

# Penser les femmes et l'islam en Afrique: une approche féministe

Fatou SOW\*

In *Mama Africa*. Mélanges offerts à Catherine Coquery-Vidrovitch, l'Harmattan, Paris, 2005, pp. 335-357.

## Introduction

Il est aussi difficile, face à l'information massive et précise des médias, d'occulter le statut des Afghanes sous le régime des Talibans que de passer sous silence l'application dans toute sa rigueur de la *Shari'a* comme loi de certains États au Nigeria et les préjugés qui frappent les femmes musulmanes. Adopter un point de vue féministe sur ce débat relève du défi. Quand on est profondément enracinée dans une société africaine de culture musulmane et qu'on est, en même temps, engagée dans une recherche active en faveur des droits des femmes, discuter d'islam peut relever d'une véritable gageure. Comme musulmanes et militantes, nombre d'entre nous ont souvent été confrontées, en diverses circonstances notamment lors des conférences internationales, à deux types d'attitude tout aussi rigides l'une que l'autre. La première provient autant des mouvements musulmans que des courants religieux ou politiques occidentaux (dont les néo-conservateurs *-neocons-* américains), tous deux hostiles aux organisations des droits des femmes. La seconde est le fait d'associations féministes hostiles, elles, souvent sans nuance, au patriarcat et à la religion.

Après les attentats à New York, le 11 septembre 2001, l'assimilation de l'islam au terrorisme a pris une nouvelle ampleur. Je vivais à Paris, lorsque les tours de Manhattan explosèrent. Durant une semaine, tous les médias français furent braqués sur l'événement. Les réactions furent ponctuées de plusieurs séquences. L'attaque contre ces deux symboles parmi les plus significatifs de l'hégémonie politique et économique américaine avait frappé plus d'une imagination, peut-être encore plus que les films à spectacles de Steven Spielberg ou de James Bond. Le monde entier fut impliqué, *nolens volens*, dans une affaire qui, de prime abord, pouvait ne concerner que les USA. Quelques années plus tôt, les attentats contre l'ambassade américaine à Nairobi avaient fait plus d'une centaine de victimes kenyanes. Ils ne provoquèrent pas la même émotion. Le discours de cette semaine-là, des médias aux partis politiques, exprima d'abord un soutien moral à l'Amérique. Celle-ci était victime, pour la première fois, sur son propre sol: «Nous sommes tous

\* CNRS/SEDET-Paris 7 - UCAD-Dakar.

des Américains », s'exclamait Bernard Kouchner<sup>1</sup>. Quelques jours plus tard, on dénonçait un complot contre les valeurs démocratiques et humanistes de l'Occident. Un peu après, le discours se transformait en attaque virulente contre Al-Qaida et ses liens avec les Talibans d'Afghanistan. On taisait volontairement le fait que ces derniers avaient été les alliés du gouvernement américain, face à l'invasion soviétique puis contre le Cdt Massoud. Ainsi, l'islam prit figure progressivement d'une religion de fanatiques attardés, hostiles aux valeurs de civilisation à travers lesquelles le monde occidental prétend soutenir la modernité universelle. Les musulmans, dans leur majorité, étaient qualifiés de fondamentalistes et d'islamistes et l'islam diabolisé.

Les attaques américaines contre l'Afghanistan, en novembre 2001, furent menées, dans la même foulée, au nom du « bien contre le mal ». Les réactions furent nombreuses contre ces attaques, dans tout le monde musulman. Au Sénégal, des femmes défilèrent, avec les hommes, dans les rues de Dakar contre la guerre et contre l'arrogance américaine et occidentale. Bien que ne portant pas le *hijab*, elles revendiquèrent le voile comme partie intégrante de la culture féminine afghane et islamique. Elles défendirent, devant l'opinion publique internationale, leur droit à le porter. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il s'installa une confusion totale sur les messages différemment perçus, à l'intérieur d'un pays où les femmes se battent contre l'État pour partager, avec le conjoint, la responsabilité légale des enfants, ce que les hommes et les religieux refusent, au nom même de la *Shari'a* et de l'islam patriarcal.

Ainsi, dans tous les cas de figure, les Africaines musulmanes se trouvent contraintes d'assumer une position défensive, là où elles devraient engager un dialogue constructif, surtout lorsqu'elles cherchent à ramener la religion dans la sphère privée, au sein d'une société laïque. Comme pour la plupart des autres systèmes religieux dans le monde contemporain, il faut se mobiliser contre l'islam instrumentalisé à des fins culturalistes et politiques. L'islam s'est profondément enraciné, depuis des siècles, à des degrés divers dans de très nombreuses sociétés africaines et constitue une partie de l'identité de millions de femmes. À l'intérieur de ces espaces, les luttes féministes sur les droits et les relations hommes/femmes doivent ainsi prendre en compte cette réalité.

Cet article tente de réfléchir sur l'islam en Afrique et son impact actuel sur la vie et les droits des femmes comme personnes. Le statut de l'islam varie, on le sait, d'un pays à l'autre. Certains États ont le statut de royaume musulman. C'est le Maroc où le souverain est le commandeur des croyants (*Amir' Al Muminin*). Le Soudan et la Mauritanie sont des

<sup>1</sup> Ministre de la Santé du gouvernement socialiste de Lionel Jospin (1995-2002), il reprenait la phrase célèbre du Président John Kennedy, lors de sa première visite à Berlin, en juin 1963 : « *Ich bin ein Berliner* » (Je suis un Berlinois).

républiques islamiques, alors que la Tunisie, le Sénégal, le Mali et l'Afrique du Sud sont des États laïcs. Enfin, l'islam n'est pas enraciné dans un cadre culturel arabe comme en Égypte ou en Libye, en Afrique subsaharienne il s'est développé dans un tissu social différent, générant des réponses culturelles différentes.

Il est sans doute impossible, ici, de soulever toutes les questions que pose l'islamisation des sociétés africaines. On s'attachera à discuter les points les plus saillants pour les femmes et qui préoccupent les féministes musulmanes engagées dans la recherche. Il s'agit en particulier de l'utilisation contestable de l'islam comme outil politique de pouvoir. Le corps des femmes, pour prendre un exemple significatif, est devenu le site des luttes entre forces politiques, dans les États musulmans comme au Nord Nigeria. Ainsi les conditions du mariage, l'adultère ou les grossesses hors mariage, la sexualité, la fécondité, l'avortement, les mutilations génitales féminines, pour citer des cas spécifiques, sont toujours discutés par référence à l'islam. Or ces questions affectent toutes le corps des femmes.

La laïcité est contestée, alors même que les traditions et les lois musulmanes sont imposées comme sources des règles socioculturelles et des législations d'ordre laïc. La résurgence dramatisée de la question islamique dans le monde contemporain invite à réfléchir sur l'évolution de l'islam comme religion et comme culture politique et identitaire. Des questions se posent. La religion doit-elle donner forme à la société? Quelle est la part de la religion dans la définition des règles, des lois et des politiques qui influencent la vie des femmes? Pourquoi l'État at-il recours à la religion, dans des pays qui proclament leur laïcité et leurs efforts de modernisation économique et politique? L'islam est-il compatible avec le développement comme modernité, entend-t-on fréquemment dans les sphères intellectuelles, qu'elles soient musulmanes ou non? La modernité peut-elle s'accommoder de la religion, en l'occurrence de l'islam?

### **Les Africaines dans le monde musulman**

Il faut sans doute remettre les Africaines dans le monde musulman pour mieux analyser leur place et leur statut. On ne peut en effet parler d'elles, comme d'une entité homogène. L'appartenance à un même continent et à la même *umma* ne leur donne pas une même expérience socio-religieuse, en raison des différences sociétales et culturelles, historiques, politiques ou économiques.

*La présence musulmane en Afrique*

La population musulmane dans le monde est essentiellement concentrée en Asie, au Moyen-Orient et en Afrique. Plus d'un Africain sur deux est musulman (53,47 %).

