

Religion

Burkina Faso

Le genre au prisme de l'islam - Une entrée pour lire le politique en Afrique

Maud Saint-Lary
Anthropologue.
Laboratoire de sciences sociales appliquées,
France.

Ce chapitre est paru dans :
Adjamagbo A., Gastineau B. (2017). Le genre dans les recherches
africanistes. Les Impromptus du LPED, n°2, Laboratoire Population-
Environnement-Développement, UMR 151 (AMU – IRD), Marseille,
111 p.

Cet article montre que, dans des recherches anthropologiques conduites en Afrique subsaharienne, le « genre » constitue une entrée fructueuse pour lire des phénomènes liant politique et islam. Dans cette perspective, le genre, et notamment la conjugalité, ne représentent pas une thématique à part entière mais plutôt un angle de vue idéal pour comprendre l'implication des élites islamiques dans les politiques publiques dites de promotion féminine au Burkina Faso. Nous présentons le contexte d'émergence du féminisme islamique au Burkina Faso et nous analysons ensuite ses traductions dans le quotidien des militantes acquises à cette cause. Nous proposons enfin quelques pistes de réflexion méthodologiques et analytiques permettant de dégager une posture de recherche nécessaire dès lors que l'on se porte sur ce type de « terrain sensible ».

This paper shows that “gender” is a constructive window for understanding the relationships between politics and Islam in anthropological research carried out in sub-Saharan Africa. In this regard, gender—in particular conjugal life—is not a full-fledged area of research but an ideal perspective for understanding the involvement of the Islamic intellectual elite within public policies for the advancement of women in Burkina Faso. We examined the context in which Islamic feminism has developed in Burkina Faso and the impact of this movement on Muslim feminists' everyday life. Finally, we suggest some ideas worth exploring in methodology and analysis to define the necessary stance for studies dealing with this type of “sensitive field”.

Féminisme islamique

Genre

I. Introduction

Que le religieux soit un instrument d'oppression des femmes est une réalité empirique tellement ancrée dans le sens commun qu'il paraît difficile de l'appréhender autrement. Cet article montre qu'en Afrique subsaharienne, certains acteurs islamiques, hommes et femmes, considèrent leur religion comme un cadre d'émancipation des femmes. En participant à la mise en œuvre des politiques publiques dites de promotion féminine, ils montrent que les valeurs d'égalité entre hommes et femmes peuvent être relues à la lumière de leur religion. Ainsi le genre constitue une entrée fructueuse pour lire des phénomènes liant politique et islam, et notamment l'apparition au Burkina Faso du féminisme islamique. Dans cette perspective, le genre, notamment en ce qui concerne la conjugalité, constitue un angle de vue idéal pour comprendre l'implication des élites

islamiques dans les politiques publiques dites de promotion féminine au Burkina Faso. Nous présenterons ce contexte propice à l'émergence du féminisme islamique au Burkina Faso et nous analyserons ensuite ses traductions dans le quotidien des militantes acquises à cette cause.

Ce travail s'appuie sur des enquêtes au long cours menées entre 2008 et 2014 auprès de militants d'associations islamiques. Au fil de ces investigations, le dynamisme des femmes impliquées dans ces associations à travers les cellules féminines s'est donné à voir, m'incitant à creuser la question du militantisme islamique féminin. Les femmes m'ont fait un accueil particulièrement chaleureux, générant une relation d'enquête où la perspective d'exprimer leur conception des rapports de genre semblait les stimuler.



Sé, Bénin, 2013. J.P Rolland.

II. Genre et islam : le contexte de convergence de deux phénomènes

Les années 1990 marquent un double tournant, tant sur le plan des politiques dites de promotion féminine que sur celui de l'islam au Burkina Faso. En effet, cette période se caractérise par la présence de plus en plus forte de « l'approche genre » dans les politiques publiques en Afrique. Entendue comme un objectif politique, cette approche suppose que les termes « genre » et « promotion féminine » sont employés de manière indifférenciée. Au Burkina Faso, si les politiques du genre existaient déjà sous le régime de Thomas Sankara²¹ (1983-1987), les années 1990 sont marquées par de fortes pressions internationales, et une augmentation des financements pour la mise en œuvre d'actions pour l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes.

Aujourd'hui, les pouvoirs publics mettent en œuvre leur « politique nationale genre »²² en mobilisant les militants associatifs pour, entre autres choses, promouvoir l'instruction des femmes, lutter contre l'excision et encourager l'espacement des naissances.

