



HAL
open science

L'argent de l'épouse. Déclinaisons à partir d'un consensus islamique

Maud Saint-Lary

► **To cite this version:**

Maud Saint-Lary. L'argent de l'épouse. Déclinaisons à partir d'un consensus islamique. Bâ, S; Saint-Lary, M. Matérialités religieuses. Aux frontières du public et du privé, Codesria, pp.75-86, 2022, 9782869789982. halshs-04460451

HAL Id: halshs-04460451

<https://shs.hal.science/halshs-04460451>

Submitted on 16 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'argent de l'épouse. Déclinaisons à partir d'un consensus islamique.
Maud Saint-Lary

L'argent est une matérialité qui, considérée au sein du couple, permet d'analyser les relations conjugales. La manière dont il circule et la répartition des dépenses entre époux en disent beaucoup sur les statuts, les rôles, et les dépendances mutuelles au sein du couple. L'argent constitue en effet une véritable « instance de légitimation » (Martial, 2009 : 181). Il qualifie les relations, construit les statuts et les rôles (Martial, 2009) et constitue à ce titre un enjeu pour les individus qui en défendant un positionnement particulier, défendent une certaine conception du couple.

Cette étude¹ prend pour point de départ un consensus à première vue basé sur l'idée que pour les musulmans, la charge du foyer incombe à l'époux qui en est le chef. Quant à l'épouse, si elle travaille, elle n'est pas tenue de participer aux charges du foyer. Cette norme sur les rapports conjugaux indique d'emblée que les conditions matérielles qui guident les rapports entre époux de confession musulmane sont *apriori* inégalitaires : l'époux est le chef de foyer. Les militants islamiques rencontrés au cours de mes enquêtes semblent d'accord sur ce point.

À partir de cet apparent consensus, une question centrale du programme de recherche Priverel se pose : comment cette prescription² islamique est-elle interprétée et appropriée par les croyants dans leur quotidien ? En dépit de ce consensus, nous allons voir qu'à l'épreuve de la réalité, les interprétations de cette norme et les pratiques sont moins homogènes qu'il n'y paraît. Ce phénomène a pu être montré par Ismaël Moya s'agissant du Sénégal (Moya, 2015). Cette contribution analyse les interprétations et les usages autour d'une prescription coranique sur le travail d'une épouse et l'utilisation de son argent. Elle ouvre une réflexion sur le fait qu'à l'épreuve de la pratique, une prescription religieuse, même consensuelle, laisse toujours une marge de manœuvre et d'autonomie aux individus. L'approche anthropologique, focalisée sur les points de vue des acteurs et leurs interprétations, permet ainsi de mettre en évidence l'expression de différences, même sur une question apparemment consensuelle.

Ceci suggère d'emblée un parti pris invitant à considérer que le droit islamique n'existe pas par essence mais par ce qu'en font les acteurs (Dupret, 2004). Il ne s'agit pas de présenter ce qui est « en islam ». Ce serait une approche théologique et non anthropologique. Mais plutôt de « revenir aux musulmans et à leurs pratiques concrètes » (Roy, 2002 : 13). Cette perspective consiste à s'appuyer sur les discours et les pratiques des acteurs qui s'appuient sur les textes, plus que sur les textes eux-mêmes. Cette distinction est capitale et permet de considérer la *shari'a* comme un « concept pluriel » (Dupret, 2014) faisant l'objet d'usages et de significations. Dans une perspective analogue, Corinne Fortier aborde le « droit musulman en pratique » et rappelle que la *shari'a* « porte en elle une certaine plasticité ainsi qu'une logique pragmatique » (Fortier, 2010). A l'instar de ces auteurs, c'est cette logique pragmatique et cette plasticité des discours sur le droit qu'il importe de prendre en compte.

Ainsi, après avoir donné quelques éléments de contexte propre au Burkina Faso pour mieux

¹ Cette étude s'appuie sur les points de vue de militants islamiques, hommes et femmes, rencontrés au cours d'enquêtes conduites à Ouagadougou entre 2008 et 2014.

² Cf. Coran, sourate 4 (An Nisa', « les femmes ») versets 32 et 34. Sans forcément citer précisément ces versets du Coran, les interlocuteurs s'accordent pour dire que les prescriptions qui régissent les droits et obligations économiques des époux sont coraniques.

comprendre les enjeux liés à la question de l'autonomie financière des femmes, nous rapporterons différents points de vue sur cet apparent consensus pour en analyser le contenu.

