



HAL
open science

Politiques du genre et féminisme islamique au Burkina Faso

Maud Saint-Lary

► **To cite this version:**

Maud Saint-Lary. Politiques du genre et féminisme islamique au Burkina Faso. Muriel Gomez-Perez. Femmes d'Afrique et émancipation. Entre normes sociales contraignantes et nouveaux possibles, Karthala, pp.275-300, 2018, Hommes et sociétés, 9782811119355. <halshs-04460519>

HAL Id: halshs-04460519

<https://shs.hal.science/halshs-04460519v1>

Submitted on 15 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.



HAL Authorization

Politiques du genre et féminisme islamique au Burkina Faso

Maud Saint-Lary

Depuis une vingtaine d'années, l'écllosion des mobilisations féministes islamiques tant au Proche-Orient, en Europe, aux Etats-Unis, qu'en Asie du Sud-Est et en Afrique révèle que le monde musulman, en pleine effervescence, est traversé par des mouvements de réforme visant à promouvoir l'égalité des sexes. *Sisters in islam*¹, *Musawah*² ou *Karamah*³ ne constituent que quelques exemples de mouvements de défense des droits humains en contexte musulman⁴. C'est dans l'Iran du début des années 1990, que le féminisme islamique voit le jour sous l'impulsion de femmes engagées pour la cause de l'islam⁵. Elles se mobilisent en faveur d'une relecture des textes islamiques pour restituer aux femmes les droits que le régime iranien leur avait ôtés après l'avènement de la révolution islamique en 1979 (Latte Abdallah, 2010a). La revue *Zanan* (« Les femmes ») fondée en 1992 jouera un rôle majeur pour exprimer dans l'espace public les problèmes quotidiens des femmes (Sherkat, 2009). De manière générale, la presse féminine iranienne sensibilisera l'opinion et les pouvoirs publics et participera à l'émergence du féminisme islamique dans le pays (Moghadam, 2003 : 215 et suiv.).

Le mouvement se développe alors en Europe et aux Etats-Unis, relayé par des intellectuelles iraniennes exilées, d'une part, et d'autres femmes originaires du monde arabe et musulman, d'autre part. À l'instar du féminisme séculier qui s'institutionnalise dans les années 1960 en Occident, le féminisme islamique est porté à ses débuts par des universitaires, docteurs de leur discipline y compris en théologie musulmane (Badran, 2010 : 31). Désireuses d'interroger le caractère apparemment sexiste de l'islam, ces femmes intellectuelles entreprennent de rigoureuses exégèses des textes coraniques pour y démontrer qu'il n'en est rien. Elles développent une nouvelle lecture égalitaire du Coran et des traditions prophétiques, remettant en question les interprétations patriarcales qui leur avaient été transmises sur la polygamie, la répudiation ou encore le supposé droit donné à l'époux de battre sa femme. Leila Ahmed, Amsa Lambaret, Ziba Mir-Osseini ou Amina Wadud sont des exemples de figures engagées pour cette cause qui ont été en même temps des analystes du phénomène (Amhed, 1992 ; Mir-Osseini, 1999 ; Wadud, 1999 ; Lambaret, 2002). En vingt ans, les courants féministes islamiques se sont déployés à travers le monde par le biais de conférences internationales faisant émerger un véritable réseau alimenté par les techniques de l'Internet.

En outre, après les années 2000, le mouvement semble s'être transformé « en adoptant des postures intellectuelles plus audacieuses » (Latte Abdallah, 2010b)⁶. « À une première herméneutique centrée sur une historicisation des textes et traditions fondateurs (le Coran puis dans certains cas la Sunna) a succédé une mise en contexte plus radicale axée sur les conditions actuelles et sur les compréhensions contemporaines de la justice et de l'égalité » (Latte Abdallah, 2010b). Ces intellectuelles ont contribué depuis deux décennies à donner une

· IMAF (Institut des Mondes Africains)

¹ <http://www.sistersinislam.org.my>, basé en Malaisie

² <http://www.musawah.org/>, basé en Egypte

³ <http://karamah.org/>, basé aux Etats-Unis

⁴ Pour une liste plus complète de ces mouvements transnationaux : http://www.sistersinislam.org.my/app/links_page/links.php

⁵ Cela n'empêche pas que le monde musulman a vu naître dès le début du 20^e siècle, des revendications laïques de femmes musulmanes. Ainsi en 1911 en Égypte, les féministes laïques réclament l'accès aux mosquées.

⁶ Cette audace s'incarne de manière forte lorsqu'en 2005 aux États-Unis, Amina Wadud dirigea une prière mixte dans une mosquée new yorkaise.

vitalité et une visibilité internationale au féminisme islamique tout en impulsant de nouvelles recherches sur ces questions. Le féminisme islamique qui émerge dans les années 1990 apparaît notamment en réaction à l'islam politique qui s'incarne sous différentes formes dans le monde arabe et musulman et suscite des mobilisations féminines. C'est le cas des mouvements féminins au sein même du Hamas qui défendent une idéologie islamiste du genre à Gaza (Jad, 2010) ou encore de l'émergence du féminisme islamique au Koweït (Al-Mughni, 2010) pour ne citer que quelques exemples. Au-delà de ses rapports avec l'islam politique, le féminisme islamique est également favorisé par la démocratisation des revendications féminines dans le monde et l'émergence, sur la scène internationale, du concept de genre, entendu comme un principe d'égalité entre homme et femme (Badran, 2009). Les contestations féminines se focalisent alors sur des enjeux sociaux et familiaux, et cela plus que par le passé. Les musulmanes n'hésitent pas à s'appuyer sur les textes islamiques pour légitimer leurs revendications. Ainsi, remettent-elles en cause la polygamie (Feillard et Van Doorn-Harder, 2010), affirme-t-elles le droit au divorce (Fortier, 2010) et l'accès à de nouvelles fonctions religieuses (Dirèche, 2010).

Dans les travaux récents faisant le point sur le féminisme islamique, une panoplie de situations nationales a été prise pour exemple afin d'illustrer le phénomène qui retentit dans plusieurs coins du globe, mais curieusement, l'Afrique subsaharienne reste le grand absent (Ali, 2012 ; Latte Abdallah, 2010a, 2010b). Est-ce le mythe de « l'islam noir »⁷ qui subsiste chez les chercheurs travaillant sur le monde arabe et musulman ou est-ce que les militantes islamiques au Sud du Sahara préfèrent afficher une distance vis-à-vis du mouvement transnational ? La question reste entière, mais la réalité révèle que l'Afrique subsaharienne a elle aussi son lot de femmes intellectuelles qui ont pu dans leur carrière, prendre des positions qualifiables de féminisme islamique. Ainsi, analysant le discours islamique sur la réforme du code des personnes et de la famille au Sénégal, Penda Mbow n'hésite pas à conclure de la nécessité de réactualiser l'exégèse coranique pour prendre en compte les transformations sociétales sur la famille et la place des femmes (Mbow, 2010). Au Nigeria, la sociologue Ayesha Imam critique l'idée que la *shari'a* soit assimilable à la Loi divine. Elle montre la variabilité dans le temps et dans l'espace de la *shari'a* pour conclure que les dispositions prises dans les États islamiques du Nigeria à l'encontre des droits des femmes ne sont pas conformes d'un point de vue islamique (Imam, 2002). Ainsi, à travers l'exemple de l'émergence du féminisme islamique au Burkina Faso, cette contribution montre que l'islam subsaharien est lui aussi traversé par une réforme profonde à laquelle participe les femmes.

Cet article prolonge une réflexion sur la question de l'émancipation féminine au sud (Adjamagbo et Calvès, 2012a) révélant que pour un grand nombre de femmes musulmanes, l'islam leur a tracé des voies d'émancipation (Saint-Lary, 2012a). Nous verrons qu'il existe au Burkina Faso, une tendance féministe islamique constituée de femmes musulmanes, profondément croyantes, qui militent dans un cadre islamique pour leur émancipation. Elles relisent les textes islamiques pour y démontrer l'existence du principe d'égalité des sexes et lutter contre les interprétations masculines de l'islam. Elles proposent des exégèses coraniques qui remettent en question le modèle patriarcal de la famille sur des enjeux aussi cruciaux que le droit au divorce, la prise de décision dans le foyer et la polygamie. Les femmes porteuses de ce discours sont généralement des « intellectuelles »⁸ francophones. Elles ont été scolarisées dans les établissements en langue française (« l'école du Blanc ») et ont poursuivi des études pour devenir cadre de la fonction publique.

⁷ Selon l'expression de Vincent Monteil (1986), l'« islam noir » désigne un islam subsaharien caractérisé par des pratiques magiques et maraboutiques, un islam qui serait plus qu'ailleurs syncrétique.

⁸ Au Burkina Faso la catégorie d'« intellectuel » revêt une acception large. Elle est employée ici pour désigner ceux qui ont suivi les cursus scolaires francophones et ont intégré la fonction publique.

