

Quand le droit des femmes se dit à la mosquée : ethnographie des voies islamiques d'émancipation au Burkina Faso

*Maud Saint-Lary**

Au Burkina Faso, comme dans de nombreux pays d'Afrique de l'Ouest, un double phénomène se produit depuis les années 1990 : la montée en puissance des politiques de développement liées au genre et l'apparition de nouvelles dynamiques de l'islam. En effet, dans le sillage de la conférence de Beijing en 1995, la question de l'égalité des sexes est mise au centre de l'attention des organisations internationales. Dans de nombreux pays africains, les acteurs du développement identifient des domaines privilégiés pour réaliser cet objectif. Excision, fécondité, alphabétisation des femmes, nuptialité, etc. deviennent des préoccupations majeures [Locoh, 2000]. Dans ce sens, les États africains se munissent de dispositifs juridiques et institutionnels supposés asseoir ou favoriser ces transformations à travers leur ministère de la promotion féminine ou leur code des personnes et de la famille. Au Burkina Faso comme dans l'ensemble de la sous-région, les enjeux liés à la condition de la femme sont plus que jamais au cœur des politiques publiques : l'égalité des sexes est désormais l'un des huit objectifs du millénaire pour le développement. Les associations et ONG, féminines ou pas, œuvrant pour cela sont largement sollicitées par les pouvoirs publics et les organisations internationales. Il s'y déploie autant de stratégies de captation de l'aide que de pratiques militantes qui contribuent à réactualiser les positions respectives des hommes et des femmes, des aînés et des cadets.

Parallèlement, alors que le « réveil islamique » retentit depuis la révolution iranienne (1979), les années 1990 voient l'émergence de nouvelles formes de religiosités islamiques qui investissent la scène publique au sud du Sahara [Gomez-Perez, 2005 ; Piga, 2007]. C'est le cas dans les pays à forte majorité musulmane comme le Mali ou le Niger, mais aussi dans des pays traditionnellement considérés comme des bastions catholiques et « animistes », comme la Côte d'Ivoire [Miran, 2006] ou le Burkina Faso. Dans ces pays, l'islam prend désormais sa place. Ainsi, au Burkina Faso, en un demi-siècle, la proportion des musulmans a plus que

* Anthropologue, post-doctorante, IRD (CEAf, Paris/GRIL, Ougadougou).

doublé : ils représentent environ 60 % de la population en 2007¹, contre 27 % en 1954 [Barbier, 1999]. À cette nouvelle donne démographique s'associent des changements qualitatifs : depuis vingt ans on assiste à l'émergence d'une société civile islamique structurée à partir d'associations et d'ONG de plus en plus nombreuses, avec à leur tête, des figures charismatiques. Ces structures se substituent à l'État dans les domaines de la santé, de l'éducation ou de l'aide d'urgence.

Dans ce double contexte, les mutations majeures qui s'opèrent dans le domaine des politiques du genre² ne laissent bien évidemment pas les élites islamiques sans voix. Très attachées à contrôler les mœurs, elles considèrent toutes ces tentatives de transformation des rapports homme/femme, comme des enjeux cruciaux auxquels elles peuvent adhérer ou s'opposer. Si nombre d'associations et de mouvements islamiques s'expriment sur ces questions, tous ne construisent pas nécessairement des partenariats avec les structures étatiques et les organisations internationales pour s'impliquer dans les politiques publiques liées au genre. Sur ce point, force est de constater que les militants islamiques instruits dans les milieux francophones détiennent quasiment le monopole des partenariats avec les organisations internationales. À partir d'une étude de cas singulière, cet article traite de l'implication des élites islamiques francophones dans les politiques du genre. Il aborde plus particulièrement la question des rapports entre époux et de la gestion du foyer familial. Considérant que l'émancipation féminine est loin de n'être qu'une affaire de femmes, notre parti pris est de rendre compte de positions de militants et de militantes islamiques sur ces questions en restituant la pluralité des approches. Quels modèles du couple et des rapports homme/femme les élites islamiques véhiculent-elles ? Ces modèles s'inscrivent-ils systématiquement dans une logique de critique des approches laïques (et occidentales actuelles) du genre ainsi que le laisse souvent supposer le sens commun ? Après avoir exposé le contexte burkinabè d'expansion de l'islam, nous porterons notre attention sur une pièce de théâtre forum intitulée *Tourments de femmes*. Cette entrée par un cas concret permet d'analyser le rôle joué par les intellectuels musulmans³ dans les politiques publiques liées au genre. Dans un troisième temps, à travers deux portraits de militantes, nous interrogerons les conditions d'émergence de logiques militantes que l'on pourrait qualifier de féminisme islamique.

1. Selon le recensement de 2007, INSD (Institut national de la statistique et de la démographie).

2. Du point de vue des politiques publiques, les termes de « genre » et de « promotion féminine » sont employés de manière indifférenciée. Or, d'un point de vue anthropologique, il est plus juste de parler de rapports de genre pour considérer la dimension relationnelle (entre hommes et femmes, entre époux, entre frères et sœurs, etc.) des statuts. En cherchant à changer les statuts des femmes, ce sont aussi les statuts des hommes sur lesquels les politiques publiques agissent.

3. Par « élites islamiques intellectuelles », nous entendons les militants qui conjuguent leur connaissance de l'islam avec leur cursus dans les universités laïques pour réfléchir aux problématiques de leur société.

Ce travail s'appuie sur des enquêtes menées à Ouagadougou dans le cadre de l'ANR « publislam » (2008-2011)⁴ puis de mon post-doctorat intitulé « Élités islamiques et politiques du genre » (IRD, GRIL/CEAf). Au départ centrée sur la question du rôle des élites islamiques face au couple, l'enquête s'est d'abord dirigée vers les leaders islamiques (hommes) et imams investis dans la résolution de conflits conjugaux et faisant régulièrement des discours publics sur la conjugalité et la famille. Une quarantaine d'entretiens formels et informels ont été menés ; des prêches diffusés à la radio ou écrits en français et en *mooré* ont été dépouillés. Rapidement, le terrain a révélé le dynamisme des cellules féminines et des associations de femmes musulmanes dans ce champ. Il s'est alors avéré pertinent de poursuivre des investigations sur le militantisme islamique féminin.