L'autonomie financière des femmes et les politiques du genre au Burkina Faso

L'autonomie financière des femmes, en arrière plan du questionnement, est un enjeu qui fait l'objet d'une forte pression dans l'espace public. L'idée sous-jacente est que l'émancipation féminine serait inévitablement garantie par le travail et l'autonomisation des femmes. Pourtant, ce postulat n'est pas, comme nous le verrons, nécessairement partagé par les femmes concernées.

Au Burkina Faso comme dans la plupart des pays d'Afrique de l'Ouest, les politiques publiques défendent une « approche genre » pour reprendre l'expression souvent employée par les acteurs du développement. Ainsi les Etats affichent, sous la pression des organisations internationales, une volonté de promouvoir des relations égalitaires entre hommes et femmes. Les politiques publiques se sont largement alignées sur les Objectifs du Millénaire pour le Développement, rebaptisés en 2015 les « Objectifs de Développement Durable » parmi lesquels le numéro 5 « égalité des sexes » vise à « autonomiser les femmes et promouvoir l'égalité entre les sexes ».

Au Burkina Faso, la « Politique Nationale Genre » (document d'orientation du ministère de la promotion de la femme), assimile clairement ces normes internationales et indique par exemple, supposant la question de l'autonomie des femmes que : « Des actions ciblées, des stratégies et des mécanismes endogènes doivent être trouvés pour assurer l'autonomisation des femmes conformément à l'esprit des Objectifs du Millénaire pour le Développement » (Ministère de la promotion de la femme, 2009 : 34). Cet objectif suppose la possibilité pour chaque femme d'effectuer une activité rémunératrice lui permettant de sortir d'une relation de dépendance économique avec son mari. Concrètement ces normes internationales imprègnent les politiques publiques nationales et par extension, le tissu associatif largement sollicité dans l'action publique.

Les associations islamiques sont loin d'être imperméables à ce contexte (Saint-Lary, 2012) qui s'inscrit dans une tendance générale où les confessions religieuses sont de plus en plus sollicitées pour collaborer à certaines actions publiques. La recherche fait état de cette importance accordée à la « caution religieuse » (Kaag et Saint-Lary, 2011 ; Gomez-Perez, 2011 ; Langewiesche, 2011 ; Benthall, 2007). Celle-ci est perçue par les pouvoirs publics comme une conditionnalité de la réussite d'une action dirigée vers une population fortement imprégnée de religiosité. Ce contexte permet de mieux comprendre l'implication des « militants islamiques en col blanc », ceux qui occupent des postes dans la fonction publique, dont les points de vue sont présentés (vignettes 2 et 3).

Vignette 1. Quand la ménagère aide son mari : des femmes sunnites à l'imam soufi

Au fil de mes enquêtes menées à Ouagadougou sur les pratiques de l'islam, j'ai pénétré l'univers de femmes dites « wahhabites »³. Si elles ne se reconnaissent pas dans cette désignation, elles se considèrent pour leur part comme des « sunnites » (en référence au mouvement sunnite). Ces femmes se réunissent quotidiennement dans leur mosquée de quartier pour recevoir un enseignement islamique. À l'extérieur de leur domicile ou de leur

³ Pour en savoir plus sur le wahhabisme en Afrique de l'Ouest, cf. Kaba, 1974 ; Amselle, 1985 ; Koné-Dao, 2005 ; Traoré, 2005 ; Miran, 2006 ; Cissé, 2009.

mosquée, elles se parent généralement d'un voile intégral. Mes données recueillies au sein de ce mouvement reposent sur un *focus group*⁴ mené avec dix-sept femmes, et sur cinq entretiens individuels avec certaines d'entre elles. J'ai également assisté à une de leur « réunion » mensuelle dans la grande mosquée sunnite du quartier central de « zangouettin »⁵. L'analyse de leurs discours met largement en évidence une perception des événements de la vie systématiquement expliqués comme le résultat de la volonté divine. Tout se passe comme si leur destin social n'était à aucun moment entre leurs mains. Contrairement aux autres militants islamiques pour qui le religieux est une dimension parmi d'autres de leur compréhension du monde, ces femmes lisent les événements qui émaillent leur vie uniquement au prisme de la volonté divine. Ceci étant, cette réalité est inévitablement amplifiée par le contexte du *focus group* qui influence leur discours puisqu'il est soumis au contrôle des autres participantes.

