

En plus des actions collectives qu'ils ont menées, les OSC Islamiques ont eu également recours à la stratégie de boycott collectif des cérémonies religieuses pour tous ceux ou toutes celles qui soutenaient le code. Il s'agit principalement des députés ayant voté en faveur du code, les leaders d'OSC féminines, les militants des droits de l'homme et des autorités. Selon Camara, un des responsables de la Ligue de Imams du Mali (LIMAMA), ce boycott collectif concernait notamment les cérémonies de mariage, de baptême et les cérémonies funèbres. Dans cet extrait, il donne plus de détails sur cette mesure protestataire :

« Nos Imams ont fait une grande réunion au cours de laquelle ils ont indiqué qu'ils ne pourront plus collaborer avec ceux qui ont soutenu ce texte. Nous ne ferons plus pour eux ni pour leurs familles, des cérémonies de baptême, de mariage, des prières en cas de décès. Nous ne ferons plus pour eux aucune autre cérémonie nécessitant la présence d'un Imam, car ils ont trahi et insulté les musulmans en soutenant ce texte satanique, qui remet en cause nos valeurs, nos fondements ! Aucun de leurs mariages ou celui d'un membre de leurs familles ne se feront dans nos mosquées. Et tout Imam qui ne respectera pas ce mot d'ordre, qui se cachera pour participer à leurs cérémonies, sera traité comme eux. Il ne sera plus reconnu comme Imam et nous ajouterons son nom sur la liste qui sera dressée et envoyée partout dans le pays ».

Kalifa de l'Union des Jeunes Musulmans du Mali (UJMM) revient lui aussi, avec beaucoup de violence, sur ces mesures de boycott initiées par la Ligue des Imams et Érudits du Mali, par la société civile islamique de façon générale :

« Ces députés ont trahi Allah [en votant en faveur du code], ils ont trahi leurs électeurs, ils ont trahi toute la communauté musulmane. Alors, pourquoi veulent-ils que nos Imams se rendent désormais à leurs cérémonies? Qu'ils se détrompent, car cela ne se fera plus jamais. Même si un d'entre eux venait à mourir, aucun Imam n'ira prier sur son cadavre. Dieu interdit à tout Imam digne du nom d'aller prier sur le cadavre de quelqu'un qui l'a trahi et qui a trahi sa religion. Ces députés, nous les connaissons, nous allons afficher la liste de leurs noms dans toutes les localités du Mali pour qu'ils soient facilement identifiables par les populations. Ce boycott ne concerne pas seulement les députés qui ont voté ce code, il concerne aussi toutes ces féministes qui laissent leur dignité de côté juste pour avoir l'argent des Occidentaux, qu'elles sachent que si elles meurent, personne ne priera sur leurs cadavres. Et personne ne pourra changer notre décision, y compris le Président de la République s'ils ne reviennent pas sur leur décision [en retirant le code qui venait d'être voté]».

Selon l'éditorialiste Samba, *« ce boycott fut un vrai moyen de pression sur toutes ces personnes qui ont trahi le peuple [en soutenant le code], car au Mali, personne ne peut faire un mariage, un baptême ou même des funérailles sans la présence d'un Imam, cela est même inimaginable. Vraiment, ça a chauffé, car certains étaient obligés de payer des gens qui savaient juste lire en arabe pour se dépanner »*. Kalifa, par ailleurs, soutient que la mesure a été « respectée » par tous les imams. Ce qui, selon lui, témoigne de « la cohésion » entre les musulmans du Mali, notamment quand il s'agit de défendre leur religion.

6.1.4 Insultes violentes et « menaces de mort »

En plus du boycott des cérémonies religieuses pour les acteurs qui étaient favorables à l'adoption du code, des insultes violentes et des « menaces de mort » leur ont été adressées. C'est ce qui ressort des entrevues réalisées

avec certaines responsables d'OSC féminines rencontrées sur le terrain. Par exemple, dans le cadre de la protestation contre l'adoption du code de la famille en 2009, un jeune prêcheur, membre de l'Union des Jeunes Musulmans du Mali (UJMM), avait produit une cassette audio pour, dit-il, « *informer l'opinion nationale sur le contenu du code et l'attitude que devaient tenir les musulmans pour faire face à cette provocation* ». Selon Alassane, un journaliste-éditorialiste, plusieurs passages de ce « prêche » étaient en réalité des « insultes », voire des « menaces » pour les « défenseurs du code ». Dans cette cassette, « *le prêcheur n'a épargné personne, y compris les plus hautes autorités du pays. Il a par exemple injurié le Premier Ministre, le Président de l'Assemblée, le Président de la République, les députés, les leaders de la société civile féminine, bref tous ceux qui ont soutenu le code* ». Batogoma, cadre d'une organisation qui œuvre pour la protection des droits des femmes, confirme les propos de l'éditorialiste :

« On nous insultait tous les jours (...). Une cassette a même été faite par un prêcheur qui a insulté le Président de la République, le Président de l'Assemblée Nationale, les parlementaires, les femmes soutenant le code. Il est même allé loin en disant que Dioncounda [Président de l'Assemblée Nationale au moment de l'adoption du code de la famille] est un enfant né hors-mariage ».

Malgré la censure dont elle fait l'objet depuis sa production en 2009, nous avons pu, avec le concours d'un leader de la société civile malienne, obtenir une copie de cette cassette très controversée. Dans cet extrait, il s'adresse directement à Dioncounda, alors Président de l'Assemblée Nationale, et à ses collègues en ces termes :

« Dioncounda, je m'adresse à toi et à tes collègues, vous êtes tous des maudits. Je te prends par ton nom, car tu as trahi Dieu, toi et ta clique. Dieu a dit aux femmes de se soumettre à leurs maris, et vous les députés, vous les ennemis du pays, les ennemis de l'Islam, vous les cafres [les infidèles], vous avez levé vos mains pour voter et soutenir ce code, vous irez tous en enfer. Des alcooliques,

des infidèles, des prostitués réunis! Êtes-vous des musulmans comme ça? Non, vous ne l'êtes pas, vous êtes des cafres, des fils de cafres. Est cafre comme vous, toute personne qui remet en cause le contenu du coran, qui contredit la parole de Dieu. Toi et tes collègues, vous nous avez manqué du respect et nous vous manquons aussi de respect. Vous avez préféré voter pour un code inspiré des réalités occidentales en méprisant nos valeurs culturelles et islamiques, donc, nous vous rendons la monnaie. Votre venue au monde n'a servi à rien. (...). Vous exigez par exemple que si une fille n'a pas dix-huit ans, elle ne doit pas se marier. Pourtant, vous amenez tous les jours les filles de 14 ans dans des chambres de passe pour faire les rapports sexuels avec elles. Mais quand c'est le mariage, vous dites non, qu'il faut attendre 18 ans. Mais vous, vous n'attendez pas 18 ans pour coucher avec elles. Quelle malédiction de votre part! ».

En plus du Président de l'Assemblée Nationale, il s'est adressé au ministre de la Justice :

« Toi Marafa, tu as trahi ton peuple, tu as oublié tes origines, tu ne sais pas d'où tu viens. Tu t'es opposé à la légalisation du mariage religieux, mais vas demander à tes parents si au moment où ils se mariaient, il y avait le mariage civil. Demander aussi qu'en était-il pour leurs parents? Tu veux dire que tes parents et tes grands-parents étaient tous des gens bâtards? Alors, pourquoi dire que le mariage religieux n'est pas un mariage? Marafa, tu es maudit, tu ne seras rien, ton existence n'a rien servi ».

Les mêmes insultes ont été adressées à la députée Coulibaly Kadiatou Samaké qui avait dit au moment des débats sur le code à l'Assemblée Nationale que « tout couple qui vit ensemble sans faire le mariage civil, n'est pas en mariage. Même s'ils ont fait le mariage religieux, ils ne sont pas en mariage ». En s'adressant à cette dernière, le jeune prêcheur a été virulent :

« Kadiatou, tu es une cafre, une traître, tu es une prostituée, une ennemie de l'Islam. C'est toi qui dis que si un couple ne fait pas le mariage civil, il est considéré comme vivant dans la fornication (...). Que Dieu te maudisse ainsi que toute ta descendance. Ton mari doit te divorcer, car tu lui as manqué du

respect en lui disant indirectement qu'il est bâtard. Que Dieu te maudisse pour avoir trahi et insulté les musulmans ».

La présidente de la Commission des Lois à l'Assemblée Nationale, à l'époque, Safiatou Dembélé, n'a pas été épargnée par le jeune prêcheur :

« Safiatou, une autre députée prostituée, est une ennemie de l'Islam, une personne maudite. Regardez-la, depuis qu'elle est née, elle n'a jamais eu la chance d'être mariée (...). Au moment des campagnes pour l'élection des députés, j'avais prévenu les gens de la commune III de ne pas voter pour cette femme à la longue gueule, car je savais qu'elle allait trahir les musulmans. C'est une femme sans aucune dignité. Tu as trahi ceux qui ont voté pour toi en soutenant ce code ».

En plus de ces insultes et de toutes les actions collectives protestataires que nous avons déjà soulignées, les OSC islamiques avaient mis en place une stratégie d'action qu'on peut qualifier d'« inhabituelle » au Mali : « les menaces de mort ». C'est ce qui ressort de certaines entrevues réalisées avec les OSC féminines. Dans une cassette audio qu'il avait produite sur le Code des personnes et de la famille et dont nous avons eu une copie, Bandjougou, un jeune prêcheur, avait directement menacé le Président de la République, à l'époque, Amadou Tounani Touré (ATT), en ces termes :

« Je demande à tous les musulmans de se tenir prêts, que chacun à son niveau se prépare. Si Amadou Toumani Touré promulgue ce code, je vous jure que s'il passe un seul jour comme Président de la République, cela veut dire qu'il n'y a pas de musulmans dans ce pays. S'il le fait, alors tout soldat malien qui le tuera recevra les bénédictions de Dieu. S'il le promulgue, tout soldat qui le tuera ira directement au paradis. Car s'il le fait, alors il aura trahi Dieu, l'Islam et tous les musulmans (...). Il aura alors eu son compte. Amadou, tu as un seul choix à faire : ne pas promulguer ce code ou partir en courant. Ce qui est certain, c'est que si tu promulgues ce texte, tu iras en courant dans un espace de 24 heures. Fais-le et tu verras ».

Les responsables d'OSC féminines, principaux soutiens du code de la famille à l'époque, ont elles aussi fait l'objet de telles menaces. Selon ces responsables que nous avons interviewés et dont certaines étaient directement concernées, cette « stratégie de certains responsables ou militants islamiques » a consisté à dresser une liste de personnes qui soutenaient le code, principalement les leaders d'OSC féminines, à chercher ensuite leurs contacts, à les appeler et à les menacer de mort. Par exemple, Batogoma, responsable d'une ONG de défense des droits des femmes, affirme avoir elle-même « subi des menaces de mort » par le biais d'appels anonymes. Farima, une responsable du Ministère de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille, nous a également fait part des menaces qu'elle a subies. Elle raconte :

« J'étais sur leur liste. En effet, un soir, alors que j'étais dans mon salon en train de regarder le journal télévisé, je reçois un appel, sans numéro affiché à l'écran, j'ai hésité dans un premier temps, mais j'ai fini par décrocher, car je me suis dit que ça peut être une connaissance qui appelle de l'extérieur. Mais qu'est-ce que j'entends? Une voix d'homme me disant ceci : "Farima, nous savons que tu es parmi ces gens-là qui sont en train de soutenir ce code, mais nous te prévenons, si jamais ce code est promulgué, nous irons casser ta maison, nous savons où elle se situe. Retire-toi ou tu n'échapperas pas, nous ne t'avertirons pas une deuxième fois" ».

Binta, responsable d'une organisation qui milite pour la « protection des droits des femmes », a aussi témoigné « avoir été victime » des mêmes menaces : *« J'étais moi-même sur la liste des gens qu'on devrait attaquer au cas où le code venait à être promulgué. Il y avait ces menaces en provenance des religieux musulmans »*. Tout comme Batogoma, Farima et Binta, Nantènè, présidente d'une ONG de défense des droits des femmes, affirme avoir été « menacée de mort par ceux qui ont protesté contre l'adoption du code ». Elle avoue avoir du mal à comprendre comment certains opposants soient allés aussi loin :

« Aller jusqu'aux menaces de mort, pour moi, ça ne valait pas le coup, c'était aller trop loin. Ils [les protestataires] avaient établi des listes sur lesquelles il y avait les noms de certaines femmes et de certains dirigeants du pays. Ils nous ont dit que si jamais nous ne revenions pas sur le code, que si le code est promulgué, ils allaient nous tuer tous. Ils ont dit que nous resterons dans leurs viseurs. Est-ce que pour de simples désaccords sur certaines dispositions du code, on avait besoin d'aller jusqu'à ces menaces de mort? Et dire que le Mali est une démocratie exemplaire avec de telles réactions et attitudes hors-normes ».

Si des responsables d'OSC féminines interviewées sur le terrain ont affirmé avoir reçu des « menaces de mort » de la part des organisations islamiques à cause de leur implication pour l'adoption du code en 2009, cette information est démentie par certains responsables islamiques qui indiquent que tout cela vise à « salir le nom des organisations islamiques » et à associer leurs militants à des « gens violents ». C'est la position de Kalifa de l'Union des Jeunes Musulmans du Mali, très critique envers les responsables de la société civile féminine :

« Nous avons entendu certaines femmes [responsables ou cadres d'organisations féminines] dire qu'elles ont reçu des menaces de mort, qu'elles ont été intimidées, qu'il y a eu ceci ou cela. Tout cela est faux, car cela ne fait pas partie de notre éducation. Menacer quelqu'un de mort pour quelque raison que ce soit ne fait pas partie de notre culture, et ce n'est pas dans nos habitudes au Mali. Je peux même dire que les menaces de mort constituent une arme pour les faibles et elles [les responsables de la société civile féminine] savent bien que nous n'en avons pas besoin dans ce pays pour nous faire entendre. Pensez-vous qu'avec les marches et meetings que nous avons organisés partout dans le pays et qui ont fait reculer les autorités, nous avons besoin de faire des menaces de mort? Non, jamais, ce sont des propos dont le seul dessein est de nous associer à des gens violents ».

Sans nécessairement démentir ces menaces de mort, Korotoumou, membre de l'Union Nationale des Femmes Musulmanes du Mali, précise que s'il y a eu des menaces de mort comme le laissent croire certains, cela ne pourrait venir que de certains « extrémistes ». Comme elle le souligne :

« Je ne peux pas savoir s'il y a eu menaces de mort ou pas, je n'ai aucune preuve pour confirmer cela. Mais s'il y en a eu, il faudrait noter que les organisations islamiques ne sont pas du tout concernées par cela, il n'y a eu aucune réunion à notre niveau ayant décidé de faire des menaces de mort. S'il a été prouvé qu'il y a eu réellement des menaces de ce genre, alors ceux qui l'ont fait ne l'ont pas fait au nom de nos organisations, mais plutôt en leur propre nom, ça ne pourrait être que le fait de certains extrémistes. Mais aucune organisation islamique au Mali ne vous dira d'aller menacer de mort quelqu'un, jamais nous ne ferons cela ».

Si les OSC islamiques, comme nous venons de le voir, ont utilisé différentes stratégies d'actions collectives pour protester contre l'adoption du code des personnes et de la famille, les OSC féminines (et leurs alliés), quant à elles, ne sont pas restées inactives pour défendre le code.

6.2. Stratégies d'actions collectives des organisations féminines

Pour soutenir le code qu'elles qualifiaient de « progressiste » et « respectueux de l'égalité des sexes », les OSC féminines ont utilisé différentes stratégies d'actions collectives. Parmi elles, on peut citer les conférences-débats, les séminaires, le plaidoyer, le lobbying ainsi que les pétitions. Ces actions ont été menées aussi bien dans la capitale Bamako que dans d'autres localités du pays.

6.2.1 Conférences-débats, séminaires, plaidoyer et lobbying

Tout comme les OSC Islamiques, les OSC féminines ont d'abord mené des actions visant à informer et sensibiliser leurs militants, et la population de façon générale, sur l'importance de défendre le code de la famille adopté par l'Assemblée Nationale en 2009. C'est dans ce contexte qu'elles ont organisé de nombreuses conférences et séminaires pour expliquer les principaux enjeux du processus à leurs militants. Comme le souligne Fatou, chercheuse et militante des droits de la femme,

les OSC féminines ont organisé plusieurs conférences-débats et des séminaires afin d'expliquer le contenu du code aux populations. Ces activités ont été menées aussi bien à Bamako que dans d'autres localités du pays. Binta, responsable d'une organisation féminine, raconte : *« Plusieurs conférences et séances de sensibilisation ont été organisées pour mobiliser le maximum de Maliens à soutenir le code et à réclamer sa promulgation par le Président Touré malgré les menaces qui planaient sur nos têtes »*. Selon elle, toutes ces actions visaient à *« éclairer les lentilles de la population sur le vrai contenu du code, car il y a eu trop de désinformations, on a dit des choses qui n'étaient même pas dans le code. Donc, nous [OSC féminines], nous avons un gros travail de clarification à faire. Il fallait démentir toutes ces contre-vérités tenues çà et là »*.

En ce qui concerne les actions de plaidoyer et du lobbying, elles étaient au cœur de la stratégie d'actions des OSC féminines. Elles étaient essentiellement adressées aux autorités politiques et aux élus de la Nation. Selon Batogoma, responsable d'une organisation de défense des droits des femmes :

« Les actions de plaidoyer et du lobbying étaient adressées aux plus hautes autorités du pays, notamment le Président, certains de ses ministres, à savoir ceux qui avaient en charge le code [ministre de la Justice et celui de la promotion de la femme]. Plusieurs de nos actions de lobbying ont aussi concerné les députés, car avant tout, ce sont eux qui votent les lois, il était donc important pour nous de les convaincre sur la nécessité de voter un texte plus égalitaire entre hommes et femmes, qui ne discrimine pas les femmes comme c'était le cas avec le code du mariage et de la tutelle [1962] ».

Selon Nantènè, présidente d'une ONG de défense des droits de la femme, les OSC féminines avaient mis en place un comité de plaidoyer intitulé *Comité de plaidoyer de la société civile* dont l'objectif était de *« permettre l'adoption et la promulgation du code des personnes et de la famille »*. Selon d'autres figures de la société civile féminine, avant même l'adoption du code, ce comité avait adressé une lettre de

plaidoyer à chacun des 143 députés de l'Assemblée Nationale afin qu'ils votent en faveur du code. Dans cette lettre intitulée *Appel aux élus du peuple* (elle date du 12 juillet 2009) et dont nous avons obtenu une copie, on pouvait lire :

« Honorable, par la présente, la Nation tout entière en émoi vous appelle à son secours pour sortir de l'abîme dans lequel elle souffre depuis des décennies, en jouant pleinement votre rôle d'élu du peuple et en assumant votre responsabilité face à l'histoire moderne du Mali pour le bien-être de vos électeurs et celui des générations futures. En votre qualité de représentants du peuple malien, un important projet de loi sera soumis à votre examen dans les semaines à venir (...). Ce projet de Code a été adopté par le gouvernement le 13 mai dernier [2009] pour répondre (...) aux besoins et aspirations (...) des Maliens et des Maliennes, créer les conditions favorables à leur égale participation aux processus de développement et de décision du pays afin de leur garantir une véritable justice sociale au bénéfice de la Nation. Le projet de Code est un texte innovant qui répond au triple souci d'enracinement à nos valeurs traditionnelles, d'ouverture aux valeurs universelles porteuses de progrès social et de conformité à la constitution et à l'ordonnancement juridique international. Aussi, après l'élaboration et l'adoption par le gouvernement, l'enjeu se situe à votre niveau quant à son adoption (...). Aussi, honorable, au regard d'une telle situation, notamment de ce pas presque de géant franchi après cinquante années de balbutiements, ne devez-vous pas accomplir votre devoir de vote pour apporter votre pierre à l'édifice nationale pour le bien-être de vos électeurs dont les attentes sont immenses. Et l'histoire retiendra bien sûr que vous avez été l'un des artisans de cette construction nationale. Honorable, vous vous êtes engagés à servir les intérêts d'un peuple uni dans la diversité, de l'orienter vers un but unique, commun et avec la foi en l'avenir à travers une vision partagée pour construire le Mali d'aujourd'hui et de demain (...). Confiant en votre sens de discernement et en l'engagement qui vous anime, nous sommes convaincus que vous adopterez ce code ».

Selon Nantènè, en plus des députés pris individuellement, le comité a fait du plaidoyer au niveau de chaque groupe parlementaire et des différentes commissions à l'Assemblée Nationale dont la *Commission des Lois*. Toujours dans le cadre de ses actions de plaidoyer/lobbying, les organisations féminines, en plus d'adresser des lettres aux députés pour pouvoir bénéficier de leur soutien, ont adressé un « mémorandum » au Président de la République ainsi qu'au Premier ministre. Dans

ce « mémorandum » dont une copie nous a été remise, les femmes avaient mis les plus hautes autorités du pays « devant leurs responsabilités », notamment par rapport au soutien relatif à l'adoption du code, « gage de progrès et de maturité politique d'un pays qui se dit démocratique et respectueux des droits de l'homme » comme le soulignait Salimata, membre de la *Commission des Lois* à l'Assemblée Nationale. Dans ce document de plaidoyer, les femmes disaient :

« L'une des préoccupations majeures des femmes et de toutes les personnes éprises de justice sociale réside dans l'adoption d'un code des personnes et de la famille (...). Ne nous méprenons pas, le code (..) de la famille n'est pas et ne peut être « le code de la femme » (...). Monsieur le Président, en fait, les femmes ne cherchent pas un égalitarisme mathématique avec les hommes, mais plutôt une reconnaissance du droit d'être aussi des humains (...). L'amélioration de la condition des femmes restera toujours un indicateur du Mali nouveau que nous sommes en train de bâtir (...). Je n'oublie pas non plus la nécessité pour notre société de leur assurer tous leurs droits » (...). Monsieur le Président, l'amélioration des conditions de vie des femmes ne passe-t-elle pas par l'amélioration de leur statut juridique dans le cadre familial et par rapport à leur statut personnel ? N'est-il pas impérieux aujourd'hui de (...) traduire en acte concret les déclarations d'intention par l'adoption d'un code de la famille en adéquation avec les aspirations démocratiques du peuple malien ? Il urge de traduire dans les faits les nombreux plans d'actions, déclarations et autres initiatives adoptés ici et là en faveur des femmes. Monsieur le Président, la situation actuelle constitue une véritable menace pour les droits fondamentaux des femmes et des filles dans un contexte de démocratisation où la personne humaine est au centre des préoccupations (...). Nous estimons qu'il est nécessaire d'adopter rapidement le code sur le droit de la famille qui sera au fur et à mesure amélioré et adapté. On ne doit pas laisser le Mali glisser, à fortiori tomber dans les visées, méthodes et les manières des extrémistes ou conservateurs retardataires ».

Après avoir invité l'État malien à respecter les engagements internationaux qu'il avait signés, la société civile féminine, à travers son « mémorandum », a demandé au Président de la République d'œuvrer pour l'adoption et la promulgation du code. Elle y a indiqué également qu'elle était prête à accompagner les autorités dans la mise en œuvre du texte :

« Le Mali doit respecter ses engagements vis-à-vis des principes et conventions internationaux pour lesquels il s'est engagé en faveur des droits des femmes pour soigner son image et rehausser sa grandeur et sa splendeur. Monsieur le Président, votre qualité extraordinaire d'homme politique avisé, intelligent, dynamique, réaliste, pragmatique, libéral, engagé, tenace, rigoureux, combatif et j'en passe font que vous êtes aujourd'hui une chance pour le Mali face à de nombreux défis. Et cette chance du Mali est fort heureusement issue de l'électorat féminin. Qu'attendez-vous pour faire profiter le Mali de cette chance par l'expression du courage politique à l'instar de feu Modibo KEÏTA en 1960? (...). Les femmes sont prêtes à contribuer à l'élaboration d'une stratégie concertée et d'un agenda de mise en œuvre avec toutes les parties prenantes afin de faciliter la mise en œuvre d'un code de la famille qui tienne compte des conventions signées et ratifiées, mais aussi de nos réalités qui sont objectives et équitables. Nous attendons simplement l'expression concrète de la volonté politique par l'adoption et la promulgation du code ».

Batogoma, responsable d'une OSC féminine ajoute que cette action de plaidoyer à l'endroit du Président de la République avait porté fruit :

« Nous avons fait du plaidoyer auprès du gouvernement pour que ce code puisse passer, car ATT [Amadou Toumani Touré] avait lui-même indiqué que sa lutte était destinée à la promotion des droits des femmes et des enfants. (...). Nous [OSC féminines] sommes allées personnellement rencontrer le Président de la République qui nous a promis que le code va passer. Et le code avait [effectivement] passé. Mais c'est après qu'il y a eu des protestations, et cela a tout changé ».

Selon Yaya, ancien secrétaire général du Ministère de la promotion de la femme, dans le cadre de leur plaidoyer et lobbying à l'endroit des hautes autorités, les organisations féminines ont demandé de transférer la tutelle du processus d'élaboration du code de la famille du Ministère de la promotion de la femme à celui de la justice. Selon lui, *« la stratégie visait à montrer à l'opinion nationale que ce code n'était pas un « code des femmes » comme certains le disaient. Il fallait écarter cette idée que le Ministère de la promotion féminine a fait un code pour les femmes, un code « taillé sur mesure ». En laissant notre Ministère [celui de la promotion*

féminine] continuer à piloter ce processus, on partirait droit au mur, et ce serait contre-productif ». Ces propos de Batogoma, responsable d'une OSC féminine, vont dans le même sens :

« Les islamistes, comme une bonne partie de l'opinion nationale, commençaient à dire que le code de la famille en cours d'élaboration était un code des femmes, que ce sont quelques ONG féminines qui étaient à la base de tout ça, qui voulaient bouleverser notre société, nos coutumes et nos valeurs religieuses. Que c'est le Ministère de la promotion de la femme qui dirigeait et planifiait tous ces travaux, un Ministère considéré comme appuyé par les féministes du Nord, les bailleurs de fonds. Donc, pour que les gens ne disent pas que c'est un code des femmes élaboré par le Ministère de la femme, des experts ont conseillé le Président Touré de confier ce projet au Ministère de la Justice, surtout que celui-ci est responsable de tout ce qui a trait au domaine du droit. Voilà comment le texte est passé des mains du Ministère de la promotion de la femme à celles de la justice ».

Pourtant, selon Bakary, un ancien conseiller technique au Ministère de la Justice, bien que le gouvernement ait finalement accepté de transférer la tutelle du processus d'élaboration du code à son Ministère en 2005, cela n'a pas empêché les opposants au code de le qualifier de « code des femmes », « code des féministes » ou encore de « code occidental ». Les propos de Mahama, membre du Haut Conseil Islamique et de l'AMUPI constituent une illustration :

« Au début, l'élaboration du code était confiée au Ministère de la promotion de la femme. Quelques années après, quand ils [le gouvernement malien et les OSC féminines, principaux défenseurs du code] ont vu que nous [OSC islamiques] avons compris leur stratégie, ils se sont précipités à confier l'élaboration du texte au Ministère de la Justice. Tout ça pour nous tromper, pour nous montrer que ce code n'était pas un code pour faire plaisir aux femmes, on le sait, personne n'est dupe ».