Bien qu'il ne dise généralement pas son nom, ce féminisme islamique représente une forme bien particulière de militantisme islamique féminin qui prend place parmi d'autres au Burkina Faso. En effet, toutes les militantes islamiques ne font pas des lectures féministes des textes sacrés. Ainsi d'autres femmes qui militent au sein de leur association réaffirment clairement les principes de domination masculine. Il ne suffit pas de militer au sein d'un groupement de femmes musulmanes pour être féministe islamique. Comme cela a pu être montré au Mali (De Jorio, 2009), ou au Sénégal (Augis, 2005), le Burkina Faso compte aussi des groupements de femmes sunnites, dites wahhabites, qui s'inscrivent dans une approche très conservatrice de l'islam. Parées de leur voile intégral, elles se réunissent dans leur mosquée de quartier pour apprendre leur religion et assument des discours qui reproduisent les principes de domination masculine. Ces militantes ne constituent en aucun cas le groupe des féministes islamiques dont il est question ici.

Ce détour par les formes conservatrices de militantisme islamique nous rappelle l'hétérogénéité des usages de l'islam et permet d'indiquer que le phénomène de féminisme islamique constitue une interprétation de l'islam parmi d'autres. Ainsi, ce travail défend le postulat que le droit islamique n'existe pas par essence, mais par la lecture qu'en font les acteurs (Botiveau, 1993 ; Dupret, 2004). Il suggère d'effectuer une « distinction entre *shari'a* et *fiqh* » (Mir-Hosseini, 2012 : 116), c'est-à-dire entre la Loi islamique et sa jurisprudence pour mieux comprendre que le droit islamique est avant tout une somme d'usages et d'interprétations.

En outre, le féminisme islamique qui se donne à voir au Burkina Faso ne représente pas un mouvement institutionnellement constitué duquel les femmes se revendiqueraient. Il s'agit d'une réalité observable à travers les discours convergents de femmes militant dans différentes associations islamiques francophones au Burkina Faso. Ces femmes relisent les textes islamiques, le Coran et les traditions prophétiques (la *Sunna*), pour y démontrer la présence des principes d'égalité entre les sexes et lutter contre les interprétations patriarcales de l'islam. Par quels mécanismes les politiques de promotion féminine ont-elles suscité l'émergence d'une pensée féministe islamique au sein des milieux « intellectuels » francophones ? Comment les valeurs d'égalité des sexes promues à l'échelle internationale sont-elles interprétées dans la sphère islamique francophone ? Comment le combat de ces militantes se traduit-il dans leur propre vie familiale ?

Cet article s'appuie sur des entretiens individuels réalisés en 2011 et 2012 auprès d'une trentaine de femmes diplômées pour la plupart. À ces entretiens s'associe un travail d'observation dans des contextes multiples : pièce de théâtre forum, journée internationale de la femme le 8 mars, conférences, dîner-débat et réunions de femmes. La production de ces données s'inscrit dans le cadre plus large de recherches effectuées à Ouagadougou depuis 2008 sur l'impact, tant dans les sphères publiques que privées, des discours islamiques sur la famille. Ces recherches prennent place au sein de deux principaux programmes de recherche⁹.

Il s'agira dans un premier temps de montrer le lien entre l'émergence du féminisme islamique au Burkina Faso et la mise en œuvre des « politiques du genre » par l'État burkinabè. Ensuite, nous verrons le rôle prépondérant des associations islamiques d'intellectuels francophones (Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina – AEEMB –, Cercle d'Étude, de Recherche et de Formation islamiques – CERFI –) et leurs « cellules féminines » qui interprètent ces politiques publiques du genre à la lumière de l'islam. Enfin, il s'agira de resserrer la focale sur des discours et des parcours de femmes pour analyser les logiques et le contenu de leurs combats.

⁹ Il s'agit d'abord du programme « publislam » intitulé Espaces publics religieux : États, sociétés et islam en Afrique de l'Ouest » (2008-2012, Holder dir.), puis du programme « Priverel » intitulé Espaces privés religieux : individus, expériences ordinaires et dynamiques religieuses en Afrique de l'Ouest » (2012-2015, Samson et Saint-Lary, dir.)

Retour sur les politiques du genre au Burkina Faso

La multiplication des discours de type féministe venant de militantes islamiques s'inscrit dans un contexte de forte prégnance des politiques publiques dites de promotion féminine dans l'espace public burkinabè. Si depuis les années 1990, les « politiques du genre » se généralisent, elles émergeaient dans le pays déjà à l'époque coloniale et ont connu un regain particulier sous le régime de Thomas Sankara. En effet, dès les années 1930, l'administration coloniale affirme une volonté de promouvoir l'émancipation féminine avec les décrets Mandel (1939) et Jacquinot (1951) qui interdisent le mariage d'une fille impubère et le mariage forcé. Ces mesures constituent la « mission civilisatrice » qui permet au colonisateur de justifier sa domination. Dans son rapport intitulé « la famille en AOF » (1939), Denise Savineau décrit les pratiques de mariage forcé dans différentes sociétés voltaïques et commente le décret de l'administration coloniale qu'elle juge « efficace ». Selon l'auteur, « les filles savent qu'elles trouveront protection et viennent se plaindre. Les femmes mariées, mécontentes de leur mari, invoquent en faveur du divorce leur non consentement au mariage » (Savineau, 1939 : 12).

En légiférant ainsi, le colonisateur tente alors de remettre en question les systèmes d'alliance contrôlés par les aînés de lignage. La lutte contre le mariage forcé apparaît de surcroît comme une condition nécessaire à la promotion de la famille monogame présentée comme une forme « évoluée » de la famille. Toutefois, ces décrets apparaissent dans un système juridique à deux vitesses. La majorité de la population « indigène » est soumise aux tribunaux locaux dits de second degré, où les litiges sont traités sur la base des « coutumes locales » (Pageard, 1963).

Après l'indépendance, c'est au cours de la période révolutionnaire (1983-1987) que les politiques de libération des femmes prennent une acuité particulière. Dans un discours prononcé le 8 mars 1987, Thomas Sankara rappelle que les promesses de la Révolution sont déjà une réalité pour les hommes, alors que pour les femmes, elles ne sont encore que rumeurs. Ainsi, à la fin de la Révolution, proclamait-il la nécessité de sortir les femmes de l'assujettissement¹⁰ : « Les hommes et les femmes du Burkina Faso doivent dorénavant modifier en profondeur l'image qu'ils se font d'eux-mêmes à l'intérieur d'une société qui, non seulement, détermine de nouveaux rapports sociaux mais provoque une mutation culturelle en bouleversant les relations de pouvoir entre hommes et femmes, et en condamnant l'un et l'autre à repenser la nature de chacun ».

La politique de Thomas Sankara s'inscrit bel et bien dans un programme d'instauration de nouveaux ordres hiérarchiques qui remettent en question le pouvoir d'aïnesse, la chefferie qualifiée de système féodal et la domination masculine. Il défend le caractère transversal de la lutte pour l'émancipation féminine et impose un discours nouveau sur le rôle que les femmes doivent jouer dans le projet révolutionnaire et leur accès aux fonctions de pouvoir. Pour le leader de la Révolution, les femmes du Burkina doivent être partout où se construit le pays : sur les chantiers irrigués (la vallée du Sourou) et de reboisement, dans les campagnes de vaccination-commando, dans les opérations « villes propres » ou dans la bataille du rail, etc. Les femmes accèdent à des postes jusque-là réservés aux hommes (police, armée). Le 8 mars devient alors une journée chômée à l'occasion de laquelle les hommes sont supposés assumer le travail domestique pour mieux se rendre compte des lourdes tâches qui incombent le reste de l'année aux femmes. Le régime de Blaise Compaoré poursuit la même logique de promotion des droits des femmes à la faveur notamment des nouveaux rapports qui s'instaurent avec les organisations internationales. Qualifié de « bon élève de la Banque

¹⁰ http://thomassankara.net/IMG/article_PDF/article_a40.pdf

Mondiale », Blaise Compaoré s'emploiera à suivre les lignes directrices fixées par les grandes organisations internationales en matière de promotion féminine.

À l'échelle internationale, les conférences comme celles du Caire (1994) ou de Beijing (1995) font de la question de l'égalité entre homme et femme une préoccupation majeure. Les organisations internationales font pression sur les États africains pour la mise en œuvre d'actions allant dans ce sens. L'alphabétisation des femmes, la nuptialité, la santé maternelle, la lutte contre l'excision et les mariages forcés deviennent les domaines privilégiés où se concentrent cette « approche genre » considérée comme une conditionnalité du développement national. En 2000, le sommet du millénaire pour le développement retient huit objectifs parmi lesquels un est explicitement consacré à la promotion de l'égalité des sexes et de l'autonomisation des femmes.

