

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**  
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris  
(Institut historique allemand)  
Band 48 (2021)

**Fatou Sow**

**Genre et fondamentalismes. L'actualité du débat en  
Afrique**

DOI: 10.11588/fr.2021.1.93929

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

FATOU SOW

## GENRE ET FONDAMENTALISMES

### L'actualité du débat en Afrique

Ce questionnement quant à l'actualité du débat sur le genre et les fondamentalismes est suscité par nombre de constats sociologiques et politiques au cours de travaux de réflexion sur les femmes et les relations de genre dans les sociétés africaines<sup>1</sup>. Il est devenu progressivement une préoccupation quand on examine l'élaboration et la mise en œuvre des politiques et législations qui les ciblent: leur statut dans la famille, la réalité de leurs droits sexuels et reproductifs, leur participation significative à la sphère publique et politique, etc. Il est en effet difficile de ne pas remarquer les mutations cruciales survenues ces trois dernières décennies, notamment au niveau mondial, qui font dire à des analystes féministes du Sud qu'«un monde féroce est né – plein de prémisses ébranlées, de contradictions compliquées, de fractures graves, de contrecoups sévères, de promesses non tenues et de résultats incertains pour les peuples du monde»<sup>2</sup>. La montée du fondamentalisme, comme phénomène global, compte parmi les multiples tantôt causes, tantôt conséquences de ces mutations.

On sait combien il est difficile, dans le contexte européen, de discuter de fondamentalisme. État européen, la France a subi une série d'événements dont l'ampleur a enflé les débats sur la scène politique, les médias et les réseaux sociaux. Les exemples sont connus de la fusillade meurtrière dans la salle de rédaction du magazine satirique «Charlie Hebdo», à Paris, en janvier 2015, suivie, deux jours plus tard, par la prise d'otages sanglante dans un supermarché cachère. On pourrait y ajouter les attentats non moins sanglants perpétrés le 13 novembre 2015 au Bataclan lors d'un concert, au stade de France, où se jouait un match de football amical entre la France et l'Allemagne, et dans les rues des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> arrondissements de la capitale, ainsi que l'attaque au couteau d'agents de la préfecture de police à Paris, le 13 octobre 2019, par leur collègue, en raison de la particularité tragique du geste<sup>3</sup>.

1 Cette communication est la version éditée de la conférence annuelle de l'Institut historique allemand prononcée le 18 octobre 2019 au musée d'Art et d'Histoire du judaïsme. «Genre et fondamentalismes» est le thème de l'Institut sur le genre (CODESRIA), que j'ai dirigé, en juin 2011. Il a fait l'objet d'une publication collective du même titre, en 2018, aux éditions du CODESRIA: Fatou SOW (dir.), *Genre et fondamentalismes. Gender and Fundamentalisms*, Dakar 2018.

2 «A fierce world has been born – full of shaken premisses, complicated contradictions, serious fractures, severe backlash, broken promises and uncertain outcomes for the world peoples». Gita SEN, Marina DURANO, *Introductory Overview*, dans: EAED. (dir.), *The Remaking of Social Contracts: Feminists in a Fierce World*, Londres 2014, p. 1–30, p. 4. Toutes les traductions de l'anglais sont assurées par l'auteure.

3 Le fonctionnaire avait poignardé plusieurs de ses collègues (4 morts et 2 blessés), au sein de la préfecture de police, à Paris, où il était en poste. Il a été abattu par la police.

Ces attentats sont survenus dans une conjoncture longue de controverses virulentes où religion, culture et politique se sont affrontées. Des débats ont soulevé les opinions autour de problématiques aussi diverses que le port du voile islamique, les pratiques culturelles jugées »communautaristes«, la soumission aux lois religieuses ressentie comme menace sur la laïcité, les conflits identitaires générés par les »peurs« de l'immigration, des représentations autour de l'islam (islamophobie, islamisme, radicalité), etc. Toutes ces questions relèvent de problématiques globales aux origines complexes mais partagent des points communs. On avance, notamment, les effets d'une mauvaise appréhension du fait colonial et de ses violences (théories décoloniales), les incidences de ses discriminations sociales, économiques, politiques et raciales, des revendications identitaires agitées par des courants autant religieux que politiques. On associe aussi, avec Ousmane Kane, la montée des mouvements islamistes, dans les années 1970, »au désenchantement né de l'échec de la première décennie du développement et des défaites militaires successives enregistrées par les armées contre Israël qui ont discrédité le nationalisme arabe«<sup>4</sup>. Enfin, la globalisation pose des décisions et des politiques qui ont eu et continuent d'avoir un fort impact, en termes de domination politique, économique et culturelle, sur les sociétés à l'échelle mondiale, leurs économies et leurs cultures, impact qui se traduit souvent en »marchandisation de la gouvernance«<sup>5</sup>.

Bien que ces situations surviennent dans de nombreuses régions du monde, on constate que les interrogations posées et les réponses données, à Paris ou ailleurs en Europe, ne sont pas toujours celles qui sont retenues à Dakar ou autre part en Afrique. La manière d'apprécier ces événements varie d'un contexte à l'autre, non pas en fonction des violences, abusives partout, mais des protagonistes et de leur environnement socioculturel et politique. En tant qu'Africaine vivant sur le continent, c'est le contexte africain qui nous interpelle singulièrement. Notre approche de cette question permet à la recherche féministe africaine d'occuper sa place et d'avoir une résonance significative dans les sciences sociales, en Afrique et dans le monde.

Plusieurs questions sous-tendent la réflexion sur le fondamentalisme. Comment le définir? Est-ce un conservatisme, un fanatisme, un intégrisme, un radicalisme, un populisme? Si les liens entre religion et culture sont dans l'ordre des choses, comment deviennent-ils sources et lieux d'expression des fondamentalismes? Quelle est la part du politique? À partir de quels moments ou de quelles combinaisons, voire collusions, entre leurs messages, interprétations et actions, fait-on face aux expériences fondamentalistes? Est-ce que le fondamentalisme c'est mettre la loi religieuse au-dessus de celle de la république, comme c'est le souci en France, ou faire référence aux textes religieux pour élaborer une loi dite républicaine, comme au Sénégal? Quels sont les signes de la radicalisation? Quels sont les effets sur la société et sur les rapports de genre?

4 Ousmane KANE, L'»islamisme« d'hier et d'aujourd'hui, dans: Cahiers d'études africaines, n° 206–207, 2012, p. 545–574, DOI: 10.4000/etudesaficaines.17095, p. 548.

5 Vivienne TAYLOR, La marchandisation de la gouvernance. Perspectives féministes critiques du Sud, édité de l'anglais par Fatou Sow, Paris 2002.

## Les fondamentalismes: les concepts pour en débattre en dévoilent les signes précurseurs sur les femmes et les rapports de genre

Le fondamentalisme est, on le sait, une appellation débattue et contestée, autant par les personnes qui l'organisent que par celles qui le subissent. Les concepts utilisés pour l'analyser sont également contestés ou prêtent à discussion aussi bien dans les pays qui les ont élaborés que dans le contexte africain qui les adopte. Il est important de discuter de quelques-uns d'entre eux, car ils participent, pour une part importante, des »signes précurseurs« (*warning signs*) du fondamentalisme<sup>6</sup>.

Plusieurs définitions existent du fondamentalisme. Nous en choisirons quelques-unes adaptées à nos propos. Celle de Marième Hélié-Lucas, sociologue algérienne et fondatrice du Réseau Women Living Under Muslim Laws (WLUML), répond à la situation présente. Elle identifie le fondamentalisme comme une question essentiellement politique où la culture et la religion sont instrumentalisées autant qu'elles servent d'enjeux. Elle écrit:

»Par »fondamentalisme«, j'entends les forces politiques, allant des conservateurs à l'extrême droite, qui utilisent la religion pour obtenir un pouvoir politique. Dans le contexte catholique comme dans le contexte musulman, ces forces peuvent viser à remplacer les lois du pays – votées par le peuple, donc modifiables par la volonté du peuple – par des lois »divines« ahistoriques et immuables, définies et interprétées par les fondamentalistes. Cela revient à transformer une démocratie en une théocratie. Il ne s'agit nullement d'une question religieuse, mais d'une question politique<sup>7</sup>.«

La seconde définition est empruntée à Karima Bennoune, professeure de droit et défenseuse des droits humains, qui approfondit la dimension religieuse. Elle avance:

»Les fondamentalistes font un choix tactique d'utiliser la religion parce qu'elle est souvent non seulement respectée, mais aussi jugée immuable, incontestable. La déclaration la plus claire que j'ai entendue à ce sujet est venue d'un notaire algérien, un fonctionnaire masculin, lors de la discussion d'une question de succession qui est née en vertu du Code de la famille algérien, qui est discriminatoire. Il a dit à une femme qui mettait en cause la discrimination dans les dispositions relatives à l'héritage: »Madame, vous ne pouvez pas discuter avec Dieu«. C'est un thème commun aux fondamentalistes. Vous ne pouvez pas discuter avec Dieu, et bien sûr, ils sont les représentants de Dieu sur Terre, donc, par extension, vous ne pouvez pas discuter avec eux<sup>8</sup>.«

6 Ayesha IMAM, Jenny MORGAN, Nira YUVAL-DAVIS (dir.), *Warning Signs of Fundamentalism*, Nottingham 2004 (Women Living under Muslim Law, déc. 2004).