6.2.2 La pétition, un moyen de pression sur les autorités

En plus de toutes ces actions que nous venons de présenter, les OSC féminines ont fait circuler une pétition pour demander au Président de la République de promulguer le code. Ce moyen de pression avait été mis en place selon Nantènè, par le biais d'une plateforme d'échanges des femmes appelée *Espace d'échanges et de concertations des femmes du Mali*. Cette plateforme était elle-même née dans le sillage de la controverse autour du code en vue de « *permettre aux femmes de se faire entendre* ». Dans cette pétition, les OSC féminines avaient demandé au Président Amadou Toumani Touré de ne pas céder aux pressions des protestataires et de promulguer le code conformément à ses engagements de « *respecter et faire respecter les droits des femmes et des enfants* ». Selon Salimata, présidente d'une structure faîtière de la société civile féminine, à travers cette pétition, les femmes voulaient « *contraindre le Chef de l'État à jouer tout simplement son rôle, à faire son devoir : celui de protéger les droits des femmes, les droits de tous les citoyens Maliens sans considération de sexe ou de religion* [en promulguant le code voté par l'Assemblée Nationale] ».

6.2.3. Des actions collectives jugées trop limitées

Malgré les actions collectives qu'elles ont menées, les OSC féminines ont été critiquées pour leur « inaction », notamment après le rejet du code par les OSC islamiques. Selon l'éditorialiste Alassane, « *Dans leur majorité, les associations féminines étaient pour le code. Mais, elles n'ont pas mené d'actions [pour le défendre]. En tout cas, au niveau public, on n'a rien vu. Il y a eu quelques-unes qui ont pris leur courage dans les deux mains pour intervenir dans quelques débats, mais c'était très rare et très isolé comme actions* ». Il faut rappeler qu'après l'adoption du code en 2009, le Président Touré avait « indirectement » critiqué les organisations féminines en disant qu'il n'avait entendu aucun défenseur du code

après les protestations des OSC islamiques et qu'il était resté « seul face aux protestataires ». Pourtant, les OSC féminines, de leur côté, ont une explication par rapport à cette « inaction » supposée ou réelle. Selon Batogoma qui a participé à plusieurs étapes du processus au nom de son ONG, « les femmes ne sont pas restées inactives, seulement, il y avait un réel problème de sécurité ». Elle ajoute et précise :

« On a fait beaucoup d'actions qui sont restées sans visibilité. Donc, on ne peut pas dire qu'on n'a pas mené d'actions. Aussi, les manifestations des organisations féminines étaient très difficiles, car on n'était pas sécurisé, notamment face à ces gens-là. Donc, on était menacé un peu partout! Qui allait nous protéger? Donc on n'avait aucune sécurité. Le Président même a eu peur (...). Nous, on n'était pas en sécurité. Si le Président lui-même a abandonné, qui allait donc nous soutenir? Qui? Le gouvernement, le parlement, le Président, tout le monde a eu peur et a changé de décision. Donc, notre sécurité était en danger. À vrai dire, le climat n'était pas favorable pour faire des marches et des meetings comme les organisations islamiques l'ont fait. Déjà, on nous attendait de pied ferme. Sinon, tout le monde sait que nous pouvions mobiliser comme les islamistes l'ont fait ».

Quant à Binta, elle a une tout autre explication de « l'inaction supposée » des OSC féminines après le vote du code et les protestations qui ont suivi. Selon elle, « le Ministère [de la promotion de la femme] avait demandé aux OSC féminines de ne pas marcher ni faire de meeting pour éviter d'être les cibles de certains extrémistes religieux ». Les propos de Nantènè confirment ceux de Binta et l'activiste va même plus loin en accusant l'État de n'avoir pas joué son rôle :

« Dire que les OSC féminines n'ont rien fait était une fuite de responsabilité. Mais nous, on avait quoi? On avait quoi pour faire face à ces islamistes? Nous n'avions que nos bouches. C'est des gens qui avaient de gros moyens. Si l'État avait pris ses responsabilités, nous, on allait se joindre à lui. C'était un texte voté par l'Assemblée, donc l'État était au courant de tout, qu'est-ce qu'il a fait? Comment comprendre que des OSC religieuses mobilisent toute une nation pour protester et que le gouvernement ne réagit pas? Et pourquoi au même moment, on en veut aux autres OSC? L'État a tout: la télévision, les médias (radio, presse écrite, etc.). On sait que si le gouvernement ne veut pas

de quelque chose, il ne la diffusera jamais à la télévision. Mais cela n'a pas été le cas avec le code. Cela veut dire qu'il y avait une autre main derrière. Pourquoi le gouvernement n'a rien fait? C'est parce qu'il n'y avait pas d'autorité. Ces gens-là ont compris qu'à un moment donné, il n'y avait pas d'autorité, et ils ont profité de cette faiblesse de l'État pour le basculer davantage. Ces gens-là voulaient être une force incontournable, et ils l'ont été. Le gouvernement n'a pas joué son rôle. Et puis, on nous a dit de ne pas agir. En tout cas le département de la femme nous a dit de ne pas agir. Sinon, nous, nous voudrions bien agir, quel que soit notre nombre, mais on nous a dit non. Donc, on ne peut pas nous accuser. Si un État ne peut pas prendre ses responsabilités, ce ne sont pas les OSC qu'il faut accuser. Un État c'est l'autorité et sans autorité, il n'y a pas d'État ».

6.3 Alliances stratégiques nouées par les acteurs

Les alliances avec d'autres acteurs faisaient partie de la stratégie des acteurs impliqués dans le processus d'élaboration et d'adoption du code des personnes et de la famille. Ces alliances stratégiques, selon les informations que nous avons collectées, se sont faites non seulement avec des acteurs locaux (ou nationaux), mais aussi avec des acteurs extérieurs. Chaque acteur collectif visait à avoir plus d'alliés de son côté afin de « mieux défendre » ses positions par rapport au code. Dans cette section, nous présentons les alliances stratégiques nouées par les OSC Islamiques, puis celles nouées par les OSC féminines.

6.3.1 Alliances stratégiques tissées par les organisations islamiques

Sur la question des alliances, notamment lors de la protestation qui a suivi l'adoption du premier code par l'Assemblée Nationale en 2009, les acteurs d'OSC Islamiques interviewés ont surtout évoqué les alliances au niveau national.

6.3.1.1 Au-delà des conflits : des OSC islamiques unies dans le même combat

Dans le cadre de ce processus, il y a eu alliance entre les OSC Islamiques (les structures faîtières notamment) dont certaines étaient auparavant « en conflit » avec d'autres. Ces conflits, selon certains comme l'éditorialiste Alassane, concernaient le « courant idéologique » que chaque organisation défendait. Pour d'autres, c'était plutôt des « conflits de leadership ». Selon Korotoumou, une des responsables de l'Union Nationale des Femmes Musulmanes du Mali (UNAFEM) :

« Il n'est un secret pour personne qu'il y a plusieurs tendances au sein des organisations islamiques du Mali. Cependant, lorsqu'il y a un sujet qui touche à l'avenir de notre pays, ou s'il y a une initiative ou une politique qui remet en cause notre religion [l'Islam], nos leaders ainsi que nos militants laissent de côté leurs divergences, s'unissent et mènent le combat ensemble ».

Salia, un responsable de l'Association pour le Progrès et l'Unité de l'Islam (AMUPI) prend l'exemple de l'alliance entre sa propre organisation qui jouait le rôle d'interface entre l'État malien et la communauté musulmane jusqu'à récemment, et le Haut Conseil Islamique qui joue ce rôle depuis 2002, date de sa création. Selon Salia, malgré les divergences qui existaient entre les deux structures faîtières de la société civile islamique, celles-ci ont pu nouer une « alliance solide » afin d'« œuvrer pour l'adoption d'un code qui tienne compte des principes et des valeurs de l'Islam ». D'après le journaliste Alassane, lorsqu'il s'est agi de protester contre le code en 2009, « les organisations musulmanes se sont donné la main, en mettant de côté leur antagonisme. C'est ce qui leur a permis de prendre le dessus sur leurs adversaires ». Même certains responsables d'OSC féminines reconnaissent que cette union des organisations islamiques (peu importe les divergences qui les opposaient) a été déterminante pour « les résultats » qu'elles ont obtenus.

En dehors des alliances entre les associations islamiques entre elles, Moumine, un responsable de l'Union des Jeunes Musulmans du Mali (UJMMA) affirme que les OSC Islamiques ont noué des relations avec d'autres organisations « phares » de la société civile du pays. Après les avoir énuméré, il a indiqué que ces alliances ont donné « un coup extraordinaire » à leur mobilisation :

« À l'intérieur [du pays], on a eu des alliés de taille : les (3) familles fondatrices de Bamako [les Touré, les Dravé et les Niaré]. À noter qu'actuellement, le patriarche des familles fondatrices de Bamako, à savoir Modibo Niaré, est le président de la commission de contrôle du Haut Conseil Islamique du Mali. Et leur partenariat a été extraordinaire. Il y a aussi la Coordination des chefs de quartier de Bamako, la Confrérie des chasseurs du Mali, le mouvement N'KO [un mouvement culturel] qui étaient nos alliés ainsi que d'autres associations qui défendent nos valeurs ».

6.3.1.2 Alliance avec les journalistes

Une autre stratégie des OSC Islamiques a été de nouer une alliance avec certains médias à l'intérieur du pays (presse écrite et radios privées principalement). Comme le disait Morikè du Haut Conseil Islamique, « *Aujourd'hui, tu ne peux pas gagner un combat sans une alliance avec les hommes de médias, un partenariat solide avec eux. Si tu comprends cela et t'investis en conséquence dans cette voie, tu ne pourras que gagner la bataille. Aujourd'hui, si tu gagnes toutes les batailles, mais que tu ne gagnes pas la bataille médiatique, alors, tu as du chemin à faire* ». Pourtant, contrairement à ce que beaucoup disent, il précise que cette « alliance » a été demandée par les hommes de médias eux-mêmes : « *Je ne vous donnerai pas de nom, mais je vous informe que certains médias sont venus nous voir au bureau pour nous dire que le combat que nous menons était le leur, et que pour cela, ils souhaitaient qu'il y ait un partenariat entre nous afin qu'ils puissent relayer nos messages auprès de la population. Beaucoup sont venus comme ça* ». Sur ce « partenariat », Mahama de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de

l'Islam (AMUPI) salue « *le travail remarquable* » que certains hommes de la presse écrite ont fait dans « *la couverture des débats des organisations religieuses sur les dispositions du code* ». Il ajoute qu'« *ils l'ont fait de façon désintéressée alors que les femmes [les organisations féminines] étaient obligées de payer toujours de l'argent pour la publication de chaque article recommandé* ». Ce « partenariat » entre la société civile islamique et les médias a également concerné aussi les radios privées, notamment dans la capitale. Selon Moumine, un des responsables de la jeunesse islamique, « *Certains promoteurs de radios privées sont venus nous rencontrer au bureau. Ils nous ont dit qu'ils sont musulmans et que tout leur argent, tous leurs biens sont au service de Dieu. Ils nous ont dit que si on a des informations à passer, les portes de leurs radios restent ouvertes* ».

6.3.1.3 « Alliance » entre les organisations islamiques et l'Assemblée Nationale

Selon Fatou, chercheuse et militante des droits de la femme, après le rejet de la première version du code, il y a eu « une alliance » entre les organisations islamiques et l'Assemblée nationale, notamment dans le cadre de la révision du texte. Chacun des deux « camps » avait proposé quinze membres pour participer à cette révision, aucune autre structure n'était autorisée à y participer, ajoute-t-elle. Selon elle, c'est avec « une telle alliance entre islamistes et députés », une alliance « faite sur le dos des autres acteurs impliqués dans ce processus » que nous avons aujourd'hui « un texte à forte connotation religieuse ». Cette « alliance » a été dénoncée par plusieurs autres acteurs de la société civile féminine. C'est le cas de Batogoma, cadre d'une organisation de défense des droits de la femme qui dit que : « *L'Assemblée Nationale, Dioncounda [son président] ne devraient s'allier avec aucune des parties prenantes de ce processus, ce n'est pas leur rôle. En tant qu'une institution de la République, l'Assemblée ne devrait pas s'associer avec les religieux pour nous imposer finalement un texte qu'ils ont préparé ensemble, c'est-à-dire sans les autres parties prenantes du processus* ». Si l'Assemblée Nationale était

appréciée au début du processus pour avoir observé une certaine « neutralité » vis-à-vis des différents acteurs, *« elle est désormais critiquée depuis son alliance avec les islamistes dans le cadre de la révision du texte »* comme le dit Batogoma.

Selon des OSC féminines rencontrées sur le terrain, certains partis politiques « ont tissé des alliances » avec les OSC islamiques. Un des partis dont le nom revenait beaucoup est celui du CNID de Mountaga Tall. Selon nos sources, ce parti, à l'instar d'autres, *« s'est joint aux organisations islamiques dans le seul but d'être soutenu lors des élections qui pointaient »*. S'appuyant sur la question du « mariage religieux » dans le code, un sujet longtemps défendu par Tall et son parti, Salimata, membre du Collectif des Femmes du Mali (COFEM), affirme que :

« Tall et son CNID [son parti] depuis très longtemps cherchent à séduire la communauté musulmane, notamment en défendant la légalisation du mariage religieux. L'objectif est d'avoir l'appui de ces organisations [islamiques] au moment des votes. Nous comprenons pourquoi il a rejoint ces organisations dans leur combat par rapport au code. C'est difficile de concevoir qu'un parti politique se mette en alliance avec des structures religieuses, c'est deux mondes différents, mais on comprend que chacun vise à défendre ses intérêts ».

6.3.1.4 Alliance entre organisations islamiques et acteurs extérieurs

Si les membres des OSC islamiques interrogés ont fait état sans problème des alliances avec d'autres acteurs à l'échelle nationale pour permettre l'adoption d'« un code qui tienne compte des principes et valeurs de l'Islam », elles n'ont en revanche pas voulu se prononcer sur leurs alliances avec les acteurs extérieurs. Plusieurs membres des OSC islamiques, comme Moumine de l'UJMM (Union des Jeunes Musulmans du Mali), se sont d'ailleurs défendus d'avoir bénéficié de soutien extérieur : *« En ce qui concerne l'extérieur, honnêtement, nous n'avons eu aucun allié parce que les gens pensaient que c'était un problème interne, donc, il n'y avait vraiment aucune raison pour eux de s'en mêler. À part la sympathie de certains pays qui sont dans les mêmes situations que nous [c'est-à-dire dans le processus*

d'élaboration d'un code de la famille] *comme les gens du Tchad, on n'a pas eu d'allié externe* ».

Certaines OSC féminines pourtant ont soutenu qu'« il y a eu des alliances entre certaines OSC islamiques et acteurs extérieurs ». Comme on pouvait s'y attendre, la plupart des OSC féminines qui se sont prononcées sur cette question ont évoqué ou mis l'accent sur l'alliance entre ces organisations islamiques et des pays arabes. C'est le cas de Binta, responsable d'une organisation de défense des droits de la femme :

« Nos fondamentalistes, nos islamistes (...) viennent de se jeter pieds et mains liés dans la gueule des pays musulmans comme le Pakistan, le Qatar, la Turquie, l'Arabie Saoudite qui d'ailleurs ne pratiquent pas l'Islam chez eux même s'ils se disent pays musulmans. Et tout cela est antérieur à la question du code. Si vous regardez bien chaque rue de Bamako, vous verrez au moins deux mosquées. Ces mosquées sont pour la plupart construites par ces pays arabes (...) qui peuvent mobiliser des masses populaires pour pouvoir se positionner au Mali, et en Afrique de façon générale ».

Ces affirmations faites par les organisations féminines sur les alliances entre OSC islamiques et pays arabes dans le cadre de l'élaboration du code des personnes et de la famille ont été rejetées par Mahamar de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam. Selon lui :

« Aucun pays arabe n'a financé les activités de mobilisation des organisations islamiques autour du code. C'est avec l'argent de la communauté musulmane que nous avons fait toutes ces mobilisations. Il est vrai que depuis des décennies, des pays arabes appuient certaines activités de certaines organisations islamiques comme ils le font d'ailleurs avec l'État malien, mais dire qu'ils nous ont appuyés par rapport au code, c'est du mensonge, je mets au défi quiconque qui l'affirme d'apporter des preuves. Toutes ces affirmations ont pour seul but de semer la confusion dans la tête des gens, de montrer que nous sommes instrumentalisés par des pays arabes, tout cela est faux, on veut juste nous discréditer ».

Dans la même lignée, Moumine, un des responsables de l'Union des Jeunes Musulmans du Mali prend l'exemple de l'organisation du meeting « historique » de protestation qui a regroupé 50.000 personnes. Selon lui, ce sont les militants sur place qui ont contribué financièrement pour appuyer la mobilisation des OSC islamiques. Cet extrait de son entrevue est assez illustratif :

« Pour notre meeting de protestation au stade du 26 mars, nous avons eu plus de dix (10) millions [de francs CFA, environ 22.000\$ CAD] de contributions populaires. Les gens donnaient 200F CFA, 1000F CFA, 5000F CFA. Et avec ça, on a collecté plus de dix (10) millions pour le seul jour au stade. Cela témoigne de l'engagement de la population à soutenir notre combat. Mais ceux qui parlent des pays arabes ne vont jamais te parler de ces financements, de toutes ces contributions qui viennent des populations elles-mêmes, des sommes certes minimes, mais très symboliques ».

Pour indiquer que ce sont plutôt les OSC féminines qui sont « appuyées par des alliés occidentaux » et non les OSC Islamiques par les pays arabes, Salia, membre de l'AMUPI, demande aux premières de dire d'où vient leur financement :

« Je demande à ces femmes qui disent partout que nous sommes en alliance avec des pays arabes qui financent nos activités, de dire clairement à la population malienne d'où elles trouvent le financement pour mener toutes ces activités. Qu'elles nous disent aussi si un citoyen malien a l'habitude de leur donner un seul franc pour organiser une mobilisation autour du code comme ce fut plusieurs le cas avec nous. Si elles ont le courage, qu'elles répondent. Nous connaissons leur connexion avec les acteurs extérieurs, les Occidentaux qui les appuient financièrement et même stratégiquement à travers des rencontres, des séminaires entre autres ».

6.3.2 Alliances stratégiques tissées par les organisations féminines

Tout comme les OSC islamiques, les alliances faisaient partie de la stratégie des organisations féminines.

6.3.2.1 Au-delà des divergences : les OSC féminines unissent leurs efforts

Plusieurs OSC féminines, selon les informations que nous avons collectées, ont affirmé avoir tissé des alliances avec d'autres organisations féminines à l'échelle locale (ou nationale) tout au long du processus d'élaboration du code et de la controverse qui l'a suivie. Il faut noter ici qu'à l'instar des OSC islamiques, les OSC féminines sont traversées par des querelles de leadership comme l'indique Yaya, ancien secrétaire général au Ministère de la promotion de la femme, de l'enfant et de la famille. On se rappelle qu'en 2007, la CAFO (Coordination des associations et ONG féminines du Mali), la plus grande organisation faîtière de la société civile féminine qui regroupe « plus de 2000 structures » selon Yaya, était traversée par une crise interne inédite, celle relative au renouvellement de son bureau exécutif. Pourtant, malgré cette crise et les malentendus qu'elle a créés entre elles, les organisations membres de la CAFO, notamment celles qui étaient en conflit pour le contrôle de la structure faîtière, *« ont créé une sorte de partenariat, c'est à dire un nouveau partenariat entre elles afin de défendre une position unique face au code, à savoir la position des organisations féminines du Mali, une position focalisée sur la défense des droits des femmes, qui consistait donc à rejeter toute discrimination à leur endroit »*. Sur cette « alliance » entre organisations féminines du Mali, notamment les structures faîtières, Moctar, cadre du Ministère de la promotion de la femme, de l'enfant et de la famille, affirme que depuis qu'il travaille pour le compte de ce ministère, il n'a « jamais vu » les organisations féminines créer « un tel partenariat solide » entre elles comme ce fut le cas autour du code, même si ces alliances ne leur ont pas permis d'empêcher la « victoire » des OSC islamistes.

6.3.2.2 *Alliances entre organisations féminines et autres organisations de la société civile*

Des responsables d'OSC féminines ont également affirmé avoir noué des alliances avec les organisations de défense des droits de l'homme, aussi bien au Mali qu'à l'échelle internationale. On peut, à ce sujet, noter les nombreuses déclarations faites sur le code par l'Association Malienne des Droits de l'Homme (AMDH), le Barreau du Mali, la Commission Nationale des Droits de l'Homme (CNDH) ou par la Fédération Internationale des Droits de l'Homme (FIDH). Comme les OSC féminines, chacune de ces organisations s'était prononcée pour en faveur de « l'adoption d'un code de la famille non discriminatoire envers les femmes, un code qui respecte leurs droits » comme le souligne Farima, juriste et présidente d'une structure de défense des droits de la femme. Selon Assitan, une autre militante des droits de la femme, les défenseurs des droits de l'homme qui étaient « alliés » aux femmes durant tout le processus d'élaboration du code « ont été d'un apport précieux ». Allant dans le même sens, Yaya, cadre du Ministère de la promotion féminine, indique que « *la collaboration entre organisations féminines et celles de défense des droits de l'homme a été très utile pour les femmes, car celles-ci ont une très bonne expérience en matière de stratégies de défense des droits de la personne, que ceux-ci relèvent du droit national ou international* ».

En plus des organisations de défense des droits de l'homme, les OSC féminines, à l'instar des organisations islamiques, ont tissé des alliances avec certains organes de presse. Batogoma reconnaît par exemple qu'il y a au Mali des journaux, des magazines et même des radios qui « sont très actifs dans la défense des droits de la femme » et qui sont parfois qualifiés de « médias féministes ». On peut citer entre autres la *Radio Guintan*, la *Voix des femmes*, les revues comme « *Muso Kunda* », ou *La Voix de la Citoyenne*, ou *Nyeleni*. Selon Batogoma, « *ce sont ces médias qui ont fait siennes les causes des femmes, qui ont approché les organisations féminines dans leur combat. Nous leur avons ouvert nos portes, car*

nous partageons les mêmes valeurs, celles d'une société qui respectent et protègent les droits des femmes, nos mamans, nos sœurs, nos filles, nos nièces, nos cousines ». Fatou, une autre militante des droits de la femme, reconnaît elle aussi cette alliance, mais ajoute qu'elle va au-delà des médias « jugés proches » des femmes. Selon elle, tous les « médias éclairés » ont rejoint les femmes dans leur « lutte » en couvrant de façon « désintéressée » leurs activités.

6.3.2.3 Alliance entre organisations de la société civile féminine et acteurs extérieurs

Selon les informations collectées, certaines structures faîtières de la société civile féminine ont noué des alliances avec des organisations féminines d'autres pays de la sous-région ou à l'échelle continentale comme le *Réseau des femmes africaines ministres et parlementaires*. Prenant l'exemple de ce réseau dont les antennes se trouvent dans plusieurs pays africains, Nantènè affirme que sa structure a beaucoup collaboré avec ses membres, notamment dans le cadre des plaidoyers et du lobbying autour du code. À l'instar de ce Réseau, d'autres structures extérieures ont collaboré avec les OSC féminines. C'est ce que souligne Batogoma dans cet extrait : « *Bien sûr, on avait des alliés. Il y a des alliés qui nous ont soutenus dans ce processus (...). Les organisations féminines extérieures nous ont beaucoup soutenus, je peux citer Wildaf Sénégal par exemple (...). Toutes les (organisations de) femmes de la sous-région nous ont appuyés, on a échangé par internet, on s'est inspiré de leurs expériences, on en a fait beaucoup avec les Sénégalais, et cela nous a beaucoup aidé* ». Selon Farima, certaines organisations féminines maliennes, dont la sienne, ont « collaboré » avec des organisations féminines du Sénégal, du Burkina Faso et même du Maroc. Selon elle, « *les OSC féminines ont eu des conseils très utiles auprès de ces organisations sœurs. Cela nous a beaucoup aidé dans la défense de nos positions, car nous étions suffisamment outillés avec l'expérience de tous ces pays qui partagent presque les mêmes réalités, les mêmes difficultés que nous* ». Les OSC féminines ont également évoqué les alliances tissées avec d'autres

acteurs extérieurs. Des responsables d'OSC féminines et des cadres du Ministère de la Promotion de la Femme et de celui de la Justice ont souligné par exemple que des partenaires comme le Canada, la France, l'Union européenne, les USA, le FNUAP, le PNUD ont appuyé financièrement les OSC féminines impliquées dans l'élaboration du code. Selon Batogoma, responsable d'une ONG active dans la défense des droits des femmes, *« c'est avec l'appui [financier] des bailleurs de fonds comme le Canada, les Pays-Bas, la France, l'USAID ou l'Union Européenne que les OSC féminines ont pu organiser des conférences et des séminaires sur le code de la famille »*. Binta, une autre responsable d'OSC féminine, affirme d'ailleurs que son ONG a eu « un appui considérable » de la part des Canadiens et des Néerlandais. Quant à Batogoma, elle souligne que son ONG avait également tissé un « partenariat » avec une ONG canadienne pour tenir une série d'activités visant à appuyer l'adoption du code de la famille. Sa structure, précise-t-elle, a eu à travers ce partenariat, un appui aussi bien financier que technique. Si l'ONG canadienne en question a financé leurs activités, elle les a également aidés « techniquement » à « planifier les activités de plaidoyer et du lobbying ». De son côté, Farima, une autre responsable d'OSC féminine, mentionne que sa structure a reçu des appuis de la part d'une ONG norvégienne intervenant au Mali. Selon elles, ces appuis étaient essentiellement des appuis financiers qui les ont aidés à réaliser des séminaires et des conférences publiques à travers certaines localités du pays, notamment sur le code de la famille. Au regard des nombreuses critiques adressées aux bailleurs de fonds, vu que beaucoup d'acteurs (islamiques notamment) ont souligné des alliances entre eux et les OSC féminines, nous avons jugé nécessaire de les rencontrer. Malheureusement, non seulement de nombreux bailleurs de fonds cités dans ce dossier n'ont pas accepté nous rencontrer (certains ont clairement dit qu'ils ne veulent pas d'interview sur ce sujet, et d'autres ne nous ont jamais donné de suite malgré nos demandes formellement déposées), mais les trois qui nous ont accordé des interviews, à savoir l'Union européenne, l'Ambassade du Canada et la responsable d'un projet financé par les Canadiens, sont restés « avarés » en matière

d'informations. La Délégation de l'Union européenne qui fut le bailleur de fonds le plus critiqué dans ce dossier a été la plus réticente à fournir des informations sur le sujet. La structure ne voulait aucunement se prononcer sur ce sujet controversé auquel son nom a été longtemps associé. Toutefois, elle a reconnu qu'elle « *soutient des initiatives en matière d'égalité de genre en appuyant les États, mais jamais en finançant directement des projets* ». Elle a également reconnu que souvent, elle « *interpelle le gouvernement du Mali sur le respect des droits des femmes* ». Cela a-t-il été le cas en ce qui concerne l'adoption du code des personnes et de la famille? Malheureusement sur cette question, nous sommes restés sur notre faim, car, la Délégation de l'UE n'a pas voulu donner plus de détails.