À l'échelle du continent africain, dès la fin des années 1980, les États se munissent de dispositifs institutionnels et juridiques, avec leur ministère de la promotion féminine et leur code des personnes et de la famille. Ils prennent des engagements à l'occasion de différentes conférences internationales comme celle de la Commission Économique des Nations Unies pour l'Afrique en 1998, celle de Johannesburg en 2002 ou celle d'Accra en 2005. En 2004, la déclaration solennelle des chefs d'États de l'Union africaine affirme leur engagement en faveur d'une participation des femmes dans les instances de prises de décision à hauteur de 30%. Les politiques « genre » sont adoptées par différentes instances africaines internationales (CEDEAO en 2005, Union Africaine en 2008).

Au Burkina Faso, en 1989 le Code des personnes et de la famille est entériné, il vise la protection juridique des femmes et des enfants. En 1997, le ministère de la promotion féminine est créé. Celui-ci élabore une « Politique nationale genre », qui établit les objectifs pour promouvoir « l'égalité des sexes et la démarginalisation des femmes » (PNF, 2009 : 26). Les organisations féminines se déploient sur tout le territoire avec une valorisation (parfois excessive) des activités féminines génératrices de revenus.

L'« approche genre », entendue comme objectif politique visant à promouvoir l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes entre dans le vocabulaire courant des décideurs politiques, des fonctionnaires d'État et des militants associatifs à qui sont confiées des tâches de services publics supposées réaliser ces objectifs. Le « genre » est parfois galvaudé et devient « un concept vague et faussement consensuel » (Adjamagbo et Calvès, 2012b : 9), un fourre-tout pouvant être pris en otage pour donner plus de légitimité à des programmes de développement. Il paraît important d'interroger les effets de cette « approche genre » dans des politiques publiques en Afrique : les femmes s'approprient-elles dans les faits ces discours égalitaires ? Et comment ces discours sont-ils recyclés dans le champ islamique ?

Des associations islamiques d'intellectuels investies dans les politiques du genre

Parallèlement à ces changements dans les sphères bureaucratiques, les années 1990 sont également marquées par un renouveau dans le champ religieux et particulièrement islamique. Là encore, le phénomène est sous-régional et le Burkina Faso ne fait pas exception. Dans un processus qui s'amorce dès les années soixante mais s'accélère à partir de la décennie 1990, la communauté des musulmans du Burkina Faso s'agrandit et prend un visage nouveau. Dans les années 1980 le pays s'ouvre sur le monde arabe de manière significative. La consolidation des liens avec le monde arabe apparaît comme une des solutions à la crise économique profonde dans laquelle est plongé le pays (Cissé, 1994 : 266). Les musulmans voltaïques bénéficient d'aides diverses qui permettent le financement de mosquées, de *madrassa* et de bourses d'études. Cela conduit ainsi à l'apparition d'une élite arabisante assez repérable parmi la nouvelle génération musulmane. En outre, la communauté musulmane créée en 1962, est

traversée par des conflits récurrents (Otayek, 1984). Il en est de même du mouvement sunnite (appelé « wahhabite »), qui s'implante à partir des années 1940 grâce aux efforts conjugués de musulmans francophones et arabisants (Gomez-Perez, 1997). L'implantation de ce mouvement se fera au prix d'affrontements parfois très violents avec les autres musulmans du pays (Traoré, 2005 ; Koné-Dao, 2005) et en son sein même (Cissé, 2009). Toutes ces dissensions nourriront le processus de segmentation de la communauté musulmane. En soixante ans, on assiste à une floraison de mosquées¹¹ qui deviennent dans les grandes villes, des lieux de sociabilité (Ouédraogo, 2007 ; Gomez-Perez, 2012). Les associations et ONG islamiques qui conjuguent prosélytisme et actions humanitaires se multiplient (Vitale, 2009 ; Samson, 2011 ; LeBlanc, Audet-Gosselin et Gomez-Perez, 2013). Aujourd'hui, la communauté des musulmans du Burkina Faso est très segmentée malgré sa volonté d'afficher une unicité (Saint-Lary, 2012b). À côté des mouvements soufis anciennement implantés comme la Tijaniyya ou la Qadiriyya, le pays compte des mouvements réformistes comme le « mouvement sunnite », les shi'ites, les Ahmadiyya, sans parler de tous les musulmans qui aiment à se dire « sans mouvement »¹², ou musulmans simples, et qui n'en sont pas moins des militants actifs au sein d'associations islamiques. Au-delà de ces catégories qui aident à penser la pluralité de l'islam burkinabè, les frontières de ces tendances sont poreuses, la seule marginalisée étant la Ahmadiyya (Cissé, 2010 ; Samson, 2011)¹³.

Dans ce paysage hétéroclite et mouvant, il est important de noter le rôle prépondérant des musulmans francophones représentés notamment par l'AEEMB) et le CERFI. Reconnues officiellement en 1986 et 1989, l'AEEMB et le CERFI sont des associations dont les membres travaillent régulièrement de pair. Elles ont acquis en vingt ans une grande notoriété. Elles voient le jour à une époque où, pour beaucoup de musulmans, l'école laïque en français héritée de la colonisation était supposée produire des mécréants. Dans ce contexte, une des raisons d'être de ces associations est alors de sensibiliser au fait que « l'on peut tout à fait être musulman et étudiant ou musulman et fonctionnaire ». L'AEEMB et le CERFI se dotent de structures pyramidales et s'implantent dans toutes les provinces. L'AEEMB y recrute un grand nombre d'élèves du secondaire qui viennent après la classe ou pendant les vacances prendre des cours d'instruction islamique. Des débats sur les droits et les devoirs du musulman sont organisés. Avec l'AEEMB, une jeunesse militante et mixte voit le jour. Lors de son intégration au monde du travail, cette jeunesse rejoindra le CERFI¹⁴.

Ces associations francophones se sont beaucoup inspirées du modèle ivoirien. D'anciens membres de l'Association des Elèves et Etudiants Musulmans de Côte-d'Ivoire AEEMCI issus de la diaspora des Burkinabè de Côte d'Ivoire revenus au pays ont participé à la création de l'AEEMB (Ouédraogo, 2000 : 33) et du CERFI. Ces associations ont d'ailleurs permis à la diaspora musulmane des burkinabè de Côte d'Ivoire de trouver un ancrage à leur retour dans leur pays dont bien souvent ils ne connaissaient pas la langue, comme l'indiquent les nombreux témoignages de militants revenus de Côte d'Ivoire. L'association « Islam solidaire » illustre pleinement cette forte demande d'une jeunesse rentrée de Côte-d'Ivoire qui a trouvé dans ces réseaux de solidarité islamique une ressource pour faire face à leur nouvelle vie au Burkina Faso. Confrontée à la solitude, au manque de lien familial et aux conditions de

¹¹ Dans la seule ville de Ouagadougou il y avait une mosquée en 1954, plus de 200 en 1993 (Kouanda, 1996) et plus de 600 en 2006, selon les comptages de l'AEEMB présentés par Bakari Traoré.

¹² D'un point de vue empirique, on pourrait qualifier ces militants qui consomment des conférences islamiques quelle que soit l'obédience de l'intervenant de « tous mouvements ». Pour eux, ce qui prime avant tout, c'est la notoriété publique et le niveau d'instruction islamique du conférencier.

¹³ On se reportera à ce titre au numéro dirigé par Fabienne Samson, « l'Islam au-delà des catégories », *Cahiers d'études africaines*, 2012.

¹⁴ C'est à ce titre que les « AEEMBistes » se considèrent comme les « cadets », les « CERFistes » étant les « aînés ».

vie difficiles, cette « diaspo » musulmane a trouvé à l'AEEMB, et à « Islam solidaire », des espaces de rencontre pour une jeunesse déracinée.

L'AEEMB et le CERFI occupent l'espace public par l'intermédiaire de leurs imams qui donnent des prêches sur les radios confessionnelles (radios Al Houda et Ridwane) et commerciales (Savane FM). À travers des conférences et des dîners-débats, ils sensibilisent un public de musulmans instruits, acquis à l'écrit et aux nouvelles technologies. Les deux associations sont dotées de sites internet et prennent le parti de la langue française : les sermons du vendredi de la mosquée centrale de l'AEEMB sont faits en français, transcrits et publiés dans l'hebdomadaire de l'association, *An Nasr vendredi*. Certains imams publient des ouvrages destinés à apporter aux musulmans des réponses concrètes concernant leurs droits et leurs devoirs¹⁵. Comme l'indique Jean-Louis Triaud (2010), ces acteurs musulmans francophones occupent désormais largement la sphère islamique en Afrique de l'Ouest. Selon lui, « ces lettrés à la française se font idéologues d'un islam retrouvé et entendent, par leurs écrits et leurs propos, conserver ou acquérir, dans leurs nouveaux habits, un rôle de leader d'opinion » (Triaud, 2010 : 56). Dans un entretien publié dans la revue *ethnographiques.org*, Jean-Louis Triaud les décrit comme des acteurs prêts à « pouvoir parler de tout ce qui est dans l'air du temps » (Saint-Lary et Samson, 2011). Et dans l'air du temps, il y a les « politiques du genre » qui mobilisent les hommes, certes, mais surtout les femmes. Ainsi, Habibou Ouattara qui présidera la cellule féminine du CERFI durant deux mandats de 2006 à 2012, sera à la tête de nombreuses actions ciblées sur la question du genre (conférences, actions de sensibilisation etc.).