Mutations de l'islam et émergence des musulmans francophones au Burkina Faso

Si, comme cela a été évoqué plus haut, les années 1990 sont marquées par d'importants changements dans le paysage religieux au Burkina Faso, ces phénomènes ont commencé dès le début des années 1970 dans l'ensemble de la sous-région⁵. Cette période conjugue les effets de la guerre du Kippour, du choc pétrolier et des grandes sécheresses subsahariennes pour renforcer les relations entre l'Afrique subsaharienne et le monde arabo-persan [Triaud, 2007]. De plus, en 1979, la révolution iranienne donne à « l'islam politique une visibilité internationale et suscite une certaine fascination dans les milieux musulmans » [*op. cit.*, p. 10]. En effet, l'ouverture de nombreux pays arabes au sud du Sahara [Loimeier 2005 ; Bunza 2005 ; Miran 2006] entraîne des changements importants. Sur le plan financier, l'aide au développement vient gonfler les budgets des États ouest africains. Sur le plan, matériel, on assiste à une multiplication de mosquées, d'écoles franco-arabes et de dispensaires financés par le monde arabe. Enfin, donnée essentielle, la jeunesse circule davantage, bénéficiant de bourses d'étude dans des écoles supérieures ou des universités islamiques à l'étranger. Des jeunes qui partent étudier en Syrie, au Caire, en Arabie Saoudite, etc. reviennent au pays avec de nouvelles conceptions de l'islam. Ces nouveaux arabisants deviennent les moteurs des associations réformistes qu'ils fondent dans leur pays. Au Burkina Faso, ces phénomènes s'observent dès le mandat du général Lamizana entre 1967 et 1980 – des accords bilatéraux sont conclus notamment avec l'Algérie, la Libye et l'Égypte – et s'accroissent sous les régimes révolutionnaires dans les années 1980 [Cissé, 1994 ; Otayek, 1993]. Dès les années 1990, on assiste à l'apparition d'une élite arabisante aisément repérable parmi la nouvelle génération musulmane [Cissé, 1994].

4. « Espaces publics religieux : États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'Ouest », dirigé par Gilles Holder. Rassemblant 25 chercheurs, européens, nord-américains et africains, ce programme étudie les processus d'expansion de la sphère islamique dans les espaces publics de cinq pays d'Afrique de l'Ouest (Sénégal, Mali, Côte-d'Ivoire, Burkina Faso et Niger).

5. La période coloniale et les djihads peuls des XVIII^e et XIX^e siècles constituent également d'importantes vagues d'expansion de l'islam, dans la zone voltaïque autant que dans la sous-région.

De fait, les écoles franco-arabes se sont développées dans tout le pays et ont instauré de nouvelles formes d'enseignement qui se distinguent du système mnémotechnique traditionnel [Launay, Ware, 2009] pratiqué en milieu soufi, essentiellement Tijaniyya et Qadiriyya au Burkina Faso. En outre, les établissements intègrent les enseignements généraux dans leurs curricula. Des formules d'enseignement alternatif se développent pour s'adapter au train de vie des croyants : les élèves des écoles laïques s'inscrivent dans les colonies de vacances islamiques, les travailleurs et étudiants s'investissent dans des cours du soir pour apprendre le Coran et s'alphabétiser en arabe [Saint-Lary, 2011]. Si par le biais des bourses d'études et des écoles franco-arabes, les arabisants ont joué un rôle majeur dans toutes ces dynamiques, les musulmans francophones, de leur côté tiennent une place importante. Jean-Louis Triaud [2010] évoque ce phénomène d'émergence de leaders islamiques francophones dans l'ensemble de l'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, p. 56].

Aujourd'hui, au Burkina Faso, les élites musulmanes francophones sont largement représentées par deux associations, l'Association des élèves et étudiants musulmans au Burkina (AEEMB) et le Cercle d'étude, de recherche et de formation islamiques (CERFI). Elles collaborent régulièrement sur de nombreuses actions et ont acquis en vingt ans une grande notoriété au sein de la communauté musulmane du pays. Ces associations ont vu le jour dans les années 1980 à une époque où, pour beaucoup de musulmans, l'école laïque en français (héritée de la colonisation) était supposée produire des mécréants. Au milieu des années 1980, les militants de ces associations revendiquent le contraire. Ils sensibilisent la jeunesse au fait que l'appartenance à l'islam se conjugue avec un cursus en français et même avec une carrière dans la fonction publique. 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. L'instruction islamique de cette jeunesse prend place dans les interstices de leur temps d'élèves, après les cours ou pendant les vacances. Quelques années plus tard, lors de son intégration au monde du travail, une grande partie de cette jeunesse acquise au militantisme islamique rejoindra le CERFI.

Les deux associations occupent l'espace public en donnant des prêches sur les radios confessionnelles et commerciales. Ils multiplient également les conférences et les dîners-débats ouverts au tout-venant. S'adressant généralement à un public de musulmans instruits, ils exploitent largement l'écrit et les nouvelles technologies : les deux associations sont dotées de sites internet⁶. 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

6. <http://www.cerfi-bf.org/et> <http://www.aeemb.bf/>

leurs droits et devoirs. Ils attachent notamment une grande importance à la question du genre et de la conjugalité, comme l'illustre l'ouvrage de l'imam de l'AEEMB/CERFI Ismaël Tiendrébéogo, *La sexualité du couple. Conseils pratiques pour une vie conjugale plus épanouie* [2008]. En outre, les deux associations ont mis en place une cellule matrimoniale faisant la médiation dans la résolution de conflits conjugaux. Au-delà de ces initiatives qui leur sont propres, l'AEEMB et le CERFI construisent des partenariats avec les organisations internationales et participent de ce fait aux politiques publiques liées au genre. Ils s'impliquent dans des actions internes à la sphère islamique, mais aussi dans les politiques publiques visant à transformer de manière plus générale, les rapports de genre, comme l'illustre le cas qui suit.

Le théâtre forum au service des femmes et de l'islam

« *Tourments de femmes* » à la mosquée

Un matin de décembre 2009, au sein de la nouvelle « mosquée cerfi » du secteur 16 de Ouagadougou se joue la pièce de théâtre intitulée *Tourments de femmes*. Sous le regard attentif d'un public presque exclusivement féminin, la pièce, durant une heure et demie, s'articule en une série de petites histoires parallèles. Excision, domination masculine, précarité des femmes victimes du VIH, abus de pouvoir des « vieilles », salariat féminin sont traités dans une mise en scène où la simplicité du décor tranche 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, se refuse à l'idée d'avoir une femme « coordinatrice de projet », qui s'absente, consacre une grande partie de sa vie au travail et remet les tâches ménagères à son homme de maison. Le conflit éclate au sein du couple : il lui reproche d'être constamment dehors, elle lui rétorque qu'il est bien content qu'elle paye l'eau et l'électricité. Et rapidement, le couple se trouve dans l'impasse. Mais une amie de Diana est de passage pour une visite de courtoisie, elle va se transformer en médiatrice...

Cette histoire, comme toutes les autres de la pièce, se termine mal, c'est le principe même du théâtre forum dont l'objectif est de faire réagir l'assistance et de les inciter à proposer des solutions pour une fin heureuse. Après les échanges entre le public et l'animatrice, la présidente de la cellule féminine du CERFI, qui a initié cette action de sensibilisation, prend la parole. Elle salue le public : « *Takbir!*⁷ » « *Allah akbar!* » répondent les femmes d'une seule voix. Elle remercie l'Atelier de Théâtre Burkinabé (ATB) qui joue la pièce et rappelle que l'on est dans un cadre islamique :

7. Expression de joie qui invite le public à clamer la grandeur de Dieu. « *Takbir!* » appelle la réponse : « *Allah Akbar* », « Dieu est grand ».