En résumé, si les deux principaux acteurs collectifs impliqués dans cette controverse (les OSC Islamiques d'une part, et les OSC féminines d'autre part) étaient actifs par rapport au choix et à la mise en place des actions collectives et des alliances stratégiques, l'analyse révèle que les OSC islamiques ont été particulièrement « efficaces » et « agressives » dans leurs stratégies. Alors que les OSC féminines se sont contentées de mener quelques actions collectives « classiques » comme les pétitions, le plaidoyer et le lobbying, l'organisation de conférences-débats sur le code, les OSC islamiques, sont, quant à elles, allées au-delà. En plus des actions de plaidoyer et du lobbying, des conférences, elles ont organisé de nombreuses marches et des meetings de protestation dans toutes les régions du pays dont le « meeting historique » du 22 août 2009 ayant regroupé « plus de 50.000 personnes » à Bamako. Les OSC islamiques ont utilisé des stratégies d'intimidation des défenseurs du code en boycottant les cérémonies religieuses (baptême, mariage, funérailles...) des députés ayant voté en faveur du code, et en allant même jusqu'aux insultes violentes et menaces de mort.

Enfin, pour ce qui est des alliances stratégiques, nous avons noté que les OSC islamiques tout comme les OSC féminines se sont toutes jointes à d'autres acteurs nationaux renforçant ainsi leurs rangs respectifs. En plus des « alliances » avec les

organisations qui partagent les mêmes objectifs ou qui défendent les mêmes valeurs qu'elles, les organisations féminines et islamiques ont eu à tisser des partenariats avec les médias. Si les OSC féminines ont reconnu avoir eu des « alliances » avec des acteurs extérieurs, les OSC islamiques nient en revanche l'existence de telles alliances. Il faut ajouter que les alliances internes, celles avec les journalistes et plusieurs autres acteurs clés de la société civile malienne comme les familles fondatrices de Bamako, l'association des chefs de quartiers de Bamako, la confrérie des chasseurs, ont également aidé les organisations islamiques à prendre le dessus sur les organisations féminines, consacrant ainsi leur « victoire » sur celles-ci.

CHAPITRE VII : L'adoption du code et après : bilan et perspectives des acteurs

Après avoir présenté, dans le chapitre précédent, les stratégies d'actions collectives et les alliances stratégiques mobilisées par les différents groupes d'acteurs impliqués dans la controverse autour de ce texte, nous présentons, dans ce chapitre, les bilans et les perspectives que ces derniers entendent à l'issue de ce long processus. Nous présentons, dans un premier temps, le diagnostic des OSC islamiques, puis, dans un second temps, celui des OSC féminines.

7.1 Bilan des OSC islamiques et de leurs alliés : un sentiment de « satisfaction » et de « devoir accompli »

Si au début du processus, les OSC islamiques étaient très critiques envers le projet de code des personnes et de la famille, notamment parce que celui-ci « s'opposait aux valeurs religieuses et socioculturelles du pays », aujourd'hui, il n'en est rien. En se prononçant sur le bilan de ce processus, plusieurs responsables d'organisations islamiques ont exprimé un sentiment de satisfaction et de « devoir accompli ». En effet, les OSC islamiques ont pu imposer leurs propositions (ou contre-propositions) dans la version actuelle du code. Selon les membres de ces associations, si le Mali possède aujourd'hui un code des personnes et de la famille « qui tient compte de ses valeurs les plus profondes », c'est grâce à leur détermination, à leur combat. D'où ce sentiment de « devoir accompli » largement partagé par ses principaux responsables. C'est aussi un « sentiment de joie » et de « victoire » qui les anime. Mieux, certains vont jusqu'à affirmer qu'ils ont « sauvé » le pays d'un « complot occidental » contre l'Islam et les valeurs socioculturelles maliennes, et dont la « mise en œuvre » était confiée aux OSC féminines et à leurs alliés », y compris les deux ministères chargés d'élaborer le code. C'est ainsi qu'ils

se perçoivent aujourd'hui comme des « sauveurs du pays » contre ce qu'ils qualifient de « complot international » contre les « valeurs religieuses et sociétales maliennes ». Les propos de Moumine, membre influent du Haut Conseil Islamique, illustrent bien ce sentiment:

« Les députés ont avoué qu'ils n'avaient pas lu le code [avant de voter en sa faveur en 2009] et que c'est grâce à son rejet par le Haut Conseil Islamique, notamment à travers des marches protestataires, qu'ils ont pris le soin de le lire sérieusement. Ils ont reconnu que ce texte était vraiment un mauvais texte. Dioncounda [alors Président de l'Assemblée Nationale] l'a dit, Me Diabaté [Rapporteur de la Commission des lois et ancien Ministre de la Justice] l'a dit aussi, Me Tall [Chef d'un parti politique et président d'un groupe parlementaire à l'époque], Younoussi Touré [alors Vice-Président de l'Assemblée Nationale] l'ont dit également, toutes ces grandes personnalités étaient là et elles ont reconnu n'avoir pas lu le texte avant de voter en sa faveur. Elles ont même ajouté ceci : "Vous [OSC islamiques et alliés] avez sauvé la Nation, car il y avait des choses dans ce code, si elles étaient maintenues, elles allaient créer beaucoup de remous, beaucoup de problèmes après". Voilà la vérité, tu peux vérifier ce que je viens de dire auprès de chacune de ces personnalités. Nous avons vraiment sauvé ce pays en nous opposant à ce texte tel qu'il avait été présenté. Je reconnais que certains détracteurs vont continuer à raconter ce qui leur plaît, mais une chose est sûre, on ne peut pas falsifier l'histoire, non, c'est impossible, les faits sont là, il faut le reconnaître ».

Korotoumou, une responsable de l'Union Nationale des Associations de Femmes Musulmanes du Mali (UNAFEM), va plus loin en affirmant que toute la Nation malienne devait féliciter les religieux musulmans pour l'acte qu'ils ont posé, à savoir « le rejet d'un code qui allait à l'encontre des réalités socioculturelles du pays »:

« Toute la Nation malienne doit rendre un hommage mérité aux organisations islamiques qui ont tout fait pour empêcher la promulgation de ce texte qui, en réalité, allait diviser les Maliens, allait diviser les femmes et leurs maris, surtout avec des dispositions qui indiquaient que la femme peut exercer ses activités économiques sans l'aval de son mari comme ça se passe généralement en Occident. Non, c'est des dispositions qui allaient créer plus de problèmes

qu'elles n'allaient résoudre. Donc, pour avoir empêché la promulgation d'un texte pareil, un texte détestable, je pense que tout le pays, tous les Maliens devaient féliciter et remercier les organisations religieuses, elles ont fait un beau travail, ne soyons pas ingrats ».

Comme pour répondre à Korotoumou, Mahamar, un responsable de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam, affirme qu'après le rejet du texte initial par les OSC islamiques en 2009 et le vote en 2011 du code actuel par l'Assemblée Nationale, le Président de la République a rencontré les organisations islamiques pour leur offrir un « cocktail ». Ce cocktail, précise-t-il, visait non seulement à les féliciter pour leur sens de responsabilité, mais aussi à mettre fin à la « chaude polémique » qui a accompagné ce processus. C'est ce qu'il résume ici :

« Après le vote du code actuel, suite à nos protestations, le Président de la République [à l'époque, Amadou Toumani Touré] nous [OSC islamiques] a invité à un cocktail pour dire que maintenant [la polémique], c'est fini, que la hache de guerre avec les députés [et les organisations féminines] est enterrée. Nous nous sommes salués, vraiment c'était très bien. Les députés eux-mêmes étaient à l'aise d'avoir voté non seulement une loi qui est conforme à la volonté du peuple, mais aussi d'avoir voté une loi qui répond à leur propre conviction. Contrairement à la première mouture du code, les députés n'ont pas voté la deuxième mouture par pression, ce qui explique pourquoi ils sont à l'aise avec leur propre conscience. Le Président de la République n'a pas manqué de souligner le sens de la responsabilité des organisations religieuses qui ont protesté contre le code, notamment à travers des marches et des meetings, mais n'ont pas posé d'acte insurrectionnel à un moment où elles pouvaient le faire ».

Selon plusieurs leaders d'OSC islamiques, c'est grâce à leur pression, leur combat, que le Mali a finalement obtenu aujourd'hui « un code qui tient compte de ses réalités, de ses valeurs religieuses et sociétales ». Comme le souligne Moriké du Haut Conseil Islamique, « *il n'existe pas de texte législatif parfait, mais l'essentiel est que les populations se reconnaissent dans les principales dispositions qui y figurent, ce qui est le cas avec le code que nous avons maintenant sous la main* ». Mahamar de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI)

partage cette appréciation, car selon lui, la version actuelle du code, « fruit de leur lutte », est « beaucoup plus conforme » aux réalités du pays :

« Dans tous les pays du monde, ce sont les hommes qui écrivent leur propre histoire. Le Mali n'a pas fait exception à la règle en ce qui concerne le Code de la famille. Nous ne sommes pas restés les bras croisés pour que d'autres viennent écrire notre histoire. Je veux tout simplement dire que si ce code tient compte aujourd'hui de nos réalités, c'est à cause de notre sacrifice. Il est mille fois mieux que l'autre que les féministes défendaient et dans lequel les Maliens ne se reconnaissaient pas du tout. À part ces féministes et leurs soutiens, tous les Maliens se retrouvent dans ce code, peu importe le qualificatif qu'on lui attribue, ce texte est plus conforme à nos valeurs que celui qu'on a voulu nous imposer. Pour cela, il faut dire merci aux organisations religieuses qui ont pris leur responsabilité et joué leur rôle ».

Pourtant, certaines responsables d'OSC féminines comme Binta répondent aux OSC islamiques en disant que si le code actuel tient compte de leurs idées, « *c'est parce qu'au moment de la révision du texte [après son rejet], seules les OSC islamiques avaient été invitées à prendre part aux travaux* ». Donc, ajoute Binta, « *c'était plus facile pour elles d'imposer leurs propositions vu qu'il n'y avait personne autour de la table pour s'opposer à elles* ».

7.2 Au sein des OSC féminines et de leurs alliés : un « triste bilan »

7.2.1 Le code actuel: « un recul important »

De nombreux acteurs favorables aux droits des femmes jugent la deuxième version du code « plus discriminatoire envers les femmes que les codes précédents ». Cette évaluation fait suite à la cinquantaine de modifications faites à certaines dispositions du texte initial qui avait été voté en 2009 et qui était jugé « globalement favorable aux femmes ». Il faut rappeler que les OSC féminines étaient absentes au moment de la révision du texte après son renvoi à l'Assemblée Nationale et que seules les OSC islamiques qui avaient protesté et obtenu ce renvoi

avaient été invitées à participer à cette révision. C'est pourquoi, selon Binta, ce texte n'a plus de sens pour les femmes parce qu'il leur est défavorable : *« Nous nous retrouvons maintenant avec ce code qui n'a aucun sens (...) pour les femmes, pour les droits des femmes, parce que c'est dans ce code que nous sommes les plus discriminées, plus que dans les textes qui étaient là depuis l'indépendance »*. Si pour Binta, *« les gens de l'extérieur pensaient que les Maliens étaient des gens instruits, des gens réfléchis qui pouvaient vraiment faire la part des choses »*, aujourd'hui, poursuit-elle, il n'en est rien. Selon elle, ce code est la négation de tout cela. Elle va encore plus loin lorsqu'elle affirme qu'*« on est comme en face des gens qui sont en rivalité contre les femmes et qui viennent faire un texte contre elles. C'est aberrant, c'est l'aberration absolue qui est dans ce texte-là. On est complètement à nu. On a été jeté en pâture à ces Islamistes. Maintenant, les femmes n'ont que leurs yeux pour pleurer »*. En effet, dans une lettre ouverte datant de janvier 2012 (une copie nous a été remise sur le terrain par Binta, responsable d'une ONG féminine) et adressée directement au Président de la République, les OSC féminines expriment leur indignation face au nouveau Code des personnes et de la famille :

« Monsieur le Président de la République, nous sommes indignés. Indignés face au nouveau Code des personnes et de la famille, qui vient d'être adopté en seconde lecture par l'Assemblée Nationale, le 2 décembre 2011. Ce Code, qui était censé corriger les discriminations et améliorer le statut de la femme malienne et des enfants maliens, en réduisant les inégalités (...), a été une véritable déception et un vrai recul en matière de droits humains des femmes et des enfants. Comment comprendre qu'après la ratification par le Mali des instruments régionaux de protection des droits de la femme, comme le Protocole de Maputo et la Convention des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard de la femme, le Mali puisse élaborer un Code des personnes aussi discriminatoire et rétrograde, qui légitime les inégalités? Même les droits qui avaient été acquis depuis 1962 et 1973 ont été remis en cause dans ce nouveau Code des personnes et de la famille ».

Fatou, chercheuse et militante des droits des femmes, critique de son côté les leaders politiques maliens qui, en soutenant les deux versions du code (la première était favorable aux droits des femmes et à l'égalité des sexes contrairement à la seconde jugée discriminatoire envers les femmes), sont, selon elle, « *comme des gens qui n'ont pas le sens de la formation, le sens de ce qu'ils ont reçu comme éducation dans les universités, dans les grandes écoles parce qu'ils ont perdu leur âme en politique* ». Selon elle, « *c'est dans les moments cruciaux que les hommes doivent se mettre debout et dire que les femmes sont nos mères, nos épouses, sœurs, nos tantes, nos filles, et que dans un texte de loi comme le code de la famille, nous ne devons pas les discriminer, mais plutôt les regarder et les respecter comme des citoyennes à part entière* ». Selon Batogoma, « *le code actuel est plus rétrograde que celui de 1962* ». C'est pourquoi, ajoute-t-elle, « *malgré son adoption sans débats par les élus de la Nation, le nouveau Code des personnes et de la famille ne parvient pas encore à faire l'unanimité auprès des Maliens* ». Il faut noter que cette adoption continue de susciter une véritable indignation chez les OSC féminines maliennes ainsi que chez de nombreux défenseurs des droits de l'homme. Assitan, militante des droits de la femme, dénonce elle aussi ce code qu'elle qualifie de « globalement négatif ». Elle affirme ne pas être satisfaite du code actuel à cause de « ses nombreuses incohérences » ainsi que « les inégalités de toutes sortes dont les femmes font l'objet ». Selon elle, les incohérences de ce texte sont tellement énormes qu'elles poseront de « sérieux problèmes » dans le cadre de sa mise en œuvre. De son côté, Salimata, militante des droits de la femme, rappelle que c'est pour exprimer leur indignation par rapport à l'adoption de « *ce code discriminatoire envers les femmes* » que les OSC féminines avaient lancé une pétition pour empêcher sa promulgation. Cette pétition, intitulée « *Non au nouveau Code des personnes et de la famille du Mali adopté le 2 décembre 2011* », lancée par une plateforme d'échange des femmes intitulée *Espace d'échanges et de concertations des femmes du Mali*, exprime bien la déception des femmes :

« Le Code des Personnes et de la Famille adopté par l'Assemblée Nationale le 2 décembre 2011 était censé réduire, voire mettre fin aux discriminations envers les femmes, et assurer l'égalité des sexes. Malheureusement, ce fut une profonde déception (...). C'est pourquoi, nous, signataires de la présente pétition, demandons au Chef de l'État de ne pas le promulguer, et à nos députés de formuler, de proposer et de faire adopter par l'Assemblée Nationale un Code des personnes et de la famille conforme aux engagements internationaux du Mali ».

Selon Nantènè qui est très critique envers les OSC islamiques, *« la version actuelle du code des personnes et de la famille confirme les discriminations existantes à l'égard des femmes. Il institutionnalise de nouvelles discriminations contre les filles et leurs mères et perpétue les inégalités liées au sexe, à la religion, aux us et coutumes »*. Adjaratou, ancienne ministre, se dit *« très déçue »* du contenu du code actuel. Lorsque nous l'avons rencontré dans son bureau, ses premiers mots ont été : *« Mon fils, je ne voudrais plus parler de ce code [à quelqu'un], car je ne m'y reconnais plus. Je suis parmi ceux et celles qui ont initié l'élaboration de ce code, mais aujourd'hui, on tous très déçu, ce n'était pas pour aboutir à ce résultat [le code actuel]. Franchement, je n'ai plus envie de parler de ce code, c'est dégoûtant »*. Ces propos de l'ancienne ministre et des autres responsables d'OSC féminines montrent à quel point la déception est grande chez elles. Tout cela témoigne du sentiment d'indignation qui continue à les animer.

En tirant le bilan du processus d'élaboration du code des personnes et de la famille, certaines OSC féminines (et leurs alliés) ont rappelé le « non-respect des engagements internationaux pris par le Mali, notamment les accords et traités internationaux signés ou ratifiés par le Mali dans le domaine du respect des droits de la femme, de l'enfant et de l'égalité des sexes. C'est ce que souligne Adjaratou, ancienne ministre malienne :

« Une des choses que nous reprochons à ce code, c'est le non-respect des instruments juridiques relatifs aux droits humains des femmes ratifiés par le

Mali. C'est dans le souci du respect de ces engagements internationaux que ce projet de code avait été élaboré il y a plus d'une décennie. Il devait tenir en compte le contenu des différents traités et conventions ratifiés par le Mali dans le domaine des droits des femmes. Nous sommes au regret de constater aujourd'hui, qu'après plus de 10 ans de labeur, avec des concertations locales, régionales et nationales, que nous soyons toujours à la case de départ, avec un projet de code remanié négativement à plus de 90%, cela, malgré toutes nos actions de plaidoyer, d'information et de sensibilisation ».

Selon Batogoma, qui partage cette opinion, « *les femmes du Mali méritent [plus de] respect et [de] considération* ». Aussi, ajoute-t-elle, « *ce code ne constitue pas du tout une avancée démocratique pour le respect des droits fondamentaux et humains des femmes et des filles de notre pays. Avec ce texte, c'est surtout la protection de la femme qui a pris un sérieux coup* ». Selon des défenseurs des droits de la femme, le code actuel est en deçà des attentes du peuple malien. Pour plusieurs d'entre eux, il est un « recul de plus de 50 ans » (allusion faite à la date de l'indépendance du pays), ce qui est contraire aux avancées que le chef de l'État avait exprimées en termes de défense et de protection des droits de la femme et de l'enfant dans notre pays. Selon le *Comité de Plaidoyer* mis en place par les OSC féminines dans la foulée de l'adoption de code des personnes et de la famille, la seconde version du texte votée par l'Assemblée Nationale le 2 décembre 2011 « comporte des dispositions assez surprenantes en ce 21^e siècle et doit être revue ». Selon Binta, membre de ce comité :

« La femme demeure une éternelle mineure, elle doit obéissance et soumission à son mari. Son consentement n'est pas pris en compte pour le mariage de sa fille mineure, ce qui laisse les portes grandement ouvertes au mariage précoce et forcé. Elle n'a pas d'avis à donner sur la tutelle de ses enfants mineurs. Elle n'est plus responsable pour gérer sa famille lorsque le mari décède, car le conseil de famille prend place dès le décès du chef de famille. Les enfants sont discriminés, du seul fait de leur naissance dans des liens hors mariages. Donc, nous les femmes, nous disons clairement que ce code est un recul de cinquante ans en arrière. C'est un texte discriminatoire qui viole les droits fondamentaux des femmes et des enfants ».

Assitan, militante des droits de la femme, partage largement ces idées. Pour expliquer sa position, elle rappelle le mariage des filles mineures :

« Vraiment, il y a des choses horribles dans ce code-là. Ramenez l'âge au premier mariage d'une fille à 16 ans, c'est très grave. À cet âge, une fille normalement doit être à l'école, doit être au lycée. Si tu maries une fille à cet âge, tu arrêtes son éducation, sa promotion, tu arrêtes tout pour elle. Et c'est encore pire si les parents donnent leur consentement pour le mariage des filles encore plus jeunes. Tout ça, c'est un recul. En 1962, le code parlait de 18 ans comme âge minimum pour le mariage d'une fille (...), aujourd'hui on passe à 16 ans ».

Fatou, chercheuse et militante des droits de la femme soutient, elle aussi, ces idées. Dans cet extrait de l'entrevue qu'elle nous a accordée, elle compare l'ancien code du mariage et de la tutelle de 1962 à la version actuelle du code la famille adoptée en décembre 2011. Dans cette comparaison, elle met surtout l'accent sur les avancées que les femmes avaient connues dans les années 1960 avec l'adoption de ce code :

« Pour le code de 1962, il faut se mettre dans le contexte de l'époque. C'était un code très progressiste par rapport aux droits des femmes. Les femmes n'avaient même aucun droit. Pour la première fois, ce code de 1962 reconnaissait aux femmes la liberté de mariage, leur consentement par rapport au choix de leurs maris. Toutes les dispositions étaient prises pour protéger la femme du mariage précoce comme du mariage forcé. Et dans le contexte des années 1960 [période des Indépendances], c'était pratiquement un texte révolutionnaire. Et aujourd'hui en 2013, on voit que ce code de 1962 est plus favorable aux femmes que le dernier code de la famille adopté en 2011. Le contenu du code de 1962 montre donc que ceux qui l'ont élaboré et adopté étaient des visionnaires, des politiques qui se projetaient dans l'avenir. Malheureusement aujourd'hui, avec ce nouveau code [de la famille], c'est tout le contraire qu'on voit, les femmes sont très déçues ».

Ces idées défendues par Fatou et Assitan sont aussi largement partagées par l'Espace d'Échanges et de Concertation des Femmes du Mali qui avait lancé à l'époque une pétition pour demander au Président de la République de ne pas promulguer ce code « discriminatoire et rétrograde ». Les extraits du communiqué

de presse écrit à cet effet et intitulé *Indignons-nous face au nouveau Code des personnes et de la famille, qui vient d'être adopté en seconde lecture par l'Assemblée Nationale le 2 décembre 2011*, illustrent bien le malaise des femmes :

« Ce code qui était censé corriger les discriminations [envers les femmes] et améliorer le statut de la femme malienne et des enfants maliens, en réduisant les inégalités et en harmonisant les lois internes avec les conventions régionales et internationales ratifiées, a été une véritable déception et un vrai recul en matière de droits humains des femmes et des enfants. Comment comprendre qu'après la ratification par le Mali des instruments régionaux de protection des droits de la femme comme le Protocole de Maputo et la Convention des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard de la femme, le Mali puisse élaborer un Code de la famille aussi discriminatoire et rétrograde, qui légitime les inégalités? Même les droits qui avaient été acquis depuis 1962 (...) ont été remis en cause dans ce nouveau code (...). Nous avons ainsi reculé de 50 ans ».

Toujours dans leur pétition, les femmes, à travers leur plateforme d'échanges, demeurent très critiques envers l'État malien qui, selon elles, cherche seulement à ratifier les textes pour soigner son image, mais, « ne les respecte jamais » au moment de leur mise en œuvre. Cet extrait illustre bien ce sentiment d'incompréhension chez les femmes :

« Le Mali est un État qui ratifie les textes régionaux et internationaux pour faire bonne figure et empêche ensuite ses citoyens d'en jouir. Ses dirigeants sont pourtant fiers de clamer que la démocratie malienne est un modèle. Quelle démocratie? Et quel respect des droits de l'homme? Ce code est inique, car il institue de nouvelles discriminations [envers les femmes] et en légitime d'autres. Savez-vous qu'en novembre 2000, le Mali avait abrité le Symposium International sur le bilan des pratiques de la démocratie, des droits et des libertés dans l'espace francophone ? La Déclaration adoptée à l'issue de ce symposium indiquait que la démocratie, pour les citoyens [sans distinction de sexe, de religion, de classe sociale], se juge avant tout, à l'aune du respect scrupuleux et de la pleine jouissance de tous les droits, civils et politiques, économiques, sociaux et culturels. Le Mali a souscrit à cette déclaration qui contient des engagements qu'il se devait de respecter, malheureusement, avec ce code, il vient de rater l'occasion de le faire ».

Cette attitude de l'État malien par rapport au « non-respect » des engagements internationaux, notamment ceux relatifs au respect des droits des femmes, à la lutte contre toutes formes de discrimination à leur endroit s'explique, selon certains interviewés, par l'absence d'un réel engagement de l'État à mettre en application ces engagements.

Selon Batogoma, en plus des OSC féminines et de tous leurs alliés qui défendaient le code au début, « les bailleurs de fonds du Mali sont très déçus de la version actuelle du code ». Elle ajoute en précisant que :

« Ces derniers sont animés aujourd'hui par ce sentiment de déception parce qu'ils ont banqué [financé], ils ont donné leur argent pour l'élaboration de ce code-là. Si ce code n'est pas un progrès, mais plutôt un recul de 50 ans, c'est la déception totale. Je prends un exemple très simple : en 1962, l'âge au premier mariage pour la fille était de 18 ans, aujourd'hui, avec le code de la famille, il est fixé à 16 ans. Pourtant, le Mali a adopté plusieurs conventions comme celle relative à l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'endroit des femmes ou la Convention relative au droit de l'enfant. Alors, pourquoi le Mali viole ses propres engagements ? Pourquoi, au lieu de progresser, nous reculons ? »

Tous ces propos avancés par les OSC féminines montrent à suffisance que l'ancien code du mariage et de la tutelle, qui avait « valeur de code de la famille » à l'époque, est préféré à l'actuel code des personnes et de la famille jugé « plus traditionnel », « plus discriminatoire » envers les femmes.

En plus du « non-respect des engagements internationaux » qu'il a signés ou ratifiés, certains militants des droits de la femme, des cadres du Ministère de la Justice et de celui de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille, rappellent que l'actuel code des personnes et de la famille « *n'est pas conforme à la constitution du pays* ». C'est ce que rapporte par exemple Batogoma, responsable d'une ONG féminine :

« Ce code est anticonstitutionnel et discriminatoire envers les femmes ». Elle ajoute que « la modification ou suppression des cinquante-deux (52) articles a chamboulé tous les acquis des femmes en termes de reconnaissance de leurs droits. Voilà pourquoi ce texte est anticonstitutionnel et discriminatoire selon nous les femmes, cela a été attesté par plusieurs hommes de droits au Mali. De toute façon, nous ne l'apprécions, nous le rejetons, car c'est un texte anti-femme ».

Un autre appel a été adressé à l'endroit des autorités exécutives et législatives pour « qu'elles fassent leurs devoirs » :

« Nous interpellons nos autorités exécutives et législatives afin qu'elles mesurent toute la portée néfaste pour le Mali, aux plans national et international, du Code des Personnes et de la Famille adopté le 2 décembre 2011 et que, conformément à leurs engagements et à la laïcité proclamée de notre République, elles lui apportent les amendements nécessaires à sa mise en conformité avec les Traités, Conventions et autres instruments juridiques sous-régionaux, régionaux et internationaux signés ou ratifiés par le Mali ».