7 Marième HÉLIE-LUCAS, *Women of Migrant Muslim Descent in France: an Overview*, dans: EAD. (dir.), *The Struggle for Secularism in Europe and North America: Women from Migrant Descent Facing the Rise of Fundamentalism*, Dakar, Lahore 2011 (WLUML Dossier, 30–31), p. 43–86, p. 43.

8 Karima BENNOUNE, *Fundamentalism and the Challenge to Women's Human Rights*, dans: Sow (dir.), *Genre et Fondamentalismes* (voir n. 1), p. 63–79, p. 68.

Enfin, Manuel Castells montrait le poids de la question identitaire, en tant que référent culturel. Il définissait le fondamentalisme comme »la construction collective d'une identité collective par identification du comportement individuel et des institutions de la société aux normes dérivées de la loi de Dieu, interprétée par une autorité bien précise qui opère une médiation entre Dieu et l'humanité«<sup>9</sup>.

La recherche montre, à l'évidence, à quel point il est important de prendre en compte la culture, la religion et la politique, considérées chacune comme un ensemble d'idées et d'idéologies, d'institutions, de systèmes et de pratiques propres aux sociétés humaines, pour faire avancer les sciences sociales en Afrique. Ce qui a pris le plus de temps à faire émerger et à mettre en œuvre, c'est l'appréciation de leur multiple interaction sur la nature des relations de genre ou des rapports de pouvoir entre les sexes. Or ces relations sont affectées par la montée des fondamentalismes, partout dans l'Afrique contemporaine, et nécessitent l'utilisation d'outils d'analyse qui donnent du sens, un sens différent du constat culturaliste ou de la perspective »ethno-anthropologique« d'usage, qui n'évaluent guère ou que peu ces rapports de pouvoir.

Les concepts ont une histoire qui évolue avec les cheminements de la pensée. Ils sont élaborés pour servir à l'analyse de faits sociaux et sont progressivement repensés, critiqués, contestés dans les espaces mêmes qui les ont créés. Ceux qui sont utilisés dans les théorisations sociologiques viennent largement de l'Occident, de ses cultures et de ses langues. Appliqués aux cultures africaines, ils ont pu être acceptés car reflétant des réalités communes et/ou être rejetés comme inappropriés, étrangers, voire anachroniques par rapport aux réalités sociales locales. Le genre<sup>10</sup> en est un excellent exemple. Catégorie d'analyse des faits sociaux de la réflexion féministe, le genre (*gender*) »repose sur la relation fondamentale entre deux propositions: le genre est un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir«<sup>11</sup>. Il ne signifie pas seulement les femmes, comme on a tendance à le penser, mais il induit aussi les femmes et les rapports sociaux entre les sexes. Coopté comme langage officiel par le système des Nations unies, la coopération internationale et les États, notamment africains, le genre est pourtant un concept féministe. Concept politique, il sert à contester un système de domination (le patriarcat) et à discuter les rapports de pouvoir entre les sexes et les rapports d'inégalités en résultant. Les gouvernements africains se sont accommodés de cette redéfinition: il leur était plus aisé d'adopter un concept à la mode et de qualifier de »genre« des politiques qui auraient dû répondre à des exigences féministes<sup>12</sup>. Contrairement au concept tabou de féminisme (lui-même discuté entre les femmes) qui effraie les opinions, le genre a ainsi offert une approche suffisamment neutre et »molle« pour être acceptée par toutes les

9 Manuel CASTELLS, *Le pouvoir de l'identité*, Paris 1999, p. 19.

10 Ann OAKLEY, *Sex, Gender and Society. Towards a New Society*, Londres 1972.

11 Joan W. SCOTT, *Genre: Une catégorie utile d'analyse historique*, dans: *Les cahiers du GRIF*, n° 37-38, 1988, p. 125-153, DOI: 10.3406/grif.1988.1759, p. 141 (version anglaise 1986).

12 Fatou SOW, *L'appropriation des études sur le genre en Afrique subsaharienne*, dans: Thérèse LOCOH (dir.), *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, Paris 2007 (*Cahiers de l'Ined*, 160), p. 47-68.

structures. Il a ainsi perdu une bonne partie de sa vision critique de rapports de pouvoir<sup>13</sup>.

Le concept a, il est vrai, essuyé diverses remises en question, d'ordre surtout politique, par des militantes d'Asie, d'Afrique, d'Amérique latine et des Caraïbes. Celles-ci avaient besoin de décoloniser une pensée qui prétendait universaliser la question des femmes, à partir d'un pôle dominant, la culture occidentale (généralement blanche) et de la (re)définir. Plusieurs mouvements féminins ont suivi la mouvance critique de leur époque et leur propre quête de sens. Les Women of Color, Black Feminism, Womanism, Combahee River Collective, Chicana Feminism, Subaltern Studies, les théoriciennes de l'intersectionnalité, les Africaines et Afro-descendantes ont été à la recherche d'un féminisme noir, d'un féminisme africain ou d'un afro-féminisme, etc. Elles ont engagé des débats contre le féminisme et en ont critiqué la domination arrogante, puis la *whiteness*/blanchéité<sup>14</sup>. Ainsi, M. Jacqui Alexander et Chandra Talpade Mohanty ont reproché aux théories féministes d'avoir surtout procédé à »l'inclusion symbolique de nos textes sans reconceptualiser l'ensemble de la base de connaissances blanche, de classe moyenne et genrée«<sup>15</sup>. En effet, l'agenda féministe n'avait pas incorporé ces autres critères de différenciation, de hiérarchisation et de domination que sont l'esclavage, la colonialité, la race, le racisme, la racisation/racialisation, le déni de la diversité/altérité, etc.<sup>16</sup>. Les études postcoloniales, comme les ont analysées Christine Verschuur et Blandine Destremau, ont porté sur:

»la remise en cause des grands récits qui ont structuré et donné du sens à l'histoire mondiale des cinq derniers siècles, depuis les »découvertes« d'autres continents par des Occidentaux: la modernité, la race, le patriarcat et la famille, la lutte des classes, mais aussi la démocratie, la liberté (ou le libéralisme), l'universalisme. Il s'agit d'un champ contesté, d'une nébuleuse aux frontières poreuses, qui se démarque de l'anticolonialisme par son orientation épistémique<sup>17</sup>.«

Repenser ces théories, à partir d'un contexte propre, a donc trouvé écho auprès de mouvements de régions du Sud, pour en discuter les rapports de domination, d'où les difficultés d'appropriation et de (re)création du féminisme. Les Africaines ont

13 Ibid.; Amina Mama, *Women's Studies and Studies of Women in Africa*, Working Papers Series CODESRIA, 96/5, Dakar 1996.

14 Hazel CARBY, *White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood*, dans: *The University of Birmingham/The Center for Contemporary Cultural Studies*, Hutchinson (dir.), *The Empire Strikes Back: Race, and Racism in 70s Britain*, Londres 1982, p. 110-128; Judith EZEKIEL, La »blanchéité« du mouvement des femmes américaines, conférence internationale »Ruptures, résistances et utopies«, université de Toulouse le Mirail, 20 sept. 2002.

15 »Token inclusion of our texts without reconceptualizing the whole white, middleclass, gendered knowledge base«. M. Jacqui ALEXANDER, Chandra Talpade MOHANTY, Introduction: *Genealogies, Legacies, Movements*, dans: EAED. (dir.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, New York 1997, p. XIII-XLII, p. XVI.

