

**Genre et fondamentalismes**  
**Gender and Fundamentalisms**



Sous la direction de /  
Edited by  
**Fatou Sow**



Genre et fondamentalismes

Gender and Fundamentalisms



Ce livre est issu de l'Institut sur le genre du CODESRIA.  
This book is a product of the CODESRIA Gender Institute.

## **Genre et fondamentalismes**

## **Gender and Fundamentalisms**

Sous la direction de /  
Edited by

**Fatou Sow**



Tous droits réservés. Aucune partie de cette publication ne doit être reproduite ou transmise sous aucune forme ou moyen électronique ou mécanique, y compris la photocopie, l'enregistrement ou l'usage de toute unité d'emmagasinage d'information ou de système de retrait d'information sans la permission au préalable du CODESRIA.

Couverture : Création artistique de Madeleine Devès Senghor *L'apparition de la lune*  
 (collage de tissus Lagos SOTIBA SIMPAFRIC, sur papier Canson, 1987)

Distribué en Afrique par le CODESRIA  
 Distribué ailleurs par African Books Collective  
[www.africanbookscollective.com](http://www.africanbookscollective.com)

Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) est une organisation indépendante dont le principal objectif est de faciliter et de promouvoir une forme de publication basée sur la recherche, de créer plusieurs forums permettant aux chercheurs africains d'échanger des opinions et des informations. Le Conseil cherche ainsi à lutter contre la fragmentation de la recherche dans le continent africain à travers la mise en place de réseaux de recherche thématiques qui transcendent toutes les barrières linguistiques et régionales.

Le CODESRIA publie une revue trimestrielle, intitulée *Afrique et Développement*, qui est la plus ancienne revue de sciences sociales basée sur l'Afrique. Le Conseil publie également *Afrika Zamani* qui est une revue d'histoire, de même que la *Revue Africaine de Sociologie* ; la *Revue Africaine des Relations Internationales (AJIA)* et la *Revue de l'Enseignement Supérieur en Afrique*. Le CODESRIA co-publie également la *Revue Africaine des Médias, Identité, Culture et Politique* ; un *Dialogue Afro-Asiatique* ; *L'Anthropologie africain*, la *Revue des mutations en Afrique, Méthod(e)s* ; *Revue africaine de méthodologie des sciences sociales* ainsi que *Sélections Afro-Arabes pour les Sciences Sociales*. Les résultats de recherche, ainsi que les autres activités de l'institution sont aussi diffusés à travers les « Documents de travail », le « Livre Vert », la « Série des Monographies », la « Série des Livres du CODESRIA », les « Dialogues Politiques » et le *Bulletin du CODESRIA*. Une sélection des publications du CODESRIA est aussi accessible au [www.codesria.org](http://www.codesria.org)

Le CODESRIA exprime sa profonde gratitude à la Swedish International Development Cooperation Agency (SIDA), à la Carnegie Corporation of New York (CCNY), à l'Agence norvégienne de développement et de coopération (NORAD), à la Fondation Rockefeller, à l'Open Society Foundations (OSFs), à l'Open Society Initiative for West Africa (OSIWA), à l'Open Society Initiative for Southern Africa (OSISA), à la Fondation Andrew Mellon, à la Fondation Oumou Dily ainsi qu'au Gouvernement du Sénégal pour le soutien apporté aux programmes de recherche, de formation et de publication du Conseil.

## Sommaire / Contents

<i>Dédicace / Dedication</i> .....	vii
<i>Remerciements / Acknowledgements</i> .....	ix
<i>Note sur les contributeurs / Notes on Contributors</i> .....	xi
1. Genre et fondamentalismes en Afrique : une introduction <i>Fatou Sow</i> .....	1
2. Religion, culture et politique : relire les fondamentalismes <i>Fatou Sow</i> .....	23
3. Fundamentalism and the Challenge to Women's Human Rights <i>Karima Bennoun</i> .....	63
4. Genre et défis des fondamentalismes en Afrique <i>Fatou Sow</i> .....	81
5. Genre et fondamentalismes culturels et religieux en Afrique <i>Albertine Tshibilonzi Ngoyi</i> .....	139
6. Évolution des rôles sans évolution du statut : souffrance et stratégies insoupçonnées des femmes de la banlieue dakaroise <i>Rosalie Macchia-Samba</i> .....	165
7. « Femmes soyez soumises » : perception et limite de l'application des mesures de lutte contre les violences faites aux femmes en milieu conjugal en République démocratique du Congo <i>Francine Shako Obonga</i> .....	189
8. Des figures féminines « scandaleuses » au Sénégal : une tension entre subjectivation transgressive et conformisme aux valeurs culturelles fondamentales <i>Awa Diop</i> .....	213
9. Sexualité et procréation des femmes atteintes du VIH/SIDA à Yaoundé : entre fondamentalismes et discours médical <i>Moustapha Moncher Nsangou Mbouemboue</i> .....	233

10. L'impasse sur les droits sexuels dans la lutte des féministes sénégalaises pour la pénalisation des mutilations génitales féminines au Sénégal : autocensure ou césure stratégique ?  
*Maimouna Ndoye*..... 249
11. Homosexuality and Religious Fundamentalism in the Ghanaian Mediascape: Clashes between an "Un-Godly" Concept and Lived Practices  
*Karine Geoffrion*..... 269
12. Les femmes au sein de l'Église kimbanguiste  
*Camille Welepele Elatre*..... 289
13. Émergence des femmes dans « les Églises dites de « réveil » à Yaoundé (Cameroun)  
*Érick Zackarie Endémé Tsamenyé*..... 309
14. Cultural Fundamentalism and Gender Disparity: Reflections on Women and Politics in Nigeria  
*Chidiebere Omwutuebe*..... 327
15. Understanding Women's Participation in Politics and Decision-making: The Case of Namibia's 2009 Elections  
*Michael Conteh*..... 341
16. Women and Politics in Postcolonial Swaziland through the Prism of the *Kweifula-Marrula* Ceremony  
*Hellen Promise Mhlanga*..... 361
17. Terrorism and Counterterrorism in Eastern Africa: Concerns for Muslim Women in Kenya  
*Alfred Anangwe*..... 379

*Index*..... 401

## Dédicace

### À Aminata Diaw Cissé

Cet ouvrage est dédié à Aminata Diaw Cissé. Elle nous a quittés brutalement, en avril 2017, alors que nous préparions la publication des travaux de cet Institut sur le genre du CODESRIA. Elle l'avait coordonné, comme administratrice principale de programme. Aminata était notre collègue, amie et sœur. Elle nous impressionnait par sa dignité incarnée, sa fine élégance de l'âme et du geste, sa vive intelligence et son éloquence magique. Femme de science exemplaire, elle avait la force et l'humilité des vrais gens du savoir. Elle laisse une marque profonde au CODESRIA et à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar où elle avait passé le plus clair de sa carrière et venait de retourner. Elle avait contribué à la formation et à l'ouverture d'esprit de plusieurs générations d'étudiants sénégalais et africains en philosophie.

## Dedication

### To Aminata Diaw Cissé

This book is dedicated to Aminata Diaw Cissé who passed away abruptly in April 2017, while we were working on the publication of papers presented during this CODESRIA Gender Institute that she had coordinated in her capacity as Senior Program officer. Aminata was our colleague, our friend and our sister. She used to impress us with her personified dignity, her fine elegance of soul and gesture, her lively intelligence and magical eloquence. An exemplary woman of science, she had the strength and the humility of the real people of knowledge. She left behind a big void at CODESRIA and at Cheikh Anta Diop University of Dakar where she had spent most of her career and had just returned. She contributed a lot to the training and open-mindedness of several generations of Senegalese and African students in philosophy.

## Remerciements

Cet ouvrage est né d'efforts collectifs de réflexion et de débat des participants, participants et personnes ressources de l'Institut sur le genre du CODESRIA de 2011. Il est le nôtre. Merci !

Nous remercions très vivement Ebrima Sall et Godwin Murunga, respectivement ancien et actuel, Secrétaire exécutif du CODESRIA, et toute l'équipe de leurs programmes, pour leur disponibilité et leur soutien remarquables. Nos encouragements vont au CODESRIA pour la préservation de ses instituts sur le genre comme plateformes d'enseignement, de réflexion et d'échange autour de questions à la fois cruciales et si sensibles.

Les relectures critiques du manuscrit de Pathé Diagne et de Momar Coumba Diop ont été précieuses. Qu'ils en soient remerciés.

Enfin, Madeleine Devès Senghor a offert généreusement l'une de ses créations artistiques, pour que nous l'utilisions en couverture : « L'apparition de la lune » (collage de tissus Lagos SOTIBA SIMPAFRIC, sur papier Canson, 1987). Merci infiniment, Madeleine !

**Fatou Sow**  
**Sociologue CNRS**

---

## Acknowledgements

This book is a result of the collective efforts of reflections and debates by both female and male participants, and resource persons of the 2011 CODESRIA Gender Institute. It is ours. Thank you!

We deeply thank Ebrima Sall and Godwin Murunga, former and current Executive Secretaries of CODESRIA respectively, and all programme teams for their outstanding availability and support. We also encourage CODESRIA to preserve its Gender Institutes as platforms for teaching, reflection and exchange around issues that are both crucial and sensitive.

Pathé Diagne's and Momar Coumba Diop's reviews of the manuscript were invaluable. We are most grateful to them.