Selon des responsables d'OSC féminines comme Salimata, « ce texte a une forte connotation religieuse, c'est un texte islamiste, les islamistes nous ont imposé leur texte. Cela ne peut pas marcher dans un État laïc, nous sommes contre et nous ne baisserons jamais les mains, advienne que pourra ». Nantènè appuie les propos de Salimata lorsqu'elle dit que « les Islamistes ont pris le code article par article, lui ont enlevé toute sa substance et l'ont fait voter à l'Assemblée Nationale. C'est ce texte qu'on a aujourd'hui ». Fatou, chercheuse et militante des droits de la femme, explique comment on en est arrivé là. Selon elle :

« En 2009 [date d'adoption de la première version du code], il y avait très peu d'articles qui faisaient objets de polémique [cependant] en 2011 [avec l'adoption de la seconde version du code], on avait environ une cinquantaine. Cette situation s'explique par le fait qu'« on avait appelé seulement les religieux musulmans pour la relecture du code, personne d'autre n'avait été invité, ni les religieux chrétiens, ni les organisations féminines, ni aucune autre

organisation de la société civile. Pendant des mois, ils [les Députés et les représentants d'OSC islamiques] ont relu tous les articles du code, ils ont chamboulé [c'est-à-dire modifié ou supprimé] cinquante et deux articles, les islamistes ont mis dans le code ce qu'ils voulaient, toutes les dispositions reflètent leurs opinions. Ce sont eux qui se sont assis pour écrire [avec des députés au sein d'une Commission ad hoc mise en place à cet effet par l'Assemblée Nationale] du premier au dernier article. Les dispositions à l'intérieur [de ce texte] sont des dispositions islamiques. Voilà pourquoi aujourd'hui, notre fameux code de la famille est un code islamique ».

En plus d'être perçu comme un texte « islamiste » ou « anticonstitutionnel », le code actuel est considéré par certaines OSC féminines comme « une patate chaude » dans les mains du gouvernement. Autrement dit, le gouvernement, selon certains, ne « sait plus où donner de la tête » avec ce code, car, ajoutent-ils, « *il se trouve aujourd'hui entre le marteau et l'enclume, autrement dit, il se trouve entre le marteau des islamistes qui ont un pouvoir certain aujourd'hui au Mali, et l'enclume des OSC féminines, des militants des droits de l'homme et des principaux bailleurs de fonds qui ne lâchent pas le morceau* ». C'est pourquoi selon ces acteurs, le gouvernement « ne sait pas » ce qu'il faut faire avec cette « patate chaude qui coupe le souffle ».

7.2.2 Un « État faible » ayant « failli à son devoir » d'assurer la sécurité des citoyens

Selon certaines OSC féminines et leurs alliés, si le processus d'adoption a abouti à un échec, à savoir l'adoption d'« un code qui fait la promotion de la discrimination envers les femmes » pour reprendre les propos de Batogoma, militante des droits de la femme, c'est parce qu'on avait à faire à un « État faible » qui n'a pas su jouer son rôle. Plusieurs responsables d'OSC féminines en veulent en effet au président de la République de l'époque, à savoir Amadou Toumani Touré, pour ne pas « avoir su jouer son rôle », notamment en promulguant le code en 2009 après son adoption par l'Assemblée nationale (c'était un texte jugé « progressiste » par tous les défenseurs des droits de la femme). Binta explique :

« Seul un homme [un Président] courageux pouvait vraiment prendre une décision [en promulguant le code "progressiste" de 2009]. Car, un État est un État. Ce n'est pas aux groupuscules [les militants d'organisations islamiques] de se mettre ensemble et de faire pression sur un État. Un État doit rester fort et jouer son rôle quand il le faut. Malheureusement l'État malien a fait faillite et nous sommes en train de vivre les conséquences de tout ça. Quand l'État n'est pas responsable, on va à la dérive, et on est en train d'aller à la dérive [aujourd'hui]. Il nous faut vraiment quelqu'un pour qu'on puisse se ressaisir ».

Nantènè, une autre militante des droits de la femme, fustige, elle aussi, l'État de n'avoir pas joué son rôle face aux mouvements protestataires après l'adoption du code :

« Dire que les OSC féminines n'ont rien fait était une fuite de responsabilité. Mais nous, on avait quoi? On avait quoi pour faire face à ces islamistes? Nous n'avions que nos bouches. C'est des gens qui avaient de gros moyens. Si l'État avait pris ses responsabilités, nous, on allait se joindre à lui. C'était un texte voté par l'Assemblée, donc l'État était au courant de tout, qu'est-ce qu'il a fait? Comment comprendre que des OSC religieuses mobilisent toute une nation pour protester et que le gouvernement ne réagit pas? Et pourquoi au même moment, on en veut aux autres OSC? L'État a tout : la télévision, les médias (radio, presse écrite, etc.). On sait que si le gouvernement ne veut pas de quelque chose, il ne la diffusera jamais à la télévision. Mais cela n'a pas été le cas avec le code. Cela veut dire qu'il y avait une autre main derrière. Pourquoi le gouvernement n'a rien fait? C'est parce qu'il n'y avait pas d'autorité. Ces gens-là ont compris qu'à un moment donné, il n'y avait pas d'autorité, et ils ont profité de cette faiblesse de l'État pour le basculer davantage. Ces gens-là voulaient être une force incontournable, et ils l'ont été. Le gouvernement n'a pas joué son rôle. Et puis, on nous a dit de ne pas agir. En tout cas le département de la femme nous a dit de ne pas agir. Sinon, nous, nous voudrions bien agir, quel que soit notre nombre, mais on nous a dit non. Donc, on ne peut pas nous accuser. Si un État ne peut pas prendre ses responsabilités, ce ne sont pas les OSC qu'il faut accuser. Un État c'est l'autorité et sans autorité, il n'y a pas d'État ».

Les mêmes remarques et critiques sont adressées à l'État malien par Fatou, chercheuse et militante des droits de la femme :

« Au Mali, il y a une faiblesse de l'État qu'il faut mentionner, car suite aux protestations des islamistes après le vote du code par l'Assemblée [Nationale], l'État ne s'est pas assumé, il n'a pas pris en mains tous ces droits et pouvoirs régaliens pour s'imposer. Je ne peux pas comprendre qu'après les concertations [régionales et nationales], la synthèse nationale, la prise d'une décision consensuelle sur les grandes lignes du code, le vote de ce code, l'État permet aux gens [les responsables et militants d'OSC islamiques] de revenir encore sur ce texte. Donc, pour moi, il y a clairement une faiblesse de l'État qui est là, et il faut avoir le courage de le dire. Voilà où nous en sommes aujourd'hui, on ne peut rien faire, rien décider dans ce pays sans que ces religieux n'interviennent et ne donnent leur avis, ils sont partout et influencent tout. Leur influence s'étend même sur le Président de la République bien que ce dernier nous dit tout le temps qu'il n'est sous l'influence de personne ».

L'éditorialiste Alassane ajoute que si aujourd'hui, les religieux « occupent le terrain politique au Mali », c'est parce que leur mobilisation pour rejeter le code en 2009 leur a permis de tester, de mesurer le poids réel de l'État et de savoir qu'ils constituent « une force » dans ce pays. Cet extrait de son entrevue est assez édifiant :

« Ce qui est évident aujourd'hui, c'est qu'on a donné des arguments aux islamistes, ils ont déjà pu tester à travers cette mobilisation autour du code leur capacité de mobilisation, ils ont su envahir le terrain politique, et ils ont profité pour pouvoir compter à chaque fois qu'il s'est agi de parler politique, donc ça a été le départ d'une mobilisation du religieux, d'une intrusion du religieux musulman dans le terrain politique avec la certitude qu'ils ont un poids ».

Si certains leaders d'OSC féminines comme Binta et Fatou parlent d'« État faible », d'autres comme Nantènè, militante des droits de la femme et responsable d'une structure faîtière d'OSC féminines, va encore plus loin en parlant d'« absence d'État ». Selon elle :

« On ne pouvait pas parler d'État au Mali [à l'époque], car après le vote du code par le Parlement, le Président [de la République] était incapable de le promulguer parce que tout simplement les islamistes avaient montré leurs muscles. Et comme on l'a vu, ces gens étaient devenus les nouveaux maîtres du

pays avec ces marches et meetings de protestations organisés un peu partout, on se demandait où était l'État? Nous, organisations de défense des droits des femmes, on en veut beaucoup aux responsables de ce pays qui, en réalité, n'ont pas joué leur rôle, ils n'ont rien fait face à la protestation des islamistes ».

Pour confirmer et appuyer les propos de Nantènè, Yaya, ancien cadre du Ministère de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille, affirme que « *quand l'État n'est pas responsable, on va à la dérive, et au Mali, on est en train d'aller à la dérive. Il nous faut vraiment quelqu'un pour qu'on puisse se ressaisir et sortir du trou* ». En plus de la « faiblesse » et de la « faillite » de l'État par rapport à son devoir à assurer la sécurité des citoyens, Yaya à l'instar d'autres responsables d'OSC féminines, parle de son « manque de volonté politique ». Selon lui : « *On a l'impression que souvent, il manque de volonté politique réelle de respecter nos engagements et de respecter les droits des femmes, l'égalité entre les sexes* ». Nantènè, présidente d'une ONG féminine, critique également ce manque de volonté politique du gouvernement malien :

« Il suffit seulement que le gouvernement fasse du respect des droits des femmes son affaire, pour qu'un code qui tient compte de l'égalité entre hommes et femmes soit adopté. Malheureusement, le gouvernement n'a aucune volonté et préfère se cacher derrière des arguments fallacieux et honteux comme celui qui consiste à dire que "oui, on a tout fait, mais vous savez, si les mentalités ne sont pas prêtes, les changements deviennent très difficiles, mais on continue à sensibiliser quand même". Donc, le gouvernement ne fait rien, sauf nous balancer des arguments ridicules comme ça. Donc, pour moi, tout est une question de volonté politique qui, dans le cadre de l'adoption du code a manqué. Voilà pourquoi nous sommes aujourd'hui à ce stade avec un texte qui va à contre-courant des engagements, des accords et traités internationaux ratifiés par le Mali, c'est inadmissible et révoltant ».

Toujours pour souligner la « faiblesse » de l'État malien et la « démission » des dirigeants politiques, notamment par rapport au respect du caractère laïc de l'État, et donc, sa neutralité face aux religions, les OSC féminines et leurs alliés dénoncent la création d'un ministère en charge des religions et du culte. Selon plusieurs d'entre

eux que nous avons rencontrés sur le terrain, la création de ce ministère est le signe de l'investissement de l'appareil d'État par les religieux, la « récompense » ou le « trophée de la protestation » suite à l'adoption du code en août 2009. C'est ce que rapporte Assitan, militante des droits de la femme :

« Si les militaires trouvent un trophée de guerre après avoir anéanti l'ennemi, dans le cas du code, précisément avec la création récente d'un ministère dédié aux questions religieuses, je peux dire que les islamistes ont eu leur trophée de la contestation. C'est la récompense que l'État malien leur offre vu qu'ils sont aujourd'hui devenus tout puissants, ils sont partout et rien ne se fait plus sans leur présence, sans leur implication. C'est comme ça dans ce pays, pour être pris au sérieux, il faut que tu montres tes muscles. Depuis leur démonstration de force à travers le rejet du code, l'État les craint, c'est pourquoi ils ont un ministère en leur nom, c'est pourquoi j'ai toujours dit qu'on a un État failli ».

Adjaratou, ancienne ministre, s'insurge contre la création de ce ministère pour les questions de culte. Selon elle, jamais au Mali, un ministère de culte n'a existé. Les questions religieuses ont de tout temps été confiées au Ministère de l'administration territoriale ou à celui de l'Intérieur. Pour elle aussi, « c'est le signe que l'État a capitulé face aux islamistes après les menaces qui ont fait suite à l'adoption du code [en 2009] ». Ces points de vue sont pourtant rejetés par certains responsables d'OSC islamiques qui estiment que la création de ce ministère « n'a rien à voir avec la question du code ». L'idée qui généralement mise en avant est que les questions religieuses avec la crise au nord du pays sont devenues tellement importantes que l'État a trouvé nécessaire de mettre en place un ministère autonome qui puisse prendre en compte ces questions. C'est ce que rapporte Kalifa, membre de l'Union des Jeunes Musulmans (UJJMA) :

« La création d'un ministère dédié aux questions religieuses n'est pas nouvelle au Mali. Depuis sous Konaré, nous l'avions réclamé sans avoir gain de cause. On nous a toujours confié ces questions au Ministère de l'administration territoriale. Mais, ce ministère avait de la peine à se concentrer sur ces questions si complexes et sensibles. C'est pourquoi, nous avons fait pression

pour que les gouvernements successifs mettent en place un tel ministère, mais on n'a jamais eu gain de cause. Mais, quand la crise du Nord a commencé, les autorités ont compris qu'il faut créer un ministère qui va s'occuper des questions religieuses, c'est ce qu'elles ont fait sans que nous leur fassions la pression ».

7.2.3 Du silence coupable des juristes... à celui des partis politiques

Aujourd'hui, plusieurs défenseurs des droits de la femme (OSC féminines, militants des droits de l'homme, ministère de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille...) critiquent « le silence » des juristes maliens après l'adoption et la promulgation de la seconde version du code qui, pour eux, est « une pure aberration ». Des responsables d'OSC féminines ne comprennent pas l'attitude de certains juristes qui, lorsqu'ils occupaient de hautes fonctions dans l'administration publique, avaient soutenu les femmes à travers plusieurs actions visant promouvoir leurs droits, mais qui, aujourd'hui, « se dressent contre ces mêmes droits ». S'appuyant sur l'exemple de Hamidou Diabaté, ancien ministre de la Justice, Garde des Sceaux et député à l'Assemblée Nationale au moment de l'adoption des deux versions du code (2009 et 2011), Binta est très critique sur l'attitude coupable des juristes :

« Il faut rappeler que le texte de 2009 était un texte avant-gardiste. Si on ne l'avait pas vidé de son contenu [par la suite], c'était un texte avant-gardiste qui prenait vraiment en compte les droits des femmes. Mais la dernière mouture du code [celle adoptée en 2011], est vraiment une aberration. Je me demande si les juristes ont vraiment lu ce code, et s'ils l'ont lu, pourquoi observent-ils un tel silence? Ce qui est sûr, c'est qu'à l'Assemblée Nationale, Me [Hamidou] Diabaté a défendu ce texte, lui qui fut ministre de la Justice et Garde des Sceaux. Et c'est lui en tant que ministre qui nous avait toujours accompagné dans la revendication de nos droits, c'est lui qui a vraiment équipé, documenté les cliniques juridiques des femmes. Il nous a beaucoup appuyées dans les formations, dans la vulgarisation des textes [de lois] auprès des populations à la base. Je me demande aujourd'hui quelle mouche l'a piqué pour qu'il change comme ça [en défendant un texte aussi discriminatoire envers les femmes].

Vraiment la politique enlève en l'homme son âme, c'est en tout le cas de Diabaté, cet éminent juriste. Je me demande aujourd'hui si on a à faire avec un juriste, [car] il s'est transformé en Islamiste. Malheureusement, nous avons connu beaucoup de Diabaté à travers cet atypique processus d'adoption du code de la famille ».

Si les juristes ont fait l'objet de vives critiques de la part de certaines OSC féminines parce qu'ils n'ont pas, selon elles, clairement pris position en dénonçant les dispositions discriminatoires envers les femmes de la version actuelle du code, les partis politiques, quant à eux, n'ont pas été épargnés. Plusieurs acteurs favorables au respect des droits de la femme et à l'égalité entre les sexes ont dénoncé « le silence assourdissant des partis politiques maliens » après l'adoption et la promulgation de la version actuelle du code des personnes et de la famille. En effet, plusieurs leaders d'OSC féminines ne comprennent pas pourquoi les partis politiques n'ont pas dénoncé le contenu du code vu « son caractère inégalitaire envers les femmes ». Beaucoup pensent donc que : « *ne pas dénoncer clairement ce texte discriminatoire est une attitude qu'il faut dénoncer* ». Et sur la question, l'attitude des partis politiques et leur silence ont été dénoncés. D'autres affirment que « *le devoir de tout parti politique sérieux est de prendre position, de dénoncer toute loi ou projet de loi qui remet en question la laïcité de l'État, qui prive la moitié de la population [les femmes notamment] de ses droits* ». Au de ces critiques, Farima, responsable d'un service rattaché au Ministère de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille, a une explication du silence des partis politiques suite à l'adoption et à la promulgation du code actuel. Elle rappelle que :

« Le code de la famille [de 2009] avait été adopté durant une période assez particulière, à savoir à la fin de mandat du Président sortant Amadou Toumani Touré. Et chaque chef de parti politique faisait un clin d'œil à cette masse, à ces islamistes pour avoir leur soutien au moment des élections. Personne n'a voulu donc se mettre dos à dos avec ces religieux, car, ne l'oublions jamais, le Mali est un pays majoritairement musulman, c'est pourquoi, s'opposer à ces leaders religieux peut coûter cher à tout parti politique qui veut avoir le pouvoir. Moi j'explique le silence des partis politiques sous cet angle-là, c'est

une attitude stratégique, basée sur des calculs électoralistes. Ça, ce n'est pas difficile à comprendre ».

Dans l'éditorial intitulé *Quand la vision manque, l'horizon s'obscurcit!* de la revue *La Voix de la Citoyenne*, notamment dans un numéro spécial dédié au code des personnes et de la famille et paru en décembre 2011, Nana Sissako, responsable d'une ONG féminine, critique les députés pour avoir voté en faveur de ce code « discriminatoire envers les femmes », cela, à cause des élections qui étaient prévues en 2012 :

« Avec le vote du Code des Personnes et de la Famille (02 décembre 2011), les députés ont tissé les fils de leur "rachat" pour avoir une bonne conscience auprès d'un électorat à l'orée des élections de 2012. Quel recul! Mais aussi, quel manque de vision! Députés du Mali, l'histoire retiendra vos faits (...). Un code ne doit pas gérer uniquement le présent d'un peuple, mais il se doit d'être visionnaire, progressiste et en prenant en compte l'évolution de la société comme ce fut le cas avec le code du mariage et de la tutelle de 1962 ».

7.2.4 Montée du fondamentalisme, pression des OSC islamiques et crise au nord du pays : le « traumatisme » des OSC féminines

Si les militants de défense des droits de la femme ont critiqué le Président Touré pour n'avoir pas promulgué le code de 2009 qui leur était favorable, ils l'ont aussi critiqué pour avoir promulgué cette fois-ci un code « qui discrimine les femmes », à savoir la seconde version du code adoptée en 2011 par l'Assemblée Nationale. Pour Batogoma, responsable d'une ONG de défense des droits des femmes, le Président a promulgué ce code « *parce qu'il était impuissant face à la pression sociale* [celle menée par les OSC islamiques] ». Elle poursuit en disant que le jour où les organisations islamiques ont marché et fait leur meeting au Stade du 26 mars, « *elles avaient envoyé des émissaires chez le Président pour le mettre en demeure pour qu'il promulgue rapidement le code (...). Le Président a malheureusement cédé à leur pression. Ça nous a vraiment traumatisés. Ce jour-là*

(...), j'ai pleuré devant ma télé (...). Tous les leaders féminins ont pleuré avec l'adoption et la promulgation de l'actuel code ». Binta va dans le même sens, mais se veut encore plus précise : « c'est sous la pression du Haut Conseil Islamique que le Chef de l'État a fait adopter le code avec ses cinquante et un points remaniés [c'est-à-dire modifiés ou supprimés], et l'a ensuite promulgué ». Toute cette réalité traduit un sentiment de frustration chez les femmes du Mali « qui ont été sacrifiées sur l'autel de la politique politicienne » pour reprendre les termes de Binta. Selon d'autres responsables d'OSC féminines, si elles sont restées « inactives » face à la pression des « Islamistes », c'est parce qu'elles avaient peur et craignaient pour leur propre sécurité. C'est ce que souligne Batogoma dans cet extrait :

« Les femmes ne sont pas restées inactives, seulement, il y avait un réel problème de sécurité. On a fait beaucoup d'actions qui sont restées sans visibilité (...). Les manifestations des organisations féminines étaient très difficiles, car on n'était pas sécurisé, notamment face aux protestataires. Donc, on était menacé un peu partout! Qui allait nous protéger si on marchait? Qui? On n'avait aucune sécurité. Le Président même a eu peur (...). Si le Président lui-même a abandonné, qui allait donc nous soutenir? Qui? Le gouvernement, le Parlement, le Président, tout le monde a eu peur et a changé de décision. Donc, notre sécurité était en danger. À vrai dire, le climat n'était pas favorable pour faire quoi que ce soit. Déjà, on nous attendait de pied ferme. Sinon, tout le monde sait que nous pouvions mobiliser comme les islamistes l'ont fait ».

Toutes ces réalités amènent Salimata, une autre militante des droits de la femme, à affirmer que l'actuel code de la famille est « un prix, une prime de la victoire » des organisations islamiques : « ce code a été taillé sur mesure pour les organisations musulmanes qui sont parvenues à imposer leur veto suite à leur mobilisation ». Elle dénonce également la pression, voire les intimidations des OSC islamiques à l'endroit des responsables d'organisations féminines :

« Ils [les militants d'OSC Islamique] disaient que si jamais nous ne revenions pas sur le code, si jamais le code était promulgué, ils allaient nous [responsables d'OSC féminine] tuer tous, que nous resterions dans leurs

visseurs. Est-ce que pour des querelles d'idéologies, on doit aller jusqu'à ce point? Je dis non! Et voilà où tout ça nous a amené aujourd'hui : le problème du Nord (...). Les islamistes du Nord ont osé attaquer le pays parce qu'ils ont vu que les islamistes du Sud étaient parvenus à défier l'autorité des pouvoirs publics, voilà le problème. En tout cas, nous déplorons l'adoption de ce code ».

Cette opinion est largement partagée par d'autres défenseurs des droits de la femme qui, non seulement continuent de dénoncer le rejet du code par les OSC islamiques, mais font toujours le lien avec la situation politico-sécuritaire au nord du pays. C'est le cas d'Assitan, militante des droits de la femme. Selon elle :

« Tout au long de ce processus, nous avons senti une forte pression des religieux. Et aujourd'hui encore, nous [responsables d'OSC féminines] avons la peur au ventre, la peur des islamistes. Il ne faut jamais oublier que ce sont eux qui ont rendu possible l'arrivée des djihadistes au Mali. Si on fait une analyse du courage que les islamistes du Nord ont eu pour rentrer ici au Mali, on comprend facilement que c'est parce qu'ils voyaient déjà que les islamistes du Sud étaient parvenus à prendre du poids au Mali. Le rôle que ces derniers ont joué dans l'affaire du code de la famille a occupé une place très importante dans cette arrivée (...). N'eût été les amputations qui ont traumatisé les Maliens, beaucoup de gens ici à Bamako, notamment dans les mosquées, les attendaient à bras ouvert (...). Mais, nous ne devons jamais oublier que c'est le mouvement de protestation des islamistes contre le code qui a donné le courage aux djihadistes de rentrer au Mali ».

Nantènè, militante des droits des femmes et responsable d'une structure faîtière des OSC féminines, confirme ces propos tenus par Assitan, notamment ceux en lien avec l'occupation du Nord du pays par les djihadistes. Elle revient sur toute cette question, en ces termes:

« Avec ce code, les islamistes nous ont dépouillées de nos droits, nous les femmes. Aussi, tout le monde a vu ce qui s'est passé au Nord. Et ces islamistes du nord étaient bien en contact avec ceux du Sud. Ça a été prouvé, certains islamistes du Sud étaient par exemple amis à Iyad Agaly [le chef d'Ansar Dine, une organisation djihadiste malienne]. Ces gens risquent de remettre en cause la laïcité du pays. En son temps, nous, nous avons dit que si jamais vous votez

ce code [celui de 2011, la dernière version], vous risquerez de remettre en cause la laïcité de ce pays. Mais, ils nous ont dit que non, la laïcité du pays ne sera jamais remise en cause. Aujourd'hui, [que] voyez-vous? Le problème du Nord, c'est par rapport à la laïcité. Le combat des islamistes du Nord, c'est avoir une République islamique et non une République laïque au Mali. Ces gens étaient bel et bien en rapport avec certains leaders religieux qui s'étaient opposés auparavant au code de la famille. Je pense qu'il faut revenir sur ce code, il faut l'analyser et faire des propositions concrètes par rapport aux dispositions discriminatoires envers les femmes. Sinon c'est un recul total pour nous les femmes ».

Selon de nombreux défenseurs des droits de la femme comme les militants des droits de l'homme en général, le rejet du code en 2009 et la crise au nord du pays qui s'en est suivie s'expliquent en effet (et en partie) par la montée du « fondamentalisme » (ou « intégrisme religieux » comme le préfèrent d'autres comme Batogoma) au Mali. Binta tente d'expliquer cette montée du fondamentalisme religieux en mettant l'accent sur ses principales origines :

« La polémique autour du code de la famille nous a clairement montré qu'il y a une montée du fondamentalisme religieux au Mali. Car, qu'est-ce qui s'est passé? En un temps record, la population malienne a eu cet attrait pour l'Islam. Pourquoi? On peut se l'expliquer : quand les gens n'ont plus de repères dans une société parce que non seulement il y a la crise économique, donc, les choses deviennent de plus en plus difficiles, mais aussi le chômage qui ne baisse pas, alors, le dernier recours reste pour beaucoup la religion, surtout les jeunes. Il y a aussi le fait que les populations ne savent pas que ceux [et celles] qui les dirigent ne constituent plus de références, parce que c'est la corruption, le clientélisme, n'importe qui peut faire n'importe quoi. Donc, avec toutes ces difficultés, les gens qui n'avaient aucun repère se sont retournés vers les religions. Et avec la montée de l'islamisme, le Haut Conseil Islamique mobilise de plus en plus de gens, de plus en plus de jeunes, et de jeunes virulents, qui ne connaissent même pas les principes de l'Islam et qui pensent que l'Islam est là pour brimer les femmes, pour assujettir les femmes, pour mettre les femmes dans les maisons, pour réduire les femmes à leurs propres ombres. Ça, c'est un problème crucial qui a pesé réellement sur cette question d'élaboration du code. Et aujourd'hui, on voit jusqu'où ce fondamentalisme peut nous amener : l'occupation des [trois] régions du Nord. Quand elles ont

été occupées, les feux des islamistes se sont abattus sur les filles et les femmes ».