Les femmes de cette mouvance reprennent des discours conservateurs de domination masculine de manière très assumée. Elles défendent l'idée que la fonction féminine se déploie dans la sphère domestique. Le propos de Zenabo en témoigne :

« Dieu a créé la femme pour qu'elle soit à la maison. Le rôle de l'homme est de sortir et aller chercher (de l'argent). Mais ce qui convient à Dieu pour la femme, c'est de rester à la maison. Dieu n'autorise pas à la femme de travailler. Ce sont seulement les tâches ménagères que Dieu lui a recommandées. La femme c'est « la honte ». Elle doit se voiler lorsqu'elle veut sortir » (*Focus group*, Zenabo, 40 ans, sunnite depuis la naissance, scolarisée jusqu'en CM2 en *medersa*, traduit du *moore*, septembre 2012, Ouagadougou).

L'expression « la femme c'est la honte » employée par Zenabo suggère que les femmes sont tenues de se cacher. En *moore*, « *yande* », traduit en français par la « honte »⁶ renvoie également à la notion de pudeur, deux catégories morales très liées (Ouattara, 1999). Cette idée indique que ces femmes cultivent un sens de la pudeur consubstantiel à leur piété comme l'a montré Saaba Mahmood dans son ouvrage sur les femmes piétistes en Egypte (Mahmood, 2009). Aussi cette conception du rôle féminin, confiné à l'espace clos, avec la possibilité de travailler en se voilant intégralement va de pair avec la perception que le monde extérieur au groupe sunnite (« wahhabite ») et au foyer familial est potentiellement agressif et subversif.

Toutefois, si Zenabo et d'autres affirment que le rôle de la femme est à la maison, à y voir de plus près, on constate que la plupart de ces femmes ont une petite activité économique à l'extérieur : tressage, vente de charbon, couture, vente de bracelet, d'arachides, sage-femme. En dépit de leur conception d'épouse « modèle » cantonnée à la sphère domestique, la plupart reconnaît avoir une activité « dehors ». Si leur mari les y autorise, elles admettent qu'elles peuvent travailler dès lors qu'elles se voilent bien, c'est-à-dire dans leur acception, intégralement.

Quant à la gestion de leur argent, les propos de Ramatou et Minata se confortent mutuellement :

Ramatou : « Côté nourriture, l'homme va donner à son épouse à manger, l'habiller et veiller sur sa santé. Mais si elle aussi, elle veut quelque chose ou bien elle veut aller quelque part, et

⁴ Entretien collectif.

⁵ Tous les mois, les femmes sunnites se réunissent dans la grande mosquée centrale pour la nettoyer. C'est en participant à ce nettoyage sur plus de 1000 mètres carrés de surface au sol que mon assistante de recherche et moi avons pénétré ce milieu. Le travail achevé, les femmes se rassemblent pour manger un plat qu'elles ont préparé. Invitées à leur repas, nous avons fait plus ample connaissance et avons établi des contacts pour la suite.

⁶ Ainsi l'expression *moore* « *fo pas zota yande* » (littéralement « tu n'as pas peur de la honte »), signifie « tu n'as pas de pudeur ».

que l'homme n'a pas d'argent pour lui donner, elle prend ce qu'elle a gagné pour pouvoir le faire » (*Focus group*, Ramatou, environ 25 ans, sunnite, septembre 2012, Ouagadougou).

Minata : « Le matin, le mari va aller travailler. Et c'est toi qui reste à la maison avec les enfants. Mais si toi aussi tu as une activité à faire, tu gagnes aussi un peu pour subvenir à tes besoins et à ceux de tes enfants » (*Focus group*, Minata, 51 ans, sage-femme, scolarisée jusqu'au BEPC, mouvement sunnite, Ouagadougou, 2012).

Ramatou : « Donc c'est à cause de ça que la femme travaille. Si la femme en a (de l'argent), par exemple le loyer, si l'homme n'en a pas, la femme peut lui donner. Puisque la femme cherche de l'argent (c'est-à-dire « travaille »), c'est pour aider l'homme » (*Focus group*, Ramatou, environ 25 ans, sunnite, septembre 2012, Ouagadougou).