Finally, Madeleine Devès Senghor has generously donated one of her artistic creations, for the cover: "The appearance of the moon" (collage of Lagos SOTIBA SIMPAFRIC fabrics, on Canson paper, 1987). Thank you so much, Madeleine!

**Fatou Sow**  
**Sociologist CNRS**

## Note sur les contributeurs / Notes on Contributors

**Fatou Sow**, sociologue, titulaire d'un doctorat de 3<sup>e</sup> cycle (Université Paris-Sorbonne) et d'une habilitation à diriger des recherches en sociologie (Université Paris Diderot), a mené sa carrière académique de chercheur au Centre national de la recherche scientifique (France). Elle a travaillé au département de sociologie de l'Institut fondamental d'Afrique Noire de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal), puis au Laboratoire SEDET/CNRS de l'Université Paris Diderot (France). Membre de plusieurs organisations scientifiques (CODESRIA) et de recherche militante (DAWN, WLUMI, ...), le professeur Sow est, depuis 2008, la directrice du Réseau international de solidarité Women Living Under Muslim Laws (Londres, UK). Ses domaines de recherche portent sur les questions du développement en Afrique et sur une approche féministe des sciences sociales et des études des femmes. Elle a co-édité *Sexe, genre et société : engendrer les sciences sociales en Afrique*, avec A. Imam et A. Mama (CODESRIA-Karthala 2004), *Notre Corps, notre santé, la santé et la sexualité des femmes en Afrique subsaharienne*, avec C. Bop (Harmattan 2004), et a dirigé *La recherche féministe francophone : langue, identité et enjeux* publié à Karthala, en 2009.

**Karima Bennoun** is currently a Professor of International Law at the University of California at Davies (USA), after she left the Rutgers School of Law, Newark where she was Professor of Law and Arthur L. Dickson Scholar, and taught international law and human rights for ten years. From 1995 until 1999, she was based in London as a legal adviser at Amnesty International. Professor Bennoun has lectured around the world: at major US academic institutions, the University of London, the London School of Economics, the University of Oslo, the Australian National University, the Sydney Writer's Festival, the WLUMI Feminist Leadership Institute in Senegal, the Gender Institute of the Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA). She has published extensively on human right issues in many leading academic journals. Professor Bennoun's book, *Your Fatwa Does Not Apply Here: Untold Stories from the Fight against Muslim Fundamentalism*, was the winner of the 2014 Dayton Literary Peace Prize for nonfiction. Published by W.W. Norton & Company in August 2013, the book addresses resistance to fundamentalism in Muslim majority contexts. The field research for this book took her to many countries, including Afghanistan, Egypt, Israel/Palestine, Mali, Niger and Russia. The TED talk based on the book, "When people of Muslim heritage challenge fundamentalism" has received over a million views.

**Moustapha Moncher Nsangou Mbouembou** est chercheur au Centre de développement des bonnes pratiques en santé de l'Hôpital central de Yaoundé (Cameroun) et a obtenu un Doctorat en sociologie à l'Université de Yaoundé I. Auteur de plusieurs articles scientifiques, ses travaux portent sur les itinéraires thérapeutiques des femmes infectées par le VIH qui semblent ne pas trouver satisfaction dans l'offre de santé moderne, en raison de leur inadéquation avec leur culture.

**Maimouna Ndoye**, juriste de formation, a un vif intérêt pour l'interdisciplinarité et les études genre. Après sa maîtrise en droit privé (option judiciaire) à la Faculté des sciences juridiques et politiques de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal), elle a poursuivi ses études en Suisse. Elle a obtenu un DEA en études genre à l'Université de Genève et un doctorat en études du développement à l'Institut de hautes études internationales et du développement de Genève. Sa thèse a porté sur les MGF avec une ouverture interdisciplinaire sur le droit et les sciences sociales. De retour au Sénégal en 2011, Maimouna a d'abord travaillé comme conseillère technique genre à FHI 360 et actuellement à IntraHealth International en tant que Conseillère Technique Genre et Jeunes.

**Karine Geoffrion**, PhD, is a lecturer in the Department of Sociology and Anthropology of the University of Cape Coast (Ghana). She is interested in gender and sexuality. More specifically, she has been researching gender non-conformity expressions in Ghanaian youth. Her recent publications are: "I wish our gender could be dual": male femininities in Ghanaian university students", *Cahiers d'études africaines* 1/2013, N° 209-210, pp. 417-443; "Ghanaian youth and festive transvestism", *Culture, Health & Sexuality. An International Journal for Research, Intervention and Care*, 15 suppl, pp. 48-61.

**Camille Welepele Elatre** est professeur associé en sciences politiques et administratives de l'Université de Kisangani (RDC). Il est le coordonnateur du Réseau universitaire pour la recherche sur le genre (Unikis). Auteur de plusieurs articles et contributions à des ouvrages collectifs, il a co-dirigé l'ouvrage *Les réformes du secteur public en République démocratique du Congo: rétrospectives et perspectives*, CODESRIA, Dakar, 2013. Ses centres d'intérêt portent sur : genre et gouvernance, genre et religion, réforme du secteur public et construction nationale.

**Érick Zacharie Endémé Tsamenyé** est doctorant en sociologie sous la direction conjointe de l'Université de Yaoundé I (Cameroun) et de l'Université de Ouagadougou (Burkina-Faso). Il est rudologue et s'intéresse à la sociologie urbaine et rurale, option santé environnement. Sa thèse porte sur « la politique de gestion des déchets et l'assainissement au Cameroun ». Auteur de plusieurs articles scientifiques et membre de nombreuses associations scientifiques, Tsamenyé est actuellement directeur adjoint des affaires sociales et communautaires à GEAIFEC-SA et consultant dans un cabinet juridique « BINYAME CONSULTING ».

**Albertine Tshibilondi Ngoyi** est professeure d'université, docteure en philosophie de l'Université catholique de Louvain et docteure en sciences sociales (orientation coopération au développement) de l'Université Libre de Bruxelles (Belgique). Elle a enseigné à l'Université catholique du Congo (RDC) et à l'Université catholique d'Afrique centrale à Yaoundé (Cameroun). Parallèlement à ses enseignements au Congo et en Belgique, elle est la directrice du Centre d'études africaines et recherches interculturelles (CEAF&RI), qu'elle a fondé en 1986 à Bruxelles. Outre ses recherches en philosophie, elle s'investit dans l'éducation des femmes en Afrique. Elle est l'auteure de nombreuses publications, dont *Enjeux de l'éducation de la femme en Afrique. Cas des femmes congolaises du Kasayi*, Paris, L'Harmattan, 2005. Site : [www.ceafri.org](http://www.ceafri.org) (Études africaines féminines et recherches interculturelles).

**Rosalie Macchia-Samba**, doctorante en sociologie du développement au Laboratoire de recherche sur les transformations économiques et sociales (LARTES/IFAN), de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal. Elle réalise une thèse sous la direction du professeur Abdou Salam Fall, sur le sujet : « Le paradigme de l'acteur appliqué aux développements – Fondements théoriques et épistémologiques d'une méthodologie au service des acteurs. Stratégies populaires de sécurisation en milieu urbain ouest-africain ». Son travail de terrain s'intéresse aux stratégies développées par les femmes chefs de ménage, de fait, de la banlieue dakaraise, aux stratégies de protection qu'elles développent en l'absence de système structuré de protection sociale inclusif. Belge d'origine italienne, elle vit depuis une dizaine d'années dans la capitale sénégalaise. Elle occupe parallèlement des activités professionnelles dans le milieu de la coopération au développement.

**Francine Shako Obonga** est licenciée en droit privé et judiciaire à l'Université de Kinshasa (RDC). Elle est chercheure associée au Réseau universitaire des chercheurs sur le genre depuis 2010 et membre du Centre d'étude sur la justice et la Résolution 1325. Depuis son affiliation à ces deux structures, elle a participé à plusieurs de leurs rencontres scientifiques relatives à la promotion de l'intégration genre dans les programmes et stratégies du gouvernement de la République démocratique du Congo. Elle a également, dans ce cadre, collaboré à des études et actions de terrain.

**Awa Diop** est titulaire d'un doctorat en sociologie à l'Université Bordeaux Segalen (France). Elle a été attachée au Centre Émile Durkheim de cette université. Ses travaux de recherche portent sur une analyse « par le bas » des transformations actuelles à l'œuvre dans la société sénégalaise. De manière plus générale, elle s'intéresse aux nouveaux processus de déconstruction des mœurs, aux discours moraux ambiants autour des corps féminins dans la sphère publique et le contournement de tels dispositifs, à la reconfiguration ou du moins le changement des échelles de valeur face à des pratiques perçues comme transgressives.

**Chidibere Onwutuebe** is a graduate assistant at the Southern Nigerian Institute of Innovative Technology, Ifewara, Ile-Ife, and a post graduate student at the Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Osun State, Nigeria. He has won many awards for his intellectual promise, both at local and international levels. His work is on cultural fundamentalism and gender disparity, reflections on women and politics in Nigeria.

**Michael Conteh** holds a Master's degree in Development Studies with specialization in women, gender, development and poverty studies from the Institute of Social Studies (ISS) of the Erasmus University Rotterdam, The Hague (The Netherlands). As a senior researcher at the Namibian Institute of Public Administration and Management (NIPAM), facilitator and a gender specialist, Conteh has 12 years' experience conducting research, training and capacity building, advocacy and publishing scientific papers on social development issues in Namibia and Southern Africa, such as gender based violence, politics and decision-making, gender mainstreaming and analysis, HIV/AIDS, women's property and inheritance rights, human and child trafficking, national pride and nationhood, local sustainable development, poverty and gender issues, to mention but a few.