En plus de cette explication de Binta sur la montée du fondamentalisme religieux au Mali, Fatou, chercheuse et militante des droits de la femme, ajoute qu'« *au Mali, la religion est devenue une couverture sociale, elle est devenue "un m'as-tu-vu?" parce que tout le monde veut paraître comme un bon musulman. [En effet] Être un bon musulman permet de se hisser à un rang social et d'avoir une certaine couverture, c'est-à-dire du respect, de nombreux autres bienfaits comme être traité comme le citoyen idéal. Ce qui explique en partie ce fondamentalisme ».*

7.2.5 Égalité hommes-femmes : le « cauchemar » des hommes

Plusieurs militants des droits de la femme interviewés sur le terrain affirment que tous ces débats ou controverses autour du code des personnes et de la famille ne sont que « l'expression des rapports de pouvoir », notamment entre hommes et femmes. C'est ce que souligne par exemple Binta, militante des droits de la femme, lorsqu'elle dit que toutes ces polémiques autour du code de la famille ne sont qu'une « *question de pouvoir* », car selon elle, « *tous les hommes [maliens] ont peur des changements, notamment les changements relatifs à l'égalité entre hommes et femmes qui, logiquement, commencent au sein de nos propres familles. Tout le monde sait que cette égalité est un cauchemar pour les hommes* ». Daniel, responsable d'une organisation de Défense des Droits de l'Homme, va plus loin en disant que tous ces débats autour du code s'expliquent en grande partie par le « *statut inférieur de la femme* » par rapport à celui de l'homme, et par le fait que « *les hommes veulent maintenir les femmes dans ce statut-là, c'est-à-dire sous leur domination* ». Selon lui, tout cela s'explique par le fait que « *les hommes ne sont pas prêts à perdre un centime du pouvoir qu'ils ont sur les femmes, surtout que notre société est une société essentiellement patriarcale* ». Batogoma, une responsable d'ONG féminine, partage non seulement l'idée que « *les hommes veulent tout*

simplement maintenir leur suprématie sur les femmes », mais également, elle pense que « les hommes ont transféré dans le code, leurs propres problèmes, c'est-à-dire les problèmes qui se trouvent entre eux et leurs femmes ». Mais pour elle, « *Ce que les hommes ne comprennent pas, c'est que ce sont leur leurs filles, leurs sœurs, leurs mamans, leurs tantes, etc. qui seront victimes des dispositions discriminatoires qui se trouvent dans ce code. S'ils étaient conscients de cela, ils n'allaient jamais soutenir ce code* ». Selon Assitan, les hommes se cachent parfois derrière la « tradition » pour « légitimer leur domination » sur les femmes. Cependant, ajoute-t-elle, cela n'est pas évident, car tout le monde s'accorde à dire qu'il y a « des bonnes et des mauvaises traditions ». Selon elle, « *dès lors qu'on se met d'accord que telle chose est une mauvaise tradition, il faut la laisser tomber. Ces pesanteurs socioculturelles sont malheureusement entretenues grâce au niveau extrêmement bas des femmes en matière d'éducation. Quand plus de 70% des femmes ne savent lire ni écrire (...), cela veut dire qu'il y a un problème* ». Pourtant, d'autres responsables d'OSC féminines comme Salimata pensent que « *certaines femmes ne sont pas toujours convaincues que l'égalité homme-femme est possible, malheureusement, ce sont des positions pareilles qui font l'affaire des hommes* ».

7.2.6 Le combat continue : quand les organisations féminines refusent de céder

Depuis l'adoption et la promulgation de la version actuelle du code des personnes et de la famille, plusieurs responsables d'OSC féminines et les militants des droits de l'homme (les principaux défenseurs de la première version du code) sont aujourd'hui partagés entre désespoir et espoir. Selon Assitan, défenseuse des droits de la femme :

« On a transformé ce truc-là en affaire d'État. Il y a eu de la manipulation, de la médiatisation, ça a été transformé en une sorte d'enjeux qui ne disaient pas leurs noms, mais ça ne valait pas la peine. Il faut donc attendre que les choses se calment pour revenir à ce code-là. En tout cas, on n'a pas encore donné

notre dernier mot. On pense qu'on va revenir encore là-dessus pour voir ce qu'on peut faire avec ».

Fatou, chercheuse et militante des droits de la femme, pense de son côté que *« ceux et celles qui se battent chaque jour pour les droits des femmes, l'égalité entre les sexes, doivent poursuivre le combat (...), car ce code est mauvais pour la femme, il comporte beaucoup de choses négatives pour la femme. Donc, le combat est loin d'être fini, je dirai même que c'est maintenant qu'il commence réellement »*. Selon Nantènè, responsable d'une OSC féminine, malgré les déceptions, ceux et celles qui se battent pour les droits des femmes ne doivent jamais baisser les bras, car, ajoute-t-elle, l'espoir est permis. C'est ce qu'elle souligne dans cet extrait de l'entrevue qu'elle nous a accordée : *« En dépit de toutes ces déceptions, l'espoir est permis. L'espoir est permis parce que de plus en plus de femmes se battent et prennent position sur les grandes questions de la Nation. Nous gardons espoir, car notre combat est juste et noble »*. Comme on le remarque, les organisations féminines ne s'estiment pas « vaincues » et espèrent se réorganiser lorsque la situation sécuritaire sera améliorée afin d'obtenir l'adoption d'un code de la famille « qui ne les discriminera plus ».

Aux termes de ce chapitre, nous retenons que les OSC islamiques et leurs alliés sont animés aujourd'hui par un sentiment de « satisfaction » et de « devoir accompli » pour avoir « sauvé la Nation malienne » comme elles l'affirment, notamment en empêchant la promulgation d'un code « satanique », « féministe », « anti-islamique et anti- valeurs maliennes » en 2009. Du côté des OSC féminines (et de leurs alliés), en revanche c'est la déception, l'indignation, l'incompréhension et le sentiment de révolte qui domine à l'issue de ce long processus. Les OSC féminines sont très critiques à l'endroit du code actuel. Selon elles, le code actuel est un « recul en arrière », un texte « discriminatoire envers les femmes » et « non respectueux des conventions internationales signées ou ratifiées par le Mali ». Elles affirment avoir été « abandonnées » par l'État qu'elles qualifient de « faible », parce

qu'il « n'a pas su jouer son rôle », notamment face aux protestataires (les OSC islamiques et leurs alliés). Si elles dénoncent la « montée du fondamentalisme » au Mali, qui, pour elles, explique en partie les vives protestations autour du code de la famille, elles dénoncent également le « silence » des juristes et de la classe politique du Mali face à ces protestations. Malgré le « triste bilan » qu'elles tirent du processus d'adoption du code, les OSC féminines ne perdent pas espoir. Beaucoup d'entre elles promettent de poursuivre le combat jusqu'à « l'adoption d'un code juste et égalitaire », ce qui témoigne de leur détermination à ne plus reconnaître un code qui les discrimine.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au Mali, rarement l'adoption d'un texte de loi n'a pris autant de temps que celle du code des personnes et de la famille (soit de 1996 à 2011). Un processus « complexe » et « inhabituel » comme le disent certains. Durant ces seize ans, il y a eu des avancées pour certains, du recul pour d'autres. Le contenu du texte lui-même a subi beaucoup de changements, des modifications comme des suppressions d'articles (une cinquantaine d'articles ont été modifiés ou supprimés). Ce qui a amené les acteurs à changer, à leur tour, de position : les défenseurs du code au départ, à savoir les OSC féminines, sont devenus par la suite, ses principaux opposants. Et ses principaux opposants initialement, à savoir les OSC islamiques, sont devenus ses défenseurs. D'une première version du code en 2009, jugée « progressiste » et même « révolutionnaire » par les OSC féminines et leurs alliés, mais « contraire aux valeurs maliennes » voire « satanique » pour les OSC islamiques, on est passé depuis 2011 à une seconde version applaudie par les OSC islamiques, mais qualifiée de « retour catastrophique en arrière » par les OSC féminines.

À travers cette thèse, nous avons cherché à comprendre la dynamique de la vive et longue controverse qui a entouré l'adoption du code des personnes et de la famille au Mali. Concrètement, notre étude visait à comprendre les principaux enjeux, c'est-à-dire les questions à l'origine de cette controverse, les stratégies de communication, d'actions collectives et d'alliances mises en place par les acteurs sociaux impliqués dans ce processus afin de défendre leurs idées et d'influencer le processus politique en leur faveur. Aussi, à travers cette thèse, nous avons voulu comprendre le bilan du processus tiré par les acteurs eux-mêmes, le sentiment qui les anime aujourd'hui et l'appréciation qu'ils font du texte et de l'ensemble de « l'aventure » à l'issue de ce long processus.

Pour aborder notre problématique, nous avons utilisé l'approche de l'action collective protestataire. Cette approche, inspirée de la théorie de l'action collective, mais aussi des théories des mouvements sociaux et des dynamiques contestataires, bien que rarement utilisée en contexte africain où peu de travaux se sont intéressés aux mobilisations protestataires ou aux mouvements sociaux (Sylla, 2014a; Siméant, 2014; Lafargue, 1996), offre des outils conceptuels appropriés à l'étude de la controverse malienne. Dans le cadre de notre thèse, nous nous sommes focalisé sur l'analyse des principaux enjeux entourant la controverse autour du code des personnes et de la famille dans ce pays, donc au *pourquoi* de la controverse, mais aussi aux stratégies mises en place par les différents groupes d'acteurs impliqués dans ce processus afin de faire valoir leurs points de vue et d'infléchir le processus. En analysant les stratégies des acteurs, notamment leurs stratégies de communication, d'actions collectives et d'alliances, notre thèse visait donc aussi à répondre à la question du *comment* de cette controverse. Celle-ci couvrait donc notre deuxième (les stratégies de communication) et troisième question de recherche (les stratégies d'actions collectives et d'alliance). Il faut souligner ici que plusieurs travaux se sont déjà intéressés à la question du *comment* des mobilisations protestataires ou mouvements sociaux, mais sous l'angle plus global de la mobilisation des ressources (Fillieule et al., 2010; Ba, 2006; Cefaï & Trom, 2001; Gamson, 1990; McCarthy & Zald, 1977; Tilly, 1976; Oberschall, 1973). En ce qui nous concerne, plutôt que de s'intéresser à la mobilisation des ressources dans son ensemble (argent, militants, experts...), notre étude s'est focalisée sur les stratégies mises en place par les acteurs afin d'infléchir le processus ainsi que les principaux enjeux au cœur de la controverse. En s'intéressant au *pourquoi* et au *comment* de cette controverse, notre recherche se distingue des autres travaux qui se sont intéressés à ce code (Tounkara, 2012; Schulz, 2010, 2003; Soares, 2009), lesquels ont abordé uniquement le *pourquoi* de la controverse, ou son *comment*. Aussi, à la différence de notre étude, peu d'entre eux ont couvert, dans leur analyse, l'ensemble

du processus qui va de 1995 à 2011. Dans le cadre de cette recherche, en plus des principaux enjeux, nous avons demandé aux différents acteurs de tirer le bilan de leur expérience de militantisme en faveur ou en défaveur du code, notamment en exprimant leurs sentiments par rapport au contenu des différentes versions du code, mais surtout au processus d'adoption du code et au bien-fondé de leurs stratégies. Nous avons donc opté pour une démarche qualitative, basée essentiellement sur la réalisation d'entretiens semi-directifs, mais aussi l'analyse de la littérature grise, des articles de presse, des documents audio et audiovisuels.

L'analyse des données de terrain a montré que les principaux enjeux entourant la controverse autour du code des personnes et de la famille au Mali étaient essentiellement des enjeux sociaux, en lien avec soit la religion, à savoir le respect des « valeurs religieuses et sociétales du pays », soit l'égalité des sexes. Comme cela a été le cas dans la controverse autour du code de la famille au Sénégal (N'Diaye, 2012; Mbow, 2010; Camara, 2007; Brossier, 2004a), au Niger (Aliot, 2009), au Maroc (Bras, 2007) ou en Algérie (Lalami, 2012; Bras, 2007), les rapports sociaux de sexe ont occupé une place centrale dans la controverse malienne. Si l'adoption ou la réforme des codes de la famille fait généralement l'objet de controverses et de tensions en Afrique, notre recherche confirme que ces controverses sont particulièrement vives dans les pays à forte majorité musulmane comme le Mali (Lalami, 2012; N'Diaye, 2012; Soares, 2011; Schulz, 2010, 2003; Alio, 2009). Comme le souligne Balchin (2009), le droit de la famille est aujourd'hui l'un des sujets les plus controversés politiquement et socialement dans les pays à majorité musulmane. Dans ces pays, les organisations islamiques se sont toujours opposées à ces textes, surtout quand ils contiennent des dispositions jugées comme allant à l'encontre des principes et règles de l'Islam. Pour elles, dans le domaine de la famille, on doit prôner et prioriser l'application de la charia (la loi islamique) (Fortier, 2011; Schulz, 2010), ou des lois qui ne la contredisent pas

(Soares, 2011). Ce qui est contraire à la logique de l'« égalité des sexes » dans laquelle s'inscrivent ces codes.

En effet, l'analyse a montré que les principaux sujets de débat étaient le « devoir d'obéissance » de la femme à son mari, la légalisation du mariage religieux, l'« égalité » entre fille et garçon en matière d'héritage et de succession et la reconnaissance de l'enfant naturel. Si nous prenons par exemple le « devoir d'obéissance de la femme à son mari », il a été défendu par les organisations islamiques et leurs alliés comme un principe social et religieux fondamental au Mali, contrairement aux OSC féminines qui le percevaient comme un principe en décalage avec les réalités contemporaines ou une disposition « anticonstitutionnelle » n'ayant d'autres objectifs que de maintenir les femmes dans la domination. Si au début des années 1960, cette disposition n'avait pas fait l'objet de polémique, c'est parce que, comme souligne Sanankoua (2008), elle « ne causait pas de problème » en tant que tel chez les femmes au regard du contexte sociopolitique et culturel qui prévalait à l'époque. Toutefois, avec l'évolution sociopolitique récente du pays marquée par l'avènement de la démocratie en mars 1991, les dispositions relatives à l'égalité de tous devant la loi ainsi que la signature ou la ratification de nombreux accords et traités internationaux (Convention relative à l'élimination de toutes les formes de discrimination envers les femmes (1979), Plan d'action de Caire (1994), celui de Beijing (1995), le Protocole de Maputo (2003)...), les responsables d'OSC féminines perçoivent le « devoir d'obéissance » comme une forme de discrimination envers les femmes. Ce constat rejoint celui de Diallo (2009) qui, dans le cadre d'une étude portant sur femmes et citoyenneté au Mali, souligne que le « devoir d'obéissance » de la femme est une inégalité qui persiste dans ce pays, et ce, malgré les engagements internationaux qu'il a pris pour y mettre fin. Suite à son étude réalisée en 2007 sur les débats entourant la réforme du code de la famille au Sénégal, Camara (2007) estime que le débat autour du « devoir d'obéissance de la femme à son mari » symbolise l'utilisation de la religion pour la « légalisation de

l'inégalité de genre ». À l'instar des OSC féminines maliennes, elle ajoute que de telles dispositions ne visent qu'à justifier les discriminations envers les femmes. La même lecture avait été faite par Ghassan (1987) qui rappelle qu'au sein de chaque religion, on observe une mainmise de l'homme sur la femme, cela, au nom des lois « divines ». C'est d'ailleurs un des arguments mis en avant par les OSC féminines maliennes pour justifier leur opposition à certaines dispositions du code jugées « discriminatoires » envers les femmes. Dans une étude comparative réalisée en 2007 sur les réformes des codes de la famille au Maroc (2004) et en Algérie (2005), Bras rappelle les injustices et les discriminations dont elle fait l'objet : la soumission de la femme à son mari, l'homme comme seul chef de la famille, la polygamie autorisée et basée sur la charia, la difficulté pour la femme de se marier avec un homme non-musulman, le droit de répudiation attribué au mari seul, entre autres.

Tout comme le devoir d'obéissance de la femme à son mari, la *légalisation du mariage religieux* (musulman, notamment) est un des enjeux qui a cristallisé les débats autour du code. Cette légalisation a surtout été défendue par les OSC islamiques à l'instar du devoir d'obéissance de la femme à son mari. Objet de vive polémique, et reconnue dans le code actuellement en vigueur, elle est présentée par les organisations islamiques et leurs alliés comme un « moyen de protection des droits de la femme ». S'il est vrai que l'élaboration du code a permis d'inscrire la question de la légalisation du mariage au cœur des débats, notamment entre OSC féminines et OSC islamiques, il faut noter qu'au Mali, cette question n'est pas nouvelle. En effet, depuis le début des années 90, la légalisation du mariage religieux est réclamée par certains leaders religieux musulmans ainsi que des politiques maliens. On se rappelle par exemple le projet de loi qui avait été présenté dans ce sens en 1994 par Mountaga Tall, alors député à l'Assemblée Nationale. Si tous les responsables religieux musulmans rencontrés sur le terrain affirment soutenir la légalisation du mariage religieux, notamment en argumentant que c'est le

seul mariage « valide » au Mali, et que celui-ci « sécurise » ou « protège » les droits de la femme (et ceux de ses enfants) en cas de décès de son mari (questions d'héritage et de succession), du côté des responsables d'OSC féminines, par contre, ces arguments sont tout simplement rejetés. Pour celles-ci, au contraire, cette légalisation du mariage religieux constitue « un danger », « un obstacle » au respect des droits des femmes. Un de leurs arguments est qu'elle « encourage » la polygamie (l'Islam autorisant les hommes à prendre jusqu'à quatre femmes), le mariage précoce ou forcé. Il faut pourtant nuancer et souligner que toutes les responsables d'OSC féminines ne s'opposent pas à la légalisation du mariage religieux. Certaines, au contraire, la soutiennent, car pour elles, il est important pour ces millions de femmes qui ne sont mariées que religieusement, d'avoir une reconnaissance légale de leur union, notamment par rapport aux questions d'héritage et de succession. Si la légalisation du mariage religieux est désormais une réalité au Mali, notamment depuis l'adoption du code actuel (2011), nous devons noter qu'il est trop tôt pour évaluer si celle-ci protège ou constitue un obstacle aux droits de la femme malienne.

En plus du devoir d'obéissance de la femme à son mari et de la légalisation du mariage religieux, l'« égalité » entre filles et garçons en matière d'héritage et de succession a été un sujet de polémique. Selon les OSC féminines qui ont défendu cette disposition, la constitution malienne indique que tous les Maliens sont égaux devant la loi, cela, sans considération de sexe, d'âge, de religion ou d'opinion politique. Or, en donnant la possibilité aux parties de se référer à leurs coutumes ou religion pour régler les questions d'héritage et de succession, le code de la famille, selon les OSC féminines, « participe à la légitimation des inégalités » entre filles et garçons. La nature discriminatoire des règles coutumières et religieuses envers les femmes en matière de succession et d'héritage a déjà été soulignée dans certains travaux sur l'Afrique en général (Coquery-Vidrovitch, 2013) et sur le Mali en particulier (Toungara, 2009; Sanankoua, 2008; Wing, 2005; Boye 1987). Nos

résultats montrent que les OSC féminines maliennes et leurs alliés ont repris ces arguments et ont fait valoir que l'Islam, la religion à laquelle appartiennent la majorité des Maliens ainsi que la plupart des coutumes au Mali proposent d'accorder une part de l'héritage au garçon beaucoup plus élevée que celle de la fille (en Islam, la part du garçon est deux fois celle de la fille). Ce qui, pour elles, est contraire à la constitution ainsi qu'aux nombreux accords et traités internationaux que le Mali a signés ou ratifiés, particulièrement dans le domaine de la lutte contre les discriminations envers les femmes et les enfants. Par contre, les OSC islamiques rejettent ces arguments et affirment qu'une loi doit se référer aux réalités ainsi qu'aux pratiques sociales du pays concerné. Dans une étude réalisée en 2011 sur les débats autour du code des personnes et de la famille au Mali, Soares a mis en avant les mêmes arguments. En effet, dans cette étude, Soares (2011) est arrivé à la conclusion que, toute loi doit, en principe, tenir compte, c'est-à-dire refléter les pratiques sociales du pays concerné, notamment si elle ne veut pas faire l'objet de polémique à l'instar de ce qu'on a observé au Mali.

Un dernier enjeu de la controverse autour du code, qui a beaucoup été mentionné au cours de nos entrevues, est la question de la reconnaissance (ou pas) des enfants nés hors mariage (ou enfants naturels), un sujet « très sensible au Mali ». Selon plusieurs responsables d'OSC islamiques, l'Islam et les différentes coutumes maliennes, « condamnent fermement » le fait d'avoir un enfant avant le mariage. Ce qui explique les vives protestations qu'ils ont menées, notamment lorsque le code de 2009 a voulu offrir à ces enfants, les mêmes droits que les enfants légitimes. Tout comme au Mali, le statut de l'enfant naturel faisait partie des principaux enjeux de la controverse autour du code de la famille au Sénégal en 1996. Comme l'explique Brossier (2004b :83), dans ce pays majoritairement musulman, l'enfant naturel n'est pas reconnu parce que les naissances hors mariage y sont proscrites, notamment par l'Islam. Cette position a surtout été défendue par les « imams orthodoxes » ainsi que le CIRCOFS (Comité islamique pour la réforme du code de la famille au Sénégal)

lors des débats autour de la réforme du code dans ce pays au cours des années 90. Tout comme au Mali et au Sénégal, le statut de l'enfant naturel faisait également partie des sujets au centre de la controverse autour du projet de code de la famille au Niger de 1993. Alio (2009) rapporte que ce projet de code proposait d'accorder à l'enfant naturel les mêmes droits et devoirs que ceux accordés à l'enfant légitime, précisément dans ses rapports avec ses parents biologiques, ce qui a suscité la colère des organisations islamiques nigériennes qui ont estimé qu'une telle disposition transgresserait les lois islamiques.

Comme le montrent les enjeux au cœur des débats autour du code, la controverse était la manifestation d'un choc, notamment entre deux modèles de société : d'un côté, un modèle basé sur ce qu'on appelle les « valeurs religieuses et socioculturelles maliennes », porté par les OSC islamiques et leurs alliés, et de l'autre, celui basé sur les valeurs dites « universelles », porté par les OSC féminines et leurs alliés. C'est cette confrontation que souligne d'ailleurs Soares (2011) qui affirme que la controverse vient du fait que les dispositions de la première version du code de la famille ne reflétaient plus les pratiques sociales et les expériences de vie des Maliens généralement marquées par l'Islam. La légalisation du mariage religieux en est une illustration. Au Mali, la plupart des mariages sont célébrés religieusement. Pourtant, jusqu'à 2011 avec l'adoption de la version actuelle du code, le mariage religieux n'était pas légal, ce qui explique les récurrents problèmes d'héritage et de succession auxquels les femmes (et leurs enfants) étaient confrontées après le décès de leurs maris (Sanankoua, 2008; Bérédogo, 2002).

Par ailleurs, notre recherche confirme qu'un texte de loi, ou le droit de façon générale, demeure l'expression des rapports de pouvoir (ou rapports de force), celle de la domination des uns par les autres. Lalami (2012), dans une étude réalisée sur le code de la famille en Algérie, fait le même constat. Elle affirme que ce code qui a été réformé en 2005 est construit selon un modèle de famille patrilinéaire sous

l'autorité du père et dans une logique relationnelle agnatique. Pour elle, le code algérien ne fait qu'« institutionnaliser » les inégalités entre les sexes. En s'appuyant sur la réforme du code de la famille au Sénégal au cours des années 90, Camara (2007) défend l'idée selon laquelle le droit en soi n'est jamais impartial. Selon elle, il est le lieu de reproduction des inégalités sociales. Ainsi, ajoute-t-elle, il est un cadre qui permet de légaliser ou de légitimer la domination des uns par les autres, des femmes par les hommes. En montrant donc que le droit est le reflet de la société (Diallo, 2009), notre thèse confirme que le débat autour du code des personnes et de la famille est essentiellement le reflet de la difficulté de remettre en question les inégalités entre hommes et femmes et les structures patriarcales de la société malienne. Ainsi, notre recherche a montré qu'au Mali deux visions des rapports de genre s'opposent aujourd'hui: une vision qu'on peut qualifier de « progressiste », qui prône le changement, qui tient compte de l'évolution sociopolitique du pays, qui se veut respectueuse de l'égalité entre hommes et femmes (vision défendue par les OSC féminines et leurs alliés) et une autre, qui veut le statu quo, autrement dit, qui veut le maintien de la domination des femmes par les hommes, cela, au nom des coutumes, de la culture ou de la religion (vision défendue par les OSC islamiques et leurs alliés). Cette opposition est très proche de celle rapportée par Brossier (2004a) au sujet de la polémique autour du code de la famille du Sénégal. En effet, l'auteure montre que comme au Mali, lors des débats autour de la réforme du code de la famille dans ce pays au début des années 90, deux visions (ou « projets de société ») s'opposaient : celle du CIRCOFS (Comité islamique pour la réforme du code de la famille au Sénégal) qui proposait l'Islam comme « thérapie politique », facteur de régénérescence sociale, et celle de ses opposants, les organisations féminines et les défenseurs des droits de l'homme, qui revendiquaient l'impulsion ou la consolidation de la « modernisation » (Brossier, 2004a). En effet, les OSC islamiques sénégalaises avaient protesté afin d'avoir « un code de famille islamique », c'est-à-dire un code qui devrait s'appliquer uniquement aux musulmans. Comme le rapportent N'Diaye (2012) et Brossier (2004b), la société civile islamique avait

demandé à l'État sénégalais, dans le cadre de cette réforme du code de la famille, de tenir compte du fait que plus de 90% de Sénégalais sont musulmans. Comme on peut le remarquer, les camps qui s'opposaient autour de ce code étaient les mêmes qu'au Mali. Nos résultats indiquent également que les arguments mis en avant par les OSC religieuses sont semblables : « la population est majoritairement musulmane et le code doit tenir compte de cela », « un texte de loi doit s'inspirer des valeurs religieuses et socioculturelles du pays », « le refus du complot occidental contre notre religion et nos coutumes ». Les mêmes constats ont été faits au Niger par Alio (2009) et Talfi (2008) dans le cadre de leurs travaux respectifs sur les débats autour de l'élaboration d'un code de la famille dans ce pays. Selon Alio (2009) par exemple, ce sont les organisations islamiques qui s'étaient opposées au projet d'élaboration du code de la famille en 1993. En effet, si les organisations féminines nigériennes s'étaient battues pour que ce « nouveau » code soit adopté, elles ont dû faire face à la forte résistance des mouvements islamiques selon qui, la *charia* devrait faire force de loi dans tout le pays (Alio, 2009). À l'instar de l'exemple du Mali, les responsables islamiques nigériens avaient appelé la population à rejeter le nouveau code dans son intégralité, car selon eux, ce dernier constituait « une offense » à l'Islam. Ils avaient aussi invité les fidèles, notamment à travers un collectif mis en place à l'occasion « à maudire après chaque prière collective dans les mosquées, tous ceux qui défendaient le code » (Alio, 2009 : 123). C'est exactement le même scénario qu'on a observé dans le cas malien.

En plus de l'analyse des principaux enjeux de la controverse autour du code de la famille au Mali, notre recherche s'est intéressée particulièrement aux stratégies mises en place par les différents groupes d'acteurs afin d'infléchir le processus. Spécifiquement, nous nous sommes intéressé à trois stratégies qui, pour nous, sont centrales dans une mobilisation protestataire. Il s'agit des stratégies de communication, des stratégies d'actions collectives et des alliances stratégiques (ou stratégies d'alliances). En ce qui concerne les stratégies de communication, dans

notre recherche, nous avons montré que la « victoire » des OSC islamiques s'explique en grande partie par le choix des messages et par celui des canaux utilisés pour les véhiculer. Pour ce qui est du choix des messages, il semble avoir été fait en tenant compte du contexte sociopolitique et économique du d'un pays qui dépend essentiellement de l'aide publique au développement et où la religion occupe une place centrale. Parmi les messages véhiculés par les OSC islamiques afin de mobiliser les militants et la population en général autour des idées qu'elles défendaient, deux étaient en effet centraux dans leurs discours : la présentation du code comme « un projet contre l'Islam et contre les valeurs socioculturelles maliennes », mais aussi comme une « nouvelle conditionnalité de l'aide publique au développement ». Dans un pays majoritairement musulman et où les gens sont attachés à leurs cultures, présenter l'élaboration du code de la famille comme un projet de l'Occident « contre l'Islam » ou « contre les valeurs socioculturelles maliennes » est un argument qui bénéficie d'une oreille attentive auprès de l'opinion publique. À l'instar de l'étude de Soares sur les débats autour de la réforme du code de la famille au Mali en 2011, nos données confirment que la stratégie visant à présenter le code comme « un projet contre l'Islam » ou « contre les valeurs maliennes » a permis aux organisations islamiques de pouvoir mobiliser beaucoup de gens autour des idées qu'elles défendaient.