Dans ces différentes perspectives, le travail des femmes a pour fonction d'être une source de revenu complémentaire offrant un petit espace d'autonomie permettant aux femmes de ne pas « demander » à leur époux. Ces revenus d'appoints sont destinés aux menues dépenses des femmes leur permettant de satisfaire leurs propres besoins et ceux de leurs enfants. Si nécessaire, l'argent gagné par les épouses sert à « aider leur mari ». En outre, les discours de ces deux femmes sunnites mettent en évidence que leur travail est conditionné par l'autorisation de l'époux, le voile intégral, et l'accomplissement préalable des tâches domestiques, considérées comme une priorité.

Cette conception prend place dans une perspective où le travail n'est pas perçu comme un facteur d'émancipation. La simple expression de « chercher l'argent », « *ligido baoda* » employée à la place du terme « travailler » (*tumdo*), en dit long sur la fonction première du travail. Celui-ci est d'abord précaire et incertain : « chercher » ne garantit pas de trouver grand chose. Le travail est conçu comme un impératif de survie plus qu'une voie d'émancipation.

Cette perception trouve des échos au-delà de l'univers des « wahhabites », comme l'indiquent les propos de cet imam soufi (tidjaniyya) :

« Aujourd'hui, moi mes femmes ne partent pas cultiver, ni chercher l'eau, ni le bois, c'est moi qui paye tout. Ce sont les hommes qui payent tout. En islam c'est comme cela. C'est parce que les temps sont durs, sinon la femme ne doit pas cultiver. La femme son travail, c'est de se maquiller seulement, obéir à son mari et l'aider à gérer ses biens. Tout ce qui se trouve dans la famille comme bien, elle doit s'en occuper. Ce qu'on conseille aux femmes, c'est de prier et de bien s'occuper des enfants. Présentement mes femmes sont parties à une conférence. C'est comme cela que ça doit se passer. On ne doit pas considérer la femme comme une bonne. Si elle veut t'aider (avec son argent), il n'y a pas de problème. Sinon, on ne doit pas l'obliger. Il n'y a pas de bonne cour sans femme. Par exemple vous qui êtes arrivés, si je n'étais pas là, et que les femmes étaient présentes, elles devaient vous accueillir. Donc la femme doit bien accueillir les étrangers et bien éduquer ses enfants » (Entretien, Souleymane, imam, Ouagadougou, août 2008).

Le point de vue de cet imam de la tidjaniyya implanté depuis quarante ans dans le quartier de Nonsin à Ouagadougou, rend compte de sa conception idéale des fonctions masculines et féminines. Ces propos illustrent bien que l'époux est supposé être le pourvoyeur de ressources et que le travail féminin est destiné à « aider » le mari. Le travail de l'épouse est considéré par cet imam comme une nécessité et non comme un facteur d'émancipation. La fonction féminine légitime et valorisante à ses yeux reste liée à l'éducation des enfants.

On voit ici qu'en dépit des conflits qui ont historiquement opposé les mouvances soufi et

« wahhabites », l'idée que le rôle de l'épouse se joue essentiellement dans l'espace domestique est largement partagée. Toutefois, la perception wahhabite suggère que le voile intégral permet de soustraire du regard étranger la femme qui souhaite se mouvoir dans l'espace public. Cet usage du voile intégral reste exclusivement celui des wahhabites. L'idée d'obéissance au mari, en outre, est un point commun au discours de l'imam et à ceux recueillis auprès des femmes sunnites.

Vignette 2. La figure de Habibou : « l'argent de la femme lui appartient »

Habibou a été pendant six ans la présidente de la cellule féminine du CERFI. Le Cercle d'étude, de recherche et de formation islamique est une organisation créée en 1989 par des cadres intellectuels revendiquant l'idée que l'on peut être « musulman et fonctionnaire », que l'on peut militer pour le déploiement de l'islam et avoir été scolarisé à l'« école du Blanc ». Cette approche s'inscrit dans une mouvance en faveur d'un « islam francophone » largement observée dans toute l'Afrique de l'Ouest (Otayek, 1993 ; Gomez-Perez, 1997 ; Miran, 2006, Triaud, 2010).