Parallèlement à cela, les années 1990 sont également marquées par l'apparition de nouvelles formes de religiosité islamique visibles dans plusieurs pays d'Afrique subsaharienne. Au Burkina Faso, l'islam, hier discret, devient public et visible dans l'espace urbain au tournant des années 1990. Les élites islamiques s'emparent des médias en créant des radios et des chaînes de télévision. Une presse islamique voit le jour ainsi que de nombreuses associations et ONG islamiques. Les mosquées quadrillent désormais l'espace urbain. Les leaders islamiques prennent position sur les problèmes publics pointés dans les politiques du genre. Bien que ne partageant pas tous les mêmes points

de vue, ils s'expriment sur l'excision, le contrôle des naissances, le mariage précoce, participant ainsi à faire de ces thèmes des problèmes sociaux au sens de Blumer (1971). En effet, pour Blumer, tout comme pour ses successeurs (Becker, 1985), les « problèmes sociaux » n'existent pas par essence. Ils sont le résultat d'une construction sociale parce qu'ils sont érigés comme tels dans le débat public et suscitent une mobilisation collective importante.

Dans ce contexte, les associations de musulmans francophones jouent un rôle prépondérant. Des organisations comme l'AEEMB (Association des élèves et étudiants musulmans du Burkina) et le CERFI (Cercle d'études, de recherche et de formation islamique), respectivement nées en 1987 et 1989, ont acquis en vingt ans une grande notoriété et s'impliquent particulièrement dans ces politiques dites de promotion féminine. Ces associations ont d'abord lutté contre les perceptions populaires faisant de l'école laïque un lieu de production de « mécréants ». Leurs militants ont longtemps revendiqué le fait que l'on peut être musulman et fonctionnaire ou musulman et étudiant. Ces organisations ont pris le parti de la langue française. Elles se sont dotées de sites Internet et leurs prêches, faits en français, sont transcrits dans des opuscules. Leurs militants organisent chaque semaine des débats sur les droits et les devoirs du musulman. Ils recyclent ainsi dans le champ islamique leur goût du débat et de l'argumentation acquis à l'université. Avec l'AEEMB, une jeunesse militante et mixte voit le jour dans les années 1990. Lors de son intégration au monde du travail, cette jeunesse rejoindra le CERFI.

²¹ On se reportera à ce titre à son discours intitulé « la libération de la femme : une exigence du futur », prononcé le 8 mars 1987 : http://thomassankara.net/IMG/article_PDF/article_a40.pdf

²² Un rapport disponible sur le site du « cadre de concertation genre », rend compte de la politique nationale genre : <http://www.synerggenre.org/index.php/docs/functionstartdown/243/>.

III. Appropriation du concept de genre et participation aux politiques de promotion féminine

Ces deux associations ont des sections implantées partout dans le pays. Dès les années 2000, elles bénéficient d'une nouvelle conjoncture qui conduit les organisations internationales à intégrer dans leur mode opératoire les arguments des élites religieuses désormais perçues comme des courroies de transmission des messages de sensibilisation²³. Dans ce contexte, l'AEEMB et le CERFI sont très largement sollicités par les pouvoirs publics et les organisations internationales pour participer aux politiques publiques de promotion féminine. Pour les acteurs du développement, les militants de ces associations sont les plus compétents

pour reconvertir les valeurs d'égalité des sexes dans le domaine islamique. De part leur notoriété en tant qu'élites à la fois intellectuelles et islamiques, ces acteurs représentent alors un maillon incontournable pour la diffusion des messages de sensibilisation.

De leur côté, les « AEEMBistes » et les « CERFIstes » accueillent favorablement ces politiques publiques du « genre » dont ils estiment qu'elles sont islamiquement justifiées. La lutte contre les mariages forcés et l'excision, la promotion de la planification familiale et du mariage civil leur apparaissent comme des combats légitimes et nécessaires. Ils s'emploient à montrer les

fondements islamiques de ces actions en recherchant dans le Coran et dans les Hadith (les traditions prophétiques) les arguments qui pourront asseoir ces politiques publiques. En témoigne le plaidoyer destiné à sensibiliser les imams ruraux contre l'excision auquel ils participent, ou encore le dîner-débat intitulé « la planification familiale à la lumière de l'islam » organisé par le CERFI à l'occasion des 20 ans de l'association.