La population musulmane est surtout concentrée au nord du continent. Parties intégrantes du Maghreb et du Machrek, l'Algérie (99 %), l'Égypte (94 %), la Libye (97 %), le Maroc (99 %), le Soudan (73,6 %), la Tunisie (98 %) comme le Sahara occidental (100 %), témoignent de la profonde islamisation de la région. La plupart de ces populations sont des descendants de communautés négro-africaines, berbères, sahariennes et arabes. On y compte également des migrants d'Afrique subsaharienne. La seconde région musulmane la plus large s'étend depuis l'Afrique de l'Ouest, recouvrant des pays comme la Mauritanie (100 %), le Sénégal (94%), la Guinée-Conakry (85 %), la Sierra Leone (60 %), la Côte d'Ivoire (60 %) ou le Niger (70 %). Elle couvre également les États sahéliens du Mali (90 %), du Burkina Faso (50 %), du Niger (97 %) et du Tchad (85 %), situé au nord de l'Afrique centrale. En Afrique de l'Est, les pays qui abritent des communautés musulmanes significatives sont la Somalie (100 %), les Comores (98 %), Djibouti (94 %), l'Érythrée (50 %), l'Éthiopie (50 %), la Tanzanie (50 %), l'Ouganda (35 %), le Kenya (35 %), le Malawi (35 %) et le Mozambique (30 %). L'islam est bien moins représenté en Afrique centrale, comme au Cameroun (22 %), en République centre africaine (15 %), en République démocratique du Congo (10 %). La présence musulmane est très faible, voir quasiment inexistante en Afrique australe, notamment au Swaziland (10 %), à Madagascar (7 %), au Botswana (3 %), au Lesotho (4 %) ou en Afrique du Sud (2 %). Parmi les communautés musulmanes d'Afrique orientale et australe, il faut compter les migrants originaires d'autres pays du continent africain lui-même, de la péninsule arabique (Arabie saoudite, Yémen et les Émirats arabes unis) et d'Asie (Inde, Pakistan, Indonésie, Malaisie, etc.), qui s'étaient installés dans ces régions, durant et après la colonisation européenne.

Cette dispersion de la *Umma* islamique africaine est un élément très important de l'analyse de la situation des femmes, car celle-ci varie selon les espaces et les contextes. Si toutes les femmes à un certain âge doivent se couvrir la tête, on notera des différences sensibles entre le voile des Mauritaniennes ou des Soudanaises, celui des femmes de Zanzibar, le foulard des Marocaines et le mouchoir de tête des Ouest-africaines. De même, le fonds culturel arabo-islamique est moins prégnant en Afrique subsaharienne, ce qui accroît les différences de statut marquées notamment par le degré de laïcisation des lois.

*Le débat autour de la sacralité des textes islamiques*

Ce débat s'impose alors que l'enjeu pour les femmes en islam sont moins d'ordre théologique que juridique. L'application de la *Shari'a* est au cœur de leurs préoccupations, car elles se voient souvent opposer l'argument de la *Shari'a* à leurs revendications concernant leur statut surtout dans la famille.

Or, l'on sait que la *Shari'a* a été progressivement élaborée, à travers l'histoire, comme un ensemble de règles, de normes, de lois, dictant les attitudes et les comportements des musulmans. En elle-même, elle n'est donc pas une loi divine. Elle s'est construite à partir de quatre sources fondamentales: le Coran; la *Sunna* qui rassemble les traditions (*hadith*) du prophète; la *Ijma* qui regroupe les traditions d'autres communautés musulmanes, reconnues sur une base consensuelle et les *Qiyas*, imputables plus à la raison et au jugement de l'homme qu'à la parole de Dieu. La *Shari'a* est donc une loi civile des sociétés musulmanes, que certaines appliquent intégralement ou dont d'autres s'inspirent, mais elle a toujours un impact sur le statut personnel. *L'Ijtihad*, comme outil d'interprétation des textes fondateurs, a été et demeure un processus capital dans l'élaboration et l'application de la *Shari'a*, dans des situations concrètes. Comme le souligne An-Na'im, «techniquement, il signifie l'exercice d'un raisonnement juridique indépendant pour fournir des réponses, là où le Coran et la *Sunna* ne se prononcent pas<sup>2</sup> » (1990 : 27). Ceci implique, également, que la *Shari'a*, a pu être interprétée, non en toutes circonstances, mais dans des occasions spécifiques, comme en atteste l'histoire de l'islam.

Toutes les précisions évoquées précédemment sont importantes, pour le questionnement des femmes face aux tentatives de ré-islamisation empreinte de conservatisme des lois actuelles qui véhiculent, à la fois, les influences de l'islam, la législation coloniale et des droits des sociétés locales. La *Shari'a* est une loi civile, contrairement à ce qu'en fait une large fraction de la communauté de fidèles, comme parole de Dieu, donc sacrée et inviolable. *L'Ijtihad* est un droit affirmé d'interprétation; aussi ouvre-t-il des possibilités que quelques très rares femmes ont choisies, dans plusieurs pays où la *Shari'a* est la loi fondamentale. Il leur permet, aujourd'hui, de mettre en question, non le Coran, mais la *Shari'a* et son application. C'est ce qu'ont fait des chercheuses musulmanes dans le monde arabe et asiatique musulman, comme Riffat Hassan lorsqu'elle s'est attelée à une *Interprétation féministe du Coran*. Elle tentait, dans une société musulmane conservatrice comme celle du Pakistan, d'ancrer les revendications féministes dans un cadre islamique afin que les

2 « It technically means exercising an independent juristic reasoning to provide answers when the Qur'an and the Sunna are silent ».

femmes continuent de puiser des réponses dans leurs racines culturelles et sociales. C'est sans doute ce que font la majorité des associations féminines africaines qui recherchent les conseils des tenants d'un islam « progressiste », plutôt de défendre une dé-islamisation des lois. Au cœur de la polémique sur l'application de la *Shari'a* au Nord Nigeria, Ayesha Imam, dans un article sur *Laws, Religion and Women's Rights: Women's Rights in Muslim Laws (Sharia3)* (2000), essayait plutôt d'établir la distinction entre les différentes lois d'essence divine (*divine laws*) et lois religieuses (*religious laws*) socialement construites, donc humaines, donc modifiables. Cette distinction est utile, car si elle établit qu'une loi divine est « instituée par Dieu, éternelle, donc inchangeable et irrécusable<sup>4</sup> », elle autorise à modifier les lois qui régissent, entre autres, les relations hommes/femmes, dans le privé comme dans le public.

### *Être musulmane: les faits*

Trois faits sont importants pour le présent débat:

1. L'islam demeure un élément important dans la vie des musulmans dont il est sensé inspirer le mode de vie et de comportement.
2. L'islam est un, mais s'enracine dans un ensemble de cultures diversifiées.
3. L'islam est politique et soulève, notamment, la question de l'islamisation de la «tradition» et de la «modernité».

Tout d'abord, la religion demeure un élément central de la vie des communautés musulmanes encore aujourd'hui, dans un monde contemporain où, à bien des égards, elle a subi des reculs. Pour comprendre la situation politique actuelle de l'islam, il faut se référer, rappelle Esposito, au fait que:

« L'islam du temps de son fondateur était l'État; l'identité de la religion et du gouvernement est marquée, de manière indélébile, dans les mémoires et la conscience des fidèles à partir de leurs propres textes sacrés, histoire et expériences» (1983 : 3).

3 Lois, religion et droits des femmes: les droits des femmes dans les lois musulmanes (Shari'a).

4 « God-given, timeless, unchangeable and unchallengeable ».

5 « Islam from the lifetime of its founder was the state, and the identity of religion and government is indelibly stamped on the memories and awareness of the faithful from their own sacred writings, history and experience ».

L'islam est toujours, à l'instar d'autres religions, plus qu'une affaire religieuse. Il est, aussi, une question politique qui agit, à la fois, dans les sphères publique et privée des sociétés de la *Umma*. Une partie de cette *Umma* est opposée à la laïcisation *stricto sensu*, considérée comme un processus étranger, imposé par les puissances impériales sur leurs colonies. La controverse sur la laïcité a débouché sur un débat loin de s'épuiser. Les États islamiques sont, à quelques exceptions près, diabolisés en Occident, il est intéressant d'évoquer ses références religieuses dans ses systèmes politiques. Après tout, la Reine d'Angleterre est le chef de l'Église anglicane, tandis que Israël se proclame État juif. Tout nouveau président américain prête serment sur la Bible, même si ce n'est pas une règle constitutionnelle. Et nombre d'États de l'Union européenne veulent mentionner leur appartenance chrétienne dans la nouvelle constitution de l'Union. La France a compté parmi les premiers États à avoir instauré la séparation légale de l'Église et de l'État.

