



HAL
open science

Soufisme et féminisme islamique en Afrique du Sud : la trajectoire transnationale d'Aliyah Haeri en contexte post-apartheid

Samadia Sadouni

► **To cite this version:**

Samadia Sadouni. Soufisme et féminisme islamique en Afrique du Sud : la trajectoire transnationale d'Aliyah Haeri en contexte post-apartheid. 2024. hal-04837163

HAL Id: hal-04837163

<https://hal.science/hal-04837163v1>

Preprint submitted on 13 Dec 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Soufisme et féminisme islamique en Afrique du Sud : la trajectoire transnationale d'Aliyah Haeri en contexte post-apartheid.

Samadia Sadouni

Mots clés : soufisme, Afrique du Sud, féminisme islamique, transnational, Aliyah Haeri.

Résumé : Le soufisme fait partie intégrante de l'histoire longue et connectée de l'islam en Afrique du Sud, et ce depuis la fin du XVII^{ème} siècle. Cet article propose de s'intéresser plus particulièrement à la trajectoire transnationale féminine du soufisme qu'incarne une Américaine, Aliyah Haeri, et au discours universel qu'elle véhicule et qui est, néanmoins, contraint par le contexte local. Sa manière d'être féministe islamique s'inscrit dans une société post-apartheid et dans un champ religieux musulman traversé, dans les années 1980-1990, par l'action des féministes islamiques pour l'égalité des sexes et d'accès aux institutions religieuses. Haeri a ainsi trouvé en Afrique du Sud un terrain démocratique propice à la circulation de sa pensée sur l'universel et au développement de sa pratique professionnelle de la psychologie transpersonnelle.

L'étude des phénomènes religieux transnationaux nous permet de mieux comprendre les ressorts de la globalisation dans nos sociétés comme nous l'invitait déjà Roland Robertson dans son ouvrage « Globalization : Social Theory and Global Culture » qui mettait néanmoins l'accent sur la culture au sens large¹. Pour ce qui concerne plus particulièrement le soufisme en Afrique du Sud, l'analyse du croire et des pratiques soufis révèle, en effet, l'importance des flux transnationaux soufis dans l'islam du pays et en situation de minorité religieuse². Il s'agit ici de resserrer l'analyse sur le 'glocal'³ en s'intéressant à la trajectoire soufie d'une femme américaine, Aliya Haeri, qui depuis le milieu des années 1990 incarne une autorité soufie en milieu musulman et poursuit une carrière professionnelle en tant que psychologue transpersonnelle sans chercher à représenter un féminisme islamique particulier⁴. D'un point de vue méthodologique, cette étude sur le 'glocal' implique donc de s'interroger sur le contexte de l'Afrique du Sud post-apartheid afin de mieux comprendre les modes d'articulation d'un soufisme féminin transnational avec la société locale. Les différents entretiens menés avec Haeri à Pretoria⁵ ont, entre autres, permis de comprendre que son parcours religieux en tant qu'autorité soufie, prédicatrice et psychologue révèle aussi un mode d'action relevant du cosmopolitisme⁶ car l'universel est au centre de l'énonciation de son discours. Si comme l'indique Jan Nederveen Pieterse la globalisation est le contexte

¹ R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992.

² L'islam a été introduit il y a plus de trois siècles au Cap et dès la fin du XVII^e siècle avec la colonisation hollandaise, les musulmans n'ont jamais représenté plus de 2% de la population totale et sont issus de différentes vagues de migrations de l'espace indiano-océanique.

³ V. Roudometof, « Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization », *Current Sociology*, vol. 53(1), 2005, p. 113. Voir également, R. Robertson, « 'Globalisation or Glocalisation ?' », *The Journal of International Communication*, 1(1), 1994, p. 33-52;

⁴ Pour Margot Badran, le courant du féminisme islamique « s'est d'abord manifesté sous la forme d'un discours nouveau sur l'égalité des genres issu d'une synthèse entre connaissance de la condition féminine en milieu musulman et relecture érudite des textes religieux ». M. Badran et R. Bouyssou, *Où en est le féminisme islamique ?*, *Critique internationale*, n°46, 2010, p. 25-44. Voir également S. Latte Abdallah, « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, n°46, 2010, p. 9-23.