Habibou a piloté au sein du CERFI de nombreuses actions pour promouvoir l'idée que l'islam octroie des droits aux femmes et qu'il est important pour elles de les connaître. Dans le cadre de ses programmes de lutte contre « les mutilations génitales féminines », elle a été contactée par l'ONG *Mwangaza action* qui souhaite collaborer avec les autorités religieuses pour transmettre son message. Cette ONG est financée par le « fond commun genre », un mécanisme conjoint de financement des actions publiques destinées à favoriser les principes d'égalité entre homme et femme.

L'ONG souhaitait avoir le soutien de Habibou pour la mise en place d'une pièce de théâtre forum dans une mosquée de Ouagadougou afin de sensibiliser un public de femmes musulmanes sur la question des violences faites aux femmes. Après avoir assisté à une répétition et s'être assurée que le spectacle « collait » avec les actions de la cellule féminine du CERFI, Habibou donna alors son feu vert. L'ONG finançait la pièce de théâtre forum et Habibou se chargeait d'assurer sa promotion auprès des populations musulmanes et de trouver des lieux de représentation. Elle m'invita à venir assister au spectacle qui se déroulait au sein de la nouvelle « mosquée CERFI » du secteur 16.

La pièce de théâtre s'intitulait « Tourments de femmes ». Sous le regard attentif d'un public presque exclusivement féminin, le spectacle, durant une heure et demie, s'articulait en une série de petites histoires parallèles. Excision, domination masculine, précarité des femmes victimes du VIH, abus de pouvoir des « vieilles », salariat féminin y étaient traités dans une mise en scène où la simplicité du décor tranchait avec l'éloquence des costumes et le jeu des acteurs. Le public rit et s'offusque devant la succession de séquences qui conjuguent l'humour au drame.

La première scène est l'histoire d'un couple issu de la petite bourgeoisie urbaine dont la femme, Diana, exerce un métier qui la conduit à voyager contre le gré de son mari. Ce dernier, nommé Alex, refuse d'avoir une femme « coordinatrice de projet », pouvant s'absenter pour consacrer une grande partie de sa vie au travail, remettant alors les tâches ménagères à son homme de maison. Le conflit éclate au sein du couple : il lui reproche d'être constamment dehors et de ne pas assez s'occuper des enfants. Elle lui rétorque qu'il est bien content qu'elle paye l'eau et l'électricité. Rapidement, le couple se trouve dans l'impasse. Une amie de Diana, de passage pour une visite de courtoisie, se transforme alors en médiatrice conjugale...

Cette scène, comme toutes les autres de la pièce, se termine mal : c'est le principe du théâtre forum qui invite le public à prendre position sur les scènes et à les rejouer avec un scénario où l'issue est heureuse. Cette technique de sensibilisation participative suscite l'implication du public et une transmission plus efficace du message.

A la fin des interventions du public, l'animatrice du théâtre forum donne la parole à Habibou. Cette dernière remercie l'Atelier de Théâtre Burkinabé (ATB) mobilisé pour jouer la pièce. Elle prend alors le contrepied du message sur le partage des charges du foyer et rappelle le cadre islamique :

« Notre religion nous enseigne que la femme n'est pas obligée de travailler. Si le mari est d'accord pour que la femme travaille, elle peut le faire ! Il faut bien comprendre que ce n'est pas obligé que, pour les dépenses, le mari et la femme fassent moitié-moitié. La richesse de la femme lui appartient à elle seule, Dieu a vraiment respecté la femme ! Le problème c'est que souvent, on n'a pas assez de connaissances sur la religion pour bien l'appliquer, sinon notre argent nous appartient en totalité ! Ce n'est pas obligé qu'on donne une portion à l'homme ! » (Habibou, Présidente de la cellule féminine, décembre 2009, Ouagadougou)

En prenant ainsi la parole à l'issue du spectacle, Habibou réaffirme les normes islamiques sur le couple qu'elle estime ne pas être respectées dans la pièce de théâtre. A l'instar des femmes sunnites, Habibou reconnaît que l'autorisation de l'époux est un préalable au salariat féminin. Mais pour sa part, elle revendique la nécessité de rappeler que la femme « n'est pas obligée de travailler » et que « l'argent qu'elle gagne lui appartient ». Que les femmes ne soient pas « obligées de travailler » est selon elle un avantage qu'elles ont sur les hommes. Selon ses propres termes s'agissant des fonctions féminines et masculines, elle estime que :

« Les hommes sont avides dans la recherche de l'argent, alors que les femmes ont cette chance de pouvoir rechercher le savoir » (Entretien, Habibou Ouattara, décembre 2009, Ouagadougou).