En effet, dans un contexte où la « caution religieuse » (Kaag et Saint-Lary, 2011) est considérée comme incontournable (Langewiesche, 2011 ; Ellis et Ter Haar, 2006 ; Marshall et Keought, 2004), ces organisations de musulmans intellectuels sont très largement sollicitées par les pouvoirs publics et les bailleurs de fonds internationaux pour s'impliquer dans des programmes de « promotion féminine ». Ces acteurs sont considérés comme les plus compétents pour transposer dans le champ islamique les valeurs d'égalité des sexes au travers de messages de sensibilisation dont l'efficacité est supposée être à la hauteur de leur notoriété. C'est sur ce postulat que la caution des religieux et des coutumiers est sollicitée pour la mise en place de politiques publiques. Afin de répondre à une demande émanant de l'ONU, le réseau islamique en population et développement a été créé en 2006. Transnational, ce réseau s'est constitué au Burkina Faso avec le concours de plusieurs associations (dont l'AEEMB et le CERFI). Leurs militants s'impliquent essentiellement dans des programmes de lutte contre l'excision et de contrôle des naissances (« cellule MGF¹⁶ » et « cellule planification familiale »).

De leur côté, ces militants accueillent favorablement ces politiques publiques « genre » dont ils estiment qu'elles sont islamiquement justifiées (lutte contre les mariages forcés et l'excision, promotion de la planification familiale et du mariage civil etc.). De fait ils s'impliquent dans des actions telles que la mise en place de pièces de théâtre forum¹⁷ à l'intérieur et devant les mosquées. Ils s'emploient à rechercher dans le Coran et dans les traditions prophétiques, les arguments qui pourront asseoir ces politiques publiques. En témoigne le plaidoyer contre l'excision qu'un certain nombre d'acteurs du réseau islamique en population et développement et d'imams de l'AEEMB ont décidé de rédiger suite au

¹⁵ On peut citer par exemple l'ouvrage de l'imam Ismaël Tiendrébéogo sur la sexualité du couple (Tiendrébéogo, 2008).

¹⁶ Mutilations Génitales Féminines

¹⁷ Le théâtre forum est une technique de théâtre participative qui vise à sensibiliser des populations généralement issues de milieux défavorisés à des questions de société qui les concernent directement. Le dénouement de la pièce est généralement catastrophique et un meneur de jeu propose aux membres du public de rejouer les moments clés où ils pourront infléchir le cours des événements. Cette méthode est largement utilisée dans les pays du sud, dans les projets de développement dirigés vers les populations pas ou peu scolarisées.

prêche fait par le grand imam de Ouagadougou en novembre 2011. Ce prêche qui dénonçait l'opportunisme des femmes impliquées dans les actions de lutte contre l'excision a été largement perçu comme un prêche en faveur de l'excision. Ainsi, suite à ce prêche, les membres du réseau islamique en population et développement ont-ils entrepris de recueillir les avis des leaders islamiques influents sur la question puis de produire un plaidoyer destiné à sensibiliser les imams ruraux. Ce plaidoyer, rassemblant plusieurs arguments montrant les caractères à la fois dangereux de l'excision d'un point de vue sanitaire et non islamique¹⁸, a été présenté à de nombreux imams de campagne (dans les provinces du centre et centre-sud notamment). Si, comme l'indiquent les rapports en la matière, les imams de campagnes sont souvent les acteurs manifestant le plus de réticence pour se prononcer publiquement contre l'excision (SP/CNLPE, 2006 : 26), certains se seraient engagés à reprendre ces arguments lors de prêches afin de sensibiliser les populations rurales. Tout comme le mariage forcé et la planification familiale, l'excision est un enjeu sociétal largement médiatisé qui fait l'objet d'une forte appropriation par les associations islamiques d'intellectuels. Ces programmes transitent généralement par les femmes qui les gèrent et les animent en impliquant les hommes, et particulièrement les leaders islamiques, considérés comme plus légitimes pour valider un message de sensibilisation.

Le parler « genre »

À l'AEEMB et au CERFI, les femmes s'emparent largement de ces combats à travers leurs cellules féminines par lesquelles passent désormais toutes les actions publiques « genrées ». Ce militantisme de collaboration avec les pouvoirs publics et les organisations internationales affûte la sensibilité des militants, hommes et femmes, à l'approche genre, entendu comme une politique publique visant à l'autonomisation des femmes et à l'égalité des sexes.

Le terme « genre » entre dans le vocabulaire courant. On parle, « projet genre » et « approche genre ». Le « genre » irrigue les discours et fait les titres des conférences. Le panel intitulé « islam et genre » organisé à l'ambassade des États-Unis en mars 2012 par la cellule féminine du CERFI en témoigne. En ce « mois des femmes », une des conférencières construisait toute sa démonstration sur l'idée que « l'islam est genre » en montrant, versets coraniques à l'appui, que l'islam encourage l'instruction des femmes et leur accès aux fonctions du pouvoir. Citant la sourate 16, « Les abeilles », verset 90¹⁹, elle estime qu'« en tant que musulman, il ne faut pas être en reste », l'équité est une prescription divine qui doit être lue s'agissant des rapports entre les hommes et les femmes. Selon elle, Dieu a inscrit une « égalité ontologique » entre hommes et femmes à travers la sourate 9, « le repentir », verset 71 : « Les croyants et les croyantes sont alliés les uns des autres. Ils commandent le convenable, interdisent le blâmable accomplissent la Salât²⁰, acquittent la Zakat²¹ et obéissent à Allah et à Son messenger. Voilà ceux auxquels Allah fera miséricorde, car Allah est Puissant et Sage »²². Ainsi l'égalité entre hommes et femmes commencerait donc par leurs obligations vis-à-vis de Dieu. Ce discours sur la transcendance divine vise à rappeler que tous les êtres, hommes et femmes, sont soumis à Dieu de la même façon. Pour beaucoup de femmes, cet

¹⁸ L'excision est présentée comme n'étant ni coranique, ni prophétique. En effet, aucune mention n'est faite dans le Coran sur l'excision, et les traditions prophétiques révèlent que le prophète lui-même n'a pas fait exciser ses propres filles. Ces deux principaux arguments servent d'appui pour avancer que l'islam n'a pas prescrit cette pratique.

¹⁹ Coran, 16/90 : « En vérité, Dieu ordonne l'équité, la charité et la libéralité envers les proches, et Il interdit la turpitude, les actes répréhensibles et la tyrannie. Dieu vous exhorte ainsi pour vous amener à réfléchir ».

²⁰ La prière, un des cinq piliers de l'islam.

²¹ L'aumône légale, un autre pilier de l'islam.

²² Ce verset est souvent cité pour argumenter le principe unificateur de l'islam. Ainsi ceux qui s'opposent au système de caste se réfèrent également à ce verset.

argument inscrit le principe d'égalité au fondement même de l'islam. Désormais devenu un « classique », cet argument est au cœur du propos de Amina Wadud dans son livre, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Wadud, 1999)

Les débats et conférences publiques qui associent les thèmes de l'islam et du genre sont souvent l'occasion pour ces femmes d'interpeller les hommes sur leur pratique de domination et de plaider pour une réflexion sur l'égalité entre les sexes. Le dîner-débat organisé pour l'anniversaire des vingt ans du CERFI en décembre 2009, sur le thème de « La planification familiale à lumière de l'islam » l'illustre bien. Après l'intervention du conférencier (Thomas Abdallah Milcent²³), le débat révèle les nombreuses préoccupations de ce public de militants islamiques intellectuels acquis à l'idée que le contrôle des naissances est un gage d'une éducation « de qualité » pour leurs enfants. Progressivement, les échanges dérivent sur la question des rapports homme/femme et de la répartition du travail domestique. Une femme exprime son point de vue égalitaire, rappelant aux hommes le « vrai islam » :