⁵ J'ai mené de longs entretiens avec Aliyah Haeri à son domicile à Pretoria lors de différentes missions de recherche en Afrique du Sud en 2017, 2018 et 2019. J'ai également pu accéder chez elle à différentes archives dont des articles de presse qui relaient ses activités de soufie et de psychologue ainsi qu'à une littérature soufie, religieuse dont son mari, Cheikh Fadhlalla Haeri, est l'auteur.

⁶ Le cosmopolitisme est un concept utilisé par le courant transnational pour l'étude de l'identité et des relations d'altérité. Voir notamment, U. Beck, « The Cosmopolitan Perspective : Sociology of the Second Age of Modernity », in S. Khagram & P. Levitt (dir.), *The Transnational Studies Reader. Intersections & Innovations*, New York, Routledge, p. 222-230. Ce dernier volume représente une somme de textes en sciences sociales dont les auteurs sont différents spécialistes en relations internationales, science politique, sociologie et anthropologie.

permettant l'essor de l'ethos cosmopolitique⁷, alors conformément à notre problématique, il convient d'ajouter les structures de démocratie libérale garantissant la liberté religieuse indispensable au discours de Haeri. Demeure la question du féminisme islamique : est-il pertinent pour analyser la trajectoire transnationale de Haeri alors qu'elle ne cherche pas à inscrire son action dans la lutte des féministes islamiques pour l'égalité des sexes ? Son soufisme rattaché à une tradition, sa trajectoire transfrontalière empreinte d'expériences variées dans le domaine spirituel, et la réalisation de soi marquée par une pensée sur l'universel et dont elle fait la promotion en tant que psychologue traduisent des formes de féminisme islamique⁸ qui s'inscrivent dans une configuration nationale particulière qu'est celle de la nouvelle Afrique du Sud. Il s'agit, par conséquent, de s'intéresser plus particulièrement à l'influence de la politique nationale en faveur des droits des femmes dans l'essor d'un tel féminisme islamique et ses ressorts politiques⁹. Dès lors que la question du genre est posée dans l'analyse du champ¹⁰ musulman sud-africain, il convient de comprendre la manière dont l'égalité des sexes promue par différentes instances politiques dont l'ANC (Congrès national africain) influence les modes d'adaptation du discours sur la femme des féministes, oulémas (savants musulmans), et soufis. La démocratisation de l'Etat sud-africain a pesé sur la mobilisation des féministes islamiques cherchant à la fois à occuper l'espace public et à s'opposer au patriarcat musulman. La pensée soufie qu'exprime Haeri en Afrique du Sud est, on le verra, l'élément médiateur entre des formes de pensée issues de l'ascèse islamique, la psychologie¹¹ transpersonnelle au centre de laquelle se trouve sa notion de la conscience supérieure et la société sud-africaine.

⁷ J. Nederveen Pieterse, "Emancipatory Cosmopolitanism: Towards an Agenda", *Development and Change*, 37(6), 2006, p. 1247-1257

⁸ J'utilise la notion de féminisme islamique comme catégorie analytique même si Haeri, dans le cadre de nos entretiens, ne souhaitait pas s'identifier par cette désignation et insistait plutôt sur son appartenance soufie. Cependant, il est important de souligner que le féminisme islamique est conceptualisé aussi comme féminisme transnational. Voir M. Badran et R. Bouyssou, « Où en est le féminisme islamique ? », art.cité. Le féminisme islamique est, par ailleurs, caractérisé par son approche de l'universel et la recherche du commun est au centre des aspirations des acteurs et actrices soufis. N. Fischer et F. Hotait, "Penser l'universel à travers le féminisme islamique", in M. Messling et J. Tinius (dir.), *Minor Universality / Universalité mineure: Rethinking Humanity After Western Universalism / Penser l'humanité après l'universalisme occidental*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2023, p. 335-352 ; voir également, M. Sharify-Funk, « Gender and Sufism in Western Scholarship : Contemporary Constructions and Contestations », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 49(1), 2020, p. 50-72

⁹ Sur l'analyse du politique et de l'islam dans l'espace transnational, voir P. Mandaville, *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*, Londres, Routledge, 2001, p. 9-11.

¹⁰ P. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol.12, n° 3, juillet-septembre 1971, p. 295-334.

¹¹ Pour ce qui concerne les travaux sur sciences politiques et psychologie, voir notamment J-L Marie et Y. Schemeil, « Sciences politiques et psychologies : le carrousel des émotions », in A. Faure et E. Negrier (dir.), *La politique à l'épreuve des émotions*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017, p. 241-249.