Pour ce qui est du message présentant le code comme « une nouvelle conditionnalité de l'aide », il était tout aussi attractif et mobilisateur que le précédent. En effet, dans un pays dépendant fortement de l'aide publique au développement, qui a connu notamment les programmes d'ajustement structurel (PAS) au début des années 80, et qui continue de faire face à de « nouvelles » conditionnalités de l'aide, présenter l'élaboration du code comme une « nouvelle imposition des bailleurs de fonds » ne peut passer inaperçu. À l'instar des OSC islamiques, certains chercheurs soutiennent que l'adoption de la première version du code de la famille en 2009 était une « conditionnalité » des partenaires financiers du Mali. Siméant (2014 : 224), par exemple, affirme qu'au cours de l'année 2008-2009, des bailleurs de fonds du Mali

comme le Canada, les coopérations nordiques et l'Union européenne ont voulu faire de l'adoption de la réforme du code de la famille par le Mali, « une condition de leurs appuis ». Selon elle, une des raisons de l'accélération de ce processus s'explique par le fait que « le couperet budgétaire de septembre 2009 », qui correspondait au décaissement prévu du FED (Fonds européen de développement), approchait à grands pas. Schulz, dans son étude sur l'adoption du code de la famille au Mali partage la lecture de Siméant au sujet des bailleurs de fonds qui, selon elle, ont « largement financé cette réforme ». Elle rapporte que l'adoption de ce code s'inscrivait dans un vaste programme de réforme de la justice mis en place en 1996 par l'État malien et certains de ses partenaires. Cette réforme, ajoute-t-elle, a été appuyée par plusieurs bailleurs de fonds multilatéraux et bilatéraux dont le Canada, la France, les Pays-Bas, le Danemark, la Banque Mondiale, le PNUD, l'UNICEF, l'UNESCO et l'Union européenne. S'appuyant sur le décaissement prévu du FED comme exemple, Siméant (2014) rapporte que c'est donc cet enjeu financier qui mettait les bailleurs de fonds européens dans une position de force, une réalité qui avait d'ailleurs été dénoncée à l'époque par de nombreux organes de presse au Mali. Siméant (2014) souligne que ce processus s'inscrivait dans l'après-conférence de Pékin (1995), qui, rappelons-le, était une conférence qui avait placé l'égalité de genre au cœur de son agenda. Comme le rappelle Schulz (2010), les pays africains, considérés comme « toujours en retard » sur cette question cruciale, avaient été invités à faire des réformes législatives dans ce sens.

Le discours des OSC islamiques s'oppose fondamentalement à celui des OSC féminines qui, elles, présentaient le code de 2009, comme un code « progressiste » dont l'objectif était de « corriger les discriminations envers les femmes ». Ce discours n'a malheureusement pas permis de mobiliser les Maliens et la stratégie de communication mise en œuvre par les OSC islamiques s'est finalement avérée la plus efficace, notamment dans le choix des canaux de communication. Notre recherche révèle en effet que l'utilisation du prêche comme canal de communication

a grandement participé à consacrer la victoire des OSC islamiques. En effet, notre recherche a montré que contrairement aux OSC féminines qui se sont limitées aux canaux de communication « classiques » (presse écrite nationale et étrangère, radios privées, télévision nationale, communiqués de presse, conférences publiques, séminaires) pour passer leurs messages, les OSC islamiques ont utilisé les espaces réservés aux prêches comme les mosquées, les radios islamiques ou d'autres espaces publics. Un autre élément qui a contribué à la victoire des OSC islamiques est le fait qu'elles ont des représentants un peu partout sur le territoire national, ce qui a permis à relayer leurs mots d'ordre à la base. C'est le cas, par exemple, de la LIMAMA (Ligue des Imams et Érudits du Mali) qui, pour véhiculer un message ou mot d'ordre, passe par les mosquées, chaque imam étant membre de la Ligue. C'est le cas aussi du Haut Conseil Islamique qui a ses bureaux dans la plupart des mosquées du pays. Nous avons aussi souligné l'immense rôle joué par les nombreuses radios privées, notamment les radios islamiques, dans la transmission des messages des OSC islamiques. Un autre élément important que nous avons souligné par rapport à la stratégie de communication des OSC islamiques et qui leur a permis de prendre le dessus sur les OSC féminines est l'utilisation des langues nationales, principalement le bambara (la langue nationale la plus parlée au Mali) pour passer leurs messages aux populations. Ceci contrastait fondamentalement avec la démarche des OSC féminines qui, pour passer leurs messages, utilisaient constamment le français qui est certes la langue officielle (donc, celle de l'administration publique), mais qui n'est parlé et compris que par une minorité de Maliens.

En plus des stratégies de communication des acteurs sociaux impliqués dans la controverse autour du code de la famille au Mali, notre thèse s'est intéressée aux stratégies d'actions collectives qu'ils ont mises en place afin de défendre leurs idées. Il faut rappeler que selon la théorie de l'action collective protestataire, les acteurs impliqués dans une mobilisation collective protestataire (ou un mouvement social)

font généralement recours à un répertoire d'actions collectives (Tilly, 2008, 1976) (ou mode d'actions collectives) pour le choix des moyens de pression. Si nos résultats confirment ce postulat, on doit ajouter que les OSC islamiques se sont démarquées des OSC islamiques en ayant recours à des actions collectives qui ne figuraient pas, ou très rarement, dans le répertoire classique des actions collectives au Mali. Parmi elles, citons le boycott collectif par les Imams (et autres leaders religieux), des cérémonies religieuses (baptême, mariage, funérailles, sacrifices...) des députés, des leaders d'OSC féminines et de tous ceux et toutes celles qui avaient soutenu le code (sa version initiale). Dans un pays où chacune de ces cérémonies nécessite la présence d'un imam (ou maître coranique) avant d'être considérée comme « une réussite », leur boycott ne pouvait que constituer un véritable moyen de pression pour les OSC islamiques. La réussite de ce boycott collectif s'explique par ailleurs par le suivi du mot d'ordre lancé aux imams dans ce sens par les leaders d'OSC islamiques. Outre l'appel au boycott, certains acteurs islamiques ont aussi utilisé les menaces de mort et les insultes violentes proférées par à l'endroit de ceux qui défendaient le code, à savoir des responsables d'organisations féminines, des députés ou des autorités politiques maliennes. Tout cela témoigne de la violence qui régnait autour de ce débat et le recours à des actes « inhabituels » pour se faire entendre. Cela montre aussi que les acteurs sociaux impliqués dans une controverse ou une mobilisation protestataire ne se limitent pas toujours au répertoire d'actions collectives classique ou en vigueur dans leur milieu comme le disent Fillieule et ses collègues (2010), Lafargue (2005, 1996) ou Neveu (2011). Comme nous venons de le montrer à travers l'exemple du boycott collectif des cérémonies religieuses et des menaces, il ne faut pas sous-estimer la capacité d'innovation des acteurs dans le choix des actions stratégiques à réaliser afin de défendre leurs idées ou positions dans le cadre d'une controverse. Selon le contexte dans lequel ils se trouvent, les acteurs réfléchissent, innovent et font recours à de « nouvelles » formes d'actions collectives qui ne sont pas forcément répertoriées, ou considérées comme « habituelles » dans leur milieu.

Malgré ces « innovations », notre recherche confirme le choix de certaines stratégies d'actions collectives « classiques » (ou habituelles) en matière de mobilisation protestataire au Mali. C'est le cas par exemple de la stratégie de la rue qui, comme le soulignait Fillieule (1996) au sujet des mobilisations collectives protestataires en France, sont très courantes. En effet, l'action collective protestataire qui a fait basculer le processus en faveur des OSC islamiques, notamment le renvoi du code en seconde lecture, a été le meeting historique du 22 août 2009 à Bamako, qui a été précédé de marches de protestation, aussi bien dans cette ville que dans toutes les capitales régionales du pays. Il faut rappeler que ces fortes mobilisations protestataires sont l'aboutissement d'une stratégie de communication unique et régulière, principalement axée sur les prêches. Ce meeting historique, à travers la « démonstration de force » des OSC islamiques qui sont parvenues à regrouper plus de 50.000 personnes dans le plus grand stade de Bamako (le stade du 26 mars) et les mises en garde qu'elles ont adressées aux autorités ainsi qu'à tous ceux qui soutenaient le code, ont contraint le Président de la République (Amadou Toumani Touré à l'époque) à ne pas promulguer le code, d'où son renvoi en seconde lecture. Une seconde lecture à laquelle seules les OSC islamiques et quelques députés de l'Assemblée Nationale avaient pris part à travers une commission ad hoc. Cette situation a permis aux responsables d'OSC islamiques d'imposer leurs idées (propositions ou contre-propositions) par rapport aux dispositions qui étaient à l'origine de la polémique. Nous pouvons donc affirmer que ce meeting, en plus d'autres éléments stratégiques que nous avons soulignés, a consacré la victoire des OSC islamiques sur les OSC féminines et leurs alliés. Ceci confirme les propos d'Oberschall (1973) au sujet de la mobilisation des ressources par les acteurs de mouvements sociaux. Selon lui, le poids d'un groupe dans un mouvement social dépend du capital de moyens et de ressources que celui-ci possède ou mobilise. Dans certains cas, ces ressources peuvent désigner ce que

Neveu appelle « une capacité d'action stratégique » (Neveu, 2011 : 56). Ce qui fut le cas des OSC islamiques qui ont pu s'imposer et infléchir le processus en leur faveur.

Tout comme dans le choix des stratégies de communication, les OSC féminines n'ont choisi aucune action collective stratégique à part quelques actions classiques (habituelles) comme les pétitions, le plaidoyer-lobbying, les conférences-débats, les séminaires. Certains observateurs ont même parlé de « stratégie d'inaction » chez elles, au regard du peu d'actions qu'elles ont menées sur le terrain. Nos données montrent que ces quelques actions classiques qu'elles ont menées ne leur ont pas permis de défendre leur position, puisqu'ayant mobilisé peu de gens autour des enjeux qu'elles défendaient, contrairement aux organisations islamiques. Elles ont été moins visibles sur le terrain, peu importe les raisons mises en avant pour justifier cela (menaces de mort, insécurité, consigne donnée par les autorités pour ne pas manifester).

En dehors des stratégies de communication et d'actions collectives mobilisées par les acteurs impliqués dans la controverse entourant le code des personnes et de la famille, notre étude s'est penchée sur les alliances stratégiques que les acteurs ont tissées afin de mieux défendre leurs idées par rapport au code. Selon la théorie de l'action collective protestataire, et comme certains travaux l'ont souligné (Lalami, 2012; Lafargue, 2005, 1996), les alliances font partie des stratégies des acteurs impliqués dans les mouvements protestataires. Des auteurs comme Lafargue (1996) présentent ces alliances comme un processus de construction des réseaux : réseaux locaux, nationaux ou transnationaux en vue de la mobilisation. Notre thèse confirme cette assertion au regard de l'analyse qu'elle a faite des alliances stratégiques mises en place par chaque groupe d'acteurs impliqués dans ce processus. Par exemple, en ce qui concerne les OSC féminines, nous avons indiqué qu'en plus d'avoir resserré leurs propres liens au-delà des divergences qui existaient entre elles, elles ont noué des alliances aussi bien avec des acteurs nationaux qu'avec des acteurs extérieurs.

Parmi les acteurs nationaux, nous avons identifié de nombreuses organisations de la société civile, dont celles de défense des droits de l'homme ou de ceux des enfants. Nous avons parlé par exemple de l'Association malienne des Droits de l'Homme (AMDH), du Barreau du Mali ou de la Commission nationale des Droits de l'Homme (CNDH). Pour ce qui est des acteurs extérieurs, notre recherche a montré qu'ils étaient nombreux à s'être alliés aux OSC féminines. Parmi eux, notamment à l'échelle continentale, nous avons noté le Réseau des femmes africaines ministres et parlementaires, le réseau Wildaf, notamment Wildaf Sénégal au regard de son expérience dans les débats entourant la réforme du code de la famille dans ce pays, et beaucoup d'autres organisations de défense des droits de la femme, ou ceux de l'homme en général. Parmi les autres acteurs extérieurs qui ont appuyé les OSC féminines, nous avons plusieurs partenaires financiers du Mali comme le Canada, la France, les États-Unis à travers l'USAID, les Pays-Bas, l'Union européenne, le FNUAP, le PNUD, entre autres. Si le soutien de ces partenaires a permis aux OSC féminines de mener différentes activités relatives au code (séminaires, ateliers, conférences publiques, activités d'information et de sensibilisation des populations sur le code), ceux-ci précisent de leur côté que leurs soutiens s'inscrivent dans « l'appui à la mise en œuvre du PRODEJ » (Programme décennal de développement de la justice) au Mali. C'est d'ailleurs au regard de ces appuis que les OSC islamiques avaient parlé de « complot occidental contre les valeurs religieuses et socioculturelles du Mali », ou encore de « complicité » entre les féministes et les Occidentaux dans le but de « remettre en cause les valeurs maliennes ».

Du côté des OSC islamiques, il y a eu également des alliances. Cependant, contrairement aux OSC féminines, les OSC islamiques n'ont reconnu que l'existence d'alliances à l'échelle nationale. Bien que des responsables d'OSC féminines aient indiqué qu'elles avaient des alliés extérieurs qui les auraient appuyés dans le cadre de l'adoption du code, aucun des leaders religieux musulmans rencontrés sur le terrain n'a confirmé une telle information, chacun se contentant de

dire qu'il n'a jamais été question d'alliance ou d'appui de la part d'un quelconque pays arabe ou musulman comme cela leur a parfois été reproché. En plus d'avoir resserré leurs propres liens au-delà des divergences (idéologiques) qui existent entre elles, les OSC islamiques, selon nos données, ont noué des alliances avec d'autres acteurs sociaux du pays. Ce fut le cas avec les familles fondatrices de Bamako, l'association des chefs de quartiers de Bamako, les associations de défense de la culture au Mali, certains journalistes de radios privées ou de la presse écrite, le mouvement N'Ko, la confrérie des chasseurs du Mali, entre autres. Ces alliances, à l'instar des stratégies de communication et d'actions collectives, ont contribué à la victoire des organisations islamiques sur les organisations féminines.

En résumé, nous pouvons dire que si les deux principaux acteurs collectifs impliqués dans cette controverse (les OSC islamiques et les OSC féminines) étaient actifs sur le front de la communication, des actions collectives et des alliances stratégiques, l'analyse révèle que les OSC islamiques ont été particulièrement « efficaces », « agressives » et « novatrices » dans leurs stratégies, ce qui leur a permis d'avoir le dessus sur les OSC féminines et leurs alliés, et du coup, consacré leur « victoire ». Elles ont ainsi obtenu à la fin du processus, un « texte qui répond largement à leurs aspirations » comme un responsable de l'Union des Jeunes musulmans se plaisait à le dire.

En plus de l'analyse des principaux enjeux entourant la controverse autour du code ainsi que les stratégies des différents groupes d'acteurs impliqués dans ce processus, notre thèse s'est intéressée au bilan tiré par ces derniers. Nous les avons laissés exprimer leurs sentiments et donner leurs propres lectures du processus. Pour les OSC féminines (et leurs alliés) qui ont initialement soutenu l'élaboration de ce code censé corriger les « insuffisances » constatées dans l'ancienne législation relative à la famille, le bilan est globalement « négatif » et « décevant ». Si au départ, l'élaboration de ce texte visait à instaurer l'égalité hommes-femmes dans la

législation sur les rapports familiaux au Mali, aujourd'hui, il n'en est rien, eu égard aux nombreuses dispositions du code qui continuent de « discriminer » les femmes. Dans leur bilan, les OSC féminines se sont montrées très critiques à l'endroit de la version actuelle du code ainsi qu'à l'endroit de tous les acteurs qui ont appuyé son adoption en 2011, à savoir les OSC islamiques. Selon elles, l'actuel code des personnes et de la famille est « anticonstitutionnel », « rétrograde » et « discriminatoire envers les femmes ». C'est également, selon elles, un texte « islamique » et « non respectueux » des engagements internationaux pris par le Mali. En effet, notre analyse a montré que de nombreuses dispositions du code des personnes et de la famille comme le « devoir d'obéissance de la femme à son mari », l'« inégalité » entre filles et garçons en matière de succession et d'héritage, s'opposent à certains accords et traités internationaux signés ou ratifiés par le Mali. C'est le cas, par exemple, de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination envers les femmes (1979), la Convention relative aux droits de l'enfant (1989), la Déclaration et le Programme d'action de Beijing (1995) ou le Protocole de Maputo (2003). Cependant, au sujet de ces conventions, les OSC islamiques affirment qu'elles sont « toujours en déphasage avec les réalités internes du pays, puisqu'adoptées sous pression ». Cette lecture est partagée par des auteurs comme Ordioni (2005) qui dit que le non-respect de ces conventions par les pays africains est dû au fait que les pays occidentaux ont toujours imposé leurs points de vue aux pays en développement à travers ces textes. Pour elle, la plupart de ces conventions ne sont que « le produit des points de vue occidentaux » relatifs aux droits de la personne. Et les pays en développement comme le Mali sont généralement contraints de les ratifier sous la pression internationale, en plus de mettre leurs lois en conformité. Ce qui, selon elle, explique pourquoi ces dispositions sont rarement appliquées, vu qu'elles ne sont pas perçues comme légitimes par les populations (Ordioni, 2005).

Si les OSC féminines maliennes affirment quant à elles avoir été « abandonnées » par l'État qui a cédé à la pression de la rue en acceptant la révision d'un texte déjà voté par la majorité des députés. L'État est ainsi qualifié d'« État faible » ou « mou » puisque selon les organisations féminines, il n'a rien fait face à la protestation des organisations islamiques qui ont rejeté le texte « progressiste » de 2009. Son « manque d'autorité » face aux protestataires a conduit au retrait de ce texte, entraînant ainsi un « recul de 50 ans ». Selon les OSC féminines, depuis les protestations qui ont suivi l'adoption du code en 2009 et qui ont consacré la « victoire » des OSC islamiques, on observe une « forte » influence des religieux sur l'appareil d'État. L'exemple auquel la plupart des responsables d'OSC rencontrés ont fait allusion est celui de la création d'un ministère en charge des religions et du culte, une première au Mali. En effet, au Mali, les questions religieuses avaient toujours été confiées au ministère de l'administration territoriale ou à celui de l'intérieur. La création de ce ministère, quelques années seulement après la polémique autour du code, est considérée comme une « récompense » aux organisations islamiques après leur « victoire ». Elle pose aussi l'« épineuse » question du respect du caractère laïc de l'État, et donc, sa neutralité face aux religions comme l'ont fait plusieurs travaux de recherche (Holder & Saint-Lary, 2013; N'Diaye, 2012; Holder, 2009b; Schulz, 2010, 2003; Soares, 2011; Brossier, 2004). En effet, la laïcité de l'État, c'est-à-dire l'importance de la séparation entre l'État et la religion, a été maintes fois soulignée par les responsables d'OSC féminines et leurs alliés, à savoir les militants des droits de l'homme, certains cadres du ministère de la promotion de la femme ou de celui de la Justice. Ceci confirme l'analyse de Schulz (2010, 2003) qui affirme que les débats autour du code des personnes et de la famille au Mali se résument par une opposition entre *laïcité* et *valeurs islamiques*. C'est la même conclusion à laquelle est parvenue Brossier (2004a) dans son analyse sur les débats autour de la réforme du code de la famille au Sénégal. Dans son étude, elle concluait que la laïcité demeurerait le principal enjeu de cette controverse vu que les organisations islamiques exigeaient la prise en compte

des règles islamiques dans le code. Toujours par rapport au Sénégal, N'Diaye (2012) souligne que l'État sénégalais, contrairement à ce qu'on a observé au Mali, a su jouer son rôle en respectant et en faisant respecter le principe de laïcité de l'État, notamment en s'opposant au projet du CIRCOFS (Comité islamique pour la réforme du code de la famille au Sénégal) de mettre en place son « code islamique » censé s'appliquer aux musulmans du pays.

Au Mali en revanche, depuis la « crise » du code des personnes et de la famille en 2009, la rébellion touareg et l'occupation des régions du nord par les islamistes radicaux (ou « djihadistes ») en 2012, notamment pour y appliquer la *charia* à la lettre, le coup d'État du capitaine Amadou Haya Sanogo la même année, l'État est fortement affaibli. La création d'un *ministère des affaires religieuses et du culte* montre à quel point les questions religieuses sont devenues une préoccupation majeure pour les autorités maliennes. Au Nord comme au Sud, ces questions sont devenues importantes et préoccupantes, au regard de la montée du fondamentalisme ou de « l'intégrisme religieux ». Aussi, il faut ajouter que depuis le rejet du code en 2009, les OSC islamiques investissent la plupart des espaces publics de débats au Mali. Si elles y étaient présentes avant 2009, cette présence s'est renforcée depuis. Parlant de l'Afrique, Holder (2009b) et Holder et Saint-Lary (2013) estiment qu'aujourd'hui, il y a une participation de plus en plus active des acteurs religieux, notamment islamiques, dans les débats sur les politiques publiques à travers plusieurs pays africains (Niger, Sénégal, Algérie...). À l'instar de ces pays, on peut parler aujourd'hui, s'agissant du Mali, de l'existence d'un véritable « espace religieux » ou « espace public religieux » comme l'indiquent certains chercheurs (Holder & Saint-Lary, 2013; Jonckers, 2011; Holder, 2009b; Soares, 2009) ou de « nouveaux espaces publics de débats » comme le préfèrent d'autres (Schulz, 2003; Holder, 2009a). En effet, depuis leur « victoire » ayant mené au rejet du code, les leaders musulmans sont devenus des « acteurs incontournables » au Mali, ils sont consultés sur tous les sujets ou dossiers importants qui engagent la vie de la Nation.

Ils sont présents partout où on parle du Mali et ont renforcé leur position et leur ascendance à la faveur de la crise au nord du pays. Ainsi, par exemple, les responsables du Haut Conseil Islamique ont été les seuls à rencontrer les djihadistes au nord du pays, au plus profond de l'occupation de cette partie du territoire national. Aussi, ils étaient les seuls à pouvoir acheminer des vivres et des médicaments aux populations du nord, au moment même où aucune autorité malienne n'osait mettre le pied dans la zone. On se rappelle aussi que c'est grâce à l'intervention des mêmes leaders religieux musulmans, notamment ceux du Haut conseil islamique auprès des groupes djihadistes au nord du pays, que plusieurs militaires maliens qui étaient détenus par ceux-ci ont été libérés. Récemment, c'est-à-dire en janvier 2015, ils ont été mobilisés pour faire une tournée en Europe afin d'expliquer aux élus (députés) européens les « vrais enjeux » de la crise du Nord. Donc, ils dominent aujourd'hui l'espace public malien et ont tendance à « damer le pion » aux décideurs et autres acteurs politiques qui ont l'air de démissionner.

Si le processus d'adoption du code s'est terminé par la déception et l'indignation des OSC féminines (et de leurs alliés), face au « fiasco » du code, du côté des OSC islamiques qui y sont parvenues à imposer leurs idées, c'est tout le contraire : elles sont animées aujourd'hui par un sentiment de « satisfaction » et de « devoir accompli ». Ce sentiment est d'autant plus fort qu'elles affirment avoir « sauvé » la nation malienne d'un « complot occidental » contre ses valeurs religieuses et socioculturelles, notamment en empêchant en 2009, la promulgation du code considéré comme « satanique », « anti-islamique ou anti-valeurs maliennes ». D'après plusieurs responsables d'OSC islamiques, si le Mali possède aujourd'hui un code de la famille qui tient compte de « ses valeurs religieuses et sociétales », c'est grâce à leur détermination, à leur combat, d'où ce sentiment de « joie » et de « devoir accompli ». Cependant, malgré un tel sentiment, les OSC islamiques demeurent très critiques à l'endroit du processus d'adoption du code qui, selon elles, était « une imposition de l'Occident ».

À travers le clivage entre les deux camps, d'un côté, les organisations féminines et leurs alliés, et de l'autre, les organisations islamiques et les leurs, notre thèse montre qu'il existe un réel conflit des normes au Mali. Ce conflit semble inhérent à toute société qui se caractérise par le pluralisme normatif ou juridique comme le soulignaient Tounkara (2015), Wing (2013) et Tounkara (2012) à propos du Mali, ou N'Diaye (2012) en parlant du cas sénégalais. Au Mali par exemple, nous avons, d'une part, la norme coutumière et la norme religieuse, et d'autre part, la norme « universelle » incarnée par le droit moderne. Si les organisations islamiques, durant tout le processus, ont défendu les normes coutumières et religieuses (musulmanes) qui, en réalité, expriment la suprématie de l'homme sur la femme, les organisations féminines, quant à elles, ont défendu la norme « universelle » qui prône l'égalité des sexes. Sur cette question du pluralisme normatif ou juridique, notre recherche aboutit au même constat que d'autres travaux (N'Diaye, 2012; Camara, 2011, Diallo, 2009; De Jorio, 2009; Sanankoua, 2008; Soares, 2007; Camara, 2007; Wing, 2005), à savoir la difficile cohabitation (ou coexistence) entre les droits moderne, coutumier et islamique, notamment dans les codes de la famille. Bien que, pour certains chercheurs (Tounkara, 2012), la coexistence des normes coutumières, religieuses et celles du droit moderne au sein d'un même texte de loi doit être considérée, non pas comme un « danger », mais plutôt comme une « richesse », la plupart de ces travaux montrent qu'il est difficile de regrouper dans un même texte (ici, le code de la famille), le droit moderne basé sur le principe d'égalité entre les sexes, la loi islamique (ou charia) qui recommande aux femmes de se soumettre à leurs maris et la norme coutumière basée sur la suprématie de l'homme sur la femme. En se basant sur les récents codes de la famille au Maroc (2004) et en Algérie (2005), Bras (2007) va plus loin et parle d'« incompatibilité » entre, d'une part, le droit moderne auquel s'inspirent ces textes, et d'autre part, les valeurs islamiques, notamment en ce qui concerne les pays à majorité musulmane comme le Niger, le Mali, le Maroc, l'Algérie ou le Sénégal.