« Il faut dire qu'il y a un problème avec la surcharge de travail au niveau des filles. Elles vont à l'école au même titre que les garçons, mais à la maison, elles ont une surcharge de travail. Ça se ressent même au niveau des mamans. Elles vont au travail au même titre que les maris et elles reviennent à la maison avec une surcharge de travail. Pendant ce temps, le frère (le « frère en islam » : le mari), il est assis, il regarde la télé ou bien il lit son bouquin. La femme n'a pas ce temps-là. Donc vraiment nous demandons aux frères aujourd'hui (rires dans la salle), si vous revenez du travail, enlevez vos cravates (la salle explose de rires et de commentaires). Le prophète, paix et salut sur lui, était le meilleur des êtres et il a été rapporté que lui-même aidait ses femmes. Quand il arrive à la maison, il aide ses femmes. Et nos frères ont délaissé cette sourate-là. Donc il faut vraiment qu'on la reprenne. En s'entraînant comme ça, on gagne en qualité. On gagne l'amour. Ils nous aident. On travaille ensemble et quand on a fini, on prend nos Corans et on lit ensemble. Ça c'est le « genre ». Quand on parle du « genre », c'est en islam. On parle des autres et on dit qu'on les copie, mais en fait c'est nous-même le « genre ». Mais dans les foyers, ça ne se voit pas, donc c'est vraiment un appel aux frères pour qu'ils reviennent au vrai islam. Merci »²⁴

Cette femme, qui amuse le public en même temps qu'elle l'interpelle, reconnaît que l'organisation du travail domestique est fondamentalement inégalitaire. Pour faire changer ces réalités, l'intervenante propose explicitement aux hommes une relecture des textes²⁵, et leur application. Elle adopte une posture réformatrice, traduite par son expression revenir « au vrai islam », destinée à servir une cause féministe et à dénoncer la supposée légitimité islamique des pratiques de domination masculine. Imprégnée, elle aussi, du terme « genre » comme catégorie de pensée égalitaire, elle montre son fondement islamique pour rappeler la présence des valeurs islamiques d'égalité sur celles importées de l'Occident.

Pour ces militantes francophones, le « genre », entendu comme « promotion féminine » ou « égalité des sexes », est intrinsèque aux textes islamiques mais il importe de le faire savoir et de le revendiquer. Elles militent pour que le genre devienne un outil d'analyse des textes

²³ Médecin généraliste strasbourgeois converti à l'islam en 1980 lors d'un voyage en Afghanistan, le « docteur » Thomas Abdallah Milcent est connu en France notamment pour ses prises de position en faveur du port du voile à l'école. Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Le foulard islamique et la République française : mode d'emploi* (1995).

²⁴ Dîner-débat du CERFI, réaction d'une femme cinquantenaire, Ouagadougou, décembre 2009.

²⁵ Dans cette situation, ce sont les hommes qui sont interpellés pour effectuer une relecture des textes mais de manière générale, il s'agit pour ces militantes de sensibiliser sur le même front, hommes et femmes afin de susciter une prise de conscience partagée.

religieux et contribuent ainsi à l'émergence d'un féministe islamique burkinabè. Les témoignages recueillis auprès de militantes et d'anciennes présidentes du CERFI convergent vers l'idée que cette « approche genre » a moins de 10 ans. C'est sous le double mandat de Habibou Ouattara (entre 2006 et 2012) que les actions allant dans ce sens se seraient multipliées. Deux anciennes présidentes du CERFI l'indiquent:

« Comme chaque chose a son temps, pendant le mandat de Habibou, on parlait beaucoup du genre. La Banque mondiale parlait du genre, la promotion de la femme parlait du genre, partout c'était le genre, donc il fallait que l'islam aussi rentre dans le genre parce que l'islam était de côté. Les autres confréries religieuses étaient déjà dans le genre. Mais nous, les musulmans, on n'était pas dans le genre. Donc c'est là vraiment que Habibou, elle a profité. Elle est rentrée dedans et ça fait beaucoup de bien »²⁶.

L'autre enchérit :

« Parce que les hommes ne suivent pas réellement ce que l'islam veut sinon, l'islam était dans le genre avant, mais les hommes font fi de ça, comme ils trouvent que ça ne les arrange pas »²⁷.

Ces témoignages indiquent que les femmes se sont emparées de ces lectures féministes des textes dans les années 2000 à la faveur de la généralisation des politiques de promotion féminine. Le contexte national et international en faveur des politiques du genre leur a permis de promouvoir les valeurs d'égalité qui constituent, selon elles, l'essence même de leur religion. L'entretien met aussi en évidence l'effet de la concurrence des autres confessions religieuses (chrétiennes) qui, selon l'ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI, « étaient déjà dans le genre ».

Margot Badran (2010) souligne dans son livre *Feminism in islam* que, depuis les années 1990, la notion de genre a fait sa place dans les pays en développement en insufflant des millions de dollars dans les caisses des États. Elle montre comment les militantes féministes, islamiques ou pas, se sont emparées du principe d'égalité des sexes pour penser leurs actions. Pour Margot Badran, le féminisme islamique donne à voir bien plus de « confluences » avec le féminisme séculier que d'oppositions. Le genre est donc une catégorie des politiques publiques qui a suscité un discours égalitaire, et donc féministe, au sein des militantes islamiques intellectuelles. Le processus de politisation du genre et des principes d'égalité entre les sexes s'articule ainsi avec le phénomène de « genrification » de l'islam porté par des intellectuelles musulmanes. C'est précisément de cet enchevêtrement qu'apparaît une tendance féministe islamique au Burkina Faso. Cette émergence progressive d'un discours sur le genre dans l'espace public a permis de sensibiliser un certain nombre de femmes militant dans les associations islamiques à cette problématique. Ces femmes ont pu ensuite se réapproprier ces discours dans leur propre vie de couple et leur trajectoire personnelle.

Les registres de l'émancipation : zoom sur les discours et les trajectoires personnelles

Dans son ouvrage intitulé *Féminismes islamiques*, Zarah Ali analyse la mouvance féministe islamique au prisme du *Black feminism* considérant que ces femmes « redéfinissent, réinventent et se réapproprient le féminisme en commençant par le décoloniser et le poser

²⁶ Entretien avec Chantal Assibi, ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI, institutrice retraitée, 63 ans, Ouagadougou, février 2014.

²⁷ Entretien avec Adja Thimbiano, ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI, infirmière, 54 ans, Ouagadougou, février 2014.

comme universel » (Ali, 2012 : 17). En effet, les femmes rencontrées revendiquent l'existence de voies islamiques d'émancipation. Toutefois, comme cela a été démontré plus haut, le féminisme islamique tel qu'il s'observe au Burkina Faso est loin de revendiquer une rupture radicale avec le féminisme séculier, comme le *Black feminism* le fit vis-à-vis du féminisme « Blanc » des États-Unis. Comme le suggère Zahra Ali (2012), il est nécessaire de pénétrer l'univers des féministes islamiques afin de comprendre le sens que ces femmes donnent au principe d'égalité des sexes. Celui-ci est en effet construit socialement et il se décline selon des termes et des problématiques à identifier.

La valorisation de l'instruction islamique et générale

Aussi, qu'elles soient féministes ou pas, les militantes islamiques rencontrées à Ouagadougou partagent l'idée que de tous les combats à mener pour les femmes, l'éducation, et tout particulièrement l'éducation islamique, est une priorité. Elles considèrent en effet que trop de femmes pratiquent leur religion de manière mécanique, sans en connaître les fondements, les prescriptions et les interdits. Quel que soit leur niveau d'étude, leur milieu social ou leur appartenance à une mouvance, ces militantes estiment que l'instruction islamique est un enjeu fondamental pour améliorer le bien être des femmes musulmanes. Si elles s'accordent sur cette importance donnée aux savoirs islamiques, les militantes (toutes tendances confondues) se distinguent dans leur discours sur l'utilité qu'elles donnent à cette quête de savoir. Alors que dans des milieux populaires, (comme la cellule féminine de l'association *Itihad Islami*), l'éducation islamique est présentée comme un devoir de tout musulman qui a une incidence sur le salut de chaque croyant, dans les milieux intellectuels, les femmes insistent très nettement sur l'idée que l'instruction islamique permet de faire valoir les droits que l'islam leur confère. Pour les militantes intellectuelles porteuses d'un discours féministe islamique, l'instruction islamique autant que l'instruction en général, est un moyen nécessaire aux femmes pour prendre conscience de leurs droits et *in fine*, l'arme de leur libération.

Rouketou est une jeune femme de 34 ans, qui après l'obtention de sa maîtrise en sciences économiques et gestion a intégré le ministère des finances où elle travaille actuellement. Fille d'un père ouvrier décédé alors qu'elle n'avait que six ans, et d'une mère ménagère, Rouketou grandit en Côte d'Ivoire au sein d'une fratrie de 8 enfants. Elle poursuit sa scolarité à Abidjan jusqu'au bac et milite à l'AEEMCI dès la classe de 4ème. Comme beaucoup de ses camarades « diaspos », elle part pour le Burkina Faso après le bac. Propulsée dans ce nouvel univers où elle a peu de liens, elle suit les pas de sa sœur qui l'a précédée et lui fait connaître l'AEEMB. Elle y militera jusqu'à la fin de ses études. Mariée et mère de deux enfants, Rouketou est convaincue que l'instruction générale et l'éducation islamique, demeurent d'importants défis à relever pour les femmes :

« La première des choses à faire c'est l'éducation(...) celles qui ont eu la chance d'aller à l'école classique, elles ont au moins un B.A.BA qui leur permet de prendre conscience qu'elles ont besoin d'éducation. Même, l'éducation dans le domaine de l'islam, parce que, dans le Coran, l'islam a donné beaucoup de droit à la femme, mais les hommes généralement ne s'apessantissent pas sur ces questions-là »²⁸.