Dans ces associations, les femmes, elles aussi, se mobilisent à travers leurs « cellules féminines » par lesquelles passent désormais toutes les actions publiques « genrées ». Elles s'impliquent aux côtés des hommes dans des actions de lutte contre l'excision ou pour la promotion de la planification familiale, par exemple en mettant en place des pièces de théâtre forum à l'intérieur et devant les mosquées. Elles animent et participent aux débats publics organisés par les institutions islamiques, n'hésitant pas, parfois sur le ton de l'humour, à interpellier les hommes sur leurs pratiques de domination. Loin de se placer dans un rapport conflictuel avec la gent masculine, les femmes militant dans ces associations ont été, pour beaucoup d'entre elles, formées par les imams de l'AEEMB et du CERFI. Lorsque les cellules féminines en étaient à leurs balbutiements, les imams leur ont dispensé des formations pour leur enseigner les bases de leur religion et les pousser à effectuer un travail personnel et autodidacte pour enrichir leur connaissance de l'islam.

En outre, ce militantisme de collaboration avec les pouvoirs publics et les organisations internationales affûte la sensibilité des militants, hommes et femmes, à « l'approche genre », entendue comme une politique publique visant à l'autonomisation des femmes et à l'égalité

des sexes. Aujourd'hui, le terme « genre » est entré dans le vocabulaire courant de ces militants qui évoquent la « question du genre », les « projets genre », etc. Le panel intitulé « islam et genre » organisé à l'ambassade des Etats-Unis en mars 2012 par la cellule féminine du CERFI en est révélateur. En ce « mois des femmes », une des conférencières construisait toute sa démonstration sur l'idée que « l'islam est genre » en montrant, versets coraniques à l'appui, que l'islam encourage l'instruction des femmes et leur accès aux fonctions de pouvoir. Selon la conférencière, l'islam a inscrit une « égalité ontologique » (sic) entre hommes et femmes qui commence par leur devoir, quel que soit leur sexe, de se soumettre à Dieu. Dans les discours de la plupart de ces intellectuelles musulmanes, l'idée d'égalité côtoie bien souvent celle d'équité et de complémentarité. Un combat féministe islamique, même s'il ne dit pas souvent son nom, domine les actions menées par ces femmes convaincues que l'islam a tracé les voies de leur émancipation.

On voit donc comment le processus de politisation du genre, c'est-à-dire de promotion des valeurs d'égalité entre les sexes, s'articule avec un processus de genrification de l'islam. Ceci a par ailleurs été montré par Margot Badran au sujet de l'Egypte, dans son livre intitulé *Feminism in Islam. Secular and religious convergences* (Badran, 2009). Dans un contexte de coexistence des féminismes laïques et islamiques, elle montre, en dépit des idées reçues, le caractère « interactif » des deux types de féminisme. Elle constate que les financements internationaux octroyés aux pays arabes pour promouvoir le « genre » ont conduit à diffuser cette notion dans les milieux des militantes laïques, mais aussi chez les féministes islamiques. Ce féminisme



Dessin d'enfant, Samiath, CM2, Cotonou, Bénin, 2013.

²³ En témoigne en 2004, la publication par la Banque mondiale, d'un livre intitulé « Mind, Heart, and Soul in the Fight Against Poverty » dans lequel est soulignée la nécessité d'une collaboration entre organisations religieuses et organisations de développement pour lutter contre la pauvreté. Les élites chrétiennes et islamiques y sont considérées comme des partenaires incontournables (Marshall, Keough 2004).

IV. Vers l'émergence d'une pensée féministe islamique : expériences ordinaires au Burkina Faso

islamique est révélateur de la complexité du processus de sécularisation qui s'opère au Burkina Faso. En effet, que des militants islamiques s'emparent de questions publiques « laïques », comme la planification familiale ou l'excision, indique leur rôle actif dans un phénomène de dé-sécularisation. Parallèlement à cela, cette participation des militants islamiques aux politiques publiques dans le domaine du genre est symptomatique d'une laïcité dans laquelle le religieux, loin d'être relégué à la sphère privée, occupe une place de plus en plus importante sur la scène publique.