« Il faut qu'on donne des éclaircissements par rapport à ce qu'on vient de voir : notre religion nous enseigne que la femme n'est pas obligée de travailler, n'est-ce pas ? 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 connaissance 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 ! »

Puis elle donne la parole à l'imam de la mosquée qui abonde dans son sens en ajoutant ceci :

« Le mari aussi a sa richesse, mais lui, il doit s'occuper de son épouse, ce sont les hommes qui doivent s'occuper des femmes ! À propos de la femme qui voyage sans informer son mari, je jure qu'en islam, on a dit qu'une femme ne doit pas voyager ainsi sans l'avis de son mari, il doit lui donner la permission avant qu'elle ne bouge. Que Dieu nous aide tous ! »

Les visions de l'imam et de la présidente de la cellule féminine se rejoignent sur le fait que les ressources de l'épouse lui appartiennent, mais la pièce de théâtre sert d'appui à l'un et l'autre pour véhiculer des messages différents. D'un côté, la présidente de la cellule féminine insiste sur l'importance pour les femmes musulmanes de connaître leurs droits au sein de la religion alors que l'imam met l'accent sur le rôle de chef de foyer de l'époux.

Cette action de sensibilisation nous invite à porter une attention sur les acteurs institutionnels en présence. En premier lieu, la troupe ATB, bien connue au Burkina Faso, et qui se considère comme l'inventeur du théâtre forum. La troupe est née en 1978 d'une volonté de « promouvoir un théâtre au service du développement, un théâtre qui éveille les consciences et contribue à des changements qualitatifs de connaissances et de comportements⁸ ». Pour cela, elle collabore avec de nombreux partenaires, associations, ONG, institutions nationales ou internationales, pour soutenir des campagnes de sensibilisation par le théâtre forum. La pièce de théâtre *Tourments de femmes*, qui est une création de l'ATB, a tourné dans le pays dès la saison 2005-2006 [Tourré, 2001]. Son succès auprès des bailleurs de fonds internationaux a offert par la suite à la troupe l'opportunité de programmer sa pièce dans le cadre de programmes de développement destinés à améliorer la condition féminine.

Le second acteur en présence est la cellule féminine du CERFI qui a organisé la mise en place de la pièce *Tourments de femmes*. Nous reviendrons plus loin sur le portrait de sa présidente. Enfin, l'ONG burkinabè, Mwangaza Action, elle-même financée par le Fonds commun genre⁹. Dans le cadre de ses programmes

8. Site Internet de l'ATB : <http://desik.free.fr/ATB/spip.php?rubrique1>.

9. Mécanisme conjoint de financement du genre, mis en place par la Coopération suisse, l'ambassade des Pays-Bas, l'ambassade du Danemark, l'ambassade du Canada, le Fonds des Nations unies pour la population (UNFPA), l'ambassade de Suède, la coopération autrichienne, l'Union économique et monétaire ouest africaine (UEMOA), le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) et le Fonds

de sensibilisation à la lutte contre l'excision, Mwangaza Action souhaite collaborer avec les autorités religieuses pour transmettre son message. C'est ainsi qu'en 2009, les responsables de l'ONG proposent à la présidente de la cellule féminine du CERFI, un partenariat pour mener cette action. Ils lui suggèrent d'abord d'assister à une répétition pour voir si le spectacle « colle » avec les préoccupations de la cellule féminine. Le feu vert de la présidente étant donné, c'est à Mwangaza Action de financer la pièce, la cellule féminine se chargeant d'assurer sa promotion auprès des populations musulmanes et de trouver des lieux de représentation.

Des élites islamiques francophones impliquées dans les politiques du genre

La pièce de théâtre forum illustre le fait que le militantisme de la cellule féminine s'opère en partie sur des partenariats avec des institutions nationales et internationales. Ces dernières recherchent de manière croissante la caution des leaders religieux considérés comme des personnes ressources pour transmettre les messages de sensibilisation. Dans le contexte actuel de forte pression internationale, on assiste donc à un phénomène de plus en plus courant de collaboration entre les élites religieuses et les acteurs du développement dans les politiques publiques [Kaag, Saint-Lary, 2011]. La caution religieuse est perçue comme nécessaire pour la réalisation des objectifs, tant dans le domaine du genre, que de la santé ou de la résolution des conflits. En témoigne en 2004 la publication par la Banque mondiale d'un ouvrage au titre évocateur, *Mind, Heart, and Soul in the Fight Against Poverty* [Marshall, Keough, 2004]. L'accent est mis sur la nécessité d'impliquer les organisations religieuses dans la lutte contre la pauvreté.

Au Burkina Faso, un réseau islamique africain en population et développement s'est mis en place en 2004. Cette initiative, qui compte un grand nombre de pays ouest africains, vise à réunir et mobiliser les leaders islamiques de la sous-région pour participer à « l'amélioration des conditions de vie des populations conformément aux principes de l'Islam ». Ce réseau islamique reçoit le soutien du Fonds des Nations unies pour la population (FNUAP) souhaitant « avoir l'adhésion des organisations religieuses » pour leurs activités en faveur des populations [Agence de presse sénégalaise, 2004]. Parmi les militants islamiques burkinabè qui ont répondu présent à cette demande, on compte un grand nombre d'intellectuels parmi lesquels des membres du CERFI et de l'AEEMB, ainsi que du mouvement Itihad Islami (de Cheikh Doukouré¹⁰) et de l'Association Islamique Tijania du Burkina Faso (AITB).

Comme l'explique Boubakari Maïga, lorsque Cheikh Maïga, le leader de l'AITB, a reçu l'invitation pour la mise en place du réseau, il lui a demandé d'y prendre part en son nom. Boubakari Maïga, qui est titulaire d'une thèse de doctorat

des Nations unies pour l'enfance (Unicef) pour aider à atteindre les Objectifs du millénaire pour le développement et les objectifs de la Politique nationale genre.

10. Cheikh Doukouré est, avec le Cheikh Maïga de Ramatoulaye, un des éminents leaders de la Tijaniyya. Titulaire d'une thèse en théologie islamique. Il occupe actuellement la fonction de Président du conseil exécutif de l'ISESCO.

en sciences politiques effectuée à Alger sur le thème de la planification familiale, s'est dit intéressé à participer. À la fois arabisant et francophone, il est intimement convaincu de l'importance de ce type de réseau, et en est aujourd'hui un membre actif. Il insiste sur l'importance de telles initiatives pour sensibiliser les leaders islamiques du Burkina Faso à la nécessité d'aborder des enjeux sociétaux tels que la planification familiale dans leurs prêches. En 2010, il se réjouit que les prêches n'aient plus pour seul contenu, des principes culturels :

« On peut dire que c'est un acquis. Aujourd'hui, on peut organiser une conférence publique, parler dans la mosquée sur des questions de populations et développement. Avant ça ne se faisait pas. Maintenant, l'imam fait un sermon du vendredi sur les questions de planification familiale. » (Boubakari Maïga, siège de l'AITB, Ouagadougou, décembre 2009)

Parallèlement à ce réseau, le CERFI et l'AEEMB constituent de véritables viviers fournissant des médiateurs acquis à des causes telles que la lutte contre l'excision ou le contrôle des naissances. En interne, ils mettent en place des espaces de réflexion pour comprendre quelles marges de manœuvre l'islam leur octroie pour contrôler les naissances. Le dîner-débat organisé en décembre 2009 à l'occasion des vingt ans du CERFI, sur le thème de « la planification familiale à la lumière de l'islam » le montre.