16 Il faut retenir que cette conceptualisation a une histoire qu'il serait trop long de développer ici.

17 Christine VERSCHUUR, Blandine DESTREMAU, *Féminismes décoloniaux, genre et développement*. Histoire et récits des mouvements de femmes et des féminismes aux Suds, dans: EAED. (dir.), *Féminismes décoloniaux, genre et développement*, numéro thématique de: *Revue Tiers Monde*, n° 209, 2012/1, p. 7-18, DOI: 10.3917/rtm.209.0007, p. 7.

avancé la nécessité de »décoloniser« la recherche, pour mieux étudier des sociétés historiquement et culturellement différenciées, et ce dans une association de taille continentale comme l'Association des femmes africaines pour la recherche et le développement (AFARD), en 1977. Les approches auront été multiples. Des débats conceptuels et des mouvements d'idées ont émergé sur toutes les questions. On en présentera quelques-uns pour mieux cerner les qualifications du fondamentalisme par des mouvements féminins dans leur quête de liberté face aux divers conservatismes. Ces contestations conceptuelles en ont été autant de signes précurseurs.

Les débats conceptuels sur les fondamentalismes ont connu les mêmes dilemmes que ceux qui portaient sur le genre, à propos des relations hommes/femmes, des rapports sociaux de sexe, des inégalités entre sexes, du patriarcat versus le matriarcat, de l'oppression, de la domination masculine, de l'autonomisation des femmes (qui traduit mal *women's empowerment*), leur »agentivité« (qui ne rend pas vraiment compte de *women's agency*), etc. Ces terminologies, même si elles ont exprimé des revendications féministes et féminines, ont été discutées, contestées ou jugées relever d'idéologies coloniales et postcoloniales de marginalisation et d'exclusion des femmes africaines des sphères de décision coloniales et mondiales.

Les expressions de droit de disposer de son corps, de contrôle de sa fécondité ou de droits sexuels, droit au plaisir sexuel, symbolisent des réalités bien vécues<sup>18</sup>. Bien qu'elles soient toujours utilisées, elles continuent de provoquer une certaine gêne au cours des débats, comme si le contrôle féminin de la sexualité était entaché de perversité et créait une sorte de panique morale. La sexualité a été surtout discutée publiquement en termes de rapport à la fécondité, alors qu'elle est socialement source de pratiques, jeux et artifices érotiques, évoqués et chantés lors de cérémonies<sup>19</sup>. Les religions du Livre (judaïsme, christianisme et islam) ont soumis le corps et la sexualité des croyants, et surtout des femmes, à des règles strictes de contrôle. Comme de nombreuses autres cultures, notamment africaines, elles associent le sang des menstrues et des couches à l'impureté et au péché consubstantiels du corps de la femme qui ne peut avoir des relations sexuelles, prier, jeûner ou même faire la cuisine, selon les cultures. On ne peut s'empêcher de rappeler, avec Saïd Bellakhdar,

»[...] que, contrairement au christianisme qui accepte le renoncement au plaisir, la tradition musulmane encourage la sexualité. Les notions de chasteté, de pénitence, de mortification et de péché de chair y sont réprouvées. La sexualité y est, sinon prescrite, du moins recommandée, dès lors qu'elle s'inscrit dans un cadre légal et dans une union légitime (Coran XXIII-5/6)<sup>20</sup>.«

18 Fatou Sow, Codou BOP (dir.), *Notre corps, nous-mêmes. Santé et sexualité des femmes en Afrique sub-saharienne*, Paris 2004.

19 Cheikh Ibrahima NIANG, *Anthropologie de la sexualité. Philosophie, culture et construction sociale du sexe au Sénégal*, thèse de doctorat d'État ès lettres, 2 vol., Dakar, université Cheikh Anta Diop, 2012.

20 Saïd BELLAKHDAR, *La prescription de la sexualité en Islam*, dans: *Topique*, n° 105, 2008/4, p. 105-116, DOI: 10.3917/top.105.0105, p. 106.

Enfin, un dernier exemple est le droit à la parité en politique, si débattu depuis qu'il est devenu un principe fort de la plateforme de Beijing (1995)<sup>21</sup>. Ce droit rencontre toujours une certaine résistance dans l'opinion populaire, au nom de la culture et de la religion. Une opinion plus intellectuelle le remet également en question en avançant un autre mode de gouvernance mieux adapté aux réalités africaines. Le Sénégal, par exemple, a voté, en 2010, une loi sur la parité qui faisait passer, en 2014, le nombre de femmes de 22 % à 42 % des parlementaires. Ce taux approchait celui des Suédoises (44 %). Les Rwandaises occupaient, aux dernières élections législatives (2013), environ 61 % des sièges au Parlement. Si le nombre a progressé au Rwanda, comme au Sénégal, et continue à être un principe de participation de plus en plus revendiqué par le mouvement des femmes, des questions restent posées: que fait-on de la parité? Comment l'opérationnaliser?

Les imperfections de la démocratisation en Afrique sont telles que ces droits, pour lesquels les Africaines ont mené tant de combats et qu'elles sont heureuses de faire adopter, restent toujours contestés ou difficiles à appliquer. Les droits sont jugés d'inspiration occidentale et sont soupesés à l'aune de valeurs d'une culture africaine changeante dont les fondamentalistes continuent d'arrêter les standards<sup>22</sup>. C'est pourquoi cette question importante mérite d'être posée: les conventions internationales, signées au nom du principe de l'universel, sont-elles compatibles avec les valeurs africaines, avec l'africanité, avec les pratiques africaines de la religion? Si le terme de valeurs ancestrales est un «slogan» légitime de réappropriation des identités originelles avant la domination culturelle occidentale, encore faut-il veiller à ce que ces valeurs n'enferment pas les individus dans des modes stéréotypés et révolues d'attitudes et de comportements. La requête de retour aux valeurs ancestrales est plus souvent adressée aux femmes. Il semble que les hommes peuvent les changer à leur guise, malgré le retour, alors que les femmes doivent leur obéir, car elles conditionnent leur statut, leur manière d'être dans le monde africain.

Ces droits et d'autres, relatifs à la situation sociale, économique et politique des femmes sont donc toujours défiés par une large part des opinions publique, politique et religieuse, malgré des succès sensibles depuis une cinquantaine d'années. Ces nouvelles libertés sont accusées de provenir d'un Occident colonial dont la modernité aurait notamment balayé les références au religieux<sup>23</sup>. Cette accusation est à la base de l'argumentation des fondamentalismes.

21 United Nations, Beijing Declaration and Platform for Action, 1995, [en ligne:] [https://beijing20.unwomen.org/~media/headquarters/attachments/sections/csw/pfa\\_e\\_final\\_web.pdf](https://beijing20.unwomen.org/~media/headquarters/attachments/sections/csw/pfa_e_final_web.pdf), consulté le 7 févr. 2021.

22 Awa DiOP, Des figures féminines «scandaleuses» au Sénégal: une tension entre subjectivation transgressive et conformisme aux valeurs culturelles fondamentales, dans: Sow (dir.), Genre et fondamentalismes (voir n. 1), p. 213–232.

23 De nouvelles références religieuses peuvent aussi être introduites.



## Les vagues fondamentalistes: réalité et progression contemporaines dans une perspective globale

Cette présente réflexion porte sur des espaces musulmans ou à majorité musulmane et leurs dérives fondamentalistes en Afrique. Mais elle prend également en considération d'autres espaces de fois différentes, qui soulèvent les mêmes interrogations car partageant des convictions similaires. On se doit de récuser cette tendance à réduire le fondamentalisme contemporain à l'islam, pour ne pas singulariser, voire stigmatiser une religion au détriment de l'autre. Le religieux a des expressions d'une grande hétérogénéité qui produisent des mouvements spécifiques, avec des fondamentalismes tout aussi spécifiques<sup>24</sup>. L'islamisme, l'intégrisme chrétien, le nationalisme hindou ou le populisme politique, pour ne citer que quelques exemples qui font aussi l'actualité, ont leurs particularités.

On évoquera l'inscription du religieux dans deux circonstances: dans les institutions constitutives des États; dans leurs actions politiques, qui prêtent à vastes débats, car elles peuvent fréquemment conduire à des dérives fondamentalistes.