Pour elle, le salariat féminin est également une contrainte et non un facteur d'émancipation. Elle estime fondamental de rappeler que l'islam donne aux femmes le droit de garder leur argent, afin de leur ménager un espace d'autonomie. A ce titre, elle est investie d'un devoir de sensibiliser les femmes musulmanes aux droits que leur octroie leur religion. C'est ce qu'elle suggère en affirmant : « le problème est que les femmes souvent n'ont pas assez de connaissances sur la religion ». Y remédier est à ses yeux une clé pour changer la condition féminine.

Cette perception de la présidente de la cellule féminine sur la gestion du budget conjugal rejoint celle de nombreuses femmes, indépendamment de leur appartenance religieuse, qui considèrent que les époux doivent prendre en charge les femmes. Au-delà de la légitimité islamique qu'elle donne à son propos, celui-ci est largement partagé dans la société. En effet, il n'est pas rare que les femmes se plaignent d'assumer des charges qui ne sont pas censées leur incomber : des achats pour les soins de leur enfant, des charges d'électricité ou même « l'argent de la popote » qui est, par excellence, la dépense symbolisant la charge du chef de foyer. À cela s'ajoute les cérémonies de mariage et de baptême auxquelles elles contribuent souvent dans une société caractérisée par la « surmonétarisation » (Olivier de Sardan, 1996). Face à ces contraintes économiques pesantes, Habibou constate que l'argent des épouses est loin d'être exclusivement « pour elles ». La norme de droit islamique rappelée à la fin du spectacle vise, dans sa logique, à rectifier l'écart entre la norme prescrite et l'expérience de nombreuses femmes. C'est dans ce contexte fortement contraint, où normes religieuses et pratiques coïncident très peu, que la revendication de Habibou prend place.

3è vignette : les autres regards « CERFistes »

Au sein même du CERFI, le point de vue de Habibou n'est pas nécessairement partagé. Les imams du CERFI par exemple adoptent une lecture plus pragmatique, portée sur ce qu'ils appellent « l'esprit des textes ». Ainsi l'imam Tiemtoré du CERFI insiste quant à lui pour valoriser l'entraide financière au sein du couple, à travers la participation de l'épouse :

« Le budget familial, c'est quelque chose qui, pour nous, est important. On en parle en cour et même lors de nos sermons. (...) Et dans le cas où madame travaille, on lui dit 'il faut participer'. Ce n'est pas obligatoire, l'islam n'oblige pas à prendre en charge le foyer. Mais par sagesse quand même, tu ne peux pas être là, tu as un salaire et tu ne participes pas aux dépenses du ménage. (...) On dit dans les textes islamiques que de toutes les sommes que les gens dépensent, la somme que Dieu aime le plus est celle qui est dépensée à l'intérieur de la famille. Il [Dieu] dit ça aux gens pour que l'investissement à l'intérieur de la famille soit plus conséquent » (Entretien, Imam Tiéogo Tiemtoré, siège de l'AEEMB, Ouagadougou, décembre 2009).

Cet imam, régulièrement consulté dans la résolution de conflits conjugaux reconnaît que le droit islamique affirme très clairement la responsabilité économique du mari, supposé assumer pleinement la charge de ses femmes et de ses enfants. Mais pour sa part, l'imam Tiemtoré estime que beaucoup de conflits conjugaux sont liés à la difficulté des époux à satisfaire les besoins matériels de leurs épouses. Aussi, préfère-t-il insister sur le principe qui suppose que tout individu doit privilégier son foyer plutôt que ce qui en est extérieur. Il réintroduit ainsi un idéal d'égalité entre des époux supposés privilégier des relations fondées sur l'entraide.