Ensuite, le monde musulman, comme *Umma*, est une mosaïque de races, de peuples et de cultures qui partage une foi commune, l'islam. En dehors de cette croyance qui fonde quelques modèles sociaux, les communautés musulmanes diffèrent les unes des autres, en raison de leur legs historique, de leur contexte politique, de leur appartenance ethnique et des influences culturelles. Aussi l'identification des musulmans comme appartenant à une seule et même catégorie, est tout aussi abusive que celle de la communauté chrétienne dont les fidèles sont d'origines diverses.

Enfin, l'une des questions les plus sensibles de l'islam contemporain est la contradiction supposée entre l'islamisation de la culture et la modernité (Westerland et Rosander 1997, Ramadan 2001). L'islam inclut les pratiques et croyances religieuses ancrées dans l'histoire des peuples. Les valeurs, traditions et coutumes locales participent des identités musulmanes dans le monde, tout en révélant une certaine ambiguïté. Peut-on assimiler la modernité à l'occidentalisation, une tradition de *Nasran*<sup>6</sup> comme l'affirment nombre d'organisations musulmanes? La même question est posée lorsque l'on assimile l'islamisation et l'arabisation, surtout en référence à la langue et à l'habillement. Le problème de la langue est posé par les intellectuels africains arabophones. Diplômés des universités arabes, ces derniers avaient l'habitude d'être considérés comme moins qualifiés et avaient des difficultés à obtenir des emplois corrects, car la langue officielle des institutions académiques et de l'État est une langue européenne (français,

<sup>6</sup> *Nasran* est le terme utilisé pour désigner les non-croyants, c'est-à-dire ceux qui ne croient en l'islam. Les chrétiens sont considérés comme des *nasran*; il est vrai qu'eux-mêmes traitaient les musulmans d'infidèles. Aujourd'hui, dans les émissions en langue nationale des radios sénégalaises, le terme *nasran* est utilisé pour désigner le français.

anglais ou portugais). Porter un kaftan<sup>7</sup> pour les hommes et le voile pour les femmes fait l'objet d'un débat soutenu au sein des communautés qu'elles soient ou non musulmanes. Le port du voile a agité les intellectuels, les féministes, les islamistes et plusieurs autres organisations (Memissi 1991). Pour certains, c'est un symbole de respect des femmes à l'égard de leur religion. Pour d'autres, il signifie le contrôle social du corps des femmes, comme c'est le cas pour celles d'Arabie Saoudite ou de l'État hausa du Nord Nigeria (Imam 1991). En Occident, le port du voile est considéré comme une pratique conservatrice, alors que, pour les associations fondamentalistes, c'est le signe d'un changement vers un modèle plus approprié de vie islamique.

À propos du statut des femmes musulmanes dans la famille, selon la *Shari'a*, on mettra l'accent sur les sources les plus importantes d'inégalité entre les sexes, que l'on retrouve encore dans de nombreuses constitutions et lois. Le verset 34 de la Sourate 4, *Al Nissa*, fonde cette inégalité, quelles que soient les interprétations que l'on a pu ou continue encore de donner.

« Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs que Dieu accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes vertueuses sont obéissantes (à leurs maris), et protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux, avec la protection de Dieu. Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits et frappez-les. Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles, car Dieu est certes, Haut et Grand! »

On peut citer plusieurs exemples de ces inégalités fondées sur la religion, avec lesquels ont joué les codes de la famille musulmans actuels, sans pouvoir en ébranler les assises.

La femme a un statut mineur vis-à-vis de l'homme. La *Shari'a* contient plusieurs lois dont An-Na'im, un juriste soudanais, rappelle le caractère discriminatoire. Si l'on cite ici An-Na'im, c'est que nombre de praticiens contemporains ou d'exégètes du droit islamique, en Afrique, rappellent que toutes les conditions de liberté et d'égalité des femmes sont inscrites dans le Coran. Or les discriminations sont nombreuses, comme celle qui accorde la supériorité au témoin de sexe masculin sur celui de sexe féminin. « En matière civile, le témoignage de la femme est accepté, mais il en faut deux pour faire un seul témoin. Aucune restriction ne s'applique à celui de l'homme musulman<sup>8</sup> » (An-Na'im 1996 : 90).

<sup>7</sup> On aurait pu mentionner le port de la barbe ou d'un couvre-chef, etc.

<sup>8</sup> « In civil matters, the testimony of a Muslim woman is accepted, but it takes two women to make a single witness. No restriction applies to the testimony of a Muslim male ».



Les conditions du mariage sont inégales. L'homme est toujours le chef légal de la famille, car rappelle An-Na'im, « l'époux détient, de droit, l'autorité et le contrôle sur son épouse au point de la punir de diverses manières et de la battre 'légèrement' s'il la juge incontrôlable<sup>9</sup> » (1996: 176). Un musulman peut épouser une femme de foi différente. Non seulement, il ne peut la contraindre à changer de religion, mais il est même tenu de lui faciliter sa pratique religieuse, en toute sécurité, en tant que chrétienne ou juive. Ce n'est pas le cas de la musulmane qui ne peut épouser qu'un homme de la même foi, les autres lui étant interdits. Tout prétendant non-musulman devra se convertir à l'islam, pour pouvoir l'épouser. Un homme a droit à quatre épouses, en fonction certes de principes définis par la religion, à savoir les traiter en toute égalité sur le plan affectif, sexuel et matériel. À aucun moment, le consentement de l'épouse (ou des épouses) n'est requis. Si elle peut être l'épouse d'un polygame, la femme ne peut être mariée qu'à un homme à la fois. Les propriétés de la femme demeurent siennes, même lorsqu'elles ont été acquises dans le cadre du mariage. Mais l'obligation de protection économique par l'époux autorise ce dernier à l'empêcher de sortir ou de travailler hors du foyer.

Concernant le divorce effectué dans des termes tout aussi inégalitaires, l'on reprendra An-Na'im qui constate que tout « musulman peut divorcer de sa ou de n'importe laquelle de ses femmes par *talaq*, répudiation unilatérale, sans avoir à donner de raisons ou à justifier son action devant qui que ce soit ou auprès d'une autorité. Tout au contraire, une musulmane ne peut obtenir le divorce qu'avec le consentement du conjoint ou par mesure judiciaire dans des cas limités tels que l'incapacité ou la mauvaise volonté à entretenir sa femme <sup>10</sup> » (1996 : 176).

Enfin, l'héritage est une pomme majeure de discorde entre associations féministes et islamiques. Le partage s'effectue sur une base inégale selon le sexe. La femme n'hérite que de la moitié de la part de son frère. Et lorsque la descendance est seulement féminine, un membre ascendant ou descendant de la famille peut entrer dans l'héritage.

La plupart des États musulmans reprennent donc ces principes de subordination des femmes aux hommes comme base du droit positif. Ils fondent leurs lois familiales sur, autour ou contre ces principes. On sera

9 « The husband has the right to exercise guardianship and control over his wife to the extent of chastising her in a variety of ways, including beating her 'lightly' if he deems her to be unruly ».

10 « A Muslim man may divorce his wife, or any of his wives, by unilateral repudiation, 'talaq', without having to give any reasons or justify his action to any person or authority. In contrast, a Muslim woman can obtain divorce only by consent of the husband or by judicial decree for limited specific grounds such as the husband's inability or unwillingness to provide for his wife ».

d'accord avec An-Na'im que l'élaboration du droit familial est difficile, car elle est constamment en butte à deux influences:

« Il Y a, d'une part, l'influence des traditions historiques religieuses qui sanctionnent les discriminations sur la religion et le sexe; et de l'autre, il y a la pression des forces modernistes nationales et internationales favorables aux droits humains, et opposées à la discrimination sur la religion et le sexe» (1996 : 178).

La Turquie et la Tunisie ont franchi un pas décisif, en sécularisant leurs lois qui ont un impact capital sur les femmes. Elles ont ainsi aboli la polygamie, car aucun homme ne pouvait se plier aux règles d'égalité exigées.