Malgré ses apports et les résultats auxquels elle a abouti, notre recherche a des limites. Si notre recherche s'est surtout intéressée aux acteurs ayant pris part au processus, qui l'ont suivi ou appuyé, elle a fait le choix, comme la plupart des travaux sur le code, de ne pas s'intéresser aux populations elles-mêmes, ceux et celles au nom desquelles tous les acteurs disent se battre. Certes, on pourrait dire que les acteurs de la société civile agissent ou parlent au nom des populations (ce qui est discutable, si on se réfère aux nombreux travaux sur la question), mais ils ne les remplacent aucunement. C'est pourquoi, il nous semble important que dans les travaux futurs, on s'intéresse à la lecture et à la position des populations sur les différents enjeux de cette controverse afin d'évaluer comment et pourquoi les stratégies des OSC les ont affectées. Cela permettra également de savoir leur position par rapport au texte ou au processus dans son ensemble. En plus des populations, on a très peu entendu les partis politiques maliens se prononcer sur le code des personnes et de la famille. Nous estimons qu'il serait intéressant d'écouter et de connaître la lecture qu'ont ces acteurs importants de la vie publique malienne des enjeux de la controverse. Il en va de même pour les députés. En effet, malgré le rôle qu'ils ont joué dans ce processus (ce sont eux qui ont voté en faveur du code de 2009, ce sont également eux qui ont voté en faveur du code de 2011 dont plusieurs dispositions s'opposent à celles du texte de 2009), peu d'entre eux ont été interviewés. Nous trouvons important de comprendre leur lecture des enjeux de cette controverse, surtout qu'ils sont les représentants officiels des populations à l'Assemblée nationale. Une autre limite de ce travail est le peu d'informations que nous avons obtenues sur la lecture faite par les partenaires financiers des enjeux de cette controverse et du processus d'adoption du code en général. Vu qu'ils ont plusieurs fois été cités, voire accusés comme étant ceux qui ont imposé au Mali cette « nouvelle conditionnalité de l'aide », il serait intéressant de les entendre là-dessus. Malheureusement, malgré nos sollicitations auprès de plusieurs d'entre eux, peu ont

accepté nous accorder une entrevue. Et ceux qui l'ont fait ne nous ont donné que très peu d'informations. Leur collaboration nous aurait permis de clarifier le bien-fondé (ou non) des multiples accusations dont ils ont fait l'objet, en plus d'obtenir leur lecture du processus. Ainsi, pour les travaux futurs, nous estimons important qu'ils soient pris en compte.

Au final, l'analyse de la controverse autour du code de la famille montre à quel point les autorités maliennes craignent aujourd'hui la réaction des organisations islamiques par rapport à l'adoption d'un texte de loi ou d'une politique publique, surtout si ces derniers abordent la question des rapports sociaux de sexe. L'absence de loi relative à la pratique de l'excision malgré ses conséquences sur la santé sexuelle et reproductive des femmes (le Mali est l'un des rares pays de la sous-région à ne pas pouvoir voter une loi dans ce sens) et la non-application de la *Politique nationale genre* (PNG), pourtant adoptée par le gouvernement depuis novembre 2010, sont d'ailleurs quelques autres exemples qui attestent cette réalité. Aux termes de ce travail de recherche, nous retenons que la controverse entourant l'adoption du code des personnes et de la famille a marqué un tournant dans l'histoire des processus politiques au Mali en consacrant, comme c'est le cas dans d'autres pays africains (Niger, Sénégal, Algérie...), les OSC islamiques comme des acteurs incontournables de la vie politique. Ainsi, toute recherche future en matière de politique publique dans ce pays devra nécessairement les intégrer.

BIBLIOGRAPHIE

- ADEPOJU, A. (1999), *La famille africaine. Politiques démographiques et développement*, Paris, Karthala.
- ADJAMAGBO, A. et A.-E. CALVÈS (2012), « L'émancipation féminine sous contrainte », dans ADJAMAGBO, A. & A.E. CALVÈS (dir.), « Les figures de l'émancipation féminine dans les pays du Sud, nouveaux défis, nouvelles contraintes », *Autrepart*, 2(61), p. 3-21.
- ALIO, M. (2009), « L'islam et la femme dans l'espace public au Niger », *Afrique et Développement* (CODESRIA), XXXIV (3 & 4), p.111-129.
- AMINZADE, R.-R. et al. (2001), *Silence and voice in the study of contentious politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ANTOINE, P. (2008), « La société dakaroise et le mariage civil, un compromis entre droit de la famille et religion », *Démographie et cultures*. XVe Colloque de l'AIDELF, p. 1105-1118.
- ANTOINE, P. (1992), *Le mariage : Droit canonique et coutumes africaines*, Paris, Beauchesne.
- ASSEMBLÉE NATIONALE DU MALI (2009), *Loi N°09-038/AN-RM portant Code des personnes et de la famille*, Bamako, Assemblée Nationale du Mali.
- ASSEMBLÉE NATIONALE DU MALI (1962), *Loi N°62-18 AN-RM du 3 février 1962 portant Code de la nationalité malienne*, Bamako, Assemblée Nationale.
- BA, H. (2006), *La participation des femmes dans les groupements économiques en milieu urbain dans le secteur des pêches à Dakar*, Québec, Université Laval (Thèse de doctorat).

- BACHELARD, G. (1938), *La formation de l'esprit scientifique : contribution à une connaissance de la connaissance objective*, Paris, Vrin.
- BADRAN, M. (ed.) (2011), *Gender and islam in Africa. Rights, sexuality, and law*, Stanford, Stanford University Press.
- BALCHIN, C. (2009), « Family law in contemporary muslim contexts: triggers and strategies for change », in ZAINAH, A. (ed.), *Wanted: Equality and justice in the muslim family*, Musawah, p.209-234.
- BANÉGAS, R. (2003), *La démocratie à pas de caméléon : transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris, Karthala.
- BANQUE MONDIALE (2011), *Rapport sur le développement dans le monde 2012 : Égalité des genres et développement*, Washington DC, Banque Mondiale.
- BARRY, M.-G. (2011), *La migration pour études : l'expérience de retour des diplômés guinéés dans leur pays d'origine après une formation au Canada*, Montréal, Université de Montréal.
- BAUBEROT, J. (2005), *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF, Collection « Que sais-je? »
- BAZIN-TARDIEU, D. (1975), *Femmes du Mali : statut, image, réactions au changement*, Montréal, Leméac.
- BELARBI, H. (2002), *L'enfant né hors mariage et le droit musulman*, Lyon, Université de Lyon III (Thèse de doctorat).
- BENFORD, R.-D. et D.-A. Snow (2012), « Processus de cadrage et mouvements sociaux : Présentation et bilan », *Politix*, 3 (99), p. 217-255.
- BENVENISTE, É. (1974), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- BERENI, L., S. Chavin., A. Jaunait, A. Revillard (2008), *Introduction aux Gender Studies. Manuels des études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck.

- BÉRIDOGO, B. (2002), *Étude sur les violences faites aux femmes*, Bamako, Ministère de la promotion de la femme, de l'enfant et de la famille.
- BERTAUX, D. (2010), *L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie*, Paris, Armand Colin (3e édition).
- BISILLIAT, J. et C. Verschuur (eds) (2000), *Le genre : un outil nécessaire : introduction à une problématique*, Paris, L'Harmattan.
- BLANCHET, A. & A. Gotman (2007), *L'enquête et ses méthodes. L'entretien*, Paris, Armand Colin.
- BLUMER, H. & L. Riot (2004), « Les problèmes sociaux comme comportements collectifs », *Politix*, 17(67), p.185-199.
- BLUMER, H. (1951), « Collective behavior », in Glittler, J. B. (ed.), *Review of sociology : an analysis of a decade*, New York, John Wiley & Sons, p. 127-158.
- BOUMAZA, M. et P. Hamma (eds) (2007), *Sociologie des mouvements de précaires. Espaces mobilisés et répertoires d'action*, Paris, L'Harmattan.
- BOUMAZA, M. et P. Hamma (2007), « Introduction. Espaces et territoires mobilisés par les précaires », dans BOUMAZA M. & P. Hamma (eds) *Sociologie des mouvements de précaires. Espaces mobilisés et répertoires d'action*, Paris, L'Harmattan, p.9-54.
- BOURDIEU, P. (1984), *Homo Academicus*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, P. (1998), *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.
- BOYE, A.-K. (éd.) (1987), *La condition juridique et sociale de la femme dans quatre pays du Sahel : Burkina Faso, Mali, Niger, Sénégal*, Bamako, Études et travaux de l'USED.
- BOYE, A.-K (1981), *Les mariages mixtes en droit international privé sénégalais*, Dakar-Abidjan-Lomé, Nouvelles Éditions Africaines.

- BRAS, J.-P. (2007), « La réforme du code de la famille au Maroc et en Algérie : quelles avancées pour la démocratie ? », *Critique Internationale*, 4(37), p. 93-125.
- BRAUDO, S. (2012), « Dictionnaire du droit privé ». Disponible sur : <http://www.dictionnaire-juridique.com/definition/code.php> (consulté le 9 juin 2013).
- BROCKETT, C.-D. (2005), *Political movements and violence in Central America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- BROSSIER, M. (2004a), *Les débats sur la réforme du code de la famille au Sénégal: la redéfinition de la laïcité comme enjeu du processus de démocratisation*, Paris, Université de Paris I Panthéon Sorbonne.
- BROSSIER, M. (2004b), « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal : une mise en question des fondements de l'autorité légitime? », *Politique Africaine*, 4(96), p. 78-98.
- CALVÈS, A.-E. (2014), « L'empowerment des femmes dans les politiques de développement : histoire d'une institutionnalisation controversée », *Regards croisés sur l'économie*, 2(15), p.306-321.
- CALVÈS, A.-E. (2009), « « Empowerment » : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », *Revue Tiers-Monde*, 200(4), p. 735-749.
- CAMARA, B. (2011), « Fondements juridiques du mariage dans le pays bamanan malinké : du système coutumier au code malien du mariage et de la tutelle de 1962 – l'évolution dans la continuité », *URED* (Université, Recherche, Développement), Université Gaston Berger de Saint-Louis, no 21, p. 207-240.

- CAMARA, F.-K. (2007), « Le code de la famille du Sénégal ou de l'utilisation de la religion comme alibi à la légalisation de l'inégalité du genre », dans SIDIBÉ, A.-S., M. Badji, E. Mbonda et G. Otis (eds), *Genre, inégalités et religion*, Paris, Éditions des archives contemporaines, p. 163-183.
- CANTO-KLEIN, M. et N. Ramognino (1974), « Les faits sociaux sont pourvus de sens. Réflexions sur l'analyse de contenu », *Connexion*, 11, p. 65-91.
- CAVIN, A.-C (1998), *Droit de la famille Burkinabè. Le code et ses pratiques à Ouagadougou*, Paris, L'Harmattan.
- CEFAÏ, D. (2007), *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Paris, La Découverte.
- CEFAÏ, D. et D. Trom (eds) (2001), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- CEFAÏ, D. (1996), « La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques », *Réseaux*, 14 (75), p. 43-66.
- CELLARD, A. (1997), « L'analyse documentaire », dans POUPART, J. et al., *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Gaëtan Morin, p. 251-271.
- CHAZEL, F. (1992), « Mouvements sociaux », dans BOUDON, R. (ed.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, p. 263-312.
- CHAZEL, F. (1993), « Introduction générale », dans CHAZEL, F. (ed.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, Presses universitaires de France, p. 9-16.
- CHAZEL, F. (ed.) (1993), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, Presses universitaires de France (P.U.F.).

- CNFIDE (2009), *Recueil de texte sur les violences faites aux femmes et aux filles au Mali*, Bamako, CNFIDE, 240 p.
- COHEN, J.-L. (1985), « Strategy or identity : New theoretical paradigms and contemporary social movements », *Social Research*, 52 (4), p. 663-716.
- COLLERETTE, P. (2009), « Études de cas (Méthode des) », dans MUCCHIELLI, A. (ed.), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 3^{ème} éditions, p. 91-94.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. (2013), *Les Africaines : Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne du XIXe au XXe siècle au Mali*, Paris, La Découverte.
- COULON, C. (1988), *La shari'a dans tous ses États. Droit musulman versus droit étatique au Kenya et au Sénégal*, Bordeaux, Congrès national de l'AFSP.
- CRUMMEY, D. (1986), « Introduction: the great beast », in CRUMMEY, D. (ed.), *Banditry, rebellion and social protest in Africa*, London, Heinemann, p.1-29.
- DAUNE-RICHARD, A. et A. Devreux (1992), « Rapports sociaux de sexe et conceptualisation sociologique », *Recherches Féministes*, 5(2), p. 7-30.
- DAVIS, G.-F., M. Doug, R. William., S. Mayer et N. Zald (eds) (2005), *Social movements and Organization Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DE JORIO, R. (2009), « Between dialogue and contestation: gender, Islam and the challenges of a Malian public sphere », *Journal of the Royal anthropological institute*, 15(9), p. 95-111.
- DELANEY, D. & H. Leitner (1997), « The political construction of scale », *Political Geography*, 16(2), p. 93-97.
- DELPHY, C. (1981), « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles », *Nouvelles Questions Féministes*, (2), p. 58-74.

- DEMBÉLÉ, B. (2009), « Marche de l'UNPR : ATT interpellé pour la relecture du nouveau code », *Le Républicain*, Numéro du 24 août 2009.
- DEO, N. (2007), *An Organizational Theory of Social Movement Success in a Transnational Context*, New Haven, Yale University.
- DESLAURIERS, J.-P. (1991), *Recherche qualitative. Guide pratique*, Montréal, McGraw-Hill.
- DESLAURIERS, J.-P. et M. Kérisit (1997), « Le devis de recherche qualitative », dans POUPART, J. et al., *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Gaëtan Morin, p. 85-111.
- DESMARAIS, D. (2009), « L'approche biographique » dans GAUTHIER, B. (ed.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*, 5^e édition, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. :361-389.
- DIALLO, A. (2009), « Women in the back seat in malian citizenship », in SCHLYTER, A. (dir.), *Body politics and women citizens: African experiences*, Stockholm, Swedish International Development Cooperation Agency, p. 115-126.
- DIANI, M. et D. McAdam (2003), *Social Movements and Networks. Relational Approaches to Collective Action*, Oxford, UK: Oxford University Press.
- DIAOURÉ, R. (2012), « Nouveau Code des Personnes et de la Famille : Les nouvelles dispositions très vivement contestées », *Le 22 septembre*, Numéro du 05 janvier 2012.
- DIETERLEN, G. (1951), *Essai sur la religion bambara*, Paris, Presses universitaires de France.

- DUBET, F. (1993), « Les nouveaux mouvements sociaux », dans CHAZEL, F. (ed.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, Presses universitaires de France, p. 61-69.
- DUPUY, C. et C. Halpern (2009), « Les politiques publiques face à leurs protestataires », *Revue française de science politique*, 59(4), p. 701-722.
- ELLIS, S. et I. Van Kessel (2009a), « Introduction: African social movements or social movements in Africa? », in ELLIS, S. et I. Van Kessel (eds.), *Movers and shakers: Social movements in Africa*, Leiden-Boston, Brill, p. 1-16.
- ELLIS, S. et I. Van Kessel (eds.) (2009b), *Movers and shakers: social movements in Africa*, Leiden-Boston, Brill.
- FAMANTA, I. (2012), « Le code des personnes et de la famille au Mali : un conflit de normes », dans JAFFRÉ, Y. (dir.), *Fécondité et contraception en Afrique de l'Ouest : une contribution anthropologique*, Clunay, Éditions Faustroll, p. 211-224.
- FARRO, A.-L. (2000), *Les mouvements sociaux*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- FILLIEULE, O. (2009), « De l'objet de la définition à la définition de l'objet. De quoi traite finalement la sociologie des mouvements sociaux ? », *Politique et Sociétés*, 28(1), p.15-36.
- FILLIEULE, O. (1996), *Stratégie de la rue*, Paris, Presse de Sciences Po.
- FILLIEULE, O. (ed.) (1993), *Sociologie de la protestation. Les formes de l'action collective dans la France contemporaine*, Paris, L'Harmattan.
- FILLIEULE, O., L. Mathieu et C. Péchu (2009) (eds), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po.

- FILLIEULE, O., E. Agrikoliansky et I. Sommier (eds) (2010), *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte.
- FILLIEULE, O. et C. Péchu (1993), *Lutter ensemble. Les théories de l'action collective*, Paris, L'Harmattan.
- FORTIER, C. (2011), « Women and men put Islamic Law to their own use », in BADRAN, M. (ed.), *Gender and Islamic in Africa: Rights, sexuality, and law*, Washington, Woodrow Wilson Center Press, p. 213-232.
- FOSS, S.-K. (1979), « Equal rights amendment controversy: two worlds in conflict », *The quarterly journal of speech*, 65, p. 275-288.
- FRIEDBERG, E. (1993), « Organisation et action collective », dans CHAZEL, F. (ed.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, Presses universitaires de France, p.225-247.
- FRIEDBERG, E. et M. Crozier (1977), *L'acteur et le système*, Paris, Éditions du Seuil.
- GAMSON, W. (1990[1975]), *The strategy of social protest*, Wadsworth Pub., Cal.
- GAREJ (1995), *La situation de la femme dans le droit positif malien et ses perspectives d'évolution*, Bamako, GAREJ.
- GAUTHIER, B. (ed.) (2009), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- GAUTIER, A. (2005), « La régulation juridique des relations conjugales : une approche historique et comparative », dans VIGNIKIN, K. & P. Vimard. (eds), *Familles au Nord, familles au Sud*, Louvain-La-Neuve, Academia Bruylant, p. 605-634.
- GAZIBO, M. (2010), *Introduction à la politique africaine*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

- GHASSAN, A. (1987), *Du statut inférieur de la femme en islam*, Paris, L'Harmattan.
- GOLDSTONE, J.-A. (ed.) (2003), *States, parties, and social movements*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOODWIN, J., et J.-M. Jasper (1999), « Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structural Bias of Political Process. Theory », *Sociological Forum*, 14(1), p.27-54.
- GOSSELIN, C. (2000), « Anthropology and the Politics of Excision in Mali: Global and Local Debates in a Postcolonial world », *Anthropologica*, 42(1), p. 43-60.
- GRIAULE, M. (1975), *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Fayard.
- GROUPE PIVOT DROIT ET CITOYENNETÉ DES FEMMES (2011), « Dossier spécial : Code des personnes et de la famille : la reculade », *La Voix de la Citoyenne*, no 002.
- GROUPE PIVOT DROIT ET CITOYENNETÉ DES FEMMES (2009), « Les échos de l'Assemblée Nationale : Projet de code des personnes et de la famille », Bamako, G.P/DCF (Archives).
- GUÉRIN, I., H. Madeleine et F. Laurent (eds) (2011), *Femmes, économies et développement. De la résistance à la justice sociale*, Toulouse, Paris, IRD, Èrès.
- GUÈYE, B. (2000), « La méthode active de recherche et de planification participatives (MARF) : acquis, limites et défis actuels », dans LAVIGNE, D.-P., N.-É Sellamma et M. Mathieu, *Les enquêtes participatives en débat : ambition, pratique et enjeux*, Paris, Gret, Karthala, Iera, p. 65-90.
- GURR, T. (1970), *Why Men Rebel*, Princeton, Princeton University Press.
- GUIONNET, C. et E. Neveu (2004), *Féminins/Masculins. Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin.

- GUILLAUMIN, C. (1978), « Pratique de pouvoir et idée de nature : L'appropriation des femmes », *Questions féministes*, 2, p.5-30.
- HAINARD, F. (2008), « Effervescence et mouvements sociaux en Afrique de l'Ouest », Institut de sociologie, Université de Neuchâtel.
- HAMEL, J. (1997), *Etudes de cas et sciences sociales*, Paris, L'Harmattan.
- HESSELING, G. (1985), *Histoire politique du Sénégal. Institutions, droit et société*, Paris, Karthala.
- HILT, C. (1997), *Après la reconnaissance, une nouvelle mise en marge ? Le mouvement des femmes et la structure des opportunités politiques au Canada, 1990-1997*, Laval, Université Laval (Mémoire de Maîtrise en Science politique).
- HOLDER, G. (2009a), « Introduction. Vers un espace public religieux : pour une lecture contemporaine des enjeux politiques de l'islam en Afrique » dans HOLDER, G. (ed.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala p. 5-20.
- HOLDER, G. (2009b), « “Maouloud 2006”, de Bamako à Tombouctou. Entre réislamisation de la nation et laïcité de l'État : la construction d'un espace public religieux au Mali » dans HOLDER, G. (ed.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala p. 237-289.
- HOLDER, G. & M. Saint-Lary (2013), « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique. De l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle », *Cahiers Sens public*, 1(15-16), p. 187-205.
- HOUSEKNETCHT, S.-K. et J.-G. Pankhurst (ed.) (2000), *Family, religion, and social change in diverse societies*, New York, Toronto, Oxford University Press.

- HUBERMAN, A.-M. et M.-B. Milles (1991), *Analyse des données qualitatives*, Bruxelles, Éditions du renouveau pédagogique.
- IMAM, A.-M. (2004), « Introduction: Intégrer le genre aux sciences sociales africaines », dans IMAM, A.-M. et al. (eds), *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*, Paris, Karthala, Dakar, Codersia, p. 15-44.
- IRIN (2009), « Mali : le nouveau code de la famille accueilli par des menaces de violence ». Disponible sur : <http://www.irinnews.org/fr/report/85716/mali-le-nouveau-code-de-la-famille-accueilli-par-des-menaces-de-violence> (consulté le 23 septembre 2014).
- JONCKERS, D. (2011), « Associations islamiques et démocratie participative au Mali », dans BOZZO, A. et P.-J. Luizard (eds), *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte, p. 227-248.
- KAMAU, W. (2009), « Law, pluralism and the family in Kenya: beyond bifurcation of formal law and customs », *International Journal of Law, Policy and the Family*, 23, p.133-144.
- KAUFMANN, J.-C. (2011), *L'enquête et ses méthodes. L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin.
- KONARÉ, A.-B. (1993), *Dictionnaire des femmes célèbres du Mali*, Bamako, Éditions Jamana.
- KONÉ, O. (2003), *Attitudes et perceptions des habitants de Lobougoula face à la pratique de l'excision*, Bamako, Université de Bamako.
- KITSCHOLT, H. (1986), « Political opportunity structures and political present : anti-nuclear movements in four democracies », *British Journal of Political Science*, 16, p. 57-85.
- LAFARGUE, J. (2005) [1998], *La protestation collective*, Paris, Armand Colin.

- LAFARGUE, J. (1996), *Contestations démocratiques en Afrique. Sociologie de la protestation au Kenya et en Zambie*, Paris, Karthala, Hararé, Ifra.
- LALAMI, F. (2012), *Les Algériennes contre le code de la famille*, Paris, Presses de Sciences Po.
- LEITNER, H, E. Sheppard et K.-M. Sziarto (2008), « The spatialities of contentious politics », *Transactions of the Institute of British Geographers*, 33, p. 157-172.
- LEMIEUX, C. (2007), « A quoi sert l'analyse des controverses ? », *Mil neuf cent*, 1(25), p. 191-212.
- LEMIRE, S., 2008, *L'émergence de la société civile et son rôle dans la consolidation démocratique : Exemple des associations féminines au Bénin*, Montréal, Université de Montréal, 110 p.
- LERAY, C. (2008), *L'analyse de contenu. De la théorie à la pratique. La méthode Morin-Chartier*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- LE SAOUT, D. (1999), « Les théories des mouvements sociaux. Structures, actions et organisations : les analyses de la protestation en perspective », *Insaniyat*, 8, p. 145-163.
- LOCOH, TH. (2001), « Genre, population et développement », dans Lery A. & P. Vimard (eds.), *Population et développement : les principaux enjeux cinq ans après la Conférence du Caire*, Paris, CEPED, p. 137-150.
- LOCOH, T. (1988), « L'analyse comparative de la taille et de la structure des ménages », *Congrès Africain de Population*, vol. 2 (U.I.E.S.P., Dakar).
- MADEMBA-SY, S.-A (1974), « Le juge spécialisé sous l'Ancien Régime Colonial », *Revue Sénégalaise de Droit*, n°15, p.5-27.

- MAMDANI, M. (1995), « Introduction », in MAMDANI, M. et E. Wamba-dia-Wamba (eds), *African studies in social movements and democracy*, Dakar, Codesria, p.1-34.
- MAMDANI, M. et E. Wamba-dia-Wamba (eds) (1995), *African studies in social movements and democracy*, Dakar, Codesria.
- MANN, P. (1991), *L'action collective : mobilisation et organisation des minorités actives*, Paris, Armand Colin.
- MARCOUX R., M. Gueye et M.-K. Konaté (1995), « La nuptialité : entrée en union et types de célébration à Bamako », dans OUÉDRAGO, D. et V. Piché, *L'insertion urbaine à Bamako*, Paris, Karthala, p.117-144.
- MARX, K. (1948), *Les luttes de classes en France, 1848-1850. Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales.
- MARX, K. et F. Engels (1962), *Le Manifeste du parti communiste*, Paris, Éditions sociales.
- MATHIEU, L. (2004), *Comment lutter ? Sociologie et mouvement sociaux*, Paris La Découverte.
- MATHIEU, L. (2004), « Des mouvements sociaux à la politique contestataire : les voies tâtonnantes d'un renouvellement de perspective », *Revue française de sociologie*, 45(3), p.561-580.
- MBAMBI, V.-K. (2005), « Les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification : le cas des pays d'Afrique francophone subsaharienne », *Les Cahiers de droit*, 46 (1-2), p. 315-338.
- M'BAYE, K. (ed.) (1968), *Le droit de la famille en Afrique Noire et à Madagascar*, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose.

- M'BAYE, K. (1968), « Introduction », dans M'BAYE, K. (ed.), *Le droit de la famille en Afrique Noire et à Madagascar*, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, p.13-37.
- MBOW, P. (2010), « Contexte de la réforme du code de la famille au Sénégal », *Revue Droit et Cultures*, no 59, p. 87-96.
- McADAM, D. (1982), *Political Process and the Development of Black Insurgency: 1930-1970*, Chicago, University of Chicago Press.
- McADAM, D., S. Tarrow et C. Tilly (2001), *Dynamics of contention*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McADAM, D., J.-D. McCarthy et M.-N. Zald (eds) (1996), *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McADAM, D., J.-D. McCarthy et M.-N. Zald (eds) (1988), « Social Movements », in SMELSER, N.-J. (ed.), *Handbook of Sociology*, Newbury Park, CA: Sage, p.695-737.
- McCARTHY, J.-D. et M.-N. Zald (1977), « Resource Mobilization and Social Movements: À partial Theory », *American Journal of sociology*, 82(6), p. 1212-1241.
- McSWEEN, N. (2010), « Repenser l'analyse des mouvements sociaux africains », *Recherches*, no 32, p. 1-15.
- MEISTER, A. (1977), *La participation pour le développement*, Paris, Les Éditions ouvrières.
- MELLUCI, A. (1991), « Qu'y a-t-il de nouveau dans les nouveaux mouvements sociaux? », dans SALES, A., L. Maheu (eds), *La recomposition du politique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 129-162.

- MENDRAS, H. et M. Oberti (2000), *Le sociologue et son terrain. Trente recherches exemplaires*, Paris, Armand Colin.
- MERTON, R.-K. (1965), *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Librairie Plon.
- MICHELAT, G. (1975), « Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie », *Revue française de sociologie*, 16 (2), p.229-247.
- MINISTÈRE DE LA JUSTICE, GARDE DES SCEAUX DU MALI (2011), *Loi N° 2011- 087 du 30 Décembre 2011 portant Code des personnes et de la famille*, Bamako, Ministère de la Justice, Garde des sceaux.
- MINISTÈRE DE LA JUSTICE, GARDE DES SCEAUX DU MALI (1962), *Loi N°62-17 AN-RM du 3 février 1962 portant Code du mariage et de la tutelle*, Bamako, Ministère de la Justice, Garde des sceaux.
- MINISTÈRE DE LA PROMOTION DE LA FEMME, DE L'ENFANT ET DE LA FAMILLE, PNEFH & CECI, 2009, *Politique nationale d'égalité entre les femmes et les hommes : projet de politique*, Bamako, MPFEF, PNEFH, CECI.
- MONGEAU, P. (2009), *Réaliser son mémoire ou sa thèse. Côté Jean & côté Tenue de soirée*, Québec, Presses de l'Université de Québec.
- MOLYNEUX, M. et S. Razavi (2003), *Gender justice, development and rights*, Geneva, United Nations Research Institute for Social Development.
- MOSER, C. et A. MOSER (2005), « Gender Mainstreaming Beijing + 10: A Desk Review of Successes and Limitations in International Institutions », *Gender and Development*, 13(2), p. 11-22.
- MWISSA, C.-K. (2005), *Parenté et famille dans les cultures africaines*, Paris, Karthala.