Dans les milieux intellectuels, l'instruction islamique des femmes apparaît comme une nécessité leur permettant de prendre conscience des droits que leur confère leur religion. Cet apprentissage doit permettre aux femmes de lutter sur plusieurs registres et avant tout contre les interprétations patriarcales des textes. C'est ce que suggère le propos de la présidente de la

²⁸ Entretien avec Rouketou, 35 ans, militante de l'AEEMB, Ouagadougou, mars 2012.

cellule féminine du CERFI, Habibou Ouattara qui elle aussi, après avoir grandi en Côte d'Ivoire et milité à l'AEEMCI, est venue s'installer à Ouagadougou pour ses études de documentaliste :

« Au niveau de l'islam, Dieu a anobli la femme, mais ce sont les traditions que les hommes font des écritures saintes, que les femmes ne connaissent pas, qui font que dans la pratique, ils briment les femmes. [...] Alors que dans la pratique Dieu n'a pas voulu que l'homme brime la femme»²⁹.

Ces propos indiquent que les voies d'émancipation féminine se situent bel et bien dans les textes islamiques qui sont méconnus par les femmes et détournés par les hommes. Cette idée que l'instruction islamique permettra aux femmes de s'emparer de leurs propres compréhensions des textes religieux est donc très largement partagée par les militantes. Elles rejoignent sans le savoir les analyses d'Amsa Lambaret (2012), actrice du féminisme islamique au Maroc, qui suggère de relire les textes islamiques dans une « perspective féminine » afin de contrer les interprétations dominantes et masculines. Si les femmes s'accordent toutes pour réaffirmer l'importance de l'instruction islamique, beaucoup d'entre elles activent ces connaissances dans le champ de la vie de couple.

Le couple, un enjeu majeur de l'instruction islamique

Pour beaucoup de militantes qui partagent ce point de vue, l'enjeu se situe au niveau des rapports de couple. Rouketou, citée plus haut, précise ceci :

« Ce qui intéresse les hommes, c'est de dire qu'une femme doit respecter son mari. Donc, si je ne suis pas informée sur mes droits, si je ne sais pas que l'islam me confère des droits, je ne peux pas les opposer face à mon mari »³⁰.

Adjara, pour sa part, est maître assistante à l'université de Ouagadougou. Élevée dans un milieu aisé et instruit, Adjara a beaucoup milité dans les organisations féminines nationales et internationales avant de se stabiliser comme maître-assistante à l'université de Ouagadougou. Actuellement en marge du CERFI qu'elle estime encore trop conservatrice à son goût, Adjara se définit comme une féministe islamique. Elle défend une posture de femme musulmane non voilée dans l'espace public et se sent à ce titre isolée. Comme les autres, elle insiste sur l'importance de l'instruction islamique (en complément de l'instruction générale) :

« La femme musulmane doit connaître le Coran, elle doit connaître l'islam pour pouvoir répliquer. Si tu sais que réellement ce que les hommes veulent me faire faire, Dieu n'a jamais dit ça, ça n'existe pas. A ce moment tu as le courage de ne pas le faire, puisqu'il n'y aura pas de péché, rien de tout ça. En ce moment tu comprendras que c'est seulement une machination des hommes »³¹.

Elle explique que sa connaissance de l'islam et des préceptes coraniques qui autorisent le divorce lui ont donné la « force et le courage de divorcer ». Elle affirme avoir donné l'exemple de la cousine du Prophète qui « ne se sentait pas dans son foyer et le Prophète lui a

²⁹ Entretien avec Habibou, présidente de la cellule féminine du CERFI, Ouagadougou, janvier 2010.

³⁰ Entretien avec Rouketou, 35 ans, militante de l'AEEMB, Ouagadougou, mars 2012.

³¹ Entretien avec Adjara, maître-assistante, Ouagadougou, septembre 2012.

dit de le quitter. » Dans une société où le divorce fait l'objet d'une forte réprobation³², et où le statut de la femme divorcée reste difficile à assumer au quotidien, Adjara indique que sa connaissance de l'islam a été pour elle une ressource pour la guider vers cette voie difficile du divorce. De manière générale, le thème du couple s'impose de lui-même quand ces femmes expliquent leur démarche militante. Leurs connaissances des textes islamiques, des droits et des devoirs que leur confère leur religion représentent un ensemble de savoirs islamiques qui, une fois acquis par ces femmes, constituent une véritable ressource susceptible de reconfigurer les formes de la conjugalité.

Cette reconfiguration des formes de la conjugalité passe notamment par un combat contre les « coutumes défavorables aux femmes ». Dans le contexte de réislamisation qui s'observe aujourd'hui en Afrique de l'Ouest, les militants islamiques, hommes et femmes, insistent sur la nécessité de réapprendre aux musulmans leur religion et notamment en les aidant à distinguer les traditions préislamiques de l'islam. C'est sur ce principe discursif que s'articulent les luttes contre l'excision, contre le mariage forcé ou contre le lévirat dans lesquelles ces militants s'engagent. Dans les sphères féminines, cette approche se décline sur des points précis.

Ainsi, du haut de ses 60 ans, Aïcha est une ancienne institutrice à la retraite qui, depuis l'enfance, évolue dans un milieu aisé et instruit. Fille d'un commandant de Cercle, elle passe une grande partie de son enfance à se déplacer dans le pays au gré des affectations de son père. Elle est élevée dans la « voie de l'islam » et acquiert ainsi les bases de la religion. Mais lorsqu'en 1987, elle commence à militer au sein de l'Organisation des femmes musulmanes du Burkina, qui deviendra la cellule féminine du CERFI (OFEMB), elle prend conscience de l'ampleur de sa méconnaissance de l'islam. En entreprenant au sein de cette association, une démarche personnelle d'apprentissage de l'islam et développe alors un nouveau rapport à sa religion. Adja acquiert une conscience aigüe des droits que l'islam octroie aux femmes. Elle forme à son tour ses coreligionnaires.

« On a été dans des mosquées, on a organisé les femmes en groupes et elles ont appris leur religion. On leur a montré : ça c'est la coutume, ça c'est la religion ! C'est pas qu'on rejette la coutume ! Il y a certaines coutumes qui handicapent vraiment la femme »³³.

C'est également sur ce principe de distinction les traditions préislamiques de l'islam qu'elle prend l'exemple de la polygamie :

« J'étais convaincu que la polygamie a été créée par l'islam. Or c'est pas vrai ! En fait l'islam est venu pour gérer la polygamie. Et même, on peut dire que l'islam a encouragé plutôt la monogamie que la polygamie parce que vers la fin, Il a dit, 'prenez une seule femme', c'est préférable pour vous ! Mais ça on n'entend pas ! Ça, il a fallu que les femmes fouillent pour découvrir ça ! Vous voyez ? Donc, il y a beaucoup de choses ; il faut vraiment apprendre sa religion pour comprendre. Il y a la polygamie, je ne nie pas... ! Mais il y a beaucoup de conditions pour être polygame que les hommes ne respectent pas, qu'ils ne citent pas d'ailleurs ! »³⁴.

³² Y compris de la part des érudits musulmans qui reconnaissent que l'islam autorise le divorce tant sur l'initiative de l'homme que de la femme, mais qui, dans les faits, refusent de le cautionner et se mobilisent fortement pour convaincre le couple de ne pas recourir à cette solution (Saint-Lary, 2013).

³³ Entretien avec Aïcha, 60 ans, retraitée, Ouagadougou, décembre 2011.

³⁴ Entretien avec Aïcha, 60 ans, retraitée, Ouagadougou, décembre 2011.