### **Les femmes, l'État et la mosquée**

Nombre de gouvernements africains, au cours des quatre décennies d'indépendance, ont entrepris des politiques de promotion de la situation des femmes, sous la pression essentiellement de l'environnement international (conférences des femmes et autres événements autour de grandes questions contemporaines telles que la population, la santé, les droits humains, les violences, etc.). Ils ont instauré des mécanismes nationaux: secrétariat d'État à la Condition féminine, ministère de la Femme, de l'enfant et de la famille, ministère du Développement social, *Women 's Bureau*, *Women 's Affairs*, etc. Mais il reste encore beaucoup à faire pour promouvoir une perspective de genre au niveau de la décision politique, qui prenne en compte les besoins des femmes, non seulement comme épouses et mères, mais également comme travailleuses et citoyennes. Il est encore tout à fait légitime d'encourager un débat sur les femmes dans leur société, sur la nature idéologique de l'inégalité entre les sexes auxquelles elles font face. Religion et politique sont au cœur de ce débat.

#### *Existe t-il une alliance sacrée entre l'État et la mosquée?*

. Les diverses crises politiques et socio-économiques, depuis la fin des années 1970, traversées par le continent africain, ont forcé à procéder à une nouvelle lecture de la culture du pouvoir, du rôle de l'État sur le développement global. N'a t-on pas, dans l'euphorie démocratique des années 1990, décrété qu'il fallait moins d'État, condamnant ainsi l'État africain à une position marginale. L'affaiblissement de l'État n'a en rien diminué la présence du politique dans la vie des femmes. Qu'est ce qui rapproche l'État et la mosquée?

Alors qu'émerge toute une remise en question de l'universalité du concept de patriarcat, les femmes peuvent, dans leur majorité, décrire les différentes formes d'autorité patriarcale qu'elles subissent, comme fille, dans leur processus de socialisation face au frère et aux autres garçons, au cours de leur apprentissage et éducation (primauté souvent des tâches domestiques qualifiées de féminines), dans leur vie conjugale (obéissance et soumission au conjoint requise par la loi), professionnelle (difficulté d'accès à l'emploi, aux postes de décisions, harcèlement sexuel, etc.) et politique (marginalisation des élues, négociation de quotas, etc.). Il n'y a certes pas de définition unique, pour toutes les sociétés humaines, du patriarcat comme domination masculine, qu'il faut associer à d'autres formes de domination et d'exploitation de classe, de caste ou de race notamment. Le débat est constant, notamment pour les féministes africaines et d'autres régions qui contestent une généralisation perçue comme abusive de ce concept sur toutes les cultures, par le discours féministe occidental dominant. Il existe toute une littérature féminine africaine qui dénonce la généralisation du patriarcat et la division en genre (Afonja, Amadiume, Assié-Lumumba, Oyèronké, etc.). Elle se rapproche des théories de Cheikh Anta Diop (1983) et d'autres auteurs comme Kanji et Camara (2000) sur la primauté du matriarcat, dès l'Antiquité, dans les civilisations africaines.

Il est cependant difficile de ne pas voir le caractère patriarcal de l'État africain contemporain. Celui-ci maintient, quand il ne crée pas ou renforce les inégalités entre les sexes. L'État et ses institutions sont dominés par les hommes dont les vues et les décisions façonnent la vie des femmes dans des processus sociaux connus. Ils définissent des normes qui fixent et légitiment leur infériorisation. L'homme demeure le chef de la famille dans les préceptes religieux comme dans les lois civiles, quelles que soient, par ailleurs, les responsabilités féminines. Certes les lois ont fini par projeter un espace citoyen dans lequel les femmes ont dû grignoter leur place, après y avoir été seulement tolérées. Malgré ses ambitions égalitaristes, la société rechigne à appliquer les lois et notamment des conventions internationales signées et ratifiées qui auraient pu aider à promouvoir et consolider leurs droits. Il est vrai que les doléances féminines perturbent l'ordre patriarcal d'inégalité, de marginalisation, voire d'exclusion, dans les milieux aussi bien professionnels que politiques.

On ne peut nier le fait que leur entrée dans l'éducation et la sphère politique a largement facilité leur accès à la citoyenneté, sans pourtant démêler ces relations confuses de domination et de subordination dans des contextes que la loi érige largement en espace d'égalité. Les hommes dominent aussi bien la sphère publique du travail et du politique, comme l'on s'y attend, que la sphère privée de la famille qu'entretiennent les femmes, au nom d'une reproduction sociale légitimée par la nature et la culture.

On sait que la dichotomie entre le public et le privé s'effectue de manières diverses, selon le temps et l'espace et qu'elle affecte les rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes. Il est utile de réfléchir à leurs relations et influences réciproques. L'histoire contemporaine montre comment la hiérarchisation de ces rapports, inscrite dans les différentes idéologies d'essence patriarcale que sont le christianisme ou l'islam, se perpétue. Les législations coloniales et celles des indépendances qui s'en inspirent n'ont pas profondément bouleversé l'inégalité, malgré les diverses tentatives de réajustement face à une actualité de plus en plus pressante de droits démocratiques. L'espace social que géraient les femmes, si important à tous les niveaux de la vie communautaire (gestion de l'espace domestique et des cérémonies familiales, à travers des réseaux de parenté, et des relations sociales, à travers les réseaux sociaux) et dont la maîtrise leur conférait un pouvoir évoluant en fonction de l'âge et de la position, s'est considérablement rétréci en devenant un espace privé (Sow: 1975). L'espace des femmes, espace d'une certaine autonomie (Assié-Lumumba 2000), se transfère ailleurs, sous d'autres formes, dans leurs propres organisations de solidarité ou d'intérêt économique<sup>1 1</sup>. Les hommes politiques s'en souviennent, eux qui les utilisent à des fins électorales (Diaw et Touré: 1998, Sow: 2004) ou pour des programmes de développement communautaire que l'administration aurait dû prendre en charge. La Bible, le Coran et la Constitution ont privilégié le pouvoir masculin sur cet espace. Les codes de la famille aux soubassements religieux évidents ont légiféré sur cette autorité dont ils ont tenté d'atténuer les effets par des dispositions de protection des femmes et des enfants minorisés, comme le montrent les diverses arrangements juridiques de ces quatre dernières décennies.

On ne peut juger des relations entre les hommes et les femmes, entre les femmes et leur société, sans faire référence à la famille. Celle-ci est un espace fortement régi par la culture et la religion, mais aussi l'État qui, avec ses textes de lois, régleme les rapports entre les individus au sein de la famille et de la société.

Les indépendances ont promu, dans nombre d'États africains, de nouveaux codes de la famille au courant des années 1970. Si les États à majorité chrétienne se sont souvent contentés de reprendre des textes de lois en vigueur depuis l'époque coloniale, les États musulmans ont dû faire un plus grand effort pour harmoniser les textes avec la religion et les nouvelles dispositions juridiques imposées par le contexte. D'autres ont refusé cet effort et se sont repliés sur une *Shari'a* établie, basée sur le

<sup>1 1</sup> Dans les années 1990, les programmes de promotion d'activités génératrices de revenus en direction des femmes se sont appuyés sur leurs associations locales dont la tradition d'entraide sociale et économique (financement d'activités par les tontines) a été récupérée pour les organiser.

droit coutumier plus ou moins islamisé ou orientalisé selon les pays. Au Sénégal, par exemple, la coutume wolof islamisée a été un droit imposé, par les populations locales, à l'administration coloniale française qui aurait bien voulu leur appliquer le Code civil napoléonien. D'autres pays, selon les cas, sont restés conformes à l'esprit de la *Shari'a* comme la Mauritanie, le Soudan, le Niger, le Tchad ou l'Algérie ou l'ont réadapté comme la Tunisie, dès son indépendance, ou le Maroc, avec sa *Muddawana*, réformée sur décision royale, à une période très récente.