**Helen Promise Mhlanga** is a full-time lecturer of the Department of History, the Faculty of Humanities, at the University of Swaziland. She holds a Master's degree in History from the University of Swaziland, in 2006. Her field of study is African History and she specializes in Gender Studies. She is currently enrolled with the University of Zululand in South Africa for a PhD in History.

**Alfred Anangwe**, a sociologist, is a researcher at Arid Lands Institute, Nairobi, Kenya. He has presented papers at a number of international conferences, and participated in various research projects alongside accomplished Kenyan scholars and contributed chapters to the *African Journal of International Affairs* (CODESRIA 2006), *Encyclopaedia of African Folklore* (Routledge 2004), *Governing African Health Systems* (CODESRIA 2008) and *Conflict and Peacebuilding in the Great Lakes Region* (Indiana University Press 2013). His current research interests are: political conflicts and democracy in Africa, terrorism in Eastern Africa, health sector reform in Kenya, and gender.

# 1

## Genre et fondamentalismes en Afrique : une introduction

Fatou Sow

La culture, la religion et la politique, prises chacune comme ensemble d'idées et d'idéologies, d'institutions ou de systèmes et de pratiques propres aux sociétés humaines, ont une large place dans les sciences sociales en Afrique, comme en témoigne la recherche produite. Mais l'impact de leurs multiples interactions sur les relations de genre ou rapports de pouvoir entre les sexes, exacerbé par la montée des fondamentalismes dans l'Afrique contemporaine, ne constitue pas encore un enjeu crucial de recherche, d'où l'initiative de l'Institut sur le genre du CODESRIA de lui consacrer ses débats de l'année 2011.

Religion et culture se nourrissent mutuellement et ont une très forte influence sur le politique. Émile Durkheim, lorsqu'il s'attachait à cerner *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), en concluait que la religion était un soubassement du social. Il écrivait, plus tard, au sujet de *La division sociale du travail* : « À l'origine, [la religion] s'étend à tout ; tout ce qui est social est religieux ; les deux mots sont synonymes » (1986:143). D'où l'idée que reprenait Agnès Rochefort-Turquin, lorsqu'elle posait les termes du débat entre société et religion, la religion<sup>1</sup> ne serait-elle pas « ce qui fait lien, ce qui relie les hommes entre eux et les hommes à une divinité, au ciel » ? (2006:589). La culture donne une consistance effective à ce lien, tandis que la religion conditionne le symbolisme de très nombreux actes, même les plus élémentaires de la vie quotidienne, qui définissent la culture. On peut aussi accepter, avec Jean-Paul Willaime, que « la religion crée de la solidarité communautaire, relie les hommes entre eux, à travers la pratique des rites, le partage des récits et la référence à des figures fondatrices » (2011:20).

Ainsi, le genre, concept à la mode, est (sur)exploité par tous les discours locaux, nationaux et internationaux. On admet volontiers « l'expertise en genre », sans questionnement, ni sur les conditions d'émergence du concept, sa signification première et ses implications dans les analyses socioéconomiques, politiques et culturelles contemporaines, ni sur le profil de ces experts des deux sexes. Le concept possède toute une histoire, largement ignorée par ses utilisateurs. Employé, au départ, par les féministes « comme une manière de se référer à l'organisation sociale de la relation entre les sexes » (Scott 1988:41), le genre a servi à souligner les rapports de pouvoir entre hommes et femmes, selon une hiérarchisation sociale des sexes, au sein des structures familiales, économiques, politiques, socioculturelles et religieuses. Ainsi que le rappelait Albertine T. Ngoyi, lors de sa présentation, à l'Institut sur le genre et ses méthodologies, citant Combes et Devreux :

« Les sexes n'existent pas socialement l'un sans l'autre. Plus encore, « c'est l'oppression qui crée le genre ». C'est la pratique sociale qui transforme en catégorie de pensée un fait physique qui, en lui-même, n'a pas de sens pour le social, n'est pas explicatif du social. C'est donc le social qui crée le sexe biologique comme catégorie sociale. Dès lors on peut dire que le biologisme n'est pas une erreur « théorique », c'est proprement un système idéologique qui prétend rendre compte d'un fait social : le rapport entre les sexes » (1992:154).

Pour les féministes, s'ouvriraient « des possibilités pour la réflexion sur les stratégies politiques actuelles et l'avenir (utopique), parce que [...] le genre doit être redéfini et restructuré en conjonction avec une vision d'égalité politique et sociale qui inclut non seulement le sexe, mais aussi la classe et la race » (Scott 1988:63). D'autres indicateurs seront progressivement pris en compte, selon les sociétés, les contextes et les périodes.

Si le féminisme représente un corpus d'idées, de théories et d'actions contre l'oppression des femmes, il a toujours rassemblé des courants de pensée pluriels, différents, voire divergents, en raison de la diversité des situations, des besoins et des priorités d'action. Tout en reconnaissant l'oppression des femmes, le féminisme des *Women of Color*, du *Black Feminism* et les multiples perspectives féministes du Sud (les organisations d'Asie, d'Afrique et des Amériques ont creusé leurs points de vue) ont été, avec l'expansion du mouvement, autant de courants de contestation du féminisme dominant *blanc*. De même, les catégories binaires du genre (homme-femme, masculin-féminin) ont eu leur part de remise en question, dès les années 1990, en

Des questions centrales traversent cet ouvrage. Comment la religion et de la culture peuvent-elles se faire à la fois sources et lieux d'expression des fondamentalismes ? À partir de quels moments leurs messages et leurs interprétations deviennent-ils fondamentalistes ? Quels sont leurs effets sur les femmes et sur les rapports de genre ?

Il est sans doute utile, dès le début de cette introduction, de (re)préciser la signification du genre, question centrale des instituts sur le genre du CODESRIA. Le concept a connu de multiples (més)aventures en Afrique. D'un concept féministe politique de contestation du patriarcat, le genre en est devenu un « d'accommodement ». Les institutions officielles, gênées par celui de féminisme, lui ont préféré le genre, en ôtant à ce concept une bonne part du sens critique dont il était porteur dans sa version féministe d'origine<sup>2</sup>. Nombre de terminologies (rapports hommes/femmes, rapports sociaux de sexe, inégalité entre les sexes, oppression, domination, genre, *empowerment*, autonomisation des femmes, pour n'en citer que quelques-unes), conçues autour de revendications féminines significatives, ont été soit contestées, soit édulcorées, voire vidées de leur sens premier : connotation antagonique, propre aux rapports de pouvoir. Les expressions de droit de disposer de son corps, de contrôle de sa fécondité ou de droits sexuels sont certes utilisées par les organisations féminines, mais avec une précaution soulignée par Maimouna Ndoye, à propos de la campagne contre les mutilations génitales féminines. Elles expriment pourtant des réalités bien vécues. Si le droit à la parité rencontre toujours une certaine résistance dans l'opinion populaire, celui à l'orientation sexuelle est à peine audible et encore moins dicible<sup>3</sup>, comme le montre Karine Geoffrion à propos du Ghana, dans cet ouvrage. Ces droits et d'autres, relatifs à la situation sociale, économique et politique des femmes, ne sont pas totalement acceptés par une part des opinions publique, politique et religieuse, malgré des succès sensibles sur une cinquantaine d'années.

Le féminisme, comme théorie et outil d'analyse critique et d'action politique, est sans doute celui qui a le plus dérangé les opinions établies. Il y a des productions théoriques et conceptuelles qui ont servi à structurer les débats d'idées autour des femmes, depuis les années 1960, pour ne pas remonter plus loin dans l'histoire plurielle des femmes et de leurs luttes. On peut partager, avec Elsa Dorlin, cette définition du féminisme comme « la tradition de pensée et, par voie de conséquence, les mouvements historiques, qui, au moins depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, ont posé selon des logiques démonstratives diverses l'égalité des hommes et des femmes, traquant les préjugés relatifs à l'infériorité des femmes ou dénonçant l'infériorité de leur condition » (2008:9).

Occident même. La réflexion en pleine mutation sur les identités de sexe et de genre faisait reconnaître des catégories sexuelles hors du masculin et du féminin (transsexuel, transgenre, etc.). Judith Butler, première théoricienne du *queer*, discutait du *Trouble dans le genre*. Elle invitait à réfléchir sur un *féminisme de la subversion* (2005) et à une critique radicale de l'hétéronormativité.