De fait, l'AEEMB, le CERFI et le réseau islamique sont les organisations que les acteurs nationaux et internationaux du développement préfèrent solliciter. Idrissa, consultant pour une des ambassades membre du Fonds commun genre, collabore avec le CERFI qui, selon lui, regroupe des « intellectuels qui sont ouverts ¹¹ ». La caution islamique est donc recherchée auprès des militants cumulant savoirs islamiques et formation universitaire laïque. Aux yeux des bailleurs de fonds, ces derniers sont perçus comme plus à même de reconvertir leur idée du développement humain et de l'émancipation féminine dans le champ islamique.

Toutefois, en dépit des collaborations fondées sur des convictions partagées, les divergences de points de vue entre élites islamiques francophones et acteurs de développement existent. L'exemple du théâtre forum montre que le message de sensibilisation peut faire l'objet d'un usage partiellement détourné. La présidente de la cellule féminine du CERFI instrumentalise la pièce de théâtre pour faire passer une autre idée : elle attire l'attention de son auditoire sur le caractère non islamique du partage des charges du ménage entre les membres du couple (« tu paies l'eau, je paie l'électricité »). Ce point de vue contredit, selon Habibou, le principe selon lequel les ressources de l'épouse ne sont pas supposées être destinées au foyer. Dans ce contexte où les normes dictées par les pouvoirs publics sont en conflits avec les normes islamiques, le partenariat est l'occasion de signaler ce qui n'est pas conforme ¹².

11. Entretien non enregistré du 5 mai 2011 avec un consultant du fonds commun genre, pour l'ambassade du Canada.

12. Nous insistons sur le fait que l'usage détourné n'est que partiel. La présidente de la cellule féminine du CERFI adhère par ailleurs aux messages véhiculés par la pièce.

En somme, l'implication des élites islamiques francophones dans les politiques « de promotion féminine » sont multiformes. En dépit des possibles détournements que nous venons de mentionner, il apparaît clairement que le contexte « développementaliste » offre des possibilités de partenariats qui favorisent de nouveaux usages du droit islamique en faveur d'une recomposition des rapports de genre.

Dans son ouvrage *Feminism in Islam* [2009], Margot Badran souligne que depuis les années 1990, la notion de genre a fait sa place en Égypte, et plus généralement dans les pays en développement, en insufflant des millions de dollars dans les caisses des États. Or, les militantes féministes, islamiques ou pas, s'en sont emparées pour penser leurs actions. Le genre est devenu pour des intellectuelles musulmanes un outil d'analyse des textes religieux. La pénétration du concept de genre et la recherche de l'égalité homme/femme dans les textes religieux est un phénomène d'autant plus répandu que depuis quelques années, les partenariats entre élites religieuses et acteurs du développement sont de plus en plus systématisés. Dès lors, la question qui se pose est de savoir si le contexte de collaboration existant au Burkina Faso entre élites islamiques francophones et organisations de développement a conduit à faire naître un militantisme que l'on pourrait qualifier de féminisme islamique.

Droit islamique en faveur des femmes ou féminisme islamique ?

Usages du droit et pluralité du militantisme islamique

Contrairement aux idées reçues, le droit islamique n'est pas un ensemble normatif figé et en décalage avec son temps. Il n'existe pas non plus par essence, malgré ce que l'on pourrait supposer à la lecture des travaux orientalistes comme ceux de Louis Gardet [1995]. Il fait l'objet de « lectures » [Botiveau, 1993 ; Dupret, 2002, 2004] circonscrites en fonction des contextes sociaux et culturels dans lesquels il prend place. Le droit islamique, dont les principales sources sont le Coran et les Hadith (traditions prophétiques), sert d'appui aux élites islamiques pour prendre position sur des questions de société. Il fait l'objet d'usages qui varient largement selon les mouvances de l'islam. Il importe donc de prendre au sérieux son caractère négociable, donnant lieu à des arrangements avec d'autres registres normatifs tels que le droit positif ou la « coutume »¹³. Comme le suggère Corinne Fortier, « la référence à la *Shari'a*, dont le terme même est devenu synonyme de régression et d'obscurantisme en Occident, après l'application stricte et intransigeante qu'en ont faite les Talibans en Afghanistan, n'est pas toujours aussi sclérosée et immuable qu'on a tendance à le croire mais porte en elle une certaine plasticité ainsi qu'une logique pragmatique » [Fortier, 2010]. Cette logique pragmatique est celle de nombreux croyants qui recherchent dans les textes islamiques des solutions pour résoudre leurs problèmes quotidiens. De la même façon, nombre de femmes musulmanes érudites considèrent que les textes islamiques fournissent

13. Nous avons montré cela en milieu rural dans le nord du Burkina [Saint-Lary, 2004, 2009].

un corpus juridique qui leur permet de défendre leurs droits. La notion de féminisme islamique va nous servir de repère pour analyser les formes de militantisme féminin au Burkina Faso.

Il y a là un parti pris, car cette notion, loin d'emporter l'adhésion de nombre d'analystes, est souvent perçue comme un oxymore. Cette réticence atteste que penser ensemble politique, genre et islam constitue un « terrain sensible » [Bouillon, Frésia, Talliot, 2005] miné par les médias, autant que par nos propres représentations et systèmes de valeurs. Si les dérives ethnocentriques sont courantes dans ce domaine, elles sont peut-être le reflet de la polémique que cette expression suscite dans les milieux militants. En effet, si l'on en croit Stéphanie Latte Abdallah [2010], le concept de « féminisme islamique fait l'objet de critiques de toutes parts » : du côté des féministes et intellectuels séculiers des États-Unis, d'Europe et du monde arabe, pour « lesquels les religions, et en premier lieu l'islam, ne peuvent que contraindre les itinéraires féminins » [Latte Abdallah, 2010, p. 11]. Du côté de ceux qui se revendiquent de traditions islamiques rigoristes, le terme est lui aussi perçu comme un oxymore. Pour ceux-là le féminisme est une création venue de l'occident et donc étrangère aux cultures islamiques.