D'autres points de vue féminins au sein du CERFI vont également dans ce sens. Ainsi Maïmouna est trentenaire, employée du ministère de l'agriculture et de l'hydraulique. En tant que militante dans la cellule féminine du CERFI, sa perception fait écho à celle de l'imam du CERFI. Pour elle, la ligne de partage entre les budgets féminins et masculins n'est pas aussi nette que le suggère sa collègue Habibou :

« Si nous, nous voulons être vraiment de vraies femmes leaders, nous devons apporter notre contribution, que ça soit au niveau du foyer, ou au niveau social. Je me vois mal par exemple en tant que femme musulmane qui travaille, qui a des moyens, qui ne veut pas soutenir son mari dans le foyer et qui veut aller soutenir des orphelins ou bien des femmes qui sont pauvres dans la société. C'est gauche ! Il faut commencer d'abord par ta famille. Toi ta propre famille n'est pas épanouie ! Toi, tu travailles, tu dis que c'est l'homme qui doit tout faire alors que l'homme n'a pas les moyens pour le faire. Et même s'il a les moyens pour le faire, tu n'apportes aucune contribution pour la gestion quotidienne du foyer ? » (Maïmouna, militante AEEMB, employée du ministère de l'agriculture et de l'hydraulique, Ouagadougou, mai 2011)

Maïmouna donne donc à la gestion partagée du foyer une dimension symbolique forte du rôle des femmes, tant dans le couple que dans la société. En somme, son discours illustre la subtilité des variations dont l'usage du droit islamique peut faire l'objet. De sa position de femme instruite et employée dans un ministère, elle considère que le travail peut avoir une vertu émancipatrice. Elle reconnaît toutefois qu'il est nécessaire de lutter contre les situations, notamment dans les campagnes, où les femmes puisent dans leurs maigres ressources financières pour faire vivre le foyer. Ainsi elle concède, à l'instar de sa collègue Habibou, que la participation de l'épouse à la gestion du foyer est sensé relever de son libre choix, mais elle insiste sur l'importance de cette participation considérée comme un vecteur de valorisation des responsabilités féminines. Sa remarque en témoigne : « si nous nous voulons être vraiment de vraies femmes leaders... ».

Ces différentes perceptions révèlent qu'en dépit du consensus selon lequel les épouses ne sont pas obligées de travailler et que leur argent leur appartient, les usages autour de cette prescription varient. Ceci suggère que malgré les prescriptions, la capacité d'agir des individus reste prégnante. Les croyants se conforment aux prescriptions religieuses tout en défendant des postures différentes, plus ou moins imprégnées de pragmatisme. Qu'il s'agisse des petits espaces d'autonomie dans la réaffirmation de rapports conjugaux inégalitaires, de valeurs d'entraide au sein du couple ou de logiques de *leadership* féminin, on voit qu'en dépit du consensus islamique, les interprétations de cette prescription débouchent sur des visions différentes, voire contradictoires, des rapports conjugaux et des fonctions féminines.

En outre, cela incite à ne pas surdimensionner le facteur religieux dans la compréhension des manières d'agir des individus. Il faut donner au religieux sa juste place. Ainsi par exemple, la question de l'autonomisation des femmes et de la fonction de l'argent des épouses est à mettre en lien avec la perception de la valeur travail. Dans une société caractérisée par une forte pénurie de l'emploi et une économie du petit bénéfice, dès lors que travailler c'est avant tout « chercher de l'argent », difficile de voir dans la valeur travail un facteur de réalisation de soi. On comprend mieux que dans les représentations, les conditions de l'émancipation passent par autre chose que le travail : s'occuper de ses enfants, s'instruire sur l'islam...

Enfin, ces exemples démontrent que les questionnements sur le religieux dans les espaces privés se posent avec une grande acuité dès lors que l'on resserre la focale sur l'intime. Cette notion est certainement aussi polysémique de celle de « privé ». L'intime est d'abord ce qui est caché, ce qui doit être soustrait du regard d'autrui et qui permet de développer les sens de la pudeur. La vision « sunnite » exposée plus haut rejoint *in fine* l'acception de l'intime développée par Norbert Elias dans *La civilisation des mœurs* (Elias, 1973) : le corps, ses fluides et sa nudité doivent être cachés, la sexualité devient taboue. Cette intimité, désormais retranchée de l'espace public marque un processus de civilisation et permet, dans la société occidentale à l'époque de la Renaissance, de faire évoluer les sensibilités : la pudeur et la honte deviennent les marqueurs d'une civilité moderne en rupture avec le Moyen-Âge. Cette conception éliassienne de l'intime, donne à comprendre le point de vue des femmes wahhabites qui développent un discours très fort autour de la pudeur et de la honte. Dans ce contexte particulier, le religieux sert d'appui pour se retrancher de l'espace public.