On aurait dû donner une place spécifique au développement des théories féministes et du genre en études sur les femmes et dans les sciences sociales en Afrique, à l'origine de la création des instituts sur le genre du CODESRIA (1994). Des perspectives féminines et féministes du Sud (Asie, Afrique, Amérique latine et Caraïbe) ont jalonné cette histoire, pour tenir compte des positionnements et des priorités des femmes de ces régions. En Afrique, décoloniser les recherches sur les femmes en sciences sociales a été un moment capital de rupture intellectuelle avec une vision eurocentrée des théories sociales ; les « engendrer » a ouvert de nouvelles perspectives d'analyse critique de leur dimension masculiniste et patriarcale et soulevé des questionnements toujours à l'œuvre. L'institutionnalisation des études de genre est encore problématique dans le monde académique et dans ses productions autour de la question : approche de genre ou perspective féministe ?<sup>4</sup>

L'appropriation du féminisme et sa (re)création des débats scientifiques et politiques ont été au cœur des défis à la théorisation du genre entre chercheuses africaines elles-mêmes, entre féministes et « fémocrates », entre associations et féministes et féminines, entre femmes de toutes catégories. « Être ou ne pas être féministe » en a été l'un des termes les plus critiques avec les menaces d'accusation d'occidentalisation et d'intellectualisme. Les perspectives africaines en faveur et en défaveur du féminisme sont débattues dans une importante littérature produite ces trente dernières années. Elles sont bien illustrées dans deux revues africaines en ligne, *Feminist Africa* et *Jenda*, spécialisées en études des femmes et situées à des pôles opposés. Certaines de ces discussions sont reprises dans quelques contributions à l'ouvrage, dont celles de Fatou Sow sur « Le genre et les défis du fondamentalisme en Afrique » et d'Albertine T. Ngoyi sur les « Genre et fondamentalismes culturels et religieux ». Enfin, le féminisme dont le terme reste à créer dans les langues africaines, est-il seulement une position de l'élite féminine ? Que dire de l'activisme croissant de femmes de toutes catégories, pour changer l'ordre social ou certains de ses aspects ? Peggy Antrobus, qui analysait le mouvement global des femmes dont elle fut actrice sur plusieurs décennies, écrivait :

« Les femmes engagées dans l'organisation et l'action pour le changement concernant les conditions et positions des femmes utilisent un éventail de stratégies qui vont des réformistes aux révolutionnaires. Toutes les stratégies peuvent être acceptables selon les circonstances spécifiques ou pour des raisons particulières » (2004:109)<sup>5</sup>.

Si les femmes ne dénoncent pas nécessairement le patriarcat, elles n'en sont pas moins sensibles aux discriminations sociales et culturelles qui les affectent. La parité que l'on qualifiait de revendication de classe de l'élite féminine, dans la vie politique sénégalaise, était devenue une aspiration pour la plupart des candidates aux élections locales et départementales de 2014. Ces candidates n'étaient pas toutes membres des élites intellectuelles urbaines.

### La religion, convoquée en politique

La religion est souvent convoquée par les États, pour légitimer leurs prises de décision politiques, malgré l'évidence possible de leurs intérêts géopolitiques. Ronald Reagan, 40<sup>e</sup> président des États-Unis (1981-1989) et George W. Bush, le 43<sup>e</sup> (2001-2009) avaient la réputation de témoigner ouvertement de leurs convictions religieuses dans leurs fonctions politiques. Lors de son fameux discours du 8 mars 1983, devant l'Assemblée nationale des Évangéliques, Ronald Reagan dénonçait les « pulsions agressives de l'Empire du Mal » que constitueraient, selon lui, l'Union soviétique et ses alliés communistes. Il les accusait de chercher « à placer [les États-Unis] dans une position d'infériorité militaire et morale ». George W. Bush s'en prenait à ce qu'il considérait aussi comme « l'axe du mal », en menant littéralement une croisade contre l'Afghanistan, puis l'Irak, après les attentats du 11 septembre 2001, en plein cœur de Manhattan. Sa propre dérive, que l'on pourrait aisément qualifier d'intégriste, ne fit, souligne Denis Lormier, « qu'exacerber le sentiment latent de frustration et nourrir la radicalisation extrême des mouvements politiques invoquant l'islam » (2007:182). Des centaines de milliers d'organisations de femmes dans le monde s'en indignèrent, lorsqu'il se servit de la politique du *Global Gag Rule*<sup>6</sup>, promue par Reagan, pour retirer l'appui financier américain à tous les États, toutes les organisations internationales et non gouvernementales qui légaliseraient l'avortement (*Center for Reproductive Rights* 2001). On était certes au cœur d'un débat brûlant sur la famille, les droits sexuels et reproductifs dans la société américaine prise en tenaille entre le conservatisme religieux et les partisans de droits humains en quête de libertés nouvelles. Le Fonds des Nations Unies pour la population (FNUAP) fit les frais de

écrivait déjà, à propos des conflits survenus, en 1987, entre musulmans et chrétiens à Kaduna, toujours au Nord Nigeria,

« les identités religieuses ont [eu] tendance à s'ériger en système de classification, et la norme religieuse [a] fait figure aux yeux de nombreux acteurs sociaux de loi de référence suprême » (1993:21).

Aussi ne s'est-on pas étonné que, quelques années plus tard (1999-2001), les parlements d'une douzaine d'États du Nord Nigeria adoptent un code pénal musulman, défiant littéralement le pouvoir fédéral à Abuja ; ils décidaient, par exemple, d'y introduire la peine de mort par lapidation pour l'adultère (*zina*) criminalisé<sup>9</sup>. Pourtant cette mesure ne figurait pas dans les systèmes juridiques en vigueur, dont les sources étaient, depuis l'époque coloniale, le droit civil, le droit musulman et le droit coutumier. Bien qu'aucune peine de lapidation n'ait jamais été exécutée dans ces États, elle continue à être prononcée et le code pénal demeure un héritage musulman.

Quant au christianisme, autre grande religion du continent, sa présence remonte au II<sup>e</sup> siècle, parmi les populations berbères d'Afrique du Nord, bien avant la pénétration arabe. Cette « église » africaine a joué un rôle important dans le développement du christianisme latin, avec notamment des personnages aussi renommés que Tertullien et Augustin dans la fondation de l'Église de Rome (Tessier 2004 ; Lepellety 2007). Son influence fut à l'origine de l'Église copte orthodoxe d'Égypte et de l'Église orthodoxe éthiopienne qui figurent parmi les plus vieilles du monde. L'évangélisation prend un nouvel essor sur le continent, avec les activités des missionnaires occidentaux qui accompagnaient les explorateurs/colonisateurs, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle et durant toute l'époque coloniale avec des histoires diverses d'évangélisation, selon les contextes et les régions (Gadille 1999). Aujourd'hui, le christianisme est une religion dominante en Afrique centrale, orientale et australe. Le catholicisme a dominé dans l'Afrique de colonisation française, portugaise et espagnole, et le protestantisme a surtout marqué les anciennes colonies britanniques.

Une littérature importante est consacrée à l'implication de l'Église dans la gestion du politique en Afrique, de l'époque coloniale aux indépendances. Les congrégations religieuses occidentales entretenirent des relations plus complexes avec l'État colonial. Ces relations reposaient, en effet, sur des bases faites à la fois de conflit d'intérêt et de collaboration, de rivalité d'influence et de connivence, avec les autorités administratives dans l'accomplissement de l'entreprise coloniale<sup>10</sup> (De Benoist 1987 ; Ngongo (1982). Ces églises associèrent leurs missions d'évangélisation à leurs œuvres

cette radicalisation durant tout le mandat de George W. Bush, jusqu'à ce que le président Obama le rétablisse en 2008, dès son élection.

Ailleurs, la Charte canadienne des droits et libertés<sup>7</sup> de 1982 stipulait, en son préambule : « le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit », bien que, quelques articles plus loin, elle concédât la liberté de conscience et de religion. De même, en 2005, plusieurs États membres de l'Union européenne tentaient, sans succès, d'inscrire, dans la nouvelle constitution, le christianisme comme religion constitutive de l'identité de l'Union.

L'Afrique, notre espace de réflexion, n'a pas été en reste. Le religieux s'est indubitablement installé dans le champ politique contemporain et s'y maintient de manière de plus en plus manifeste dans les relations nationales comme internationales. Les liens entre religion et politique se renforcent à l'évidence, sous des formes multiples, qu'il s'agisse des religions du Livre ou des religions locales. Comme le constatait Mame Penda Ba, professeur de sciences politiques à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis, Sénégal :

« 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 » (2007:13).

Par exemple, tous les pays d'Afrique du Nord, la Mauritanie en Afrique de l'Ouest et le Nord-Soudan en Afrique de l'Est ont fait de l'islam leur religion d'État : les uns depuis l'indépendance ; les autres de manière plus opportuniste, au fil des ans, et ce, malgré la présence de minorités religieuses plus ou moins significatives<sup>8</sup>, notamment chrétiennes et juives. Le Soudan et la Mauritanie l'ont fait respectivement en 1983 et 1985, dans des contextes très spécifiques de lutte pour le pouvoir politique. Au Nord Mali, en janvier 2012, les rébellions nationalistes et jihadistes en faisaient une loi. Et, en 2014, Boko Haram, un mouvement de rébellion à l'État nigérian, tentait de s'emparer d'un vaste territoire au nord du pays, pour en faire, clamait-il, un califat et rejoindre l'État islamique. Christian Coulon

de charité, d'éducation et de santé dont le pouvoir colonial avait besoin. Leurs tâches de conversion des populations, établies sur leurs dogmes et symbolismes chrétiens, s'avèrent difficiles, face à des cultures et pratiques culturelles locales vivantes et dynamiques. Comme l'analyse Achille Mbembe, c'est « dès l'origine, [que] l'indigène s'avisait par conséquent d'instrumentaliser cette modalité neuve » (1988:10). Au sein des sociétés colonisées, les rapports entre le christianisme politiquement prééminent et les religions locales, y compris l'islam, furent entachés « d'indocilité », de capture et de re-création du message chrétien (Mbembe 1988 ; Boulaga 1991). Les travaux des synodes africains de 1974 et 1994 témoignèrent des efforts à élaborer « un visage africain » de l'Église catholique (Gabille 1999). Blaise Bayili se faisait apôtre d'une théologie de l'inculturation dans toutes ses publications, et, à l'instar de théologiens africains, affirmait que « l'inculturation du message évangélique » demeurerait un besoin impérieux (2008).