L'inscription de l'identité religieuse dans les textes fondamentaux est une tradition ancienne; l'histoire en atteste dans toutes les régions du monde. Cette inscription est toujours d'ordre politique lorsqu'elle se situe à ce niveau. Elle impose ses valeurs et règles, dans l'espace privé et public, et qui affectent les individus de toute confession. Ces valeurs sont l'objet d'enjeux cruciaux que l'on discute, accepte, refuse ou négocie. L'islam, religion d'État de nombreux pays nord-africains et orientaux à majorité musulmane, appose sa marque en termes de droits sur les institutions, les législations (*shari'a*) et les conditions de vie des populations, qu'elles soient ou non musulmanes, ce qui peut être source de discriminations. Plusieurs États de l'Union européenne ont vainement tenté de faire prévaloir ses racines chrétiennes et de les inscrire dans la Constitution élaborée en 2003/2004. L'initiative a, certes, échoué, aussi bien que le projet de Constitution lui-même, mais elle nourrit des populismes montants dans l'espace européen. Le gouvernement israélien réussissait à faire voter la «Loi fondamentale: Israël en tant qu'État-nation du peuple juif», en 2018. L'État réalisait là une de ses ambitions majeures, à savoir la reconnaissance officielle de sa judaïté, comme foi et identité, dans un Proche-Orient où sa création est contestée, tandis que la question palestinienne non résolue est d'une actualité toujours brûlante, et cette décision imposée aux autres populations est controversée en termes de représentativité, de priorité, voire de citoyenneté. L'enjeu, autant sociétal que politique, est aussi une évidence dans le choix du Canada de fonder sa Charte des droits et libertés, sur «des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit» (1982), tout en convenant de la liberté de religion et de conscience. Pays d'immigration, où le christianisme a côtoyé plusieurs autres religions et cultures issues de ces mouvements, le Canada a eu à gérer une complexification sociétale de taille, notamment en matière de lois. Face aux demandes de populations soucieuses de préserver leurs identités, des provinces, comme le Québec et l'Ontario, ont tenté de proposer des «accommodements raisonnables» (*reasonable accommodations*) de pratiques discu-

24 Sonia CORRÊA, Rosalind PETCHESKY, Susan PARKER, *Sexuality, Health, and Human Rights*, New York 2008.

tées par les associations de femmes prises en étau (ou piégées) entre universalisme et particularisme des droits de la personne et des conditions d'accès à leurs progrès<sup>25</sup>.

On a d'autres repères de cette inscription religieuse dans les Constitutions en Afrique subsaharienne. La Constitution de Gambie déclare, en son art. 1, »The Gambia is a Sovereign Secular Republic«, bien que son préambule commence par »In the name of God, the Almighty« (1996); celle de Sierra Leone proclame »Swear in the name of God – So help me God« (1991); »May God protect our people«, reprend la Constitution sud-africaine (1996); celles de l'Ouganda »For God and my country« (2005) et du Kenya »Acknowledging the supremacy of the Almighty God of all creation« (2010) portent les mêmes références religieuses.

Enfin le religieux peut infléchir des politiques aux effets problématiques sur les droits humains, à l'échelle internationale. C'est en cela qu'il nous interpelle. Figure de proue de la droite américaine, Ronald Reagan s'est attaché, durant ses deux mandats présidentiels (1981–1989), à promouvoir des politiques conservatrices dont le Global Gag Rule (Règle du baïllon mondial, 1984) aura été un élément central. Également connue comme »politique de Mexico City«<sup>26</sup>, cette règle était fondée sur des principes religieux stricts qui ont interpellé les femmes pour avoir »idéologisé« leur corps, leur santé, leur sexualité et leur fécondité. Quelle en était l'implication pour les populations féminines hors des frontières américaines? Il était déjà interdit, depuis 1973, de financer l'avortement (service, plaidoyer, dépénalisation) avec des fonds américains. Le Global Gag Rule est allé plus loin; il a non seulement imposé cette restriction aux ONG et aux institutions étrangères bénéficiaires de l'aide américaine en matière de santé, mais il a exigé que leurs fonds provenant d'autres sources ne servent pas non plus à promouvoir l'avortement. Les administrations de Ronald Reagan, George H. W. et George W. Bush ont ainsi pesé sur l'accès des femmes, surtout celles des pays du Sud, au financement de services de santé de qualité en matière de sexualité et de procréation et questions connexes. Plusieurs États, agences internationales<sup>27</sup> et organisations non gouvernementales ont été privés des subventions de l'État américain pour avoir légalisé, battu campagne en faveur de l'avortement ou tenté de le décriminaliser. Bien plus, l'administration américaine s'est mise à limiter la fourniture de contraceptifs, après les avoir introduits lors de campagnes de contrôle des naissances auprès de populations qui n'en disposaient pas ou guère, aux institutions qui ne se pliaient pas à ces règles. Pourtant, dans de nombreux pays africains, comme le Sénégal, elle avait promu des politiques intégrées de planification des naissances dont les associations pour le bien-être familial (ASBEF) ont été les pivots<sup>28</sup>. Tout aussi ancrés dans cette idéologie de la chasteté, les programmes américains de

25 Yolande GEADAH, *Accommodements raisonnables. Droit à la différence et non-différence des droits*, Montréal 2007; Lucie LAMARCHE, *Pluralisme juridique, interculturalisme et perspectives féministes du droit: des nouvelles du Québec*, dans: Charles Becker (dir.), *Genre, inégalités et religion*, Paris 2007, p. 357–370; José WOEHLING, *La protection de la diversité culturelle, religieuse et linguistique par l'entremise des libertés et droits fondamentaux*, dans: Myriam Jézéquel (dir.), *La justice à l'épreuve de la diversité culturelle*, Cowansville, QC 2007, p. 149–169.

26 La politique fut annoncée en 1984 à la conférence internationale des Nations unies sur la population et le développement à Mexico City.

27 Dont le Fonds des Nations unies pour la population (FNUAP).

28 Sow, *L'appropriation des études sur le genre* (voir n. 12).

prévention du sida en Afrique, en vigueur à leur époque, ont exalté les vertus de la virginité et l'abstinence sexuelle<sup>29</sup>. Les verrous de cette idéologisation ont sauté toutes les fois que les démocrates ont repris le pouvoir, en 1993, 2009, et récemment, en 2021. Une fois élu, Donald Trump rétablissait, en janvier 2017, la règle avec son plan de Protecting Life in Global Health Assistance (Protection de la vie dans l'assistance médicale fournie au niveau mondial). Et, comme le montrait Erika Guevara, directrice du programme «Amériques» d'Amnesty International:

»La version Trump de la règle du bâillon étend cette politique à toutes les ressources affectées par les États-Unis au financement de la santé à l'étranger, au lieu de la limiter au financement par les États-Unis de la planification familiale par le biais de l'aide extérieure américaine. En d'autres termes, les organisations qui travaillent sur d'autres problèmes de santé, comme le paludisme, le VIH/sida ou la santé maternelle, doivent s'assurer que leurs programmes ne comportent aucun service d'orientation ou d'information en matière d'avortement«<sup>30</sup>.

On peut, à partir de ces premières remarques, percevoir les dimensions »fondamentalistes« des actions des forces qui, des plus conservatrices à celles de l'extrême droite et aux évangélistes, se servent de la religion et de la culture pour construire et imposer un pouvoir politique sur fond d'idéologies et de croyances sacrées<sup>31</sup>. Le fondamentalisme n'est pas une question simplement religieuse; il est essentiellement politique. Nikki Keddie proposait l'expression »nouvelle politique religieuse« (*new religious politics*) pour définir ces nouveaux mouvements<sup>32</sup>.

### Les fondamentalismes en Afrique: où en est-on aujourd'hui?

La première partie de cet article a présenté divers aspects des fondamentalismes en mettant l'accent sur les relations entre des problématiques qui progressent dans les pays du Nord, sur une échelle mondiale, à côté de scènes particulières que seraient la Lybie, les pays du Sahel, le nord du Nigéria ou la Somalie. Toutes ces scènes protagonistes procèdent de mouvements aux répercussions partagées. Des réseaux se tissent entre ces mouvements dans le monde, grâce à des transferts autant d'idéologies que de technologies et ressources matérielles et financières, pour défendre les mêmes causes<sup>33</sup>. Une telle compréhension éclaire le fondamentalisme en Afrique, non comme

29 Fatou Sow, Religion et politique: renégocier avec les religieux, in: Malika BENRADI (dir.), Le féminisme face aux défis du multiculturalisme, actes du 5<sup>e</sup> congrès de la Recherche féministe francophone, université Mohamed V, Rabat 2009, p. 163–180.