L'idée de convergence des sphères islamiques et séculières développée par Margo Badran (2009) suggère d'aller au-delà des seuls enjeux féministes. En effet, la participation des associations islamiques à la « politique nationale genre » souligne que l'action publique connaît un mouvement de dé-sécularisation. Dans des sociétés fortement imprégnées de religiosité, le religieux prend une place dans les politiques publiques qu'il n'occupait pas auparavant. Parallèlement à cela, la pénétration du « genre » dans les discours des mouvances islamiques intellectuelles révèle également

une forme de sécularisation du discours religieux qui s'empare des valeurs d'égalité entre homme et femme en leur trouvant une traduction islamique. Ce mouvement de dé-sécularisation-sécularisation rend compte des dynamiques issues de la convergence des sphères séculières et religieuses. Comme l'indique Jean Baubérot (2003), laïcité et sécularisation sont loin d'être des processus linéaires, ils connaissent des mouvements de flux et de reflux. Au Burkina Faso, c'est précisément de cet enchevêtrement entre une politique d'émancipation des femmes bénéficiant de financements internationaux et la multiplication de discours publics issus de la sphère islamique sur la place de la femme qu'apparaît cette tendance féministe islamique.

Le féminisme islamique est un mouvement né dans les années 1990 en Iran. Il se diffuse ensuite au Proche-Orient et dans les milieux musulmans d'Europe et des Etats-Unis (Latte Abdallah, 2010). Le mouvement est porté à ses débuts par des femmes, universitaires, docteurs de leur discipline, y-compris en théologie musulmane (Badran, 2010 : 31). Ces femmes remettent en question le caractère apparemment sexiste de l'islam et entreprennent de rigoureuses exégèses des textes coraniques. Elles développent une nouvelle lecture égalitaire du Coran et des traditions prophétiques, remettant en question les interprétations patriarcales qui leur avaient été transmises sur la polygamie, la répudiation ou encore le supposé droit donné à l'époux de battre sa femme. A la fois intellectuelles et engagées pour la cause féministe islamique, certaines de ces femmes ont été en même temps des analystes du phénomène (Amhed, 1992 ; Mir-Osseini, 1999 ; Wadud, 1999 ; Lambaret, 2012). En vingt ans, les courants féministes islamiques se sont déployés à travers le monde par le biais de conférences internationales suscitant un véritable réseau alimenté par les techniques de l'Internet. Au Sud du Sahara, les quelques figures de cette mouvance ont également ce profil de femmes intellectuelles investies dans des exégèses coraniques pour relire la place des femmes dans la société, comme la Sénégalaise Penda Mbow (2010) ou la Nigériane Imam Ayesha (2002).

Au Burkina Faso, le féminisme islamique n'est pas un mouvement institutionnellement constitué auquel les femmes disent appartenir (même si certaines n'hésitent pas à s'en revendiquer). Il s'agit d'une réalité observable à travers les discours convergents de femmes militant dans différentes associations

islamiques du pays. Ces femmes relisent les textes islamiques, le Coran et les traditions prophétiques (la Sunna), pour y démontrer la présence des principes d'égalité entre les sexes et lutter contre les interprétations patriarcales de l'islam. Ce type de militantisme islamique coexiste dans le pays avec d'autres approches très conservatrices où les femmes, au contraire, réaffirment les discours de domination masculine. Ceci rappelle que les lectures de l'islam sont plurielles. En outre, afin de ne pas surévaluer le phénomène, précisons que le féminisme islamique n'est pas représentatif d'une conception ordinaire de l'islam. Il s'exprime toutefois dans les milieux intellectuels.

Au-delà de ce constat, il importe de comprendre sur quels registres cette pensée égalitaire s'exprime dans le discours de ces femmes. Quels changements cette pensée entend-elle susciter ? Comment ces discours se traduisent-ils dans la vie privée de ces femmes ?

Pour toutes les femmes rencontrées, l'instruction islamique, comme l'instruction en général, représente une arme de libération nécessaire avant tout pour leur vie d'épouse. Rouketou, une militante de l'AEEMB âgée de 30 ans, l'affirme ainsi :

« Si je ne suis pas informée sur mes droits, si je ne sais pas que l'islam me confère des droits, je ne peux pas les opposer face à mon mari » (Ouagadougou, mars 2012, Rouketou, 30 ans, militante de l'AEEMB).