De ces mouvements d'évangélisation, émergèrent, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, des églises africaines qualifiées d'indépendantes, guidées par des « prophètes » de renom, tels que William Wade Harris (1860-1929), un Libérien installé en Côte d'Ivoire et Simon Kimbangu (1889-1951) au Congo. Se réappropriant la tradition biblique, ils créèrent des églises d'essence chrétienne (catholique ou protestante) dont le rôle politique fut prééminent. Et, à la fin des années 1990, on assistera à une véritable explosion de « nouvelles églises » dites « églises de réveil ». Cette explosion a été liée à plusieurs facteurs comme : l'exacerbation des précarités politiques, économiques et sociales affectant des populations trouvant refuge dans la religion ; la prolifération des évangélismes vers l'Amérique latine, l'Asie et l'Afrique (Mayrargue 2004 ; Raquin 2005). Cette explosion a été aussi corollaire, comme l'analyse Bazouzi, de la « césure idéologique et doctrinale par rapport aux églises dites traditionnelles, à savoir l'église catholique, protestante, kimbanguiste et musulmane » (2006 :1). Les ouvertures démocratiques survenues sur le continent ont également favorisé des initiatives individuelles et collectives dans plusieurs domaines, y compris spirituel, avec l'éruption d'une foule de mouvements religieux de divers ordres.

Des indépendances aux années 1990, les Églises en voie progressive d'africanisation s'ajustèrent généralement au pouvoir des régimes autocratiques. Elles poursuivirent leurs missions religieuses et caritatives habituelles (éducation et santé), tout en se servant, selon les cas, de la religion, comme outil politique de débat, voire de contestation ou de négociation pour la préservation de leur sacerdoce. Certains membres en profitèrent aussi pour accéder à un système de privilèges<sup>11</sup>. Ces acteurs pouvaient être de toute confession

Au début des années 1990, les remises en question des pouvoirs despotiques africains et les « transitions » démocratiques qu'accompagne une émergence de sociétés civiles plus puissantes concoururent à la (re)naissance d'une parole publique, y compris celle de l'Église, parole tantôt de conciliation, tantôt de contestation sur les questions sociales et politiques de sociétés en crise. Plusieurs chefs d'Église, comme par exemple dans les deux Congo (Brazzaville et Kinshasa), au Bénin ou à Madagascar, s'investirent dans des actions publiques : présider les conférences nationales des années 1990, veiller à la transparence des élections, etc. L'évêque prit des initiatives favorables à la démocratisation (dénonciation de la mal gouvernance, critique de la corruption, médiation ou arbitrage entre groupes opposés dans les crises politiques, ...). Au Sénégal, lors des élections législatives de 2012, l'Église catholique montra son engagement politique. Non seulement elle questionnait les plateformes politiques des candidats, mais elle confiait, à la Commission épiscopale Justice et paix et au Mouvement national des scouts et guides du Sénégal, le soin de veiller à la transparence du scrutin<sup>12</sup>. Sur un autre plan, cette période de libéralisation politique aurait favorisé l'irruption d'églises évangélistes, comme l'étudient plusieurs articles du présent ouvrage.

Tous ces événements, toutes ces politiques, ces décisions et législations prises ou encouragées par des institutions religieuses dans des États et des régions aussi éloignés et diversifiés, firent alléguer d'un retour en force de la religion.

L'émergence actuelle, au niveau international, d'un projet politique islamique fondé sur des revendications identitaires anticoloniales et associé à un discours religieux, semble avoir été suscitée ou, en tous cas, coïncidé avec le choc pétrolier de 1973 et la reprise en mains, par les États pétroliers, de leurs richesses naturelles<sup>13</sup>. Ces États et, singulièrement, les monarchies arabes du Golfe persique qui pratiquaient un islam rigoriste (wahhabisme) furent des soutiens financiers de l'expansion d'un islam de plus en plus radical. Ces mouvements disaient combattre des puissances occidentales qui avaient imposé des valeurs jugées contraires à l'islam. Mais surtout, il devenait, déjà à cette époque, comme le soutenait Malik Acher :

« un devoir pour chaque musulman de combattre, si nécessaire par la force, des autorités laïques considérées comme inféodées à l'Occident ou des puissances occidentales engagées militairement dans un pays musulman » (2014:1).

donnant un sens spirituel ou sacré à leur existence et à leur vie quotidienne ? Le « religieux », ses logiques et ses institutions ont fait partie des fondements sur lesquels des sociétés d'Asie ou d'Amérique latine, du Moyen-Orient ou d'Afrique par exemple, se sont développées et transformées.

En Afrique, les populations ont nourri leurs métaphysiques et autres imaginaires de constructions qualifiées de cosmogoniques ou de mythologiques, à partir de cultes des ancêtres, de cérémonies et de rituels spécifiques, de systèmes symboliques, initiatiques, syncretiques, voire messianiques<sup>17</sup>. L'hindouisme, le bouddhisme, le christianisme ou l'islam se sont eux-mêmes déployés sur des terrains riches de croyances, de spiritualité, de mystique et de piété, comme en témoignait Mircea Eliade (1976, 1978, 1983).

Mais pourtant, ce terrain qui construit ces imaginaires est-il le même pour toutes les religions ou formes de croyance et dans tous les contextes en Afrique même ? D'où des questionnements légitimes : ce terrain a-t-il survécu à l'influence des religions du Livre, aux convictions, certitudes et rationalisations nouvelles ainsi qu'aux transformations induites par la colonisation, par la modernité ? « Dieu peut-il mourir en Afrique ? » Cette question, bien qu'importante, est rarement, sinon jamais, posée, tant on atteste d'emblée la présence permanente de Dieu ou du divin. On ne discutera malheureusement pas ici de cette interrogation qui sert de titre à l'ouvrage du théologien camerounais, Eloi Messi Metogo, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique* (1997). Metogo tente de renouveler la réflexion sur le phénomène religieux dans une Afrique dont on affirme généralement qu'elle est fondamentalement croyante et pratiquante, car, écrit-il, « les Africains [seraient] doués d'un sens naturel de la présence de Dieu » (1997:236). Or on retrouve, sur le continent, toutes les formes, les forces et les tendances de conviction et de scepticisme, de dévotion et de non pratique, voire d'impiété religieuse. L'accusation d'incroyance demeure encore un moyen de disqualifier les individus, lors des débats religieux et politiques sur la religion. Il est difficile de se revendiquer athée, et en sont systématiquement accusés les agnostiques et les laïcs qui font de la séparation de l'État et de la mosquée un impératif constitutionnel. Alors, plutôt que d'évoquer un retour à Dieu, ne pourrait-on pas parler, selon les contextes qui nous intéressent ici, d'*habitus* renouvelé, avec tantôt des époques de calme et des moments forts de continuité, tantôt des périodes de ruptures ou de « césures épistémiques » (Coulon 1993:23) des dynamiques religieuses et

Enfin, la fin de la Guerre froide et la dissolution du bloc communiste, au début des années 1990, avaient suscité une réflexion féconde autour de la « mort des idéologies » et à propos de la résurgence d'une plus grande sensibilité à Dieu dans les sociétés contemporaines<sup>14</sup>.

Au début des années 1990, les pratiques religieuses paraissaient avoir connu un regain, notamment dans des pays où elles avaient été reléguées au second plan, voire combattues ou bannies, comme dans les pays communistes ou socialistes d'Europe de l'Est. Dès que fut quelque peu levée la pression politique sur les pratiques religieuses, la fréquentation des lieux de culte parut plus assidue, comme en Chine ou en Russie. Les fidèles catholiques de Pologne avaient osé afficher l'attachement à leur foi, depuis les périodes de contestation du pouvoir communiste et de revendications dirigées par Lech Walesa, syndicaliste chrétien. Sur un tout autre plan, Jean-Paul II, durant son pontificat (1978-2005), drainait des foules de fidèles, surtout des jeunes, même quand il visitait une Europe perçue comme déchristianisée durant le XXe siècle<sup>15</sup>.

À première vue, les opinions publiques convenaient, selon George Corm, qu'à nouveau « le phénomène religieux [s'était] emparé des préoccupations du monde » (2006:5) ; et ce, d'autant plus que ce monde semblait avoir déserté le sacré pour « les promesses de la modernité ». La modernité était en effet devenue, aux yeux de bien des analystes, porteuse de promesses, de ruptures multiples, notamment d'avec le religieux lui-même. Ce que le philosophe Alain Touraine contestait de manière acerbe, avec des accents postmodernistes. Sa *Critique de la modernité*, publiée en 1992, n'affirmait-elle pas que

« Désenchantement, sécularisation, rationalisation, autorité rationnelle légale, éthique de la responsabilité : les concepts de Max Weber, devenus classiques, définissent parfaitement cette modernité dont il faut ajouter qu'elle est conquérante, qu'elle établit la domination des élites rationalisatrices et modernisatrices sur le reste du monde, par l'organisation du commerce et des fabriques et par la colonisation » (1992:44).

La religion semblait donc de « retour »<sup>16</sup>. Mais de quoi parlait-on vraiment ? Cette question nous importe en tant qu'Africaine, vivant dans des sociétés dont de larges pans de la population n'ont pas manifestement rompu avec les religions. Pouvaient-on vraiment parler d'un retour ou d'une résurgence de la ou des religions dans le monde, alors que nombre de sociétés n'avaient jamais cessé de véhiculer des valeurs et pratiques religieuses et spirituelles,

## La culture entérinée par le politique

La culture sera le cadre général de ce débat sur les fondamentalismes, dans cette introduction, comme dans toutes les autres présentations de cet ouvrage. On reprendra la définition générale de la culture donnée par l'UNESCO, dans la *Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles*. Celle-ci convenait que

« Dans son sens le plus large, la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances » (1982:1).