Un grand nombre de femmes islamiquement instruites partagent ce point de vue. Elles estiment que la polygamie est pratiquée de manière abusive par les hommes. Elles rappellent à souhait l'importance, en tant qu'épouse, de connaître toutes les conditionnalités qui entourent la polygamie pour les opposer à leur mari. Ainsi, Habibata est une jeune femme de 30 ans qui a été scolarisée dans les cursus d'enseignement franco-arabe. Encouragée par son père qui finance ses études, Habibata poursuit après le bac des études de théologie islamique à l'université islamique de Ouagadougou fondée par Cheikh Doukouré où elle obtient une maîtrise. Habibata n'a pas milité au sein d'une association islamique et elle n'incarne pas cette figure de l'intellectuelle instruite dans les écoles « classiques » puis à l'université laïque. C'est avec son « petit français », comme elle s'amuse à le dire, qu'elle aborde le sujet de la polygamie et en rappelle les conditions :

Il y a un verset dans le Coran qui dit qu'un musulman peut marier jusqu'à quatre femmes. Tout le temps, les hommes disent que 'en islam, on peut marier deux, trois et puis quatre femmes'. Je dis tais-toi ! Marier deux et puis quatre là ! Une là même, tu ne peux pas lui donner, tu ne peux pas la nourrir bien. Habillement tu donnes pas. Tu t'en fous. Ça veut dire que Allah a dit comme ça ? Mais Allah n'a pas dit de marier plusieurs femmes comme ça. Non ! Il faut marier une femme d'abord. Si tu sais que tu peux entretenir cette personne-là, tu peux la nourrir bien, l'habiller bien... Si tu as une maison qui correspond. Parce que si tu as deux chambres salon, tu ne peux pas marier deux femmes. Même trois chambres salon, tu ne peux pas marier deux femmes. Parce qu'une chambre, c'est toi avec ta femme. L'autre, c'est pour les enfants. S'il y a des filles et puis des garçons, ils ne doivent pas dormir ensemble arrivés à l'âge de la puberté. En islam, c'est comme ça. Donc l'autre chambre, c'est pour les filles et l'autre, c'est pour les garçons. Et l'autre, c'est toi avec ton mari. Où est la place pour une autre femme ? Y a pas la place »³⁵.

Aussi, la polygamie apparaît dans le discours de nombreuses femmes, comme une autorisation coranique que les hommes instrumentalisent à leur avantage en la présentant comme un droit absolu. En outre, Habibata utilise les conditions matérielles des épouses (prises en charge par l'époux) comme arme pour s'opposer à un projet de polygamie. De ce point de vue, le combat de la femme autonome économiquement paraît loin. En effet, l'idée du rôle de l'époux pourvoyeur de ressources dans le foyer est souvent admise par ces femmes. Certaines évoquent même ce droit pour rappeler qu'il n'y a rien d'obligatoire à ce que les épouses injectent leur salaire dans le budget familial.

Toutefois si la prise en charge des épouses par les maris est présente dans le discours des militantes, il coexiste avec cette idée que le salariat des femmes est une clé de leur émancipation. Habibata par exemple est enseignante dans un lycée franco-arabe et elle s'est assurée lorsque son mari l'a demandée en mariage que celui-ci respecterait son souhait de poursuivre ses études et de travailler. Cette idée est largement acquise dans les rangs des AEEMBistes comme l'indique le parcours de Salamata. Chargée de communication au sein du ministère de l'Agriculture et de l'hydraulique, elle milite à l'AEEMB depuis qu'elle est en classe de 5^{ème}. Nouvellement mariée lors de notre rencontre, elle explique avoir enquêté durant cinq mois sur son prétendant avant d'accepter le mariage pour s'assurer qu'il respecterait sa liberté et sa volonté de travailler. Pour elle, l'égalité des sexes se joue d'abord sur le plan économique. Le salariat est une clé de l'émancipation des femmes :

³⁵ Entretien avec Habibata, Ouagadougou, 21 juillet 2012.

« Je pense que le fait de travailler, ça vraiment, c'est pas anti-islamique (...) L'islam demande aux hommes et aux femmes de se battre pour s'en sortir. Et le Prophète de l'islam nous dit, 'travaillez pour ce bas monde comme si vous n'allez jamais mourir, et travaillez pour l'au-delà comme si vous allez mourir à l'instant même'. Il n'a pas dit seulement aux hommes de travailler. Il l'a dit aux hommes et aux femmes. Tout le monde doit travailler pour ce monde pour gagner licitement son pain. Pour moi, le fait de venir travailler, c'est une adoration »³⁶.

Elle estime que tous les hommes sont loin de partager cet avis, mais elle considère que ceux qui interdisent à leur épouse de travailler font une lecture superficielle des textes. Lorsqu'elle a choisi son époux, ce qu'il y avait de plus important pour elle, après sa foi en l'islam, est qu'il accepte qu'elle travaille. En outre, Salamata porte également un regard critique sur les interprétations que les hommes font de leur prérogative de chef de famille. Elle reconnaît que Dieu a désigné l'homme comme chef de famille. Le texte coranique est d'ailleurs sans équivoque à ce sujet. Toutefois elle précise : « Cela ne veut pas dire que tu dois prendre seul les décisions. Nous devons prendre les décisions ensemble pour tout ce qui touche au foyer »³⁷.

En somme, face au risque que représente le fait d'unir deux personnes qui se connaissent peu, Salamata souscrit aux discours des imams de l'AEEMB et du CERFI³⁸ qui conseillent aux futurs époux de bien se mettre d'accord sur ce que chacun attend de l'autre. Elle s'est assurée notamment qu'elle serait concertée pour les décisions concernant le foyer et qu'elle pourrait exercer le métier pour lequel elle a longtemps étudié. À l'instar des féministes qui ont mis au cœur des débats publics la question du rôle des sexes, de l'organisation familiale, de la sexualité et du corps, en somme qui ont effectué un travail « de politisation de l'espace privé, de l'intime » (Dorlin, 2012), les féministes islamiques tentent de déplacer les frontières entre le public et le privé. Elles n'hésitent pas à remettre en question les normes conjugales.

Le féminisme islamique apparaît au Burkina Faso dans la décennie 2000 à la faveur de la généralisation des « politiques du genre » qui se mettent en place dès les années 1990. Il ne s'agit pas d'un mouvement institutionnalisé mais plutôt d'une somme de discours qui portent en eux les méthodes et les arguments du féminisme islamique. Les femmes qui défendent ces idées sont des intellectuelles qui ont associé à leur formation dans les cursus laïques, une formation islamique sur le tas acquise tout au long de leur parcours de militante au sein d'associations islamique francophone (AEEMB, CERFI, Islam solidaire). Formées à un militantisme mixte qui caractérise les associations islamiques d'intellectuels francophones, ces femmes se mobilisent largement aux côtés des hommes, qui participent aux débats et aux politiques du genre.

Imprégnées des politiques du genre et de questionnements sur les modalités de leur émancipation, ces femmes actualisent à la lumière de l'islam les principes d'égalité des sexes prescrits par les instances internationales. Parallèlement, elles réfutent l'idée que les principes d'égalité des sexes soient des valeurs importées de l'Occident, car elles estiment que l'islam les renferme en son sein. Reste que, selon elles, il s'agit de principes fondamentaux que les hommes ne leur ont pas transmis.

³⁶ Entretien avec Salamata, secrétaire générale de la cellule féminine, Ouagadougou, mai 2011.

³⁷ Entretien avec Salamata, secrétaire générale de la cellule féminine, Ouagadougou, mai 2011.

³⁸ Selon les propos de l'imam Tiemtoré que l'on retrouve en substance écrits par des militants de l'AEEMB dans la newsletter destinée au membres de l'association.

Ces militantes mettent l'accent sur les rapports conjugaux qui, de fait, sont au cœur de leurs préoccupations. Ainsi elles relisent les textes pour rappeler les cadres de la polygamie, montrer que l'islam autorise le divorce sur l'initiative de l'épouse ou relativiser la notion de « chef de foyer ». Plus que tout, elles défendent la nécessité de connaître sa religion pour défendre ses droits et sensibiliser les musulmanes en proie à la domination masculine. Elles effectuent un travail de remise en question des ordres dominants et des hiérarchies en s'appuyant sur les textes islamiques. Elles tracent ainsi des voies d'émancipation qui leurs sont propres et les aident à conduire leur propre vie conjugale et de famille.

Bibliographie

- Adjamagbo Agnès et Calvès, Anne, *Les nouvelles figures de l'émancipation féminine, Autrepart*, n°61, 2012a.
- Adjamagbo Agnès et Calvès, Anne, « L'émancipation féminine sous contrainte, *Autrepart*, n°61, 2012b, p. 3-21.
- Ali, Zahra, *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique, 2012.
- Al-Mughni, Haya, « The Rise of Islamic Feminism in Kuwait », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 128 | décembre 2010, mis en ligne le 15 décembre 2010, consulté le 01 avril 2014. URL : <http://remmm.revues.org/6899>
- Ahmed, Leila, *Women and gender in islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven and London, Yale University Press, 1992.
- LeBlanc, Marie Nathalie, Audet-Gosselin, Louis et Gomez-Perez, Muriel, « Les ONG confessionnelles en Afrique de l'Ouest : un équilibre précaire entre prosélytisme et professionnalisme au Burkina Faso », in *Canadian Journal of Development Studies Revue canadienne d'études du développement*, Vol. 34, No. 2, 2013, p. 236-256.
- Augis, Erin, « Dakar's Sunnite Women: The Politics of Person », in Gomez-Perez, M. (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p.309-326.
- Badran, Margot, 2010, « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique internationale*, 46, 2012, p. 25-44.
- Badran, Margot, *Feminism in islam. Secular and religious convergences*, Oxford, Oneworld publication, 2009.
- Botiveau, Bernard, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala-IREMAM, 1993.
- Cissé, Issa, « La Ahmadiyya au Burkina Faso », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, vol. 2, 2010, p. 95-116.
- Cissé, Issa, « Le wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste », *Cahiers du CERLESHS*, tome XXIV, n°33, 2009, p.1-33.
- Cissé, Issa, *Islam et Etat au Burkina Faso : de 1960 à 1990*, Thèse, Université d'Aix, 2 Vol., 1994.
- De Jorio, Rosa, « Between dialogue and contestation : gender, islam, and the challenges of a Malian public sphere », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2009, p.95-111.
- Dirèche, Karima, « Les Murchidât au Maroc. Entre islam d'État et islam au féminin », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 128 | décembre 2010, mis en ligne le 15 décembre 2010, consulté le 01 avril 2014. URL : <http://remmm.revues.org/6857>
- Dorlin, Elsa, *Sexe, genre et sexualités*, Paris, PUF, 2012.
- Dupret, Baudouin, « L'autorité de la référence : usage de la sharf'a islamique dans le contexte judiciaire égyptien », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 125, 2004, p. 189-209.