La trajectoire soufie et professionnelle de Aliya Haeri

Aujourd'hui, le féminisme islamique sud-africain semble se construire de plus en plus à travers la publicisation de la parole soufie et du soufisme¹². Étant une voie mystique composée de divers mouvements, le soufisme en Afrique du Sud engage dès la fin des années 1970 sa démarche réformatrice visant la conscientisation de l'individu vis-à-vis de sa condition sociale et communautaire pendant l'apartheid. C'est sur ce terreau du réformatisme et en contexte de démocratisation qu'Haeri entreprend de développer un soufisme féminin dans le pays.

Née à Hawaï au milieu des années 1940, Haeri est une citoyenne américaine d'origine japonaise qui reconnaît avoir grandi dans un paradis, une île du pacifique au sein d'une famille chrétienne de trois enfants dont elle est cadette. Après avoir quitté Hawaï, elle se rend à New York pour ses études universitaires puis obtient bien plus tard un Master en psychologie en 1995 à l'*Institute of Transpersonal Psychology*, devenu l'Université Sofia en Californie à Palo Alto. Ce diplôme lui permettra de poursuivre une carrière de psychologue transpersonnelle en Afrique du Sud car son installation dans le pays date des années 1990, celles de la démocratisation. Avant d'avoir choisi la voie du soufisme qui a fortement influencé sa pratique professionnelle, Haeri a été attirée dès son plus jeune âge par la parapsychologie, les phénomènes psychiques et télépathiques¹³. Ses premières expériences professionnelles avec la parapsychologie et la télépathie débutent à l'âge de 19 ans, et plus précisément dès son recrutement en tant que stagiaire au sein d'une équipe de chercheurs

¹² Il existe une importante littérature scientifique sur l'islam et l'histoire du soufisme en Afrique du Sud. Pour ce qui concerne l'analyse historique du soufisme dans le pays, voir entre autres, D.Y. Costa et A. Davids (dir), *Pages from Cape Muslim History*, Pietermaritzburg, Shuter & Shooter, 1994 ; J. E. Mason, « 'A Faith for Ourselves' : Slavery, Sufism and Conversion to Islam at the Cape », *South African Historical Journal*, 46, mai 2002, p. 2-34. Pour des questions contemporaines en lien avec le soufisme en Afrique du Sud, voir notamment, A. Tayob, « Turning to the core : Sufism on the rise ? », *Annual Review of Islam in South Africa*, 2, 1999, p. 11-13 ; G. H. Vahed, « A Sufi Saint's Day in South Africa: the legend of Badsha Peer », *South African Historical Journal*, vol. 49, n°1, 2003, p. 96-122. Enfin pour ce qui concerne le féminisme islamique et le soufisme, voir notamment Sa'diyya Shaikh, « Embracing the *Barzakh*: Knowledge, Being and Ethics », *Journal for Islamic Studies*, vol. 39, n°1, 2021, p. 28-48.

¹³ Ces données sont issues d'un document envoyé par Aliya Haeri et intitulé « Aliya B. Haeri, Integral Life Coach and Spiritual Counsellor. Pearls of wisdom for a cultured teacher ». Il s'agit d'un entretien qu'elle a donné à Alexandra Levin et qui a été intégré dans l'ouvrage suivant : A. Levin, *The Deeper the Sorrow, the Stronger the Spirit*, Victoria, Heartspace Publications, 2015. L'interview est consultable sur le site internet de Aliya Haeri en suivant le lien suivant : (<http://www.aliya-haeri.com/wp-content/uploads/2016/02/Aliya-Haeri-in-Alexandra-Levins-Book.pdf>) consulté le 16 juin 2017.

internationaux financée par la CIA et basée à l'Université de Stanford¹⁴. Elle poursuivra sa quête de la parapsychologie à laquelle elle renoncera lorsqu'elle se convertira à l'islam.