Il sera question surtout de deux dimensions de la culture tirées de cette définition. La première est celle du mode de vie, de la civilisation et de l'avantage identitaire, à partir des « systèmes de valeurs, des traditions et des croyances ». La seconde dimension est religieuse. Elle regroupe toutes les structures sociales et religieuses, à savoir toutes les idéologies qui façonnent la culture et se transmettent par l'éducation. La religion n'a intéressé la présente réflexion qu'en tant qu'ensemble de pratiques socioculturelles. Il est important de le préciser, car elle n'a pas été interrogée comme système de croyance : ni le judaïsme, ni l'islam, ni le christianisme, ni les messianismes, ni les religions africaines locales dont des valeurs, des rites et des rituels subsistent très largement n'ont été étudiés *per se*. Dans ces débats, la Bible et le Coran, comme d'autres textes et mythes, n'ont été abordés que comme cadres idéologiques de systèmes religieux, spirituels, juridiques et politiques. La religion a été un élément de référence en tant qu'idéologie qui fonde la culture et outil politique qui fait accéder au pouvoir : pouvoir social, pouvoir moral et surtout pouvoir de plus en plus politique.

Les mouvements de femmes tentent d'écrire un contrat social (*social contract*) basé sur plus d'égalité entre les sexes et de justice sociale (*gender justice*), comme s'y est exercé DAWN<sup>19</sup>, un groupe de réflexion de féministes du Sud, avec l'ouvrage *Remaking a Social Contract* (Sen & Durano *et al.* 2014). Or on note une place de plus en plus prégnante du culturel et du religieux, qui interfère dans les débats de société et contribue aux réactions hostiles (*backlash*) contre les progrès en droits des femmes. Il est important de passer à une revue critique minutieuse de la nature et du rôle des fondamentalismes religieux et culturels sur la société globale et, plus spécifiquement, sur les femmes, leurs statuts, leurs conditions de vie et leurs rapports avec les hommes en famille et en société. Ce sont ces questions qu'ont tenté de discuter les articles présentés ici.

spirituelles. La survenue ou le renforcement de sentiments d'appartenance religieuse, pour diverses motivations identitaires, culturelles ou politiques, ont aisément fait le lit des fondamentalismes qui donnent une base exclusivement religieuse ou spirituelle aux normes et règles sociales et à la culture.

Ce « retour » agressif du religieux, quelle qu'en soit la confession, soulève de très nombreuses questions sur les relations entre culture, religion et politique et sur l'impact sur les populations, en général, et les femmes, en particulier. On peut s'accorder avec Florence Rochefort, historienne des féminismes, que le genre est au cœur de ces relations. La religion, la culture et leurs institutions peuvent exprimer leur autorité, en contrôlant les rapports de genre à travers les enseignements religieux, les traditions sociales et les lois. Pour de très nombreuses sociétés africaines, la fidélité à une identité culturelle originelle et/ou religieuse a été un facteur de résistance à la domination coloniale. Et, poursuit Florence Rochefort, à un autre niveau, la religion (on pourrait rajouter la culture religieuse) redéfinit le masculin et le féminin, afin de répondre aux besoins « de normativité, de réassurance identitaire et de certitude d'altérité » (2007 : 29) des sociétés.

Dénonçant les méfaits de la globalisation et « la marchandisation de la gouvernance », résultant des rapports de domination politique et économique établis par les grandes puissances et imposés par les institutions internationales<sup>18</sup>, à travers tout un système de conditionnalités de l'aide et des échanges, Vivienne Taylor rappelait l'impact catastrophique des liens entre « l'économie politique mondiale, la permanence des politiques macroéconomiques néolibérales et la montée des fondamentalismes et d'autres formes de patriarcat arriéré, qui émergent, dans le contexte des politiques identitaires » (2005:28). En effet, les femmes en font l'expérience, lorsqu'elles examinent les attaques contre leurs revendications citoyennes durant trente années d'engagement à l'échelle mondiale (1970-2000). Les grandes conférences internationales (femmes, terre et environnement, droits humains, population, etc.) ont été des espaces d'expression et de revendication de libertés des mouvements de femmes dans le monde. La laïcisation des mécanismes d'élaboration des lois leur a permis d'acquiescer de très nombreux droits conformes aux conventions internationales en faveur des femmes. Mais ces droits n'ont jamais cessé d'être contestés par les courants conservateurs et fondamentalistes culturels et religieux, aussi bien lors de ces conférences qu'après leur adoption dans les pays.

A partir d'environnements socioculturels différents (Sénégal et République démocratique du Congo), Rosalie Macchia Samba et Francine Shoko Obonga en renforcent l'argumentation, avec leurs analyses des multiples discriminations à l'encontre des femmes fondées sur la « culture religieuse », qu'elle soit musulmane au Sénégal, ou chrétienne en République démocratique du Congo. Au Sénégal, le réagencement *de facto* des rôles de pourvoyeur des besoins de la famille y intègre de plus en plus les femmes qui peuvent devenir chefs de la famille, comme l'ont montré de nombreuses études menées sur les récentes crises économiques et financières africaines. Il tend à exacerber les tensions familiales. D'où, admet Rosa Macchia Samba, « les stratégies camouflées de contournement de la norme » de la part des femmes, sous couvert de *sutura*, afin de maintenir le rôle de chef de famille légitimé par la culture et la religion, en dépit des souffrances occasionnées. En République démocratique du Congo, les mesures de luttes et l'existence de lois contre les violences à l'égard des femmes n'empêchent pas les Congolaises de consulter les instances religieuses pour tenter de résoudre leurs déboires conjugaux et autres problèmes de vie dans un pays en proie à des conflits armés depuis plusieurs décennies. Les enseignements de l'Église, témoigne Francine Obonga, « consacrent, dans leur ensemble, le patriarcat comme modèle de fonctionnement des ménages et place les femmes sous l'autorité maritale » et ont contribué au renforcement des fondamentalismes religieux.

Le corps et la sexualité restent au cœur des controverses engagées par la religion et la culture. Les discours de la religion et de la culture sur le corps des femmes en renforcent le contrôle. De très nombreuses femmes les entérinent comme prescriptions qu'elles n'osent pas contrarier, en raison de pressions sociales encore importantes. Le corps de la femme n'a jamais été autant politisé, car il est le socle sur lequel se font et se défont nombre de normes sociales et morales. En effet, on ne peut comprendre la sexualité, comme le rappelait Charmaine Pereira, au cours de l'Institut, sans revisiter les idéologies socioculturelles politiques, morales et religieuses qui sous-tendent les relations de genre. Les conduites jugées « scandaleuses », que présente Awa Diop, battent en brèche les normes sociales établies pour les femmes sénégalaises. Mais celles-ci, est-il besoin de le rappeler, font l'expérience d'une globalisation culturelle, comme le reste des populations. Elles sont prises en étau entre une plus grande érotisation des féminités et « les injonctions à la maternité et à la conjugalité », constantes dans la société. Inscrire la rupture reste une tâche difficile, d'où leur « rapport

## Culture, religion et politique : leurs relations font-elles le lit des fondamentalismes ?

Les contributions à cet ouvrage décrivent les diverses formes de fondamentalisme dans quelques pays africains, leurs contextes d'émergence et la manière dont elles (re)façonnent les identités et les rapports hommes/femmes. Elles montrent qu'elles constituent des préoccupations persistantes dans les débats de société, aussi bien ceux des organisations féministes et féminines que ceux des mondes académiques et politiques. Les manipulations des cultures et des religions se font de plus en plus politiques et finissent par ancrer des discriminations sociales, voire des violences physiques, morales et symboliques, insoutenables.

Il est important, comme en discute Fatou Sow dès l'introduction, de prendre en compte ce double jeu, pour comprendre les continuités, les renouvellements et les ruptures à l'œuvre dans les sociétés africaines contemporaines sur le plan des transformations culturelles et religieuses exacerbées par les poussées fondamentalistes. Il est essentiel de procéder à une relecture des fondamentalismes pour en délimiter les espaces les moins visibles et comprendre les nouveaux modes de fonctionnement et analyser les défis face au genre.

Une redéfinition féministe du fondamentalisme est le premier axe de la communication de Karima Bennoune. Cette perspective permet d'en éclairer la complexité et les relations avec la globalisation. Elle témoigne de la menace croissante d'un extrémisme de nature politique sur les droits humains des populations, en particulier ceux des femmes, au nom de la religion et la manière dont il sape les fondements même du principe de l'universalité des droits humains, à l'époque contemporaine.

Les « traditions » ont été et demeurent un socle incontesté d'affirmation identitaire des populations africaines, durant la colonisation et après les indépendances. Le respect parfois aveugle de ces dites traditions finit par leur donner un statut de norme. Mais de quoi parle-t-on lorsque ces traditions deviennent des étendards et servent à des fins nationalitaires ? Albertine Tshibindi Ngoyi en montre les manipulations perverses par les fondamentalistes, malgré les profondes transformations sociales, économiques et politiques. La dot (*lobola*) ou les rites du veuvage en Afrique centrale, par exemple, maintiennent les structures patriarcales, hiérarchisées et inégalitaires qui confinent les femmes dans des positions habituelles de subordination.