Tous ces codes, qu'ils soient civils ou religieux, ont cautionné, à des degrés divers, les inégalités entre les sexes fondées sur des rapports de pouvoir: l'homme reste partout le chef de la famille. Et les revendications féminines, comme au Sénégal, pour le partage de l'autorité sur la famille, ne sont toujours pas satisfaites, malgré les nouvelles dispositions constitutionnelles. En effet, le Sénégal est l'un des premiers pays africains, à avoir établi, sous la présidence de L. S. Senghor, un code de la famille unique pour tous les citoyens, quelle que soit leur confession. On y retrouve certes des dispositions de la *Shari'a* comme la polygamie, mais celle-ci est soumise à options: monogamie, polygamie soit à deux, soit à plusieurs épouses. L'option monogamique, irréversible, a choqué une bonne partie de l'opinion publique. L'un des grands progrès est le jugement du divorce prononcé impérativement en justice. De même, la reconnaissance du travail domestique des femmes comme étant leur participation à l'entretien du ménage et la suppression de l'autorisation maritale pour exercer un emploi, ont été des acquis introduits, lors de la révision du code en 1984. Mais, à l'instar d'autres codes africains de la famille, comme au Mali, au Tchad ou au Niger, la puissance sur la famille reste paternelle et la femme doit obéissance au conjoint, l'héritage musulman prime. Le Niger, faut-il le rappeler, n'a toujours pas voté de nouveau code, pour se plier à une tradition bien établie. Les associations féminines africaines rencontrent donc une double résistance à leur ambition d'égalité de la part de l'État et des mouvements islamiques qui veulent faire de la *Shari'a* le fondement de la loi.

Au delà des arrangements matrimoniaux, la sexualité et la fécondité sont également des sujets de préoccupation. Si les Objectifs du millénaire pour le développement ont ciblé la mortalité maternelle comme lutte primordiale pour les Africaines, on est en fait en présence d'un ensemble de questions liées au contrôle, par les femmes, elles-mêmes de leur sexualité et de leur fécondité. Ainsi, l'avortement reconnu en islam n'est autorisé qu'à des fins thérapeutiques. Il ne l'est plus dans des cas d'inceste ou de viol ou simplement quand les femmes ne veulent pas porter une grossesse pour des raisons qui leur sont tout à fait personnelles et qui devraient relever de leur droit à disposer de leur corps. C'est après tout ce que font les hommes quand ils refusent la paternité.

Bien que les codes pénaux africains, dans leur majorité, interdisent totalement l'avortement, notamment dans les pays à majorité chrétienne, d'autres ne l'autorisent qu'à des fins thérapeutiques et ne tiennent pas compte des autres motivations des femmes. L'utilisation de la contraception, le mariage précoce ou forcé, comme les mutilations génitales féminines, ne sont pas des dispositions du droit musulman, mais ils sont maintenus au nom du respect d'une culture islamique. N'a-t-on pas vu les États et les organisations internationales avoir recours aux autorités religieuses pour entériner ou abolir une pratique dans leurs programmes en santé sexuelle et reproductive?

*Les réactions des femmes à cette alliance*

Les organisations féminines ont en permanence condamné les politiques gouvernementales qui leur étaient défavorables. Même si, dans les années 1980, elles ne prêtaient guère attention aux idéologies de l'État et de ses bureaucraties, elles ont contribué à mettre en lumière son rôle central dans l'évolution des rapports sociaux entre les sexes, dans la famille ou au travail. Les critiques féministes de la nature et du rôle de l'État sont évidemment multiples. Si les féministes en Occident s'alarment de son essence patriarcale, que craignent musulmanes dans le monde, en général, et les Africaines et Africaines musulmanes en particulier? Les Africaines dans leur ensemble, ont questionné la manière dont l'État s'engage dans leur protection, dans la promotion de l'égalité dans la sphère familiale comme dans le monde du travail. Combat-il la division sociale et idéologique du travail quand il élabore des législations en direction de la famille? Aide-t-il les femmes à concilier leurs tâches reproductives et productives, à accéder à l'éducation, à l'emploi, à la sphère politique? Ces questions ont été renforcées et portées au niveau politique par tous les débats de la Décennie des Nations Unies pour la femme. Les objectifs des femmes n'ont donc pas porté directement sur la religion, en tant que telle, mais la dimension religieuse intervient progressivement, avec la (re)montée d'un islam politique doublée d'un discours de plus en plus conservateur, voire extrémiste, en direction des femmes.

Il faut reconnaître, qu'au-delà de ces mouvements fondamentalistes, il existe un fondamentalisme rampant quotidien, qui est sans doute aussi offensif. C'est le fondamentalisme ordinaire de gens tout aussi ordinaires, des hommes, mais aussi des femmes, dont les réflexions, les attitudes et les comportements quotidiens ont un impact encore plus insidieux sur la vie des individus et des femmes, en particulier. C'est la réflexion, si ce n'est le jugement, sur le mode vestimentaire, les conduites publiques et privées, etc., qui est moralisatrice et réprobatrice. C'est ainsi l'obligation pour les femmes

de porter le voile ou de s'habiller long dans certains espaces, celui de prier ou de jeûner de manière ostentatoire, en public, etc. Le refus d'obtempérer à ces normes de conduite imposées sur les autres peut être la source de conflits, voire de violences graves. On se rappelle les lynchages et assassinats, par les groupes islamistes algériens, de femmes qui refusaient de porter le voile, vivaient seules ou paraissaient trop émancipées, de journalistes et d'intellectuels jugés trop libres d'opinion. Ce sont également les insultes et menaces proférées à l'encontre de femmes portant des mèches tressées dans certaines villes religieuses, comme Touba (Sénégal). C'est l'irruption du sacré dans le langage quotidien ou dans des circonstances les plus profanes: jeunes gens jurant sur le saint Coran (*Al Qur 'an al kariim*), présentateurs(trices) du joun:tal parlé, des émissions musicales ou interactives.

Les réaction des femmes se sont situées à trois niveaux: se conformer au discours dominant quitte à le manipuler; négocier pour une vision plus progressiste de l'islam avec les érudits de l'islam; approcher de manière plus critique le discours conservateur et s'appuyer sur le retour à la laïcité des lois et du politique.

*La réponse conformiste est manifestement la plus confortable.*

Outre la pratique religieuse ordinaire, sans doute plus ostentatoire, nombre de femmes se sont engagées dans les associations (*dahira*) dans un espace généralement confrérique<sup>12</sup> totalement dominé par les hommes. En effet toutes les confréries et les nouvelles associations islamiques recrutent parmi les hommes et les femmes de tous âges, là où, il y a seulement deux à trois décennies, le retour à l'islam s'effectuait à un âge adulte avancé. Elles ont ciblé particulièrement les jeunes gens, depuis les villages et les quartiers périurbains des capitales jusque dans l'espace universitaire, les organisant en *dahiras*, associations ou mouvements divers frisant l'embrigadement<sup>13</sup>. On est frappé par le développement du port du voile parmi des femmes, notamment de très jeunes, jusque dans les lycées et campus universitaires (Mbow : 2002). Les formes en varient, selon le mouvement auxquelles elles appartiennent. Elles vont du voile en tissu léger et coloré, coordonné au vêtement souvent occidentalisé Geans, pantalon long à patte d'éléphant ou jupe très mode, baskets, ...) à celui plus orthodoxe à l'iranienne (voile et vêtements longs de couleur sombre couvrant tout le corps et la tête, parfois avec des gants et chaussettes) ou à la wahhabite (vêtements et voile noirs recouvrant même le visage des femmes (Mbow : 2002). Ce qui implique ce mode vestimentaire, c'est non seulement le recouvrement du corps des femmes, mais leur contrôle à travers divers codes religieux et moraux, dont la

<sup>12</sup> Les communautés musulmanes sont généralement constituées en confréries et mouvements religieux auxquels le croyant peut adhérer en tant que disciple (*talibe'*).

<sup>13</sup> On peut à ce niveau parler d'embrigadement, comme le font les mourides sénégalais, avec Béthio Thioune, richissime homme d'affaires influent à Touba, ou Serigne Modou Kara Mbacké dont les groupes de jeunes pourraient être assimilés à des milices.

séparation/soumission à l'homme n'est pas la moindre, comme les femmes *ibadou*, appartenant au mouvement *Jamaatou lbadou Rahmane*, né dans les années 1970.