30 Erika GUEVARA-ROSAS, Trump's Global Gag: A Devastating Blow for Women's Rights, Inter Press Service News Agency, [en ligne:] <http://www.ipsnews.net/2017/01/trumps-global-gag-a-devastating-blow-for-womens-rights/>, consulté le 7 févr. 2021.

31 Fatou SOW, Magaly PAZELLO, The Making of a Secular Contract, in: Gita SEN, Marina DURANO (dir.), The Remaking of Social Contracts: Feminists in a Fierce World, London 2014, p. 181–195.

32 Nikki KEDDIE, The New Religious Politics: Where, When, and Why Do »Fundamentalisms« Appear?, dans: Comparative Studies in Society and History, 40/4 (1998), p. 696–723.

33 IMAM, MORGAN, YUVAL-DAVIS (dir.), Warning Signs of Fundamentalism (voir n. 6).

épiphénomène, mais comme phénomène partageant ces expériences qui impriment leur marque sur le continent de diverses manières.

La religion est un enjeu majeur dans les réalités sociales africaines contemporaines. L'Occident est fréquemment critiqué pour l'avoir quittée en accédant à la modernité. La recherche africaine admet généralement que:

»L'Afrique, en effet, n'a pas vécu la sortie du religieux que l'on prophétisait comme inhérente au monde moderne. [...] Au contraire, sur la terre africaine, il serait plus juste de parler d'une intensification, d'une amplification et d'une redynamisation des croyances et pratiques religieuses et, partant, d'une complexification des rapports entre politique et religion. En effet, les deux grandes religions monothéistes – Islam et Christianisme – qui se partagent les ferveurs des populations ainsi que les religions traditionnelles ont occupé et continuent d'occuper une place décisive dans la structuration des États, qu'ils soient pré-coloniaux, coloniaux ou indépendants. Le champ religieux, en Afrique, a toujours été vaste et englobant et ses contours mous et aléatoires<sup>34</sup>.«

Ce fonds religieux, présent dans le champ politique, a ses moments de stabilité qui le font qualifier de facteur de cohésion sociale. Il a aussi ses moments, tantôt de force et tantôt de faiblesse, comme en témoigne une histoire plus récente. L'islam politique, phénomène ancien, n'a cessé de progresser. Nous en lisons la progression dans les manifestations actuelles des fondamentalismes, traduites en conservatismes à plusieurs niveaux<sup>35</sup>. Le conservatisme/fondamentalisme qui nous interpelle s'exerce surtout dans les contraintes exercées sur les femmes dont il conditionne l'accès aux droits et libertés chèrement acquis. Il développe un extrémisme de nature politique dont les soubresauts sapent les fondements même du principe de l'universalité des droits humains défendus à l'époque contemporaine<sup>36</sup>. On pourrait citer la décision d'États du nord du Nigéria d'adopter, au début des années 2000, un code pénal musulman qui, défiant le pouvoir fédéral d'Abuja, introduisait la peine de mort par lapidation pour l'adultère (*zina*).

Les événements du printemps arabe 2012–2013 ont eu un fort retentissement sur l'Afrique subsaharienne, notamment sur l'Afrique de l'Ouest, dont plusieurs espaces sont régulièrement secoués par des révoltes politiques et de plus en plus religieuses. Boko Haram, mouvement de rébellion contre les autorités nigérianes, poursuit un djihad pour le contrôle d'un vaste territoire au nord du pays afin d'en faire son califat et rejoindre l'État islamique. Ses incursions sont signalées par des exactions meurtrières contre les populations, des rapt, comme celui des lycéennes de Chibok (avril 2014), qui a ému l'opinion internationale. Le Sahel a été l'une des zones les plus affectées par la crise libyenne de 2011: le nord du Mali, déjà théâtre de conflits antérieurs avec ses communautés sahariennes, le Burkina Faso, le Niger, la Côte d'Ivoire

34 Mame-Penda BA, *L'islamisme au Sénégal (1978–2007)*, thèse de doctorat de sciences politiques, document polygraphié, université de Rennes I, 2007, p. 13.

35 SOW (dir.), *Genre et fondamentalismes* (voir n. 1).

36 BENNOUNE, *Fundamentalism and the Challenge to Women's Human Rights* (voir n. 8).

ou le Tchad, où sévissent plusieurs mouvements djihadistes. Il est important de rappeler les peines qu'ont endurées les populations du nord du Mali.

»Port du voile obligatoire pour les femmes, abus physiques et sexuels, mariages forcés et instauration du mariage temporaire dit de jouissance (*muta'a*), séances publiques de flagellation et de lapidation, toujours en public, pour adultère, amputation des mains et pieds pour vol, prohibition de la mixité dans les espaces publics, suppression des loisirs (émissions de radio et TV, musique, bals, spectacles, sport...), fermeture des salons de coiffure, interdiction de célébrer des événements sociaux (mariages, baptêmes, rencontres hebdomadaires des femmes), instauration de codes sur la façon de marcher avec l'imposition d'un code vestimentaire et même de faire le marché, visites inopinées pour s'assurer de la bonne pratique de la prière dans les mosquées, dans les familles, sur les lieux publics, réduction de la mobilité des populations et spécialement des femmes et des filles, etc.<sup>37</sup>«

### Quelle est ma loi?

Les résistances autour de ces conquêtes poussent à étudier les façons dont les lois religieuses sont utilisées et les aspects négatifs qu'elles peuvent comporter face aux exigences nouvelles; le rôle de groupes spécifiques (confréries, associations) et d'autorités publiques dans la manipulation des lois religieuses; les arbitrages des tribunaux ou d'autres instances administratives où la conviction du juge ou de l'autorité restreint l'application de la loi civile; le traitement des femmes dans la famille, en particulier dans les cas de divorce, de violence domestique et de garde des enfants.

Au cours des conférences mondiales des femmes (1975–1995) et de plusieurs réunions internationales sur la population, l'environnement, les droits humains et sociaux (1990–2000), les femmes ont pourtant avancé leur agenda et élargi leur *agency* personnel, du niveau local à l'international. Les Africaines ont eu l'opportunité de se rencontrer entre elles, de rencontrer d'autres femmes du Sud, et de participer au débat global avec le Nord. Elles ont pu prendre la parole et soulever leurs préoccupations dans des débats cruciaux, au niveau des gouvernements (conférences des États) et des sociétés civiles (forum des ONG). Elles ont soulevé leurs questions et ont été parties prenantes de l'élaboration de conventions internationales. Plusieurs conventions en ont résulté, mettant à la disposition des États des outils de promotion des femmes dont les Stratégies prospectives d'action de Nairobi (1985) et la Plateforme de Beijing (1995) ont été des points culminants<sup>38</sup>. Le protocole additif des droits des femmes à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples de l'Union afri-

37 Djingarey Ibrahim MAÏGA, Le code des personnes et de la famille du Mali: Un long chemin, présentation à l'Atelier francophone WLUM-L-WELDD sur »Le leadership féministe«, Dakar, mai 2014, document polygraphié.

38 Nations unies, Commission économique pour l'Afrique, Les stratégies prospectives d'action de Nairobi pour la promotion de la femme (conférence mondiale chargée d'examiner et d'évaluer les résultats de la décennie des Nations unies pour la femme: égalité, développement et paix, 15–26 juill. 1985), Nairobi, Addis Abeba 1985, [en ligne:] <https://repository.uneca.org/handle/10855/26669>, consulté le 7 févr. 2021; United Nations, Beijing Declaration (voir n. 21).

caine, adoptée, à Maputo, en 2003, est né des débats dans ces instances<sup>39</sup>. Dans ce mouvement extraordinaire, à savoir qui sort de leur ordinaire, les femmes (y compris les Africaines) ont été confrontées à des objections récurrentes d'États nationaux (dont certains ont apposé des »réserves« à leurs décisions) et de la communauté internationale (les États-Unis n'ont adopté aucun de ces traités internationaux sur les femmes). Les oppositions les plus virulentes ont été exprimées par les institutions religieuses. Les représentants (des deux sexes) de différentes religions et organisations confessionnelles (*faith based organisations*) ont pris pour cible le corps et les droits des femmes. Ils ont noué comme une »Sainte-Alliance«, pour briser ou, à défaut, contrôler l'élan des femmes. Quelques décennies plus tard, ces conquêtes, prétendument garanties par des lois et des conventions internationales, sont remises en question dans le monde par la montée des fondamentalismes, au point que ni les gouvernements ni les organisations internationales et les ONG n'osent célébrer les dixièmes, vingtièmes et vingt-cinquièmes anniversaires des droits reconnus au titre de ces conventions afin de ne pas en réouvrir les discussions. Le risque de voir ces acquis reformulés, détournés ou abolis est trop élevé.