Camille Welepele, « les femmes kimbanguistes utilisent leur influence et leur pouvoir pour changer ces enseignements et règles fondamentalistes ». Les liens entre religion, culture et politique, comme freins à la participation des femmes au politique, sont abordés par plusieurs contributions du présent ouvrage.

Chidiebere Onwutuebe, à partir du Nigeria et Michael Conteh, de la Namibie, s'accordent sur le fait que leur marginalisation politique est aussi le fait des discriminations fondées sur la culture et la religion qui pèsent sur elles. Les disparités de genre au Nigeria ne sont pas des « legs de la providence », mais des normes sociétales avérées. Pour Chidiebere Onwutuebe, les femmes peuvent et doivent en changer les termes. En Namibie, en dépit de leur rôle significatif dans les luttes anticoloniales, souligne Michael Conteh, « le droit des femmes à participer au politique et à la prise de décision est toujours compromis par les suppositions sous-entendues du rôle des femmes en société ou exprimées plus ouvertement par les fondamentalismes religieux ». Enfin, Helen Promise Mhlanga donne un exemple de « pouvoir » des femmes, à partir de la cérémonie *Kwofula-Marula*. Cette cérémonie en l'honneur de la royauté est toujours organisée sur plusieurs jours, par les femmes, sous l'autorité de la Reine-mère. Aucun homme n'y participe. Mais cette ancienne et pure pratique swazi, autant acceptée que contestée aujourd'hui, est-elle le symbole de la participation des femmes au pouvoir politique ou, comme le veulent les fondamentalistes, reste-t-elle un simple marqueur de l'identité swazi pour maintenir la loyauté populaire à la monarchie, un système totalement hiérarchisé, en dehors de toute règle démocratique, comme l'ont montré les événements récents (2014) ? Dans un tout autre contexte où les femmes ne sont pas moins marginalisées, Alfred Anangwe montre combien la rébellion Al Shabaab pèse sur la société kenyane globale et fragilise les musulmanes. Celles-ci sont prises au piège entre des actes islamophobes d'un pays à forte population chrétienne et les actions terroristes menées par Al-Qaeda et les Al-Shabaab basés en Somalie où le Kenya est militairement engagé. Comme sur nombre de terrains de conflits, leur corps reste un site de lutte entre belligérants.

Le fondamentalisme est une donnée construite mais en mouvement constant, tout en se référant à une vérité immuable. Il veut verrouiller l'identité qui est une quête, un pari qui se construit en dynamique.

ambivalent avec le fondamentalisme culturel : tantôt elles sortent des cadres de celui-ci, tantôt elles s'identifient aux assignations genrées et fermées ». Enfin, au Cameroun, Moustapha Nsangou Mbouemboue rend compte des pratiques coutumières qui empêchent les femmes infectées par le VIH/Sida de respecter les prescriptions médicales relatives à la maladie. La féminité reste liée à la maternité et les femmes, « pour vivre leur féminité, sont obligées de sacrifier leur santé ».

Toujours à propos du contrôle du corps féminin et de la sexualité, Maimouna Ndoye se demande si les mutilations génitales féminines (MGF) peuvent continuer à être des marqueurs de l'identité féminine, dans les régions sénégalaises où elles sont pratiquées. Lors de l'adoption de la loi 99-05 criminalisant les pratiques, il semble, soutient-elle, que les féministes sénégalaises aient peu contesté les sources socioculturelles de pratiques de contrôle sur le corps des femmes. Plutôt que de remettre en question les valeurs morales et religieuses qui leur étaient attachées, elles axèrent leur argumentaire de lutte sur les risques sur leur santé encourus par les femmes.

La progression des fondamentalismes se lit dans les discours de plus en plus conservateurs des leaders religieux et politiques face à des attitudes jugées socialement déviantes. Karine Geoffrion donne en exemple la vague d'homophobie qui prévaut actuellement au Ghana<sup>20</sup>. Les anathèmes jetés, au nom de la religion et de la culture africaine authentique, contre l'homosexualité vue comme un symbole de la dépravation des mœurs occidentales en ont aggravé la condamnation, dans des contextes qui étaient, jusqu'à une période récente, d'une certaine tolérance à l'endroit d'une pratique privée. Cette surmédiatisation des débats fondamentalistes homophobes a suscité un climat de peur et de haine contre les homosexuels que les pouvoirs publics n'ont pas tenté d'enrayer.

Camille Welepele et Erick Endémé Tsameny se sont attachés à décrypter les messages et les actions fondamentalistes de ces « Églises africaines », kimbanguistes ou dites nouvelles, et surtout à en dénoncer les multiples formes de contrôle des comportements sociaux, du travail, de la sexualité et de la fécondité des fidèles des deux sexes et la recherche de pouvoir, à la fois politique et financier, des prêcheurs. Si, au Cameroun, ces églises accueillent les femmes en très grand nombre, c'est, écrit Erick Tsameny, parce que « les prédicateurs et les pasteurs leur font croire qu'ils sont capables de changer leur vie à travers les miracles ». Mais, constate

## Notes

1. Le mot religion vient du latin *ligare, religare* : lier, relier.
2. Le genre lui-même a été conceptualisé par les médecins chargés des enfants hermaphrodites. Ces médecins étaient chargés de leur « réassigner un sexe » (Dorlin 2008:33).
3. Il faut constater que l'on trouve de plus en plus de recherches africaines sur l'homosexualité, mais les voix populaires sur la question n'ont pas le verbe haut, sauf pour en condamner les pratiques.
4. Le féminisme est tout aussi redouté. Makhtar Diouf en dressait un réquisitoire impitoyable dans *Lire le(s) féminisme(s) : Origines, discours, critiques* (2012).
5. Ma traduction de « Women engaged in organizing and acting for change regarding the conditions and the position of women employ a variety of strategies that range from reformist to revolutionary. All strategies may be valid in specific circumstances and for particular purposes ».
6. La « Règle du bâillon mondial » ou Politique de Mexico a été proclamée, lors de la Conférence mondiale des Nations Unies sur la population de 1984. Abrogée par Bill Clinton en 1993, la politique était remise en vigueur par G. W. Bush, dès son élection en 2001.
7. La Charte canadienne des droits et libertés est inscrite en première partie de la Loi constitutionnelle, base de la Constitution canadienne (17 avril 1982).
8. L'Égypte, qui a opté pour l'islam comme religion d'État, compte des Coptes et des Juifs. Les Juifs constituent la plus petite communauté de l'État juif d'Israël.
9. On se souvient de la condamnation à mort pour adultère, au début des années 2000, d'Amina Lawal et de Safiya Hussaini qui furent, fort heureusement, acquittées après une vaste campagne nationale et internationale en leur faveur.
10. Conflit par exemple entre les efforts de la laïcisation de l'État colonial français et la mission apostolique de l'Église.
11. L'ouvrage que Bayart *et al.* consacrent aux rapports entre religion et modernité politique en Afrique noire s'est longuement penché sur « l'usage politique différencié que des acteurs précisément identifiables font des représentations religieuses » (1993 : 11).
12. Plusieurs centaines d'observateurs et des superviseurs ont couvert l'ensemble des régions du Sénégal (*Dakar actu* 30 juin 2012).
13. Le contrôle des ressources pétrolières et de la décision sur le prix du pétrole a accru de manière significative l'influence et le poids de ces États sur l'économie mondiale.
14. Voir : Gilles Kepel 1992 ; Francis Fukuyama 1992 ; Samuel Huntington 1997 ; Karen Armstrong 2000 ; George Corm 2006.
15. La déchristianisation de l'Europe a fait l'objet de débats récurrents, durant tout un XXe plutôt matérialiste. Sans entrer dans le débat ici, on peut se demander s'il ne s'agissait pas également d'un anticléricalisme qui a aussi

son histoire. En tout cas, cette déchristianisation est utilisée comme arme de contestation de la laïcité par les associations musulmanes en Afrique.

16. Le conditionnel devrait être de rigueur, comme l'avance Jacques Derrida. « Aujourd'hui de nouveau, écrit-il, aujourd'hui enfin, et aujourd'hui autrement, la grande question ce serait encore la religion et ce que certains se habitueraient d'appeler son « retour » (1996:61).
17. Pour plus de détails, lire : Griaule (1948), Tempels (1949), Deschamps (1954), Paulme *et al.* (1965), Hampâté Bâ (1969), Zahan (1970), Mbiti (1975), Thomas et Luneau (1975) ou Kagamé (1976), pour ne citer que quelques auteurs connus.
18. Fonds monétaire internationale, Banque mondiale, etc.
19. DAWN : Development Alternatives with Women for a New Era.
20. Cette vague n'est pas propre au Ghana. Elle sévit dans toute l'Afrique subsaharienne et a fait prendre des politiques de censure et des mesures légales de répression sévères comme en Ouganda ou au Zimbabwe. À l'entame du second tour des élections présidentielles sénégalaises, en 2012, le candidat Macky Sall affirmait que l'homosexualité était aussi pratique ancienne dans la société sénégalaise et qu'il soutiendrait un débat public sur la question s'il était élu. Dès son élection, le nouveau président déclarait sans ambages que l'homosexualité ne serait jamais dépenalisée durant son mandat.