Sa conversion, plus précisément, au soufisme qui aura lieu dans les années 1970, n'est pas, selon elle, une conversion à une religion mais la voie qu'elle cherchait depuis son enfance. Intégrée à un groupe soufi, elle débute des recherches cette fois-ci en psychologie transpersonnelle et se range plus tard aux conseils de son futur époux, Cheikh Fadhlalla Haeri¹⁵, d'approfondir la dimension piétiste de l'islam et non plus seulement la quête scientifique de l'esprit humain dans son développement personnel. C'est en quelque sorte la trajectoire d'un maître soufi qu'elle relate dans sa biographie officielle. Elle mentionne qu'elle a effectivement obtenu de son mari, d'origine irakienne et chiite, l'*ijâza* (autorisation) du Maître sous les auspices duquel l'apprentissage a été fait¹⁶ et, du coup, obtient ainsi le soutien d'un cercle de disciples constitué autour du porteur de charisme¹⁷ que représente Cheikh Haeri. C'est pour cette raison qu'elle cite souvent ses propos car tout soufi doit nommer ses maîtres antérieurs. L'investiture d'une telle autorité religieuse reposant sur la dévotion doit être ainsi prouvée auprès des disciples. Forte de cette légitimité soufie s'ancrant dans des pratiques traditionnelles, elle a pu développer, par la suite, une carrière dans le coaching spirituel, l'enseignement et la recherche en psychologie transpersonnelle pour le bien-être de l'individu aussi bien musulman que non musulman¹⁸. Son autorité soufie cosmopolitique¹⁹ est ainsi le produit d'un processus de légitimation de son discours résultant de manière concomitante de l'*ijaza* qui lui a été accordée dans la tradition soufie, et de la transnationalisation de ses activités de psychologue transpersonnelle qui attirent des individus d'appartenance religieuse diverse.

¹⁴ Entretiens menés avec Aliyah Haeri à Pretoria.

¹⁵ Il est notamment l'auteur d'un des ouvrages suivants : F. Haeri, *The Elements of Sufism*, Boston, Element Books, 1997. Sur le parcours de Cheikh Fadhlalla Haeri, voir également Y. Muslim Eneborg, « A Sufi for a Secular Age. Reflecting on Muslim Modernity through the Life and Times of Shaykh Fadhlalla Haeri », University of Gothenburg (Department of Literature, History of Ideas and Religion), 2020.

¹⁶ R. Chih, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme », *Archives des sciences sociales des religions*, n°125, janvier-mars 2004, p. 79-98

¹⁷ J.-M. Ouedraogo, « La réception de la sociologie du charisme de M. Weber », *Archives des sciences sociales des religions*, 83 (juillet-septembre), 1993, p. 141-157.

¹⁸ S. Dharamsi et G. Liberatore, « 'Our therapeutic direction is towards Light', transcendence and a non-secular politics of difference in Islamic Counselling training », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol 30, 2024, p. 417-435. Dans cet article, il est mentionné l'influence qu'ont pu jouer Aliya Haeri et son mari, Shaikh Haeri dans le modèle d'« Islamic counselling » en Angleterre.

¹⁹ Je rappelle que le terme de cosmopolitisme me sert à analyser à la fois les canaux de circulation transnationale de son discours soufi et la nature même de ce discours qui traduit une identité ouverte sur l'universel et vers l'Autre. Sur la question de l'universel au centre du discours soufi, voir M. Sharify-Funk, « Gender and Sufism in Western Scholarship : Contemporary Constructions and Contestations », art.cité.

La dimension cosmopolitique de son discours religieux est aussi fortement liée à la manière dont elle s'identifie à la religion. Dans un entretien donné au magazine sud-africain *Fairlady*, elle avance que si même les religions ne sont pas identiques, la source de toute religion est unique et connecte les individus entre eux²⁰. Haeri insiste ainsi souvent sur une identité universelle reposant sur une relation directe avec Dieu par la voie du soufisme mais sans pour autant minimiser son appartenance à l'islam. L'universel qu'Haeri avance s'articule, en effet, à la connaissance de l'islam car il demeure dans la tradition soufie une dimension intrinsèque de l'acheminement vers la réalisation de soi. C'est l'ambivalence du soufisme qui lui permet tantôt d'incarner une autorité musulmane traditionnelle et tantôt de s'émanciper de ces attributs les plus dogmatiques par son entreprise cosmopolitique. Des soufis comme Idries Shah, qu'elle a par ailleurs cité lors de nos entretiens, ont été critiqués de ne mentionner l'islam que rarement dans ses écrits. En Afrique du Sud, la religion ne peut être minimisée car elle occupe une place importante dans le quotidien des citoyens sud-africains dont 80% affirment une croyance religieuse. Un tel contexte ne peut être ignoré pour tout soufi qui cherche à adapter en Afrique du Sud un discours et des activités dans le coaching personnel tels que ceux qu'exerce Haeri en tant que psychologue transformationnelle, « *transformational psychologist* », autre terme qu'elle utilise pour son identité professionnelle. Par ailleurs, le soufisme qu'elle incarne insiste de nos jours de plus en plus sur le respect des devoirs islamiques représentant une école obligatoire. L'islam est ainsi un tout qu'Haeri considère indispensable dans sa vie quotidienne.