»Si la conférence de Pékin a fait date en termes de politique, en établissant un cadre politique global pour faire progresser l'égalité des sexes, les événements Plus 10 [ans] ont été décidément discrets. Une conférence internationale de l'ampleur de celle de Pékin a été exclue malgré le nombre croissant de participants à ces événements. De nombreux acteurs politiques – groupes et réseaux de militants ainsi que de nombreux membres des Nations unies – craignaient que, dans le climat politique actuel, une conférence mondiale ne risque d'éroder la position négociée lors des conférences Plus 5 en 2000. Par conséquent, l'objectif de la conférence Plus 10 n'était pas le *agenda setting*, mais la confirmation de l'agenda; pas de formuler une politique, mais de l'affirmer<sup>40</sup>.«

Les États africains ont, dans leur écrasante majorité, adopté les conventions dans leur intégralité. Seuls ceux dont l'islam est religion d'État (Maroc, Algérie, Tunisie, Libye, Mauritanie, Soudan) ont apposé des réserves sur les dispositions qu'ils jugeaient contraires aux principes de la *shari'a*, C'est sur la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (Cedef, 1979) qu'en premier, ils ont émis des réserves. Ils l'ont passée au crible des principes »sacrés« de la *shari'a*.

39 Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits des femmes, Maputo, 11 juill. 2003, [en ligne:] [https://www.un.org/fr/africa/osaa/pdf/au/protocol\\_rights\\_women\\_africa\\_2003f.pdf](https://www.un.org/fr/africa/osaa/pdf/au/protocol_rights_women_africa_2003f.pdf), consulté le 7 févr. 2021.

40 »If the 'Beijing conference' was a landmark in policy terms, setting a global policy framework to advance gender equality, the Plus 10 events were decidedly low key. An international conference on the scale of Beijing was ruled out despite the growing numbers of those participating in these events. Many policy actors – activist groups and networks as well as many within the UN – feared that in the current political climate, a world conference risked eroding the negotiated position that was reached in the Plus Five conferences in 2000. Hence, the aim of the Plus 10 conference was not agenda setting, but agenda confirming; not policy formulating, but policy affirming«. Maxine MOLYNEUX, Shahra RAZAVI, Beijing Plus 10: An Ambivalent Record on Gender Justice, Genève 2006 (UNRISD Occasional Paper, 15), p. 14.



Ces pays ont donc émis, au nom de la religion, des réserves, notamment sur des libertés aussi essentielles que la religion (art. 2), les droits égaux en matière de nationalité (art. 9), la capacité juridique pleine et entière de la femme, et notamment la liberté de circulation et de choix de résidence et de domicile (art. 15), le droit à l'égalité dans les rapports découlant du mariage et des liens familiaux (art. 16) et les modes de règlement des différends résultant de l'application ou de l'interprétation de la Convention (art. 29).

Beaucoup de ces réserves sont tombées avec les luttes féminines citoyennes sans que l'acquis soit sécurisé à long terme. Ce fut, par exemple, toute la bataille du Collectif Maghreb-Égalité 95, regroupant des militantes des droits des femmes des trois pays Maroc, Algérie et Tunisie. Dès la conférence des femmes de Beijing (1995), le Collectif proposait «Cent mesures et dispositions pour une codification maghrébine égalitaire du statut personnel et du droit de la famille pour avancer les droits des femmes»<sup>41</sup>. Le collectif a survécu à la conférence de Beijing et a poursuivi les mêmes luttes. Il rédigeait, en 2003, un guide, «Le Dalil pour l'égalité dans la famille au Maghreb», «pour promouvoir auprès d'un large public le principe d'égalité et renforcer les capacités de mobilisation et de négociation des défenseurs de droits humains par des argumentaires juridiques et sociologiques soutenant l'égalité au sein de la famille»<sup>42</sup>.

L'adoption de la nouvelle *Moudawana* (Code du statut personnel) au Maroc, en 2006, a signifié une avancée certaine, malgré «une codification dans la conformité religieuse»<sup>43</sup>. Le roi Mohamed VI, souverain et commandeur des croyants, venait de consacrer l'égalité et la coresponsabilité de l'homme et de la femme dans la famille. Pour la première fois, les Marocaines étaient autorisées à se marier sans tutelle matrimoniale (*wilaya*), dès leur majorité. Elles partageaient la responsabilité de la famille avec leur conjoint, pouvaient offrir leur nationalité à leur enfant né d'un père étranger. L'État avait renforcé leur protection juridique en matière de restriction de la polygamie (en prévoyant le consentement obligatoire de la première épouse), de conditions du divorce (en encadrant la répudiation), de répartition judiciaire des biens (en réglementant la pension alimentaire), etc. Il a cependant été difficile de mettre en œuvre cette nouvelle législation «en raison d'un manque d'ancrage social et institutionnel dans un environnement où se manifestent plusieurs signes de résistance à la culture égalitaire»<sup>44</sup>. Le 9 septembre 2019, des milliers de femmes ont battu le pavé des grandes villes marocaines en solidarité avec une journaliste en détention pour «avortement illégal» et «débauche», réclamant le droit de «disposer de [leur] corps»,

41 Caroline BRAC DE LA PERRIÈRE, La créativité législative des cent mesures Maghreb-Égalité, dans: Yvonne PREISWERK, Marie THORND AHL (dir.), Créativité, femmes et développement, Genève 1997, DOI: 10.4000/books.iheid.6521.

42 Dorra MAHFOUDH, Le Collectif Maghreb-Égalité 95: pour un mouvement féministe maghrébin, dans: Nouvelles questions féministes, 33/2 (2014), p. 132-135, DOI: 10.3917/nqf.332.0132.

43 Faïza TOBICH, Les statuts personnels dans les pays arabes: De l'éclatement à l'harmonisation, Marseille 2008, chap. I: La Moudawwana marocaine: Une codification dans la conformité religieuse, p. 55-88; Malika BENRADI et al. (dir.), La Moudawwana, autrement, Rabat 2007.

44 Kamal MELLAKH, De la Moudawwana au nouveau Code de la famille au Maroc: une réforme à l'épreuve des connaissances et perceptions «ordinaires», dans: L'Année du Maghreb, 2 (2005-2006), p. 35-54, DOI: 10.4000/anneemaghreb.78, p. 17 (par. 62).

ce qui signifie aussi une avancée conceptuelle des revendications. Peu après, dans un manifeste publié par »Le Monde«, des centaines ont affirmé :

»Nous, citoyennes et citoyens marocains, déclarons que nous sommes hors-la-loi. Nous violons des lois injustes, obsolètes, qui n'ont plus lieu d'être. Nous avons eu des relations sexuelles hors mariage. Nous avons subi, pratiqué ou été complices d'un avortement<sup>45</sup>.«

Cette réforme illustre bien l'évolution sociale et politique des sociétés musulmanes depuis les indépendances. Cinquante ans avant le roi du Maroc, le président tunisien Habib Bourguiba avait promulgué, déjà en 1956, un Code du statut personnel qui instituait la monogamie, un âge minimum et le consentement au mariage des filles, l'abolition du tuteur matrimonial et de la répudiation, le divorce judiciaire, etc. Au Sénégal, Senghor, le président chrétien d'un pays à population majoritairement musulmane, promulguait, en 1972, un Code de la famille dont la première originalité était de s'appliquer aux populations de toutes les confessions. À défaut de pouvoir supprimer la polygamie, il avait tenté d'en contrôler l'augmentation en fixant des options de régime matrimonial: la monogamie (irréversible), la polygamie limitée à deux épouses et la polygamie limitée à quatre. Il a rendu le divorce judiciaire et entériné la suppression de la répudiation du droit islamique. Bien que chrétien, Senghor avait dû consentir à l'application de plusieurs dispositions du droit musulman, dont l'héritage inégal entre les sexes, sous la pression des autorités musulmanes dans le pays qui avaient refusé l'application du Code Napoléon de l'État colonial français.