## Bibliographie

- Acher, M., 2014, « L'islam politique à l'épreuve du pouvoir », *Afrique Inside*. En ligne : <http://afriqueinside.com/islam-politique-a-lepreuve-du-pouvoir/>.
- Antrobus, P., 2004, *The Global Women's Movement. Origins, Issues and Strategies*, London, Zed Books.
- Armstrong, K., 2005, *Le combat pour dieu. Une histoire du fondamentalisme juif, chrétien et musulman (1492-2001)*, Paris, Seuil.
- Ba, A. H., 1969, *Kaydara, récit initiatique fule*, édité par L. Kesteloot et A. I. Sow, Paris, Julliard, Collection Classiques africains.
- Ba, M.-P., « La diversité du fondamentalisme sénégalais. Éléments pour une sociologie de la connaissance », *Cahiers d'études africaines*, 2012, vol. 2, nos 206-207, p. 575-602.
- Baylli, B., 2008, *La Tierce Église du Sud et les défis de l'évangélisation en Europe. L'inculturation comme chemin de catholicité de l'Église une dans la diversité*, Paris, L'Harmattan.
- Bazonzi, M. J., 2006, *Les « églises de réveil » de Kinshasa à l'ombre du mouvement néopentecôtiste mondial : entre nivellement et déconstruction culturels, Centre d'études politiques, Université de Kinshasa*, En ligne : <http://www.unibas-ethn.ch/veranstaltungen/dokumente/papers/bazonzi.pdf>.
- Benoist (de), J.-R., 1987, *Église et pouvoir colonial au Soudan français. Les relations entre les administrateurs et les missionnaires catholiques dans la boucle du Niger, de 1885 à 1945*, Paris, Karthala.

- Boulaga, F. E., 1991, *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala.
- Butler, J., 2005, *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte.
- Center for Reproductive Rights (Centre des droits reproductifs), 2001, « Le Global Gag Rule pourrait bloquer la réforme des lois sur l'avortement à travers le monde », New York. En ligne : [http://www.crlp.org/fr\\_pub](http://www.crlp.org/fr_pub).
- Combes, D. et Devreux, A.-M., 1992, « Travail des femmes et rapports sociaux de sexe », dans J. Bisilliat, *Relation du genre et développement, femmes et sociétés*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, p. 149-166.
- Corm, G., 2006, *La question religieuse au XX<sup>e</sup> siècle. Géopolitique et crise de la modernité*, Paris, La Découverte.
- Coulon, C., 1993, « Les itinéraires politiques de l'islam au Nord-Nigeria » dans J.-F. Bayart, éd., *Religion et modernité politique en Afrique*, Paris, Karthala [Les Afriques], p. 19-62.
- Decret, F., 1996, *Le christianisme en Afrique du Nord*, Paris, Seuil.
- Derrida J. et G. Vattimo, G., 1996, *La religion*, Paris, Seuil.
- Deschamps H., 1954, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France.
- Diouf, M., 2012, *Lire le(s) féminisme(s) : Origines, discours, critiques*, Paris, L'Harmattan.
- Dorlin, E., 2008, *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses universitaires de France, Coll. Philosophie.
- Durkheim, É., 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, 5<sup>e</sup> édition, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, Presses universitaires de France.
- Eliade, M., 1976, 1978, 1983, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, tomes 1, 2 et 3.
- Fukuyama, F., 1992, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- Gadille, J., 1999, « Comment le christianisme a rencontré l'Afrique », p. 65-58. En ligne : <http://www.assumption.org>.
- Griaule, M., 1997, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Fayard. [http://www.dakaractu.com/senegal-legislatives-2012-865-observateurs-et-superviseurs-de-l-eglise-catholique\\_samedi\\_30\\_juin\\_2012\\_](http://www.dakaractu.com/senegal-legislatives-2012-865-observateurs-et-superviseurs-de-l-eglise-catholique_samedi_30_juin_2012_)
- « 865 Observateurs et superviseurs de l'église catholique, pour les élections législatives de 2012, au Sénégal ».
- Huntington, S. P., 1993, « The Clash of Civilizations », in *Foreign Affairs*, vol. 72, n° 3, p. 22-49. Traduction française : « Le choc des civilisations », *Commentaire*, n° 66, 1994, p. 238-252.
- Lepellet, C., 2007, « Saint Augustin et le rayonnement de sa pensée », (2007), dans A. Corbin, éd., *Histoire du Christianisme*, Paris, Seuil, p. 121-122.
- Lormier, D., 2007, *La dérive intégriste. Chrétiens, juifs, musulmans face au fondamentalisme*, Paris, Acropole.
- Marrague, C., « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », in *Critique internationale*, n° 22, janvier 2004, p. 95-109.
- Mtshembe, A., 1988, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en situation postcoloniale*, Paris, Karthala.
- Mtshemi, J. S., 1975, *Introduction to African Religion*, New York, Praeger.
- Mtshemi, E. M., 1997, *Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique*, Paris, Karthala.
- Mpungu, L., 1983, *Histoire des forces religieuses au Cameroun : de la Première Guerre mondiale à l'indépendance (1916-1955)*, Paris, Karthala.
- Panne, D. et al., 1965, *Les religions traditionnelles africaines*, Rencontres de Bouaké, Paris, Seuil.
- Pauls, M., « Afrique noire (Culture et société) - Religions », *Encyclopedia Universalis*. En ligne : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/afrique-noire-culture-et-societe-religions>.
- « Qu'est-ce que le religieux », 2003, *Revue du M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales)*, semestrielle, n° 22.
- Rochefort, F., 2007, *Le pouvoir du genre. Laïcité et religions, 1905-2005*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Collection Le temps du genre.
- Rochefort-Turquin, A., 2006, « Sociologie religieuse », dans J.-P. Durand et R. Weil, *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, p. 588-604.
- Sen, G. and M. Durano, eds, 2014, *The remaking of Social Contracts : Feminists in a Pierre New World*, London, Zed Books.
- Dayot, V., éd., 2002, *La marchandisation de la gouvernance. Perspectives féministes critiques du Sud*, édité de l'anglais et préfacé par Fatou Sow, Paris, L'Harmattan (traduction française de *Marketisation of Governance, Critical Feminist Perspectives from the South*, 2000, Cape Town, DAWN).
- Tempels, P., 1949, *La philosophie bantu*, Paris, Présence africaine.
- Tessier, H., 2004, « Les racines africaines du christianisme latin », Communication au colloque *Les racines africaines du christianisme latin*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 13 mars 2003, dans 30 jours dans l'Église et dans le monde, Rome, 04. En ligne : [http://www.30giorni.it/sommario/id\\_112\\_14.htm](http://www.30giorni.it/sommario/id_112_14.htm).
- Thomas, L.V. et Luneau, R., 1975, *La terre africaine et ses religions*, Paris, Librairie Larousse.
- Touraine, A., 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- UNESCO, 1982, *Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles. Conférence mondiale sur les politiques culturelles*, Mexico City, 26 juillet-6 août. En ligne : [portal.unesco.org/culture/fr/files/11295422481mexico/mexico\\_fr.pdf](http://portal.unesco.org/culture/fr/files/11295422481mexico/mexico_fr.pdf).
- Villaume, J.-P., 2011, « Approche sociologique des faits religieux ». En ligne : <https://eduscol.education.fr/cid46656/1-approche-sociologique-des-faits-religieux.html>.
- Zaban, D., 1970, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot.



## Genre et fondamentalismes Gender and Fundamentalisms

À partir de quels moments, pour quelles raisons et de quelles manières, la religion et la culture, lorsqu'elles se lient au politique, peuvent-elles être à la fois sources et lieux d'expression des fondamentalismes ? Ce sont les questions centrales qui traversent ce livre. Ce qui est considéré ici, c'est « la religion » lorsqu'elle est idéologie qui fonde la culture et devient outil d'accès au pouvoir moral, au pouvoir social et surtout au pouvoir politique. Les messages culturels et religieux et leurs interprétations sous-tendent souvent les décisions, les lois et les programmes prises par le politique. Ils ont des effets directs sur la société, en général, et sur les femmes et les rapports de genre, en particulier. Les contributions à cet ouvrage analysent les diverses formes du fondamentalisme dans quelques pays africains, leurs contextes d'émergence et la manière dont elles (re)façonnent les identités et les rapports hommes/femmes. Ces fondamentalismes constituent des sources de préoccupations persistantes dans les débats de société, aussi bien des organisations féministes et féminines que des mondes académiques et politiques. Les manipulations des cultures et des religions se font de plus en plus politiques et finissent par occasionner des discriminations sociales, voire des violences physiques, morales et symboliques assurément insoutenables.

When, why and how can religion and culture be both sources and places of expression for fundamentalisms especially when they are connected to politics? Those are central questions raised throughout this book. What is at stake here is religion when it underpins culture and becomes a political tool to access moral and social power and particularly political power. Cultural and religious messages and their interpretations often underlie decisions, laws and programs made by politics. They have direct effect on society, in general, and on women and gender relations in particular. The various forms of fundamentalism in some African countries, the contexts of their emergence and the ways they (re)shape identities and relationships between men and women are also analysed in this book. These fundamentalisms are sources of persistent concerns in social debates, in feminist and feminine organizations as well as in academia and politics. The manipulations of cultures and religions are progressively political and consequently cause social discriminations, or even physical, moral and symbolic violence undoubtedly unsustainable.

**Fatou Sow**, sociologue, est titulaire d'un Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle (Paris-Sorbonne) et d'une Habilitation à diriger des recherches en sociologie (Paris denis-Diderot). Elle est, depuis 2008, la directrice du Réseau international de solidarité Women Living Under Muslim Laws (Londres, UK).

ISBN: 978-2-86978-754-4



9 782869 787544