Nations Unies (1995), *Rapport de la Quatrième Conférence Mondiale sur les Femmes*, Beijing, Nations unies. Disponible sur :

<http://www.un.org/french/womenwatch/followup/beijing5/session/fond.html>

Nations Unies (1979), *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes*. Disponible sur :

<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/fconvention.htm> (consulté le 7 avril 2014).

N'DIAYE, M. (2012), *La politique constitutive au Sud: refonder le droit de la famille au Sénégal et au Maroc*, Bordeaux, Université Montesquieu Bordeaux IV (Thèse de doctorat).

NDOKO, N.-C. (1991), « Les manquements au droit de la famille en Afrique noire », *Revue Internationale de droit comparé*, 43(1), p.87-104.

NEIDHARDT, F. et D. Rucht (1991), « The analysis of social movements: the state of the art and some perspectives for further research », in RUCHT, D. (ed.), *Research on social movements. The state of the art in Western Europe and in the USA*, Francfort-sur-le-Main, Boulder, Campus Verglas, Westview Press, p. 421-464.

NEVEU, E. (2011), *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 5^e édition.

NEVEU, E. (2002), *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 3^e édition.

NEVEU, E. (1999), « L'approche constructiviste des « problèmes publics ». Un aperçu des travaux anglo-saxons », *Etudes de communication*, vol. 22, p. 41-58.

NICOLAS, Y. (2008), « Introduction au concept de genre et développement », dans CRDTM, *Genre et développement. Les acteurs et actrices des droits des*

femmes et de la solidarité internationale se rencontrent et échangent sur leurs pratiques, Paris, L'Harmattan, p. 27-36.

NYAMU-MUSEMBI, C. (2005) « Gender Justice, Citizenship and Entitlement in sub-Saharan Africa: an Agenda for Applied Research ».

OAKLEY, A. (1972), *Sex, gender and society*, London, Temple Smith.

OBERSCHALL, A.-L. (1973), *Social conflict and social movements*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

OFFERLÉ, M. (2008), « Retour critique sur les répertoires de l'action collective (XVIII^e-XXI^e Siècle), *Politix*, 1(81), p. 181-202.

OFFERLÉ, M. (2010), « Histoire des protestations », dans FILLIEULE, O., E. Agrikoliansky et I. Sommier (eds) (2010), *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte, p. 265-282.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (2008), *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruyland.

ORDIONI, N. (2005), « Pauvreté et inégalités des droits en Afrique: une perspective « genrée », *Monde en développement*, 1(129), p.93-106.

PIRES, A.-P. (1997), « Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique », dans POUPART J. et al., *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal, Gaëtan Morin Éditeur, p. 113-169.

PIROTTE, G. (2007), *La notion de société civile*, Paris, La Découverte (Coll. Repères).

PONCELET, M. (2008), *L'invention des sciences coloniales belges*, Paris, Karthala.

- POUPART, J. (1997, « L'entretien de type qualitatif : considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques », dans POUPART, J. et al., *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal, Gaëtan Morin Éditeur, p. 173-209.
- PRUZAN-JØRGENSEN, J.-E. (2011), « Islam, gender, and democracy in Morocco: the making of the Mudawana Reform », in BADRAN, M. (ed.), *Gender and Islamic in Africa: Rights, sexuality, and law*, Washington, Woodrow Wilson Center Press, p. 233-262.
- RAMINEZ, A. (2005-2006), « Paradoxes et consensus : le long processus de changement de la *Moudawwana* au Maroc », *L'Année du Maghreb*, vol. II, p. 23-34.
- RAULIN, H. (1968), « Le droit des personnes et de la famille en Côte d'Ivoire », dans M'BAYE, K. (ed.), *Le droit de la famille en Afrique Noire et à Madagascar*, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, p.221-241.
- READ, J.-S. (1968), « Family law in Kenya », dans M'BAYE K. (ed.), *Le droit de la famille en Afrique Noire et à Madagascar*, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, p.243-290.
- REMY, J. et D. Ruquoy (eds) (1990), *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, Bruxelles, Éditions des Facultés universitaires Saint-Louis.
- REYNAUD, E. (1993), « L'action collective : un champ théorique en expansion », dans CHAZEL, F. (ed.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, Presses universitaires de France, p. 249-250.
- RINGOOT, R. et P. Robert-Demontrond (2004), *L'analyse de discours*, Rennes, Éditions Apogée.
- ROBBERT, J. (1996), *Le droit de la famille au Burundi. De l'organisation familiale traditionnelle au code des personnes et de la famille*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique centrale.

- ROBERT, A.-D. et A. Bouillaguet (1997), *L'analyse de contenu*, Paris, Presses universitaires de France.
- RODET, M. (2007), « Genre, coutumes et droit colonial au Soudan français (1918 - 1939) », *Cahiers d'études africaines*, 3-4(187-188), p.583-602.
- ROOTES, C. (1997), « Shaping collective action: structure, contingency and knowledge », in EDMONSON, R. (ed.), *The Political Context of Collective Action*, Routledge, Londres.
- ROTHMAN, F.-D. (1993), *Political Process and Peasant Opposition to Large Hydroelectric Dams: The Case of the Rio Uruguai Movement in Southern Brazil, 1979 to 1992*, Madison, University of Wisconsin.
- SABOURIN, P. (2009), « L'analyse de contenu », dans GAUTHIER B. (ed.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 415-444.
- SANANKOUA, B. (2008), « Femme, islam et droit de la famille au Mali », Communication au Colloque international de Dakar sur « L'islam dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne. Défis et réponses ».
- SAVOIE-ZAJC, L. (2009), « L'entrevue semi-dirigée », dans GAUTHIER B. (ed.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 337-360.
- SCHULZ, D.-E. (2012), *Muslims and new media in west Africa. Pathways to god*, Bloomington, Indiana University Press.
- SCHULZ, D.-E. (2010), « Sharia and national law in Mali », in OTTO, J.-M. (ed.), *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Amsterdam, Amsterdam University Press, p. 529-552.

- SCHULZ, D.-E. (2003), « Political factions, ideological fictions: The Controversy over Family Law Reform in Democratic Mali », *Islamic Law and Society*, 10 (1), p. 132-164.
- SCOTT, J. (2000), « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », dans BISILLIAT, J. et C. Verschuur (eds), *Le genre : un outil nécessaire : introduction à une problématique*, Paris, L'Harmattan, p. 41-68.
- SCOTT, J. (1988) « "Genre": une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du Grif*, p.125-153.
- SEGEBDJI, B.-T. (2009), « Le code des personnes et de la famille adopté lundi à l'Assemblée nationale : La Malienne revalorisée », *L'Indépendant*, Numéro du 05 août 2009.
- SIDIBÉ, A.-S. (2007), « Présentation », dans SIDIBÉ, A.-S., M. Badji, E. Mbonda et G. Otis (eds), *Genre, inégalités et religion*, Paris, Éditions des archives contemporaines, p.11-12.
- SIDIBÉ, A.-S., M. Badji, E. Mbonda et G. Otis (eds) (2007), *Genre, inégalités et religion*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- SIMÉANT, J. (2014), *Contester au Mali : formes de la mobilisation et de la critique à Bamako*, Paris, Karthala.
- SIMÉANT, J. (2013), « Protester/mobiliser/ne pas consentir. Sur quelques avatars de la sociologie des mobilisations appliquée au continent africain », *Revue internationale de politique comparée*, 2(20), p. 125-143.
- SMELSER, N.-J. (1962), *Theory of collective behaviour*, New York, The Free Press.
- SNOW, D.-A. et R.-D. Benford (1988), « Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization », in KLANDERMANS, B., H. Kriesi et S. Tarrow

- (eds.), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Participation across Cultures*, Greenwich, CT: JAI Press, p.197-218.
- SNOW, D.-A. (2002). « Analyse de cadres et mouvements sociaux », dans CEFAÏ, D. et D. Trom (eds), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans les arènes publiques*, Paris: Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, p.27-49.
- SNYDER, M. et M. Tadesse (1995), *African Women and Development: A History*, London & New Jersey, Zed Books.
- SOARES, B.-F. (2011), « Family law reform in Mali : contentious debate and elusive outcomes », in BADRAN, M. (ed.), *Gender and islam in Africa. Rights, sexuality, and law*, Standford, Standford University Press, p. 263-290.
- SOARES, B.-F. (2009), « L'islam au Mali à l'ère néolibérale », dans OTAYEK, R. et B. Soares, *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, p.411-434.
- SOARES, B.-F. (2005), « Islam in Mali in the neoliberal era », *African affairs*, 105 (418), p.77-95.
- SOW, F. (2011), « La globalisation en Afrique : les femmes, l'État et le marché », dans SOW, F. et N.-S. Gueye, *Genre et dynamiques socio-économiques et politiques en Afrique*, Dakar, CODESRIA (Série sur le Genre, vol. 8), p. 1-22.
- SOW, F. (2010), « Idéologies néolibérales et droits des femmes en Afrique », dans FALQUET, J. et al. (eds), *Le sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Presses de la fondation nationale des Sciences politiques, p. 243-258.
- SOW, F. (2007), « L'appropriation des études sur le genre en Afrique subsaharienne », dans LOCOH, T. (ed.), *Genre et sociétés en Afrique. Implication pour le développement*, Paris, Ined, p. 45-68.

- SOW, F. (2004), « Avant-propos », dans IAMAM, A.-M. et al. (ed.), *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*, Paris, Karthala; Dakar, Codersia, p. 11-14.
- SYLLA, N.-S. (2014a), « Introduction : Démocratie, libéralisme et mouvements sociaux en Afrique de l'Ouest », dans SYLLA, N.-S. (ed.), *Les mouvements sociaux en Afrique de l'Ouest : entre les dégâts du libéralisme économique et la promesse du libéralisme politique*, Dakar, L'Harmattan, p.15-67.
- SYLLA, N.-S. (ed.) (2014b), *Les mouvements sociaux en Afrique de l'Ouest : entre les dégâts du libéralisme économique et la promesse du libéralisme politique*, Dakar, L'Harmattan.
- TAHON, M.-B. (1995), *Famille désinstituée : Introduction à la sociologie de la famille*, Ottawa, Presses de l'université d'Ottawa.
- TALFI, B.-I. (2008), « Quel droit applicable à la famille au Niger? Le pluralisme juridique en question », *Research Partnership 4*, The Danish Institute for Human Rights.
- TALL, M. (2009), « Réponse à la lettre du comité de plaidoyer de la société civile en prélude à l'adoption du code des personnes et de la famille », Bamako, Archives du Groupe Pivot Droit et Citoyenneté des Femmes (GP-DCF).
- TARROW, S. (1989), *Struggle, politics, and reform: collective action, social movements, and cycles of protest*, New York, Center for international studies (Cornell University).
- TARROW, S. (1994), *Power in movement: social movements, collective action, and politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TILLY, C. (1995), « To Explain Political Processes », *The American Journal of Sociology*, 100(6), p.1594-1610.
- TILLY, C. (1986), *La France contestée : de 1600 à nos jours*, Paris, Fayard.

- TILLY, C. (1976), *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- TILLY, C. et T. Sidney (2008), *Politique(s) du conflit. De la grève à la révolution*, Paris, Les Presses de Sciences Po.
- TOUNGARA, J.-M. (2007), « Changing the meaning of marriage: women and family law in Côte d'Ivoire », in MIKELL, G. (ed), *African feminism. The politics of survival in sub-saharan Africa*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, p.53-76.
- TOUNKARA, A. (2015), *Femmes et discriminations au Mali*, Paris, L'Harmattan.
- TOUNKARA, D. (2012), *L'émancipation de la femme malienne. La famille, les normes et l'État*, Paris, L'Harmattan.
- TOURAINÉ, A. (1993), *La voix et le regard. Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, Editions du Seuil.
- TOURAINÉ, A. (1978), *La voix et le regard. Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, Editions du Seuil.
- TOURÉ, A.-T. (2009), « Discours à la Nation annonçant le renvoi en deuxième lecture du nouveau code de la famille ».
- TROTTIER, M.-C. (2011), *Le débat médiatique du code de la famille au Mali de 1991 à 2009 : Entre droits aux femmes et traditions religieuses*, Laval, Université de Laval.
- TURNER, R. et K. Lewis (1972), *Collective behavior*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- UNION AFRICAINE (2003), *Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits des femmes en Afrique*, Maputo, Union Africaine.
- VAN CAMPENHOUDT, L. et R. Quivy (2011), *Manuel de recherche en sciences sociales*, 4^e édition, Paris, Dunod.

- VARGAS, M.-A. (1992), *Underground Hurricane: Peasant Ideology and Sociocultural Transformations in Two Dominican Villages*, Gainesville, University of Florida.
- VERSCHUUR, C. (2009), « Quel genre ? Résistances et mésententes autour du mot « genre » dans le développement », *Tiers Monde*, 200(4).
- WELCHMAN, L. (2004), *Women's Rights and Islamic Family Law. Perspectives on Reform*, Londres, Zed Books.
- WIEST, D. (2006). *Institutional Contexts and the Geography of Collaboration in Transnational Social Movement Organizations, 1980-2000*. State University of New York, Stony Brook.
- WIPPLER, R. (1993), « Individualisme méthodologique et action collective », dans CHAZEL, F. (ed.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, Presses universitaires de France, p. 207-224.
- WING, S.-D. (2013), *Démocratie malienne et dialogue constitutionnel (1991-2007). La quête d'un État de droit*, Paris, Karthala.
- WING, S.-D. (2005), « Pluralisme juridique et droits de la femme au Mali et au Bénin », dans QUANTIN, P. (ed.), *Gouverner les sociétés africaines : Acteurs et institutions*, Paris, Karthala, p. 247-262.

ANNEXES

ANNEXE 1 : Guide d'entretien (avec les acteurs de la société civile ayant pris part au processus)

Introduction et présentation de l'objet de l'étude

Partie 1 : Processus d'élaboration du code des personnes et de la famille

A. Historique et contexte de l'élaboration du code

- Parlez-moi comment l'idée d'élaboration d'un code des personnes et de la famille est née au Mali? D'où vient l'initiative ?
- Expliquez-moi le contexte national et international dans lequel l'idée d'élaborer un code des personnes et de la famille a été lancée.
- Quelles étaient les principales insuffisances du code du mariage et de la tutelle de 1962?
- Ces insuffisances ont-elles nécessité l'élaboration du code des personnes et de la famille ? Expliquez-moi votre réponse.

B. Élaboration du code

- Parlez-moi des concertations ayant abouti à l'élaboration
- Qu'est-ce qui distinguait les concertations régionales de la concertation nationale ? Comment ont-elles été organisées ?
- Quelles sont selon vous les forces et les faiblesses de ces concertations ?

- Parlez-moi des acteurs ou des structures qui ont participé à ces concertations ?
- Pourquoi et comment ont-ils été choisis parmi tant d'autres ?
- Quelle est votre appréciation du processus participatif dans son ensemble ?
- Expliquez-moi comment concrètement le code a été rédigé ?
- Y avait-il des directives à suivre ? Si oui, d'où venaient-elles ?
- Selon vous, pourquoi le processus d'adoption du code a été aussi long (de 1996 à 2011)?
- Quelle est votre appréciation globale de ce processus? Expliquez votre réponse.
- Parlez-moi du financement du code. Qui sont ceux qui, selon vous, ont financé ce processus ?

Partie 2 : Les enjeux de la controverse entourant le code des personnes et de la famille

- Parlez-moi de la controverse autour du code des personnes et de la famille.
- Quelles sont les questions à l'origine de cette controverse ?
- Quelles sont les principales dispositions concernées ? Et votre position par rapport à ces dispositions ? La position des autres acteurs ?
- Parlez-moi de la protestation des organisations islamiques suite à l'adoption du code en août 2009. Quels étaient les principaux enjeux ? Ou, les vrais enjeux ?

- Que pensez-vous des articles modifiés ou supprimés suite à la relecture du code?
- Concrètement, que peut-on retenir de cette polémique autour du code ?
- Si on vous demandait de comparer l'ancienne version (2009) du code et celle actuellement en vigueur, que diriez-vous ?

Partie 3 : Les stratégies des acteurs

A. Les stratégies de communication

- Quels sont les messages ou les discours que vous avez mis en avant pour défendre vos idées dans le cadre de ce processus?
- Pourquoi avez-vous choisi ces messages ?
- Ces messages ou discours vous ont-ils permis de mobiliser la population autour des idées que vous défendiez ? Expliquez votre réponse.
- Parlez-moi des moyens de communication que vous avez utilisés pour véhiculer vos messages.
- Pourquoi avez-vous choisi ces moyens plutôt que d'autres ?
- Ces canaux de communication vous ont-ils permis de mieux véhiculer vos messages ? Expliquez votre réponse.
- Parlez-moi de votre satisfaction ou insatisfaction.

B. Les stratégies d'actions collectives

- Parlez-moi des actions collectives que vous avez menées dans le but de défendre vos idées ou votre position face au code.
- Expliquez-moi le choix de ces actions.
- Vous ont-elles permis d'atteindre vos objectifs ? De faire passer vos idées, vos propositions ou contre-propositions dans le texte? Expliquez.
- Quelles sont les actions collectives qui vous ont permis de vous distinguer des autres ?
- Parlez-moi de votre satisfaction ou insatisfaction par rapport aux actions que vous avez menées.

C. Les alliances stratégiques

- Parlez-moi des acteurs nationaux avec qui vous vous êtes alliés afin de défendre vos idées ou votre position par rapport au code.
- Expliquez-moi le choix de ces alliances.
- Quel impact cette alliance a-t-elle pu avoir par rapport à l'atteinte de vos objectifs?
- Avez-vous, dans le cadre de ce processus, eu le soutien de certains acteurs extérieurs ? Expliquez votre réponse.
- Pourquoi avez-vous choisi de vous allier à ces acteurs extérieurs que vous venez de citer ?
- Parlez-moi de l'impact que cette alliance a pu avoir par rapport à l'atteinte de vos objectifs.

- Concrètement, comment appréciez-vous vos alliés nationaux et extérieurs ?

Partie 4 : Bilan et perspectives

- Quel sentiment vous anime aujourd'hui après la fin du processus d'adoption du code des personnes et de la famille ?
- Expliquez-moi vos satisfactions et insatisfactions par rapport à l'ensemble de ce processus.
- Quelle est votre appréciation globale du processus ? Quelles leçons vous y tirez ?
- Comment voyez-vous l'avenir après la fin de ce processus ?
- Parlez-moi des points que vous trouvez importants sur la controverse autour du code, mais qui n'ont pas été évoqués dans cette entrevue.
- Votre mot de la fin.

ANNEXE 2 : Guide d'entretien (avec les autres acteurs maliens : journalistes, députés, agents de l'État...)

Introduction et présentation de l'objet de l'étude

Partie 1 : Processus d'élaboration du code des personnes et de la famille

C. Historique et contexte de l'élaboration du code

- Parlez-moi comment l'idée d'élaboration d'un code des personnes et de la famille est née au Mali? D'où vient l'initiative ?
- Expliquez-moi le contexte national et international dans lequel l'idée d'élaborer un code des personnes et de la famille a été lancée.
- Quelles étaient les principales insuffisances du code du mariage et de la tutelle de 1962?
- Ces insuffisances ont-elles nécessité l'élaboration du code des personnes et de la famille ? Expliquez-moi votre réponse.

D. Élaboration du code

- Parlez-moi des concertations ayant abouti à l'élaboration
- Qu'est-ce qui distinguait les concertations régionales de la concertation nationale ? Comment ont-elles été organisées selon vous?
- Quelles sont selon vous les forces et les faiblesses de ces concertations ?

- Parlez-moi des acteurs ou des structures qui ont participé à ces concertations ?
- Pourquoi et comment ont-ils été choisis parmi tant d'autres ?
- Quelle est votre appréciation du processus participatif dans son ensemble ?
- Expliquez-moi comment concrètement le code a été rédigé ?
- Y avait-il des directives à suivre ? Si oui, de qui venaient-elles ?
- Selon vous, pourquoi le processus d'élaboration/adoption du code a été aussi long (de 1996 à 2011)?
- Quelle est votre appréciation globale de ce processus? Expliquez votre réponse.
- Parlez-moi du financement du code. Qui sont ceux qui, selon vous, ont financé ce processus ?
- Quelle était, selon vous, leur motivation ?

Partie 2 : Les enjeux de la controverse entourant le code des personnes et de la famille

- Parlez-moi de la controverse autour du code des personnes et de la famille.
- Pourquoi selon vous ce code a fait l'objet de tant de controverse ?
- Quelles sont les principales dispositions à l'origine de cette controverse?
- Quelles sont celles défendues par les organisations islamiques ?
- Et celles défendues par les organisations féminines ?
- Parlez-moi de la protestation des organisations islamiques suite à l'adoption du code en août 2009. Quels étaient les principaux enjeux ?

- Que pensez-vous des articles modifiés ou supprimés suite à la relecture du code?
- Concrètement, que peut-on retenir de cette polémique autour du code ?
- Si on vous demandait de comparer l'ancienne version (2009) du code et celle actuellement en vigueur (version 2011), que diriez-vous ?

Partie 3 : Les stratégies des acteurs

D. Les stratégies de communication

- Quels sont, selon vous, les principaux messages ou discours mis en avant par les organisations féminines et leurs alliés dans le cadre de cette controverse?
- Comment les avez-vous appréciés ? Ont-ils, à votre avis, réussi à mobiliser les populations autour des idées ou de la position que défendaient ces organisations féminines ? Expliquez votre réponse.
- Quels moyens ou canaux de communication ont-ils utilisés pour véhiculer leurs messages ?
- Comment vous les appréciez ?
- Quels sont, selon vous, les principaux messages ou discours mis en avant par les organisations islamiques et leurs alliés ?
- Comment les avez-vous appréciés ? Ont-ils réussi à mobiliser les populations autour des idées ou de la position que ceux-ci défendaient? Expliquez votre réponse.

- Quels moyens ou canaux de communication ont-ils utilisés pour véhiculer leurs messages ?
- Comment vous les appréciez ?

E. Les stratégies d'actions collectives

- Parlez-moi des actions collectives menées par les organisations féminines afin de défendre leurs idées dans le cadre de la controverse autour du code.
- Comment avez-vous apprécié ces actions ? Quelle a été leur portée ?
- Parlez-moi des actions collectives menées par les organisations islamiques afin de défendre leurs idées dans le cadre de cette controverse.
- Quelle appréciation faites-vous de ces actions ? Quelle a été leur portée ?
- Qu'est-ce qui distinguait réellement les actions des organisations islamiques de celle des organisations féminines ?

F. Les alliances stratégiques

- Expliquez-moi si les organisations féminines se sont alliées à des acteurs nationaux et extérieurs afin de défendre leurs idées.
- Ces alliances ont-elles permis d'influencer le processus en leur faveur ou pas ? Expliquez votre réponse.
- Dites-moi si les organisations islamiques se sont alliées également à des acteurs nationaux et extérieurs afin défendre leurs idées.
- Ces alliances ont-elles permis d'influencer le processus en leur faveur ou pas ? Expliquez.

Partie 4 : Bilan et perspectives

- Quel sentiment vous anime aujourd'hui après la fin du processus d'adoption du code des personnes et de la famille ?
- Expliquez-moi vos satisfactions et insatisfactions par rapport à l'ensemble de ce processus.
- Quelle est votre appréciation globale du processus ? Quelles leçons vous y tirez ?
- Comment voyez-vous l'avenir après la fin de ce processus ?
- Parlez-moi des points que vous trouvez importants sur la controverse autour du code, mais qui n'ont pas été évoqués dans cette entrevue.
- Votre mot de la fin.

ANNEXE 3 : Guide d'entretien (avec les partenaires financiers et autres acteurs extérieurs)

Introduction et présentation de l'objet de l'étude

Partie 1 : Processus d'élaboration du code des personnes et de la famille

A. Historique et contexte de l'élaboration du code

- Expliquez-moi comment l'idée d'élaboration d'un code des personnes et de la famille est née au Mali? D'où vient cette initiative ?
- Expliquez-moi le contexte international et national dans lequel l'idée d'élaborer un code des personnes et de la famille a été lancée au Mali.

B. Élaboration du code

- Que savez-vous des concertations qui ont abouti à l'élaboration du code ?
- Qu'est-ce qui distinguait réellement les concertations régionales de la concertation nationale ?
- Quelles étaient leurs forces et leurs faiblesses?
- Quelle est votre appréciation du processus participatif dans son ensemble ?
- Qu'est-ce qui vous a surtout marqué dans l'élaboration du code ?
- Y avait-il des directives à suivre ? Si oui, d'où venaient-elles ?

- Selon vous, pourquoi le processus d'élaboration du code a été aussi long (de 1996 à 2011)?

Partie 2 : Les enjeux de la controverse entourant le code des personnes et de la famille

- Parlez-moi de la controverse autour du code des personnes et de la famille.
- Pourquoi selon vous ce code a fait l'objet de tant de controverses ?
- Quelles sont les principales questions à l'origine de cette controverse?
- Et votre opinion sur ces questions ?
- Parlez-moi de la protestation des organisations islamiques suite à l'adoption du code en août 2009. Quels étaient les principaux enjeux selon vous?
- Que pensez-vous des articles qui ont été modifiés ou supprimés suite à la relecture du code ?
- Qu'est-ce qui vous a le plus marqué dans le rejet du code par les organisations islamiques ?
- Comment avez-vous apprécié l'attitude des organisations féminines suite à ce rejet ?

Partie 3 : Financement du processus et alliance avec les acteurs locaux

- Parlez-moi du financement du code. Quels sont selon vous les partenaires qui ont appuyé financièrement ce processus ?
- Ce financement obéissait-il à des conditionnalités ? Expliquez votre réponse.

- Des acteurs maliens vous ont-ils approché pour que vous leur appuyiez financièrement dans ce processus? Si c'est le cas, quelle suite leur avez-vous donnée ?
- Des acteurs maliens se sont-ils alliés à vous dans le but de défendre leurs idées ou positions par rapport au code? Expliquez votre réponse.
- Dans le cas où des acteurs se sont alliés à vous, dites comment vous avez apprécié de telles alliances ?

Partie 4 : Bilan et perspectives

- Quel sentiment vous anime aujourd'hui après la fin du processus d'adoption du code des personnes et de la famille ?
- Expliquez-moi vos satisfactions et insatisfactions par rapport à ce processus.
- Quelle est votre appréciation globale du processus ? Quelles leçons vous y tirez ?
- Comment voyez-vous la question de l'égalité homme-femme au Mali après la fin de ce processus ?
- Parlez-moi des points que vous trouvez importants sur la controverse autour du code, mais qui n'ont pas été évoqués dans cette entrevue.
- Votre mot de la fin.