Considérant que le couple est un lieu d'expression de la domination masculine, cette femme estime que la connaissance de l'islam est le seul chemin pour déjouer les interprétations patriarcales de l'islam. Pour cette femme, comme pour beaucoup d'autres

militantes, cette vision patriarcale de l'islam est partagée par des époux (mais aussi des épouses), qui, sans en avoir nécessairement conscience, se conforment à un point de vue dominant. Adjara, pour sa part, est maître-assistante à l'université de Ouagadougou et se définit comme une féministe islamique. Tout comme Rouketou, elle insiste sur l'importance de l'instruction islamique des femmes (en plus de l'instruction générale) :

« La femme musulmane doit connaître le Coran, elle doit connaître l'islam pour pouvoir répliquer. Si tu sais que réellement ce que les hommes veulent te faire faire, Dieu n'a jamais dit ça, ça n'existe pas. A ce moment tu as le courage de ne pas le faire, puisqu'il n'y aura pas de péché, ni rien de tout ça. En ce moment, tu comprendras que c'est seulement une machination des hommes » (Ouagadougou, septembre 2012, Adjara, environ 65 ans, maître-assistante).

Adjara explique que sa connaissance de l'islam et des préceptes coraniques qui autorisent le divorce lui ont donné la « force et le courage de divorcer ». Après son divorce, lorsqu'elle devait justifier son choix auprès de son entourage, elle affirme avoir donné l'exemple de la cousine du Prophète qui, selon elle, « ne se sentait pas bien dans son foyer et le Prophète lui a dit de le quitter. » Dans une société où le statut des femmes divorcées reste difficile à assumer au quotidien, Adjara perçoit l'islam comme une ressource pour assumer un tel choix.

Pour Zalissa, sexagénaire, ce droit au divorce est effectivement un droit que les femmes musulmanes méconnaissent : « Les femmes ne savent pas que le divorce est un droit que l'islam leur donne. La femme aussi a le droit de demander le divorce en islam. C'est important de les informer de ça pour qu'au

moins elles sachent qu'elles ont une porte de sortie si elles refusent la polygamie » (Zalissa, décembre 2011, Ouagadougou, 60 ans, retraitée de l'enseignement).

Dans le même esprit, Aïcha participe de manière assidue aux réunions des « anciennes du CERFI ». Elle insiste elle aussi sur l'importance pour les femmes de s'instruire sur leur religion. Elle donne l'exemple de la polygamie qui, « contrairement à ce que pensent les hommes », est loin d'être une fin en soi :

« Moi j'étais convaincue que la polygamie a été créée par l'islam. Or c'était pas vrai ! En fait l'islam est venu pour gérer la polygamie. Et même, on peut dire que l'islam a encouragé plutôt la monogamie que la polygamie parce que vers la fin, il a dit 'prenez une seule femme, c'est préférable pour vous!' Mais ça on n'entend pas ! Il a fallu que les femmes fouillent pour découvrir ça » (Ouagadougou, mai 2010, Aïcha, 60 ans, retraitée, militante du CERFI).

Zarah, pour sa part, apporte un éclairage sur les critères qui l'ont guidée pour choisir son époux. D'après sa foi en l'islam, son futur époux devait accepter qu'elle exerce une activité salariée. Selon elle, les époux qui interdisent à leur femme de travailler font une lecture superficielle des textes :

« 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 »

(Ouagadougou, mai 2011, Zarah, 27 ans, chargée de communication, militante du CERFI).

Zarah reconnaît que Dieu a désigné l'homme comme chef de famille, mais elle fait une lecture nuancée de ce précepte qui, selon elle, « ne veut pas dire que tu dois prendre seul les décisions. Nous devons prendre les décisions ensemble pour tout ce qui touche au foyer ». Face au risque que représente le fait d'unir deux personnes qui se connaissent peu, Zarah 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 et qu'elle pourrait exercer le métier pour lequel elle a longtemps étudié. Ainsi, qu'il s'agisse de leur droit au divorce, de leur droit au sein du foyer familial, de leur accès à une activité salariée, de leur droit de regard sur la polygamie, ces femmes expriment avant tout que l'islam leur offre, en tant qu'épouse, des droits fondamentaux qu'elles méconnaissent. Elles effectuent un inlassable travail d'argumentation qui puise dans les sources juridiques de l'islam. Elles tentent par la sensibilisation de faire accepter de nouveaux usages de ces préceptes, montrant autant aux femmes qu'aux hommes que l'islam a tracé des voies d'émancipation féminine, que tout bon musulman a le devoir de connaître. Ce phénomène d'émergence du féminisme islamique au Burkina Faso illustre l'apparition de militantes d'un genre nouveau, pour qui les mutations de la conjugalité sont nécessaires et réalisables grâce à une bonne connaissance de l'islam.