Si l'on considère, à la suite de Margot Badran, que le féminisme islamique renferme un « discours nouveau sur l'égalité des genres issu d'une synthèse entre connaissance de la condition féminine en milieu musulman et une relecture érudite des textes religieux » [Badran, 2010, p. 27], cela permet de prendre en considération certaines formes d'activisme féminin en Afrique de l'Ouest. L'auteur signale que généralement, les femmes qui animent ce mouvement ne revendiquent pas le terme de « féminisme islamique ». Elles sont cependant les militantes d'un « nouvel *ijihad*¹⁴ », visant à lutter contre les interprétations patriarcales de l'islam. Ce féminisme, en prise très forte avec les féminismes laïques, est né dans les années 1990, avec un tournant significatif au début des années 2000. Constitué de femmes intellectuelles et militantes, issues de milieux musulmans immigrés en Europe ou aux États-Unis, le mouvement s'est ancré en Égypte et au Moyen-Orient [Ahmed, 1992 ; Badran, 2009]. Il y a donc dans le concept de féminisme islamique trois éléments liés entre eux, qui peuvent servir la réflexion pour l'analyse d'activisme féminin s'y apparentant : il est le fait de femmes intellectuelles ; il vise à relire les textes islamiques pour y montrer la présence de la notion d'égalité entre homme et femme ; et il combat les interprétations patriarcales de l'islam.

À la lumière de ces éléments, nous souhaitons interroger différentes formes d'activisme féminin pour voir s'ils renferment ou non les éléments qui définissent le féminisme islamique. Ce prisme doit permettre de mieux comprendre les logiques qui animent certaines militantes islamiques, qu'elles soient intellectuelles et en phase avec l'idée de changer les rapports de genre au sein de leur société ou

14. L'*ijihad* (« l'effort »), est l'effort de réflexion formulé par les oulémas pour formuler un avis juridique, ou une opinion, interpréter des textes fondateurs.

qu'elles voient simplement dans l'islam une ressource pour leur bien-être, sans pour autant vouloir changer les modèles.

Portrait de Salamata : « la femme est l'égale de l'homme »

Titulaire d'une maîtrise en communication et relation publique de l'université de Ouagadougou, Salamata est secrétaire générale au sein de la cellule féminine nationale du CERFI. Fille d'une famille de pasteurs de la province du Mouhon, elle grandit dans le village de Bondoukuy où elle est scolarisée dans une école laïque. En 5^e, elle découvre l'AEEMB et décide d'intégrer l'association pour suivre les formations islamiques du samedi soir. Dès sa 4^e, elle part à Bobo pour continuer sa scolarité et cherche d'emblée à intégrer la section de l'AEEMB, qu'elle trouve très active. Elle militera au sein de l'association jusqu'à la fin de ses études, tout en se rapprochant du CERFI où elle restera après son insertion dans le monde du travail en 2010. Actuellement, elle est chargée de communication au sein du ministère de l'Agriculture et de l'hydraulique, et elle a entrepris un master de communication. Très pieuse, Salamata se dit « convaincue de l'importance de la religion dans la vie » et c'est pour cette raison que depuis ses premiers pas à l'AEEMB alors qu'elle était en classe de 5^e à aujourd'hui, elle n'a jamais cessé de militer.

Dotée d'éloquence et de la conviction profonde que sa religion n'est pas seulement un ensemble de rituels à respecter, mais un véritable projet de société, elle considère que l'islam a tracé des voies d'émancipation pour les femmes :

« Avant l'arrivée de l'islam, les femmes n'étaient pas considérées, les femmes étaient brimées, elles étaient traitées comme des esclaves, les femmes n'avaient aucun droit, elles n'avaient pas droit à l'héritage, elles n'avaient pas droit à l'éducation, elles n'avaient pas droit au respect et à la considération, mais l'islam est venu dire non, que les femmes aient les mêmes droits que les hommes. » (Salamata, Ouagadougou, secrétaire générale de la cellule féminine, mai 2011)

Cet argument, qui pose que la condition de la femme a été améliorée avec l'avènement de l'islam, est selon l'historienne et féministe islamique, Leila Ahmed [1992], un discours mobilisé par les mouvements islamistes¹⁵. Salamata, elle, s'appuie sur cet argument pour montrer que dans son fondement même, l'islam a posé le principe d'égalité des sexes. Elle poursuit son argumentation en citant les dires du Prophète :

« Et le Prophète, *salalaw aleïhim wa salam*¹⁶ a même dit aux hommes dans son dernier sermon de bien traiter les femmes parce que les femmes sont les partenaires des hommes. Quelqu'un qui dit que vous êtes les partenaires des hommes, donc ça veut dire en quelque sorte que vous êtes l'égale de l'homme. » (Salamata, Ouagadougou, secrétaire générale de la cellule féminine, mai 2011)

15. Leila Ahmed met en lien les corpus de texte avec les contextes culturels où ils ont été produits et montre qu'en Arabie, la réalité de la condition des femmes après l'avènement de l'islam est plus complexe et qu'elle varie beaucoup en fonction des ethnies arabes en présence à l'époque [Ahmed, 1992, p. 42].

16. De l'arabe, « paix et salut sur lui ». Beaucoup de musulmans considèrent que cette incantation doit être dite dès lors que l'on cite le Prophète.

Aussi, à l'instar des féministes islamiques, Salamata recherche dans les textes islamiques, le principe d'égalité entre les sexes [Badran, 2010]. Elle le décline sur plusieurs plans et en premier lieu, sur la question du salariat des femmes :

« 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. » (Salamata, Ouagadougou, secrétaire générale de la cellule féminine, mai 2011)

Elle reconnaît que tous les hommes sont loin de partager cet avis, mais elle estime que ceux qui interdisent à leur épouse de travailler font une lecture superficielle des textes. Nouvellement mariée lors de notre rencontre, Salamata 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. Selon ses propres termes, dans son choix, elle a beaucoup tenu compte de « l'approche religieuse » de son prétendant, à savoir sa façon d'appliquer la religion dans le quotidien du couple et de la vie familiale. En somme, face au risque que représente le fait d'unir deux personnes qui se connaissent peu¹⁷, Salamata souscrit aux conseils des imams de l'AEEMB et du CERFI qui conseillent aux futurs époux de bien se mettre d'accord avant leur mariage sur ce que chacun attend de l'autre.

Elle s'est assurée notamment qu'elle serait concertée pour les décisions concernant le foyer. Elle reconnaît que l'islam a octroyé à l'époux le rôle de chef de foyer, mais elle donne à cette fonction un sens purement formel.