Avec la floraison d'organisations féminines de toutes sortes, à partir des années 1980/1990, les *dahira* féminines ont suivi le mouvement et se sont constituées comme espaces d'expression féminine qui tendent à prendre plus d'autonomie tout en restant conformes au discours dominant. Elles servaient autrefois d'espace d'éducation coranique et d'entraide, mais aussi d'organisation des grandes cérémonies et chants religieux (*gammu*, *mawlud*) ou autres célébrations autour de leaders (*magal*), pour prendre l'exemple sénégalais. On peut affirmer que la relation à l'islam reste fidèle. Aujourd'hui, avec la re-politisation du discours islamique<sup>14</sup>, les femmes, à l'instar d'autres associations masculines autour d'un marabout ou d'une mosquée, se regroupent, au nom de l'islam, pour écouter des causeries de religieux (Santone 2005 : 121), en fin de semaine ou lors du mois de Ramadan. Les conférences sur l'islam en direction des femmes sont devenues mêmes mondaines, lorsqu'elles quittent les mosquées de quartier pour se rendre, comme à Dakar, au théâtre Daniel Sorano<sup>15</sup>. Ces *dahiras* fonctionnent actuellement de plus en plus sur le mode ONG autour d'activités génératrices de revenus: projets agricoles, artisanat, crédit, commerce, pèlerinages en Arabie Saoudite ou au Maroc qui permettent de faire des affaires. La dimension sociale est maintenue avec des programmes proposés par l'État, les organisations internationales et ONG en santé, alphabétisation, etc. On note ainsi l'émergence d'un « activisme » féminin efficace qui se donne une légitimité autour de leur fidélité religieuse et de leur attachement aux valeurs islamiques, du mariage et de la maternité, de la soumission à l'homme comme chef de famille. Cette tendance était notée parmi les étudiantes de l'université de Dakar qui affirmaient réconcilier la maternité, le travail et la foi (Augis, 2005 :320). Rares sont les conjoints qui peuvent empêcher leurs épouses de participer à ces activités, d'autant plus que ces dernières rendent au marabout des services, soit en dons matériels et financiers, soit par leur participation à l'organisation des cérémonies religieuses. Au fur et à mesure que ces nouveaux mouvements se renforcent, ils intéressent le politique, comme groupe électoral. On assiste donc à une manipulation réciproque entre ces mouvements et les partis au pouvoir ou à l'opposition. Le pouvoir par exemple fournira des billets gratuits pour le pèlerinage à la Mecque ou appuiera les programmes, alors que les femmes s'engageront à remplir ses salles de réunions<sup>16</sup>. Les chefs d'État patronnent,

14 Cette re-politisation permet à des groupes de reprendre part, au nom de l'islam, au débat sur les enjeux pouvoir de l'État et des partis.

15 C'est le seul théâtre de la capitale, construit par le président Senghor, lors du premier Festival monde des arts nègres, en 1966.



Quand ils ne président pas en personne, leurs manifestations. Même Alpha Konaré, président de gauche, n'a pas échappé à la règle, en ouvrant les débats plus que conservateurs d'associations féminines au Mali, à la fin des années 1990.

La seconde réponse des organisations féminines prête plus à la négociation entre un discours religieux conservateur et leur besoin d'avancer leur programme conçu, sinon renforcé, durant les deux dernières décennies de conférences mondiales qui leur ont été consacrées par les Nations Unies. Cette expérience a assurément changé le discours de femmes dans le monde sur leur condition. Les Africaines n'ont pas échappé à la règle. Elles avaient participé à la première conférence de la Décennie de Mexico (1975) où elles étaient peu présentes, à la seconde à Copenhague (1980), et à celle de Nairobi (1985) ; elles avaient eu les gouvernements comme principaux interlocuteurs pour avancer leurs requêtes. La conférence du Caire sur la population (1994) devait marquer un tournant révélateur de la présence de nouvelles forces, présence renforcée à la Conférence mondiale des femmes de Beijing, l'année suivante. En même temps que des femmes d'autres continents et de toutes confessions, elles se heurtèrent à la vive opposition de groupes religieux (notamment délégués du Vatican, prêtres, rabbins, ayatollahs et autres autorités religieuses). Il faut rappeler que le Vatican détient un siège d'observateur aux Nations Unies. Ces groupes reçurent très souvent l'appui des délégations gouvernementales dont le fondamentalisme ordinaire est connu, surtout à propos des revendications sur leurs droits sexuels et reproductifs. Ces questions relatives, pour les musulmanes, au statut mineur des femmes, à la polygamie, à l'avortement, à la contraception, aux violences physiques et sexuelles, aux mutilations génitales féminines ont été largement combattues, voire rejetées ou atténuées par la conjonction des forces fondamentalistes présentes et des fonctionnaires siégeant dans les assemblées<sup>16</sup>. Pour les organisations de femmes, l'islam qui était une dimension des sociétés dont elles sont issues et au sein desquelles elles travaillent est donc devenu une « question », voire un « problème », à partir du moment où leurs revendications autrefois d'émancipation, puis de promotion, se sont exprimées plus fortement en terme de droits, dans des domaines précis.

Les organisations ont d'autant plus fleuri, entre les années 1980 et 2000, que les partis politiques n'avaient pas été un espace de liberté et

<sup>16</sup> Cette perspective a été commentée avec de très nombreux exemples par Salimata Thiam (Sénégal), lors de la rencontre *Negotiating Development: Trans-local Gendered Spaces in Muslim Societies*, Bielefeld University, 13-15 oct. 2005.

<sup>17</sup> En 1995, à la conférence de Beijing, le chef de la délégation gouvernementale du Sénégal était un homme qui était certes compatissant aux doléances des femmes, mais a voté manifestement contre l'abolition de la polygamie.

d'expression capables de les sortir de la marginalisation de fait dans les différentes hiérarchies du pouvoir. On note l'ampleur et la diversité de la mobilisation féminine africaine amorcée autour de préoccupations propres. Celle-ci n'a jamais été aussi forte que lors de la Décennie mondiale des Nations Unies pour la femme (1975-1985) et des deux décennies suivantes (1985-1995/1995-2005) que l'on pourrait qualifier de phases de consolidation et d'évaluation des acquis. La communauté internationale a été littéralement « ramentée » par les groupes de pression féministes et féminins autour de leurs revendications. La coopération internationale a largement aidé à organiser et financé cette mobilisation. Des femmes juristes révisant les aspects discriminatoires des diverses législations aux sages-femmes mobilisant contre la mortalité maternelle et les mutilations féminines et aux groupements féminins paysans pour l'amélioration de leurs conditions de vie et de travail, en passant par toutes les autres associations mobilisées autour de l'éducation, de l'environnement, de la paix et de la sécurité, on a assisté à une forte émergence de la parole des femmes. Cette parole a d'abord agacé l'opinion publique masculine, puis elle a été de plus en plus écoutée avec le soutien des femmes interpellées dans leurs préoccupations quotidiennes, jusqu'à ce que le discours conservateur les apostrophe pour des requêtes jugées trop radicales. Au soir de la célébration de la journée de la femme du 8 mars, un auditeur sénégalais, au cours d'une émission interactive, exigeait de sa femme « qu'elle suspende son boubou du 8 mars à la porte de la chambre conjugale, après tout le Coran leur avait donné tous les droits ». Toujours au Sénégal, la révision en 1984 du code de la famille qui excluait les discriminations les plus flagrantes comme le droit du mari à empêcher le travail de l'épouse jugé « porter atteinte à l'honneur de la famille » a soulevé des commentaires de protestation dans la presse. Les journalistes (hommes) s'inquiétaient qu'il ne s'ensuive la liberté des femmes à se prostituer. On a retrouvé les mêmes vindictes dans d'autres pays à propos de revendications de femmes jugées trop intellectuelles et coupées des « vrais » besoins des masses féminines laborieuses. Aussi, face aux réactions islamiques et à la (ré)islamisation ambiante, les ONG féminines ont recherché les avis d'érudits musulmans plus progressistes. Il s'agit souvent d'arabisants qui, ayant étudié la langue arabe, la littérature ou l'économie dans les universités au Moyen-Orient, sont transformés en théologiens par la demande populaire et surtout celle des femmes. Leur réponse est la même: on trouve dans l'islam tous les germes de liberté des femmes. Leur intervention la plus fréquente a été dans la révision des divers codes de la famille qui sont les seuls champs où les dispositions de la *Shari'a* sont décisives. Autour des causeries, conférences ou actions sur l'autorité parentale, la polygamie ou les mutilations génitales féminines, le recours à l'interprétation islamique est très fréquent. On compte parmi les présentateurs de la question de plus en plus de marabouts dont

certains deviennent de véritables coqueluches des femmes. Il est vrai que leur autorité donne des armes aux femmes pour négocier ces révisions, sans remettre en cause l'ordre social et religieux établi, « puisque c'est le Coran qui l'a dit ».