Qu'ils soient au nord ou au sud du Sahara, qu'ils aient ou non l'islam comme religion d'État, les pays à majorité musulmane laissent donc le droit musulman gérer ou s'insérer dans la gestion de la famille. C'en est le seul secteur, car les législations qui touchent à la Constitution, aux activités administratives, commerciales, bancaires et aux affaires pénales relèvent du droit moderne, inspiré d'Occident<sup>46</sup>.

### L'identité à cœur

Le problème de l'identité constitue une base importante et complexe de toutes les questions discutées ici. On constate en effet qu'identité citoyenne et identité religieuse sont deux réalités qui, bien que porteuses de statuts sur le plan spirituel, social et politique pour les femmes créent des situations complexes à gérer, comme le montre l'examen de l'applicabilité des conventions internationales. N'a-t-on pas récusé la parité car l'homme est chef de la famille dans le droit musulman? La citoyenneté et la religion entretiennent des rapports extrêmement complexes, tantôt de

45 COLLECTIF, »Nous, citoyennes et citoyens marocains, déclarons que nous sommes hors la loi«, dans: *Le Monde* 24 sept. 2019; Agence France-Press/Voice of America (AFP/VOA), »Des centaines de marocaines se déclarent ›hors-la-loi‹ pour défendre leur liberté«, [en ligne:] <https://www.voaafricain.com/a/des-centaines-de-marocaines-se-declarent-hors-la-loi-pour-defendre-leur-liberte/5094776.html> (consulté le 7 févr. 2021).

46 Alya CHERIF AMMARI, *La condition juridique des femmes dans le Code de la famille en Tunisie*, dans: *Après-demain 1* (2007, nf), p. 24–32.



complémentarité, tantôt de conflits, selon les exigences de l'une ou de l'autre en fonction des identités.

L'identité, comme marquage identitaire par la religion, la culture ou tout autre déterminant, permet à la personne de vivre et d'être reconnue en société. Elle peut cependant conduire à des dérives qu'entretiennent les fondamentalismes, comme le soulignait Castells. Les femmes s'inquiètent de ce recours aux identités, du renforcement du conservatisme culturel et de ses formes fondamentalistes. On sait le poids des conservatismes sur l'élaboration des politiques identitaires de masse, articulées sur des bases ethniques, nationalistes et religieuses. On en fait le constat dans les sociétés occidentales autant que dans d'autres régions du monde, comme en Inde par exemple, avec le nationalisme hindouiste.

On observe que les cultures, qualifiées de traditions en Afrique, nourrissent les identités individuelle et collective. Elles en ont préservé un grand nombre, face aux multiples intrusions disruptives de la colonisation, de la mondialisation et des révolutions économiques et technologiques du monde. Les résistances aux modèles de société importés d'ailleurs ont pu conduire à des fondamentalismes culturels, d'autant plus forts qu'ils rejettent une modernité née en Occident et la globalisation économique et culturelle comme sources de corruption des identités. Les femmes ont suivi et/ou subi nombre d'impositions identitaires dont les normes et rituels sociaux les positionnent en société.

Ce qui frappe, c'est le marquage constant du corps des femmes. Le corps et la sexualité sont au centre des controverses engagées par la religion et la culture. Les «prêches» de la religion et de la culture sur le corps des femmes en renforcent le contrôle. Ce sont celles des mosquées, des églises, conventionnelles et évangélistes, des confréries, des sectes et associations multiples. S'activer dans des congrégations chrétiennes ou des associations musulmanes (*dahiras*) fait mesurer les degrés de la foi. Les médias véhiculent, en toute impunité, les pires préjugés et les pires caricatures des comportements féminins en société. Ils n'ont jamais produit autant d'émissions religieuses ou organisé de débats à argumentation religieuse. Les protagonistes sur les plateaux se drapent (*mbubo*) de la parole de Dieu, ponctuée d'extraits de versets. Ils délivrent des prescriptions entérinées comme des séries de mesures applicables et non négociables, car dérivées (sinon dictées) de la religion. Elles sont sources de recommandations autant que d'interdits autour de la sexualité, de la fécondité, de la conjugalité, de l'habillement (impérativement décent), de l'éducation des enfants, des conduites en société. Il est difficile pour les femmes de les refuser ou de les contredire ouvertement, en raison de pressions sociales encore importantes. Le corps de la femme n'a jamais été autant politisé; il est le terrain sur lequel se pérennisent ou muent nombre de normes sociales et morales.

La religion est donc vue comme la source et le fondement des revendications de l'identité, comme il est dit tout au long de cet article. Elle est l'outil politique de reconnaissance de l'identité, ici l'identité musulmane. Aussi les sociétés musulmanes se démarquent-elles de l'Occident et de sa modernité en lui reprochant son apparente déchristianisation, ou, du moins, le recul de ses pratiques religieuses. La laïcité, expression «républicaine» de la séparation du politique et du religieux en France, est considérée comme un recul, une perte de foi en Dieu, les lois de Dieu étant plus fortes que celle des hommes. Cette primauté des lois de Dieu est surtout invoquée

lorsqu'il s'agit du Code de la famille, la législation qui régit les relations hommes/femmes. Même si, lors des campagnes électorales sénégalaises des années 2000, les candidats n'avaient pas tous réclamé le retour de la *shari'a*, ils avaient néanmoins exigé le retour vers un ordre moral (et religieux) plus rigoureux. Au Mali, le fameux imam intégriste Mahmoud Dicko avait réussi à casser le Code de la famille, déjà voté par le Parlement, en août 2009, en provoquant des émeutes dans les grandes villes du pays. Il faisait ainsi reculer les avancées les plus importantes des femmes en matière de droits citoyens. L'État pliait devant les manifestations et promulguait un nouveau code d'où avait disparu une bonne part des acquis progressistes provenant des luttes des femmes et de la ratification par le Mali de nombreux traités internationaux, dont le protocole de Maputo.

### Islam politique, islamisme, droitisation des valeurs: l'exemple du Sénégal

La présence de l'islam au Sénégal est ancienne et abondamment décrite par les penseurs locaux de l'islam de tradition orale et écrite, par les voyageurs, les administrations coloniales et la recherche scientifique coloniale et postcoloniale. On ne saurait y revenir dans cet article. Rappelons simplement que l'islam a été un instrument de résistance contre la colonisation. Les confréries musulmanes ont largement occupé les positions d'autorité antérieures disparues ou marginalisées durant cette période. Leurs *seriñ* (maître coranique ou guide spirituel) et khalifes (chef de confréries musulmanes) ont reproduit des modes de fonctionnement et de transmission du pouvoir, légitimés par les populations comme faisant partie de leur histoire. Nous relevons, pour notre propos, que:

»ces mouvements religieux n'ont cessé de jouer en profondeur, à la fois sur le religieux et le culturel, pour influencer, voire contrôler la spiritualité et le mental. D'où ce besoin récurrent, constaté dans le système confrérique si répandu au Sénégal, d'avoir ou d'être un(e) talibé (adepte, disciple, fidèle), d'avoir ou d'être un guide religieux et spirituel *Seriñ* (en général un homme)<sup>47</sup>.

Dans quelle mesure les politiques (gouvernement, parlementaires, partis politiques, autorités locales) s'appuient-elles sur la culture (au sens très large du terme) et la religion pour atteindre des positions de pouvoir? L'influence des leaders religieux inter-pelle, d'autant plus que la collusion de leurs intérêts et de ceux des membres de la classe politique joue sur la gouvernance nationale et locale<sup>48</sup>.

Le départ du pouvoir, en décembre 1980, de Senghor, président chrétien, qui gérait le Sénégal depuis vingt ans, n'est certainement pas étranger à une prise de parole plus publique en ce sens. Le président, originaire du milieu rural lui-même, contrôlait,

47 Fatou Sow, Religion, culture et politique: relire les fondamentalismes, in: EAD. (dir.), Genre et fondamentalismes (voir n. 1), p. 23–62, p. 32–33.