« Notre prophète, *salalaw aleihim wa salam*, a dit que lorsque trois musulmans se retrouvent dans un désert, s'ils ne se choisissent pas un chef, c'est *chaytan*, c'est Satan qui sera leur chef. C'est pour dire que dans toute société bien organisée, dans toute famille bien organisée, nous avons besoin d'un chef qui prenne des initiatives avec les autres. Pour moi, un chef c'est quelqu'un qui coordonne tout simplement. » (Salamata, Ouagadougou, secrétaire générale de la cellule féminine, mai 2011)

En définissant le chef comme un simple coordonateur, elle lui ôte son pouvoir de prendre des décisions de façon unilatérale :

« Je vais dire à mon mari que "Dieu t'a choisi comme chef de famille mais 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. » (Salamata, Ouagadougou, secrétaire générale de la cellule féminine, mai 2011)

Tout en admettant le rôle de chef de foyer des hommes, elle insiste sur l'importance de la concertation dans les décisions du couple. Là encore, elle réaffirme le principe d'égalité des sexes, en contestant le monopole des prises de décision du

17. Aujourd'hui, en ville comme à la campagne, beaucoup d'unions sont consenties sans que les futurs époux ne se connaissent vraiment. Un intermédiaire les met en contact (un parent, un ami), ils se rencontrent une ou deux fois et le mariage a lieu.

mari. D'une manière générale, Salamata estime que le principe d'égalité des sexes s'ancre dans la complémentarité des hommes et des femmes. Elle fait une lecture totalisante de sa religion, qu'elle considère comme un véritable « projet de société », qui prescrit en ne distinguant pas les affaires publiques des affaires privées. Aussi s'efforce-t-elle de « travailler à relever les défis de la femme burkinabè » comme l'éducation, la santé maternelle, l'indépendance financière des femmes et le mariage précoce. En tant qu'intellectuelle et militante islamique proche de ce que l'on pourrait qualifier de féminisme islamique, Salamata reformule pleinement à la lumière de l'islam, les objectifs du millénaire pour le développement : « promouvoir l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes » ou encore les objectifs de « santé maternelle » et d'« éducation primaire pour tous ». En tant que musulmane, elle estime qu'il est de son devoir de militer pour participer à l'amélioration de sa société et adhère aux combats séculiers. Après la religion, le contexte de pression internationale sur les projets de développement dirigés vers les femmes apparaît donc comme une donnée importante pour comprendre le discours de Salamata.

Portrait de Habibou : « ce que les hommes font des écritures saintes »

La présidente de la cellule féminine du CERFI, Habibou Ouédraogo Ouattara, est conservatrice de documentation à l'école des douanes. Fille d'un grand commerçant dioula très pieux, aînée d'une famille de 18 enfants, elle passe toute sa jeunesse en Côte-d'Ivoire et milite d'abord à l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte-d'Ivoire (AEEMCI). Lorsqu'en terminale, elle arrive au Burkina Faso, elle rejoint l'AEEMB, puis le CERFI, où elle apporte son expérience de militante acquise en Côte-d'Ivoire. Habibou est élue comme présidente de la cellule féminine pour un deuxième mandat de trois ans valable jusqu'en 2013. À travers sa fonction, elle espère montrer aux femmes musulmanes que leur religion leur a donné des droits qu'elles doivent connaître. Elle estime que les voies d'émancipation des femmes se situent dans les textes islamiques qui, selon elle, sont méconnus par les femmes et détournés par les hommes.

« 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. » (Habibou Ouattara, Ouagadougou, décembre 2009)

En tant que militante pour le droit des femmes, elle reconnaît la nécessité de promouvoir l'éducation des filles, mais elle insiste aussi sur l'importance pour elles de recevoir une instruction islamique. Ce savoir leur permettra de puiser dans les textes les éléments de leur émancipation. Sa vision, pour une large part, s'est construite en réaction à la condition de la femme en milieu rural.

« Moi quand je reviens du village, je suis malade. Quand je vois cette injustice, au nom de quel islam en plus ? Les gens n'ont pas compris l'islam. C'est déjà un grand chantier qu'il faut abattre, la souffrance des femmes. Entre la ville et la campagne, c'est deux mondes différents ! Parce que même pour la musulmane qui

est en ville, si elle remarque qu'il y a des femmes, comme elle, qui apprennent l'islam, elle peut les rejoindre. Mais au village, elles n'ont même pas cette liberté-là. Je t'assure. Je suis allée au village tard la nuit, j'ai dit à mon cousin, qu'il ne faut pas réveiller la femme. Il sait que je suis (elle marque une hésitation qui sous-entend « féministe »). Il me dit que "non mais tu es venue là avec tes idées encore, mais qui va chauffer l'eau pour toi ?" Je lui ai dit "non mais elle est sur pied depuis le matin, il faut la laisser se reposer, moi-même je vais chauffer l'eau". Mais il trouve pas ça normal ! Mais qu'une femme va se reposer pourquoi, mais c'est son travail ! Tu vois ça ? ! Ça me rend malade. C'est vraiment le visage de la pauvreté. En ville, on n'a pas de quoi faire le malin, la vraie réalité se trouve au village. » (Habibou Ouattarra, Ouagadougou, décembre 2009)

Le savoir islamique est un outil devant permettre aux femmes rurales de s'élever contre leur condition. Plus que le travail salarié, c'est selon elle, ce temps passé à apprendre qui est véritablement source de bien-être et qui donne sens à la vie. Aussi, est-ce en partie en réaction à ce vécu des femmes rurales qu'elle considère qu'en ville, les femmes qui sont prises en charge par leur mari et peuvent dégager du temps à se former aux savoirs islamiques sont les mieux loties :

« Les hommes sont plus avides, à la recherche de l'argent. Ils ont d'autres activités, alors que nous, nous avons cette chance de rester entre nous et puis de chercher le savoir. » (Habibou Ouattarra, Ouagadougou, décembre 2009)

Selon elle, la clé de l'émancipation des femmes se trouve précisément dans cette quête de savoirs qui les instruira, certes, sur leurs devoirs, de femme, de mère, d'épouse, mais aussi sur leurs droits :

« Les sermons sur les femmes dans les sous-sections des arabisants, c'est sur les devoirs de la femme, mais jamais, rarement, sur les droits de la femme. Tout ça pour ne pas nous montrer que nous avons des droits, alors qu'on a des droits ! Dieu dans sa miséricorde, vraiment nous a donné tous les droits possibles, mais l'on méconnaît ces droits. » (Habibou Ouattara, Ouagadougou, décembre 2009)

Habibou ne voit pas dans le salariat des épouses la clé de leur émancipation, mais elle considère toutefois que tout bon musulman bien instruit doit autoriser son épouse à travailler si elle le souhaite. Le salariat constitue une protection pour les femmes, et elle rejoint en ce sens le point de vue de ses collègues de la gent masculine, comme en témoignent les propos de l'imam Tientoré qui parle au nom des imams du CERFI :

« Nous, on dit à nos sœurs, allez loin dans vos études, travaillez. Seulement cherche un environnement où ta foi est préservée. Demain, on ne sait pas ce que l'avenir te réserve, si ton mari décède plus tôt, plus jeune et tu es là avec des enfants sur les bras. Le temps d'avoir un autre mari, mais tu peux au moins leur donner à manger. » (Imam Tiéogo Tientoré, AEEMB/CERFI, Ouagadougou, décembre 2009)

Les propos de l'imam Tientoré de L'AEEMB/CERFI témoignent de cette perception pragmatique du salariat féminin qui assure la protection des femmes. Il impose toutefois des conditions : respecter les exigences de l'habillement, être

dans un cadre qui respecte sa pratique religieuse. Enfin, le travail ne doit pas être un frein à l'intérêt de la famille et à la bonne éducation des enfants¹⁸.