Ellis, S. et Ter Haar, G., « The role of religion in development: Towards a new relationship between European Union and Africa », *European Journal of Development Research*, 18-3, 2006, p. 351-367.

Feillard, Andrée et Van Doorn-Harder, Pieternella, « Une nouvelle génération féministe au sein de l'islam traditionaliste : Une exception indonésienne ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 128 | décembre 2010, mis en ligne le 15 décembre 2010, consulté le 01 avril 2014. URL : <http://remmm.revues.org/6886>

Fortier, Corinne, « Le droit musulman en pratique : genre, filiation et bioéthique ». In *Droit et Cultures* 59, Fortier, C. (éd.), *Actualités du droit musulman : genre, filiation et bioéthique*, 2010, p.11-38 (<http://droitcultures.revues.org/1923>).

Gomez-Perez, Muriel, « Autour des mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes », in Fourchard, L., Goerg, O. et Gomez-Perez, M. (eds.), Paris, L'Harmattan, 2012, p. 405-433.

Gomez-Perez, Muriel, « Le réformisme musulman au Sénégal, 1956-1960 », in Triaud, J-L. et Robinson, D. (dir.), *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française*, Paris, Karthala, 1997, p. 521-538.

Hashim, Iman, « Reconciling islam and feminism », in Sweetman, Caroline (ed.), *Gender, religion and spirituality*, Oxford, Oxfam eds, 1998, p. 7-14.

Imam, Ayesha, « Worldwide: Of laws, religion and women's rights: women's rights in Muslim laws (Sharia) », 2002, interview, <http://www.wluml.org/fr/node/889>.

Jad, Islah, « Islamist Women of Hamas : Between Feminism and Nationalism », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 128 | décembre 2010, mis en ligne le 15 décembre 2010, consulté le 31 mars 2014. URL : <http://remmm.revues.org/6971>

Kaag, Mayke et Saint-Lary, Maud, « Nouvelles visibilités de la religion dans l'arène du développement », *Bulletin de l'APAD*, 2011, p.7-21.

Koné-Dao, Maïmouna, 2005, « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », in M. Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 449-460.

Kouanda, Assimi, « La lutte dans l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », in Otayek, R., Sawadogo, F. L. et Guingané, J.-P., *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Karthala, 1996, p. 91-100.

Lambaret, Amsa, « Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane », in Ali, Zahra, (dir.), *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique, 2012, p. 55-70.

Langewiesche, Katrin, « Le dialogue interreligieux au service du développement », *Bulletin de l'APAD*, 2011, p. 91-119.

Latte Abdallah, Stéphanie, « Les féminismes islamiques au tournant du xxie siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 128 | décembre 2010a, mis en ligne le 15 décembre 2010, consulté le 01 avril 2014. URL : <http://remmm.revues.org/6822>

Latte Abdallah, Stéphanie, « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, 46, 2010b, p. 9-23

LeBlanc, Marie Nathalie, « Nouveaux regards sur la vie des jeunes musulmanes en Côte d'Ivoire : dynamiques de sociabilité chez les jeunes arabisantes au tournant du XXIème siècle », in Fourchard, L., Goerg, O. et Gomez-Perez, M., *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 435-459.

LeBlanc, Marie Nathalie, Audet-Gosselin, Louis et Gomez-Perez, Muriel, « Les ONG confessionnelles en Afrique de l'Ouest : un équilibre précaire entre prosélytisme et professionnalisme au Burkina Faso », in *Canadian Journal of Development Studies Revue canadienne d'études du développement*, Vol. 34, No. 2, 2013, p. 236-256.

Marshall, Katherine et Keough, Lucy, *Mind, Heart, and Soul in the Fight against Poverty*, Washington DC, World Bank, 2004.

Mbow, Penda, « Contexte de la réforme du Code de la famille au Sénégal », *Droit et cultures* [En ligne], 59 | 2010-1, URL : <http://droitcultures.revues.org/1963>

Mir-Hosseini, Ziba, « Le projet inachevé: la quête d'égalité des femmes musulmanes en Iran », in Zahra Ali (ed.) *Féminismes islamiques*, Paris : La Fabrique : 113-142, 2012.

Mir-Osseini, Ziba, 1999, *Islam and gender. The religious debate in contemporary Iran*, Princeton University Press.

Ministère de la promotion de la femme, « Document de la politique nationale genre au Burkina Faso », 56 pages, 2009.
<http://countryoffice.unfpa.org/burkinafaso/drive/PolitiqueNationaleGenre2009.pdf>.

Moghadam, M. Valentine, *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East*, London, Lynne Rienner eds, 2003.

Monteil, Vincent Mansour, *L'islam noir*, Paris, Seuil, 1986.

Ouédraogo, Yacouba, *L'élite francophone musulmane et l'islam au Burkina Faso de 1960 à nos jours, mémoire de maîtrise*, Université de Ouagadougou, 2000.

Ouédraogo, Adama, « Les mosquées de Ouagadougou (Burkina-Faso) : organisation et fonctionnement », *Insaniyat* [En ligne], 38 | 2007, mis en ligne le 05 août 2012, consulté le 27 mars 2014. URL : <http://insaniyat.revues.org/3145>

Otayek, René, « La crise de la communauté musulmane de Haute-Volta. L'islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination », *Cahiers d'Etudes africaines*, 34 (3), n° 95, 1984, p. 299-320.

Pageard, Robert, « La réforme des juridictions coutumières et musulmanes dans les nouveaux États de l'ouest africain », *Recueil Penant*, n°73, 1963, p. 462-493.

Saint-Lary, Maud et Samson, Fabienne, « Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne ». ethnographiques.org, Numéro 22 - mai 2011 [en ligne].

Saint-Lary, Maud, 2013, « De l'arrangement au divorce. Anthropologie d'une pratique de justice islamique », *Diogenes*, n°239-240 (3/4), 2013, p.194-209.

Saint-Lary, Maud, « Quand le droit des femmes se dit à la mosquée. Les voies islamiques d'émancipation au Burkina Faso », *Autrepart*, Adjagmagbo, A. et Calvès, A-E. (dir.), « L'émancipation féminine au sud. Nouvelles figures, nouveaux enjeux », *Autrepart*, n°61,1, 2012a, p. 137-155.

Saint-Lary, Maud, « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Réveil islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, « L'islam au delà des catégories » (Samson, dir.), n°206-207, 2012b, p. 449-470.

Samson, Fabienne, « L'Islam au-delà des catégories », *Cahiers d'études africaines*, 2012, 388 pages.

Samson, Fabienne, 2011, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso ». ethnographiques.org, numéro 22 - mai 2011 [en ligne].

Savineau, Denise, *La famille en AOF. Condition de la femme*, Paris, L'Harmattan, 1939.

Sherkat, Shahla, *Zanân. Le journal de l'autre Iran*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

SP/CNLPE, 2006, « Analyse de l'évolution de la pratique de l'excision au Burkina Faso. L'environnement institutionnel, politique et programmatique de la lutte contre pratique de l'excision », 38 pages.

Tiendrébégo, Ismaël, 2008, *La sexualité du couple. Conseils pratiques pour une vie conjugale plus épanouie*, Ouagadougou, Ed. La bonne exhortation, 2008.

Traoré, Bakari, « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », in Gomez-Perez, M. (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 417-448.

Triaud, Jean-Louis, « Les nouveaux intellectuels islamiques francophones. Autour de deux colloques », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, Vol. 2, 2010, p. 56-76.

Vitale, Mara, 2009, « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », *Afrique contemporaine*, n°231/3, 2009, p. 229-243.

Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Kuala Lumpur, Penerbit Fajar Bakati, New York, Oxford University Press, 1999 (1992).