48 Muriel GOMEZ-PEREZ (dir.), L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux, Paris 2005; Ousmane Kane, L'islamisme« d'hier et d'aujourd'hui, dans: Cahiers d'études africaines, n° 206–207, 2012, DOI: 10.4000/etudesafriaines.17095.

comme chef de l'État, ses relations de négociation et d'autorité avec les chefs religieux, À sa suite, le président Abdou Diouf préserva l'espace du politique d'une incursion trop poussée du religieux, tout en maintenant l'alliance. Abdoulaye Wade, élu président en mai 2000, fit, bien au contraire, publiquement allégeance au khalife général des mourides. Cette puissante confrérie allie pouvoir religieux, basé sur la notoriété de son fondateur, Cheikh Ahmadou Bamba, et pouvoir économique, ancré dans la production agricole (arachide) et le commerce national et international. Ce statut a permis aux autorités confrériques de ne pas respecter les dispositions de la loi sur la parité (2010) lors des élections locales de 2014. Les raisons données étaient d'ordre religieux. D'autres confréries sont à l'œuvre, avec plus ou moins de succès, pour asseoir les mêmes rapports avec leurs *talibés* (disciples), de tout âge et de tout milieu, et l'État, et gagner elles aussi des positions de pouvoir.

Cette pression a fait problème avec les actions plus actives des confréries et autres associations islamiques pour participer aux prises de décisions dans les plus hautes sphères de la gouvernance. Le pouvoir maraboutique a conservé, voire renforcé ses positions spirituelles conjointement avec ses positions économiques, comme en témoignent les recherches académiques sur les »marabouts de l'arachide«<sup>49</sup>. L'entrée plus marquée dans les sphères de gestion du politique (le palais de la République<sup>50</sup>) a souligné leur influence grandissante; elle a assurément été corollaire d'une poussée des conservatismes, appuyés sur un respect des valeurs africaines doublées des valeurs islamiques. À l'élection présidentielle de 2012, une part de l'opinion était d'avis de les constitutionnaliser en »quatrième pouvoir«.

Mais ces »grandes« confréries sont-elles islamistes ou poussent-elles à l'islamisme? Elles sont, à notre avis, plus des forces de conservation, utilisant leur position religieuse pour asseoir le pouvoir politique. La radicalisation est plus le fait de mouvements qui rejettent l'ordre social dominant pour ouvrir un nouvel ordre islamique d'influence salafiste, wahhabite, etc. Ces mouvements avancent dans l'espace sénégalais, qui continue, cependant, d'être contrôlé par les confréries plus traditionalistes.

Ce qui les rapproche tous, c'est l'expansion d'un discours religieux que l'on pourrait qualifier de fondamentaliste. Plusieurs coutumes sont revisitées par la religion. Les femmes reçoivent les injonctions les plus conservatrices, voire réactionnaires sur leur habillement, leurs attitudes et comportements. En témoignent les réactions aux campagnes contre les mutilations génitales féminines (MGF), auxquelles les autorités religieuses des cultures concernées ont opposé l'argument de la pureté du sexe féminin: une femme non excisée serait impure et ne pourrait faire la cuisine, avoir des relations sexuelles, etc. Bien qu'abolies depuis 1999, les MGF sont discutées publiquement, plus en termes médicaux que de droit à la préservation du plaisir sexuel.

Avec sa dimension fondamentaliste de retour aux »sources« de l'islam, le projet de Code de la famille destiné exclusivement à la communauté musulmane, présenté au gouvernement par les associations islamiques en 2002, entrait clairement en conflit avec les principes du code en vigueur et de la Constitution sénégalaise. Il opposait

49 Jean COPANS, *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris 1980.

50 Le palais de la République est le siège suprême du pouvoir, comme le sont le palais de l'Élysée en France et la Maison-Blanche aux États-Unis.

l'identité citoyenne laïque à l'identité religieuse. Les dispositions en étaient si discriminatoires pour les femmes que l'État rejetait le projet. Ce projet envisageait, par exemple, la levée des options matrimoniales limitant la polygamie, la suppression du divorce judiciaire et le rétablissement de la répudiation, l'obligation du mariage de la musulmane avec un musulman, la légalisation de l'excision comme valeur religieuse, etc.<sup>51</sup>.

Il faut enfin rappeler, voire insister sur »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«<sup>52</sup>. Le voile islamique s'est répandu autant dans les rues que sur les campus dans des efforts dits de *sellal*, comme une purification des corps et des âmes. L'exigence d'une nouvelle rigueur morale peut être illustrée par les critiques autour d'une série télévisée sénégalaise, »Maîtresse d'un homme marié«, lancée au début de 2019, qui connaît un franc succès sur tout le continent africain et auprès des diasporas africaines. La trame de la série s'appuie sur le vécu des femmes, avec un accent particulier sur les contraintes de leurs places et rôles en société, sur la sexualité, la polygamie, etc. Des autorités religieuses, des associations telles que le Comité de défense des valeurs morales du Sénégal (CDVM) et Jamra, une ONG musulmane locale, s'élevaient contre la série. Une plainte a été déposée pour »pornographie verbale, dérives langagières, obscénité, promotion de l'adultère et apologie de la fornication«<sup>53</sup>. Le Conseil national de régulation de l'audiovisuel (CNRA) s'en est saisi. Après étude du dossier, il a constaté, dans sa décision du 29 mars 2019, »des propos, comportements et images jugés choquants, indécents, obscènes ou injurieux; et des scènes de grande violence ou susceptibles de nuire à la préservation des identités culturelles«. Le CNRA a sommé la chaîne 2STV, qui diffuse la série, d'apporter »des mesures correctives« pour en continuer la programmation<sup>54</sup>.

Le regain religieux, accompagné d'un discours de retour aux valeurs culturelles »fondamentales«, s'accommode parfaitement du mouvement international de retour aux cultures nationales, d'»accommodements raisonnables« au nom des droits culturels et du regain des *new religious politics*. Quelles applications citoyennes tirer des avancées des fondamentalismes? Les Sénégalais sont-ils des *talibés* ou des citoyens et citoyennes, dans une République où la laïcité est inscrite dans la Constitution? La question reste à l'ordre du jour.

51 Fatou SOW, Genre et défis des fondamentalismes en Afrique, dans: EAD., Genre et fondamentalismes (voir n. 1), p. 81–138, p. 119.

52 Fatou SOW, Penser les femmes et l'islam en Afrique: une approche féministe, dans: Chantal CHANSON-JABEUR, Odile GOERG (dir.), Mama Africa. Hommage à Catherine Coquery-Vidrovitch, Paris 2005, p. 335–357, p. 348.

53 Demba DIENG, »Jamra justifie son combat contre la série »Maîtresse d'un homme marié«, dans: APA News, 1<sup>er</sup> juill. 2019, [http://apanews.net/dossier/grandoral\\_Fr/news/la-serie-maitresse-dun-homme-marie-agresse-la-religion-et-freine-leducation-des-enfants-jamra](http://apanews.net/dossier/grandoral_Fr/news/la-serie-maitresse-dun-homme-marie-agresse-la-religion-et-freine-leducation-des-enfants-jamra) (consulté le 7 févr. 2021).

54 Conseil national de la régulation de l'audiovisuel CNRA, décision n° 0001: Traitement plainte contre le téléfilm »La Maîtresse d'un homme marié«, [en ligne:] <http://www.cnra.sn/do/decision-n0001-traitement-plainte-contre-le-telefilm-la-maitresse-dun-homme-marie/>, consulté le 7 févr. 2021.

## Conclusion

Les discours et les actions qui visent à soumettre les femmes à un ordre culturel et religieux malgré les percées démocratiques courantes abondent. Lever le contrôle des institutions politiques et religieuses est au centre de leur combat pour la démocratie et la modernité. Dans de trop nombreux contextes, leur identité religieuse se présente comme une menace pour leur identité citoyenne. Comment renforcer la seconde et la protéger face aux assauts des fondamentalismes de tous ordres, et surtout religieux? Nos analyses nous ont permis de mettre en exergue quelques-unes des formes de fondamentalisme et leur impact sur les statuts et la condition de vie des femmes, ici musulmanes. C'est autour du corps des femmes que les fondamentalismes engagent le plus leurs luttes. Contrôler ce corps est une étape vers le contrôle de la société, des institutions et de l'État, ce qui reste l'ambition suprême des groupes fondamentalistes. D'où la nécessité, pour la société en général et les femmes en particulier, d'ancrer leurs luttes pour leurs droits humains dans la séparation de l'État et de la religion, surtout dans des contextes où la religion s'impose sur les institutions. C'est la seule possibilité d'égalité devant la loi.