Face au constat que nombre de femmes musulmanes n'ont que peu d'instruction islamique, Habibou estime que le premier combat est de leur enseigner leur religion, afin qu'elles prennent conscience des droits que les textes islamiques leur donnent. La gestion du budget conjugal est un point crucial du droit islamique précisément détourné par les hommes. Elle reconnaît que les conditions économiques dans lesquelles nombre de ménages sont plongés conduisent les femmes, « si elles le veulent, à aider leur mari ». Mais elle rappelle avec fermeté que le mari « a le devoir de nourrir la famille », soulignant avec humour que « la pauvreté et la richesse de la femme lui appartiennent ». Elle garantit simultanément, le rôle de chef de foyer de l'époux et la pleine propriété que les épouses ont de leur argent. Elle fait de ce combat une nécessité parce que beaucoup de femmes en situation de grande pauvreté sont injustement contraintes d'assumer les charges du foyer. Pour argumenter son propos, Habibou adopte une approche littéraliste qui conduit à lire les textes à la lettre en n'admettant aucune interprétation.

Sur ce point, son regard diffère de celui des imams du CERFI (et de sa collègue Salamata) qui adoptent une lecture plus pragmatique, portée sur ce qu'ils appellent « l'esprit des textes » :

« Le budget familial, c'est quelque chose qui, pour nous, est important. On en parle en cours 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 dit ça aux gens pour que l'investissement à l'intérieur de la famille soit plus conséquent. » (Imam Tiéogo Tiémoré, 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. Les leaders musulmans, toutes tendances confondues, s'accordent d'ailleurs sur ce point. Toutefois, en dépit de cet apparent consensus, on voit bien qu'une position plus pragmatique peut s'imposer dans la pratique. L'imam Tiémoré estime que nombre de conflits conjugaux sont liés à la situation de crise qui met les époux dans les difficultés pour satisfaire les besoins matériels de leurs épouses. Aussi, afin de renverser le point de vue littéraliste, il insiste sur le principe qui suppose que tout individu doit privilégier son foyer plutôt que ce qui en est extérieur. En ville, l'accès des femmes au salariat pose avec beaucoup plus d'acuité la question des reconfigurations des contributions des époux dans le foyer. Un salaire régulier supplémentaire en temps de crise, mérite de repenser, et peut-être de systématiser, les contributions de chacun.

18. « La femme : le foyer ou le service ? », prêche transcrit, AN NASR Vendredi [2007, p. 63].

S'agissant de la gestion du budget des époux, Habibou Ouattara défend donc un point de vue relativement marginal au sein du CERFI. En outre, elle n'est pas une féministe islamique, et ne se reconnaît pas dans cette expression, mais comme de nombreuses féministes islamiques, elle milite contre les interprétations patriarcales de l'islam, estimant que les hommes détournent le droit islamique à leur avantage. Elle partage l'idée, comme un grand nombre de femmes de la cellule féminine, que « l'islam est genre » parce que de nombreux versets du Coran établissent les principes d'égalité et de complémentarité entre hommes et femmes. Elle se rapproche plus des militantes que Rosa de Jorio [2009] qualifie d'« activistes du droit des femmes » (*women's rights activists*)¹⁹, qui préfèrent parler du principe de complémentarité plutôt que de l'égalité entre les sexes.

Rosa de Jorio montre, à l'instar d'autres travaux récents [Augis, 2005 ; LeBlanc, 2009], que le militantisme islamique féminin est loin de tracer systématiquement un modèle de type féministe visant à changer les rapports de genre. En somme, il convient d'insister sur le fait que le militantisme islamique féminin, tous niveaux scolaires confondus, n'est pas nécessairement tourné vers une volonté de défendre des droits. Dans son travail sur les jeunes arabisantes en Côte-d'Ivoire, Marie-Nathalie LeBlanc [2009] montre que les jeunes femmes célibataires intègrent les associations islamiques pour développer des stratégies matrimoniales. Dans un contexte de grande vivacité du mariage arrangé ou même forcé, les associations islamiques fournissent des lieux de sociabilité permettant de résister à ces pratiques. En outre, s'agissant des femmes âgées²⁰, leur implication associative apparaît comme un moyen de recevoir une instruction islamique de base permettant de bien réciter les prières, mais aussi d'organiser des activités génératrices de revenus. Le cas d'Aminata, une femme âgée d'une soixantaine d'années, jamais scolarisée et présidente de la cellule féminine de l'association Ittihad Islami, en est révélateur. Elle explique ce que son implication dans l'association a changé dans son quotidien :

« Lire et prier là même ! Ce que je faisais (avant) ça ne concordait pas. Ma façon de faire n'était pas correcte. Mais en s'approchant d'eux (les enseignants islamiques), petit à petit tu apprends, c'est bénéfique (pour ton Salut). » (Aminata, Présidente de la cellule féminine de l'association Ittihad Islami, Ouagadougou, mai 2011)

Aminata voit dans cet apprentissage une source d'amélioration de son sort dans l'au-delà, mais aussi un moyen de reconvertir sa longue expérience dans la coordination d'activités génératrices de revenus au profit de la cellule féminine. Aussi, à côté du militantisme destiné à revendiquer des droits, généralement le fait de femmes instruites, d'autres femmes sont motivées par la recherche de savoir, l'envie de créer du lien social et des revenus. Il correspond à une stratégie individuelle d'émancipation et d'amélioration de son bien-être.

19. Le terme d'« activiste » me semble cependant mal approprié du fait de sa connotation péjorative.

20. Marie-Nathalie LeBlanc [2009] dresse une typologie des différentes formes d'activisme islamique féminin. Elle distingue l'activisme des jeunes célibataires de celui des femmes mariées et actives, et de celui des mères et femmes âgées.

Conclusion

Le contexte mondial d'effervescence islamique et les discours qu'il suscite replacent régulièrement la question des rapports homme/femme au cœur des débats. Assez souvent, ceux-ci laissent peu de place à la compréhension de la complexité et adoptent l'unique lecture d'un islam incapable de penser le bien-être des femmes musulmanes supposées éternellement soumises et dominées. Cet article montre, que le militantisme des femmes musulmanes existe bel et bien et qu'il se donne pour objectif de proposer des voies islamiques d'émancipation.

L'émergence au Burkina Faso de discours apparentés au féminisme islamique transparaît largement au sein des militantes instruites dans les cursus laïques. Ces femmes s'impliquent dans les politiques publiques destinées à améliorer la condition féminine (l'autonomisation des femmes, la lutte contre l'excision, la santé maternelle). Tout comme leurs homologues masculins, elles mesurent l'importance de telles actions et construisent volontiers des partenariats avec les acteurs du développement pour fournir leur caution et lutter pour des causes qu'elles estiment justes.