La troisième réponse est sans doute plus tranchée, car elle est perçue comme conflictuelle face au discours islamiste. Ce que les activistes et féministes africaines questionnent, ce n'est pas tant l'islam comme religion avec des valeurs morales que chacun peut accepter de son propre gré. Ce qu'elles récusent au nom des luttes pour les droits auxquelles elles ont participé ces trente dernières années, c'est l'utilisation politique de l'islam comme moyen d'accéder au pouvoir et de contrôler les esprits, les corps et les vies des gens. Aujourd'hui, elles résistent aux interprétations négatives de l'islam sur leur vie d'Africaines.

Les Africaines se sont mobilisées et ont mobilisé l'opinion publique mondiale autour des cas récents symptomatiques qui virent à la caricature, de Safiya Husseini et de Amina Lawal, et de ceux des Afghanes dans le monde oriental. Ces deux femmes hausa du Nord Nigeria avaient été condamnées à mort par lapidation, par le tribunal musulman de leur région, la première, en octobre 2001, et la seconde, en juin 2002. Leur crime: adultère et naissance d'un enfant illégitime. Leurs cas furent rendus publics par les organisations féminines locales, au niveau continental et mondial. En deux ans, il y eut tout un battage en Afrique' et autour du globe, grâce à des articles de presse, des rencontres, des campagnes électroniques, des appels aux institutions nationales et internationales. Les programmes de télévision et de radio alertèrent l'opinion publique africaine, jusque dans les plus villages les plus reculés. C'est grâce à un appel auprès de la Cour fédérale de justice du Nigeria et à la forte pression nationale et internationale que Safiya Husseini fut remise en liberté, tandis que l'on statuait encore sur le cas d'Amina Lawal. Les Africaines n'ont pas manqué d'écouter, tout en soulignant leur perplexité, la condamnation de Jean-Pierre Raffarin, Premier ministre français (2002 à 2005), lors d'un meeting électoral. Interpellé, par la suite, à une séance de l'Assemblée nationale française, le 5 novembre 2002, sur cette question, il répondait: « Vous pouvez compter sur la France pour agir en faveur des droits de l'homme, de la place de la femme dans la société<sup>18</sup> ». Cette affirmation a été jugée aussi opportuniste que celle de G. Bush, à propos des Afghanes à libérer du joug des Talibans. Mais ce que les Africaines ont surtout retenu, c'est la portée de leur activisme relayé du niveau local au niveau international ou trans-local, pour utiliser un concept nouveau.

La mise en place de mécanismes institutionnels en faveur des femmes, s'ils n'ont pas été forcément efficaces, a permis aux Africaines

18 *Op. cit.*

de se construire un tremplin à partir duquel négocier une autre place dans la société. Elles ont surtout réussi à mettre leur programme au niveau international, mais au niveau régional et panafricain. L'Organisation de l'Unité africaine devenue Union africaine, les organisations sous-régionales comme la CEDEAO, l'UMEOA ou la SADCC<sup>19</sup>, et même les grandes banques de développement, comme la Banque africaine de développement ont des programmes femmes/genre, qui enjoignent les États à promouvoir l'égalité entre les sexes.

Les débats autour de la famille ont amené les féministes africaines à se former en groupes de pression qui ont fini par faire adopter un protocole additif des droits des femmes à la Charte africaine des droits de l'homme. Et là où elles n'ont pas réussi à abolir la polygamie dans leurs codes nationaux de la famille, autoriser légalement l'avortement ou interdire les mutilations génitales féminines, elles ont réussi à les faire figurer dans la Charte adoptée, en juillet 2003, à Maputo (Mozambique), lors du sommet des chefs d'État de l'Union africaine. Elles ont également intégré des droits politiques et économiques. Il faut certes attendre les résultats de la ratification par les pays, mais porter ces revendications à un niveau aussi élevé était une gageure. Cela n'a pas été facile face à des autorités politiques y compris celles des ministères des femmes et de parlementaires des deux sexes souvent prudents ou hostiles. Lors de la réunion préparatoire de Beijing+10 de la région africaine tenue à Addis-Abeba, en octobre 2005, la délégation mauritanienne n'a cessé de marteler que l'islam avait donné tous les droits aux femmes. Aucune autre délégation gouvernementale n'a porté de contradiction.

Le refus des associations islamiques de ces codes laïques, au moment de leur élaboration et de leur révision, a donc été l'un des obstacles majeurs des luttes féministes, d'autant plus que plusieurs d'entre elles ont revendiqué la propre relecture de ces codes et ont remis en question les acquis légaux favorisés par la laïcité, notamment la célébration ou l'enregistrement du mariage à l'état civil, d'où le consentement prononcé par les conjoints eux-mêmes, le divorce judiciaire, la fixation de la pension alimentaire par la loi, etc.

La question de la laïcité est donc cruciale ici. Elle est d'autant plus importante qu'une remise en question de la *Shari'a* est toujours à peine acceptable dans le monde musulman. Or, l'adoption ou le rejet de la laïcité a une importance sur les lois qui régissent la vie des femmes. Introduite par les colonisateurs, la laïcité va bien plus loin que d'enlever le voile et d'imposer un mode vestimentaire, en Afrique musulmane. Le débat actuel porte sur la nécessité d'une approche laïque de la position sociale et juridique des femmes

19 CEDEAO : Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest; UMEOA: Union monétaire ouest-africaine; SADCC: Conférence pour la coordination du développement de l'Afrique australe.

dans une région où l'accès aux ressources et au pouvoir politique n'est pas fondé sur la religion, fut-ce l'islam, le christianisme ou tout autre culte local (Moghissi 1999).

Aujourd'hui, bien que le christianisme, comme l'islam, se présentent comme des religions de tolérance et de progrès sur d'autres doctrines, soucieuses de justice sociale et d'équité entre les sexes, les droits des femmes suscitent bien des questions face à une tradition patriarcale (et masculine) bien établie. Les questions du voile ou de la sexualité n'ont jamais été autant posées qu'avec la montée des fondamentalismes, même dans des pays qui se pensaient laïcs. Il importe d'établir un nouveau contrat social sans rompre le dialogue avec les femmes et les membres de leurs communautés dont on veut changer les dynamiques de relation.

## Conclusion

Une telle réflexion sur Les femmes et l'islam en Afrique montre à quel point il est crucial de prendre en compte les conditions de vie des femmes, leurs difficultés d'accéder aux ressources naturelles, matérielles et financières, et leur faible niveau de participation au processus de prise de décision, en référence à la culture et à la religion. Les inégalités sont incrustées dans la culture, la religion et le politique. Malgré toutes les déclarations nationales et internationales sur l'élimination des toutes les discriminations à l'encontre des femmes, aussi bien que les exhortations à établir un environnement démocratique favorable à de telles mesures, l'État les confirme ou les renforce à travers le système patriarcal, la législation et les politiques. Il n'est pas évident que toutes les Africaines soient armées pour remettre en question le patriarcat enraciné dans la religion, au sein de la famille, de la société et de l'État et dans la culture. La culture a souvent servi de solution tampon contre les idéologies et les politiques occidentales: l'Afrique ne peut survivre et se construire qu'à travers ses propres cultures et identités. Aussi défendre de nouvelles idées, lever les tabous et les silences, «déchirer les voiles, ôter les masques») (Marna: 1997) n'est pas une position ou une tâche aisée pour les femmes, lorsque leur propre environnement les accusent d'avoir perdu, à la fois, leur africanité et leur foi.