Cotonou, Bénin, 2014. J.P Rolland.



V. Conclusion

La participation des militants islamiques aux politiques de « promotion féminine » est largement le fait des élites intellectuelles francophones. Incitées par les organisations internationales qui voient en elles des représentants du « bon » islam, ces organisations ont mis en œuvre de nombreux projets destinés à sensibiliser les populations musulmanes. Ce contexte a favorisé l'apparition d'une pensée féministe islamique portée par les militantes de ces associations.

D'un point de vue méthodologique, il importe d'indiquer que cette notion de féminisme islamique ne va pas de soi. Comme l'indique 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 Etats-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 : 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. Le choix même d'employer ce terme pour décrire un phénomène social relève donc d'un parti pris, qui doit être empiriquement argumenté. Sur des thèmes où le chercheur peut facilement être soupçonné de prendre ses désirs pour des réalités, les discours des acteurs doivent plus que jamais servir une rigoureuse administration de la preuve. Ce qui est vrai d'une manière générale dans les sciences sociales, l'est plus encore sur des objets traversés par des clichés tenaces.

Le cas présenté plus haut suggère en outre que les acteurs, en l'occurrence les femmes intellectuelles, défendent une lecture des préceptes islamiques qui prend place parmi d'autres. Ces femmes, par leur

travail d'argumentation, tentent de prendre le contre-pied de ceux qui défendent les lectures patriarcales de l'islam. Cela suppose que ces dernières lectures existent elles aussi. Certes, il n'en est pas question dans cet article, mais la simple évocation de leur existence suffit à rappeler la pluralité de l'islam. Effectivement, le droit islamique n'existe pas par essence (Dupret, 2004) mais par la lecture qu'en font les acteurs. Ainsi, d'un point de vue anthropologique, ce n'est pas l'islam qui dicte les croyants, mais les acteurs, militants islamiques, imams, croyants etc., qui font des lectures de leur religion. Ce point précis différencie l'anthropologue de

l'islam du théologien et permet de donner à chaque parole sa légitimité sans interroger nécessairement sa véracité d'un point de vue théologique.

Enfin, les propos recueillis auprès de ces femmes laissent supposer à première vue qu'elles se pensent dans un rapport conflictuel avec leur mari. Cette compréhension des rapports de genre serait réductrice. Certes ces femmes sont très critiques à l'égard des normes de domination masculine supposées islamiques. Elles estiment que par la connaissance de l'islam, les femmes pourront changer le rapport de force. Toutefois, les actions de sensibilisation destinées à

reconfigurer les rapports de couple sont généralement menées en collaboration avec les hommes. Les militants, hommes et femmes, estiment que la prescription de normes nouvelles sur le couple et les droits des femmes doit viser autant les époux que les épouses, sans quoi le travail de sensibilisation pourrait devenir une source de conflit conjugal. De plus, ils organisent des débats mixtes sur des thèmes comme la planification familiale ou l'excision afin de susciter des échanges où les identités sexuées sont en jeu et en discussion plus qu'en conflit.



Abomey, Bénin, 2012. J.P Rolland.

Ahmed L. 1992.

Women and gender in islam. Historical Roots of a Modern Debate. New Haven and London, Yale University Press.

Badran M. 2009.

Feminism in islam. Secular and religious convergences. Oxford, Oneworld publication.

Baubérot J. 2003.

Histoire de la laïcité en France, Paris, PUF, «Que sais-je?», 128p.

Becker H. 1985.

Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance, Paris, Métailié.

Blumer H. 2004 (1971, 1er ed.).

Les problèmes sociaux comme comportements collectifs. *Politix*, 17-n°67 : 185-199.

Dupret B. 2004.

L'autorité de la référence : usage de la sharī'a islamique dans le contexte judiciaire égyptien. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 125 : 189-209.

Imam Ayesha 2002.

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

Lambaret A. 2012.

Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane. In Ali (dir.), *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique : 55-70.

Latte Abdallah S. 2010.

Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche. *Critique internationale*, 46 : 9-23.

Marshall K., Keough, L. 2004.

Mind, Heart, and Soul in the Fight against Poverty. Washington DC: World Bank.

Mbow, P. 1963.

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

Mir-Osseini Z. 1999.

Islam and gender. The religious debate in contemporary Iran. Princeton University Press.

Wadud A. 1999 (1992).

Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. Kuala Lumpur, Penerbit Fajar Bakati, New York, Oxford University Press.