Mais à l'intérieur de la sphère islamique, les militantes se sont également donné pour tâche de promouvoir l'instruction islamique de leurs coreligionnaires. En effet, ce dernier point constitue le fil conducteur sur lequel les militantes se rejoignent toutes : les femmes musulmanes doivent connaître leur religion et se former toute leur vie pour accroître leurs savoirs. Si elles s'accordent sur cette importance donnée à l'instruction islamique, elles se distinguent sensiblement sur l'utilité qu'elles donnent à cette quête de savoir. Pour les unes, la connaissance permet d'intégrer les réseaux de sociabilité islamique, pour d'autres, de mieux effectuer le rituel quotidien de la prière. Les militantes intellectuelles, quant à elles, estiment que l'instruction islamique doit permettre à plus long terme aux femmes de connaître leurs droits pour lutter contre les interprétations patriarcales des textes, et même pour y lire les principes d'égalité entre homme et femme.

Bibliographie

- AEEMB [2007], *L'an III d'An-nasr vendredi*, Ouagadougou, Imprimeries NIDAP, s.p.
- AGENCE DE PRESSE SÉNÉGALAISE [2004], « Vers la création d'un réseau Islamique africain en population et développement », 2 septembre 2004 : <http://www.aps.sn/aps.php/img-fr/spip.php?article1896> (page consultée le 30 janvier 2012).
- AHMED L. [1992], *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven (Conn.) et Londres, Yale University Press, 296 p.
- AUGIS E. [2005], "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 M. [2010], « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique internationale*, n° 46, p. 24-44.

- BADRAN M. [2009], *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*, Oxford, Oneworld publication, 400 p.
- BARBIER J.-C. [1999], « Citadins et religions au Burkina Faso », in OTAYEK R. (dir.), *Dieu dans la cité*, Talence, CEAN, p. 159-172.
- BOUILLON F., FRESIA M., TALLIOT V. (dir.) [2006], *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris, EHESS, 208 p.
- BOTIVEAU B. [1993], *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala-IREMAM, 379 p.
- BUNZA M.U. [2005], "The Iranian Model of Political Islamic Movement in Nigeria (1979-2002)", in GOMEZ-PEREZ M. (dir.), *L'Islam politique au Sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, p. 227-241.
- CISSÉ I. [1994], *Islam et État au Burkina Faso : de 1960 à 1990*, thèse, Université d'Aix, 420 p.
- DE JORIO R. [2009], "Between Dialogue and Contestation: Gender, Islam, and the Challenges of a Malian Public Sphere", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, supplement 1, p. S95-S111.
- DUPRET B. [2004], « L'autorité de la référence : usage de la shari'a islamique dans le contexte judiciaire égyptien », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125, p. 189-209.
- DUPRET B. [2002], « Normalité, responsabilité, moralité. Virginité et viol dans un contexte juridique égyptien », in KERROU M. (dir.), *Public et privé en islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 178-189.
- FORTIER C. [2010], « Le droit musulman en pratique : genre, filiation et bioéthique ». in FORTIER C. (dir.), « Actualités du droit musulman : genre, filiation et bioéthique », *Droit et Cultures*, n° 59, p. 11-38 : <http://droitcultures.revues.org/1923> (page consultée le 30 janvier 2012).
- GARDET L. [2002], *L'Islam. Religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 496 p. [6^e éd. (1^{re} éd., 1967)].
- GOMEZ-PEREZ M. [2005], *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 643 p.
- KAAG M., SAINT-LARY M., [2011], « Nouvelles visibilités de la religion dans l'arène du développement. Implications des élites chrétiennes et musulmanes dans les politiques publiques en Afrique », *Bulletin de l'APAD*, n° 33, p. 7-21.
- LATTE ABDALLAH S. [2010], « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, n° 46, p. 9-23.
- LAUNAY R., WARE R.T. [2009], « Comment (ne pas) lire le Coran ? Logiques de l'enseignement religieux au Sénégal et en Côte d'Ivoire », in HOLDER G. (dir.), *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, p. 127-145.
- LEBLANC M.-N. [2009], « Nouveaux regards sur la vie des jeunes musulmanes en Côte d'Ivoire : dynamiques de sociabilité chez les jeunes arabisantes autour du XXI^e siècle », in FOURCHARD L., GOERG O., GOMEZ-PEREZ M. (dir.), *Lieux de sociabilités*, Paris, L'Harmattan, p. 435-459.
- LOCOH T. [2000], *Genre et sociétés en Afrique*, Paris, Karthala, 432 p.
- LOIMEIER R. [2005], « De la dynamique locale des réformismes musulmans. Études biographiques (Sénégal, Nigeria, Afrique de l'Est) », in GOMEZ-PEREZ M. (dir.) *L'Islam politique au Sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, p. 29-47.

- MARSHALL K., KEOUGH L. [2004], *Mind, Heart, and Soul in the Fight Against Poverty*, Washington (D. C.), World bank, 304 p.
- MIRAN M. [2006], *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 548 p.
- OTAYEK R. [1993], « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », in BAYART J.-F. (dir.), *Religion et modernité en Afrique Noire*, p. 101-127.
- PIGA A. [2008], « Un parcours guidé dans le Sénégal islamique », in TRIAUD J.-L. (dir.), « Nouveaux espaces », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, vol. 1, Paris, p. 13-42.
- TIENDREBEOGO I. [2008], *La sexualité du couple. Conseils pratiques pour une vie conjugale plus épanouie*, Ouagadougou, La bonne exhortation.
- TRIAUD J.-L. [2010], « Les nouveaux intellectuels islamiques francophones. Autour de deux colloques », in TRIAUD J.-L. (dir.), « Diversité et habits singuliers », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, vol. 2, Paris, p. 56-76.
- TRIAUD J.-L. [2007], « L'islam au sud du Sahara : pistes de réflexion », in SOULEY H., MOYET X., SECK A., ZAKARI M., *Islam sociétés et politique en Afrique Subsaharienne. Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigéria*, Paris, p. 143-145.
- SAINT-LARY M. [2011], « Le Coran en cours du soir. La formation comme outil de réislamisation des musulmans francophones », *Ethnographiques.org*, n° 22, « Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara » [en ligne] : <http://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary> (consulté le 30.01.2012).
- SAINT-LARY M. [2009], « Autonomie politique et diffusion de valeurs morales dans l'espace public religieux burkinabè. L'exemple d'une juridiction musulmane de proximité », in G. HOLDER (dir.), *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, p. 197-222.
- SAINT-LARY M. [2004], « Des juges dans l'ancre du logis. Pouvoirs judiciaire et religieux dans une chefferie *tooroobe* du Yatenga (Burkina Faso) », *Études rurales*, n° 169-170, « Transmissions », p. 179-196.
- TOURRÉ J. [2011], « Rentrée théâtrale ATB 2006. La communion autour du théâtre communautaire », *L'indépendant* (Ouagadougou), n° 946, 8 novembre 2011 : [http://www.independant.bf/article.php?id_article=245? & sq = archive Ouagadougou](http://www.independant.bf/article.php?id_article=245?&sq=archive%20Ouagadougou) (page consultée le 30 janvier 2012).