Comme le soulignait la déclaration finale de la Conférence régionale de DAWN pour l'Asie du Sud-Est, à Petaling Jaya (Malaisie), en octobre 2002, la plupart des femmes musulmanes sont confrontées à une double contradiction. D'une part,

« la menace d'un unilatéralisme hégémonique global dont les politiques sécuritaires ont fourni de prétextes pour ré-introduire et renforcer les

## Hommage à Catherine Coquery- Vidrovitch

lois nationales oppressives [et] ont favorisé la montée des forces religieuses extrémistes qui entretiennent les solides patriarcats locaux. Tous ces faits ont contribué à établir la légitimité de ce qui est une image fabriquée 'diabolisée' comme ennemi de la démocratie et des femmes<sup>20</sup> ».

Et, pourtant, d'autre part, la lutte pour l'égalité entre les sexes et les droits humains des femmes requiert plus que jamais la séparation de l'État et de la religion, dans des contextes où la religion est si prégnante dans les institutions. C'est la seule possibilité d'égalité devant la loi. Certes les musulmanes ont à connaître le Coran, pour en assurer une relecture selon leur propre perspective, face au discours conservateur des associations et des médias islamiques qui les dépouille de leurs droits. Elles ont également la tâche difficile de réconcilier les valeurs de l'islam avec leurs aspirations légitimes à dimension universelle, à partir des traditions islamiques elles-mêmes.

### Bibliographie

- AFONJA S., « Changing Modes of Production and the Sexual Division of Labor among the Yoruba », in LEACOCK, E., SAFA, H., (eds), *Women's Work: Development and the Division of Labour by Gender*, J.F. Bergin, Publishers, Inc., South Hadley, Ma, 1986.
- AMADIUME L., *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*, Zed Press Ltd, Londres, 1987.
- AN-NA'IM A. A., *Towards an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Laws*, Syracuse Press University, Syracuse, 1990.
- ASSIE-LUMUMBA N., « Le Genre dans la recherche en Afrique », in *Echo*, Nouvelle Série n° 5, Dakar, AF ARD, 2000.
- ASSIE-LUMUMBA N., *Les Africaines dans la politique: Femmes baoulé de Côte-d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- AUGIS E. « Dakar's Sunnite Women : The Politics of Person» in Gomez-Perez M. (Ed.). *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Karthala, Paris, 2005, p. 309-326.

20« the threat of hegemonic global unilateralism whose security policies have provided excuses for re-introducing or strengthening oppressive national laws [and] the rise of extremist religious forces that feed upon persistent local patriarchies. All of these have contributed to lending legitimacy to what is a manufactured 'demonic' image of Islam as an enemy of democracy and of women » in *Women's Development Collective (Malaysia) & DA WN-Sollth-East Asia, Islam, Politics and Women: Whose Identifies Whose Interests? Conference Statement of the South-East Asia Regional Meeting*, Petaling Jaya, Malaysia, 26-28 Oct 2002.

- BAKARE- YUSUF B., « Yorubas Don't Do Gender: A Critical Review of Oyèronké Oyéwùmi. The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses ». Communication au Colloque du CODESRIA, *African Gender Research in the New Millenium: Perspectives, Directions and Challenges*, Le Caire, mai 2002.
- CALLA W A y B. et CREEVEY L., *The Heritage of Islam. Women, Religions & Politics in West Africa*, Lynne Rienner Publishers, Boulder et Londres, 1994.
- Centre d'Études d'Afrique noire. «Islam d'Afrique: Entre le local et le global», *L'Afrique politique 2002*, Karthala, Paris, 2003.
- Débats parlementaires. « Compte rendu intégral de la 2e séance de l'Assemblée nationale, 15 novembre 2002 », *Journal officiel de la République française*, N° 53 [2] A.N. (C.R.) 6 nov. 2002.
- DEKMEJIAN R. H., « The Anatomy of Islamic Revival : Legitimacy Crisis, Ethnie Conflict and the Search for Islamic Alternatives» in CURTIS, M. (Ed.), *Religions and Politics in the Middle East*, Westview Press, Boulder, 1981.
- Diagne S. B. *Cent mots pour dire l'Islam*, Maisonneuve-Larose, Paris, 2001.
- DIAGNE, P.; *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale*, Présence africaine, Paris, 1967.
- DIAW, A. et TOURE A., *Femme, éthique et politique*. Fondation Friedrich Ebert, Dakar, 1998.
- DIOP C. A., *L'Unité culturelle de l'Afrique noire: Domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*, Paris, Présence africaine, 2e édition, 1983.
- ESPOSITO J. L., (Ed.) *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980.
- GOMEZ-PEREZ M., (Ed.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Karthala, Paris, 2005.
- HASSAN, R. Sélection d'articles dans les Dossiers du WLUML, 1994.
- IMAM A. «The Development of Women's Seclusion in Hausa land, Northern Nigeria», *Dossiers du Programme et loi dans le monde musulman* (WLUML), 9/10, p. 4-18, 1991.
- IMAM A., « Women's Rights in Muslim Laws (Shari'a) » in *The Place of Women under Sharia*, CRP/FNS, BAOBAB for Women's Human Rights, Lagos, 2000, p. 16-31.
- IMAM A., MAMA A. et SOW F., *Sexe, genre et société: Engendrer les sciences sociales africaines*, Paris, Karthala/CODESRIA, 2004.
- IMAM A., MAMA A. et Sow F., *Engendering African Social Sciences*, Dakar, CODESRIA, 1997.
- KANJI S. et CAMARA F., *L'Union matrimoniale dans la tradition des peuples noirs*, Paris, l'Harmattan, 2000.

- KUKAH M. H., *Religion, Politics and Power in Northern Nigeria*, Spectrum Law Limited, Ibadan, 1993.
- MAHMOOD Y., *Sharia Law Reports*, Spectrum Law Series, Spectrum Law Limited, Ibadan, 1993.
- MBOW P. «Droits humains et religions. Autour de la problématique femme et islam », communication au colloque *African Gender Research in The New Millennium: Perspectives, Directions and Challenges*, CODESRIA Arab Research Center, Le Caire, 7-10 Avri12002.
- MERNISSI F., *Beyond the Veil*, Indiana Press University, Bloomington, 1987.
- MOGHISSI H., *Feminism and Islamic Fundamentalism. The limits of Post-Modern Analysis*, Zed Books, London, New York, 1999.
- Muslim Women's Research and Action Forum. «The need for Ijtihad or Intellectual Reasoning », *Seminar Series N° 2*, Colombo, 2000.
- NWOGUGU E.I., *Family Law in Nigeria*, Heinemann Studies in Nigerian Law Heinemann Educational Books, Ibadan, 1974.
- OYÉWÙMI O., *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- RAMADAN Tariq, *Islam. Le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité ?*, Lyon, 2001, Éditions Tawhid.
- SANTONE C., «Radicalisme au féminin? les filles voilées et l'appropriation de l'islam de l'espace des mosquées au Sénégal» in GOMEZ-PEREZ M. (Ed.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Karthala, Paris, 2005, p. 119-130.
- SHEIKH HAMOUD M. AL-LAHIM. *The Principles of Islam*, Al. Sunnah.com.
- SOW F., «Famille et loi au Sénégal: permanences et changements », in «Les frontières mouvantes du mariage et du divorce dans les communautés musulmanes », Dossier spécial n° 1 du Programme *Femmes et loi dans le monde musulman* (WLUML), 1995, pp. 129-141.
- SOW F., «Femmes africaines, valeurs et socialité » in *Notes Africaines*, n° 168, IF AN, Dakar, 1975, p.1 05-112. .
- Sow F., « La Mobilisation politique des femmes en Afrique de l'Ouest », in *Gender Equality. Striving for Justice in an Unequal World*, UNRISD, Geneva, 2005.
- SOW F., «Muslim families in Contemporary Black Africa », *Current Anthropology* 26 (5) (December), 1985.
- VESEY-FITZGERALD S. G., «Nature and Sources of the Shari'a», in KHADDURI M. et LIEBESNY H. (Eds.), *Law in the Middle East*, Middle East Institute, Washington D.C., 1955.
- WESTERLAND D. and EVERS-R0SANDER E. (Eds), *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, Londres, Hurst et Company, London, Nordic Africa Institute, Uppsala, 1997.