Mais l'intime, dans une autre acception, c'est aussi ce qui relève du libre-arbitre, de la conscience individuelle. Ce que nous portons dans notre for intérieur et qui marque nos convictions, nos choix. Cette dimension subjective de l'intime prend sens s'agissant du fait religieux dès lors que l'on s'interroge sur les appropriations différentes d'une même norme religieuse. Entre pudeur et possibilité (ou pas) d'exercer son libre-arbitre, les espaces de l'intime s'avère être des entrées fructueuses, bien que difficile d'accès, pour comprendre comment les croyants s'approprient les normes religieuses, quand bien même celles-ci semblent ne laisser que peu de place à l'inventivité.

Bibliographie

- Amselle, Jean-Loup, 1985, « Le wahhabisme à Bamako », *Canadian journal of african studies*, 19 (2) : 345-357.
- Benthall, Jonathan, 2007, « Islamic Charities in Southern Mali Today », *Islam et sociétés au sud du Sahara* 1 : 165-174.
- Cissé, Issa, 2009, « Le Wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste », *Cahiers du CERLESHS*, presses universitaires de Ouagadougou, n° 33 : 1-33.

- Dupret, Baudouin, 2014, *La charia. Des sources à la pratique, un concept pluriel*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 208 p.
- Dupret, Baudouin, 2004, « L'Autorité de la référence. Usages de la shari'`a islamique dans le contexte judiciaire égyptien », *Archives de sciences sociales des religions*, 125/2004, 189-210.
- Elias, Norbert (1973 [1939]), *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy.
- Fortier, Corinne, 2010a, « Le droit musulman en pratique : genre, filiation et bioéthique », *Droit et cultures* [En ligne], 59 | 2010-1, mis en ligne le 02 juillet 2010, consulté le 26 février 2016. URL : <http://droitcultures.revues.org/1923>
- Gomez-Perez, Muriel, 1997, « Le réformisme musulman au Sénégal, 1956-1960 », in : Triaud et Robinson (dir.), *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française*, Paris, Karthala : 521-538.
- Gomez-Perez, Muriel, 2011, « Des élites musulmanes sénégalaises dans l'action sociale : des expériences de partenariats et de solidarités », *Bulletin de l'APAD* [En ligne], 33 | 2011, mis en ligne le 22 mars 2012, URL : <http://apad.revues.org/4088>
- Kaag, Mayke et Maud Saint-Lary, 2011, « Nouvelles visibilités de la religion. Implications des élites chrétiennes et musulmanes dans les politiques publiques en Afrique », *Bulletin de l'APAD*, n°33.
- Koné-Dao, Maïmouna, 2005, « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », in : Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala : 449-460.
- Langewiesche, Katrin, 2011, « Le dialogue interreligieux au service du développement », *Bulletin de l'APAD* : 91-119.
- Mahmood, Saba, 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, La Découverte, coll. « textes à l'appui ».
- Martial (dir.), Agnès, 2009, *La valeur des liens. Hommes, femmes et transactions familiales*, PUM, Toulouse, 190 p.
- Ministère de la promotion de la femme, 2009, « Document de la Politique nationale Genre au Burkina Faso », Ouagadougou, 56 pages.
- Miran, Marie, 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- Moya, Ismaël, 2015, « L'esthétique de la norme : discours et pouvoir dans les relations matrimoniales et maraboutiques à Dakar », *Autrepart*, n°173 : 181-197
- Ouattara, Fatoumata, 1999, *Savoir-vivre et honte chez les Senufo Nanerge (Burkina Faso)*, Thèse de doctorat, Marseille, Ecole des Hautes études en Sciences Sociales.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1996, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine*, n°63 : 97-116
- Otayek, René, 1993, « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », in : Bayart (dir.), *Religion et modernité en Afrique Noire*, Paris, Karthala : 101-127.
- Roy, Olivier, 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil.
- Saint-Lary, 2012, « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Réveil islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, n°206-207 : 449-470.
- Traoré, Bakary, 2005, « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », in : Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala : 417-448.
- Triaud, Jean-Louis, 2010, « Les nouveaux intellectuels islamiques francophones. Autour de deux colloques », Paris, *Islam et sociétés au sud du Sahara*, Vol 2 : 56-76.