Islam et soufisme peuvent être, en effet, des termes interchangeables dans son discours tout en insistant que c'est le soufisme qui a aussi influencé sa pratique de la psychologie ou de la guérison car les deux sont en interaction constante dans son approche professionnelle²¹. Son approche de l'universel et du soufisme influence certes des territoires musulmans sud-africains qui, néanmoins, ne sont pas vierges de récits réformistes et féministes. C'est en obtenant le soutien de la bourgeoisie musulmane d'origine indienne et plus particulièrement des femmes issues de différents mouvements tels que le *Tabligh Jama'at* mais aussi des organisations de réislamisation qui gravitent autour de la *Muslim Youth Movement (MYM)*

²⁰ « We don't promote the idea that religions are all the same, but rather that the source behind all religion is one. Sufism is about expanding your ability to love, beyond the person into life itself. This love courses through the universe, connecting us inseparably ». Propos tenus dans le magazine sud-africain, *Fairlady*, septembre 2016, p. 28.

²¹ C'est ainsi qu'elle le relate dans un entretien avec un jeune chercheur : « Islam or Sufism gave me a cosmology (common term) – a rubric to understand the world – a rubric through which I understand how this world and other realms of reality work. Through Sufism, I understood the self and its relation to the cosmos. » Ismail, G.A., « Islam, Sufism and Psychotherapy : In Search of Unifying Values and Epistemologies », Doctoral Dissertation, James Madison University, Harrisonburg, VA., p. 93.

créé en 1970 et qui est à cette époque influencée par l'essor de mouvements islamistes, qu'elle réussit à véhiculer un discours soufi sur l'islam. Son soutien de base elle le trouve donc au sein d'une classe sociale moyenne et supérieure qui a joué un rôle fondamental dans le réformisme musulman en Afrique du Sud et qui favorise l'essor d'une modernité religieuse incarnée par des féministes. Cette dernière notion trouvera un écho dans le contexte de la société et de la politique sud-africaine car le rôle de l'Etat est loin d'être négligeable dans les recompositions du religieux.

Le champ musulman en contexte de démocratisation et dans l'Afrique du Sud post-apartheid

Jusque durant les années 1980, les combats menés pour les droits humains universels en Afrique du Sud s'inscrivent dans la lutte contre l'apartheid. Le combat politique contre le racisme institutionnalisé et les discriminations raciales puis le contexte de démocratisation représentent les opportunités pour les femmes musulmanes activistes sud-africaines de défendre leur égalité d'accès au religieux. Un mouvement féministe islamique s'organise et cherche à valoriser le rôle des femmes dans la gestion locale et nationale de l'islam en Afrique du Sud. Les objectifs du féminisme islamique dans le pays sont non seulement de participer à l'institutionnalisation de l'émancipation des femmes par une égalité juridique entre hommes et femmes - ce que les Sud-africains obtiendront avec l'avènement de la nouvelle Afrique du Sud en 1994 - mais aussi d'arracher aux forces patriarcales musulmanes un rôle à jouer dans le champ islamique du pays. Pour ce qui concerne ce dernier objectif, des féministes, aussi bien des femmes que des hommes musulmans, effectuent une relecture des textes sacrés pour montrer que l'Islam n'est pas une religion patriarcale par nature, mais que ce sont bel et bien les interprétations des textes sacrés qui sont patriarcaux²². Les féministes, tel que Shamima Shaikh proche du *MYM*²³, revendiquent le droit des femmes à accéder aux mosquées, d'y prononcer un discours, et de diriger des organisations islamiques. Néanmoins, ces efforts d'interprétation sont, par la suite, fortement remis en cause par des enjeux de pouvoir inhérents au processus de démocratisation et d'agenda néo-libérale ayant pourtant

²² N. Jeenah, *The Emergence of Islamic Feminisms in South Africa in the 1990s*, mémoire de *Master of Arts*, Université de Witwatersrand, Johannesburg, 2001.

²³ Des informations sur la biographie de Shamima Shaikh sont disponibles sur le site suivant : (<https://shams.za.org/index.php/about-shamima/the-south-african-queen-remembering-shamima-shaikh>)

abouti à l'inscription de l'égalité juridique entre hommes et femmes dans la Loi fondamentale du pays.

Dans le domaine de l'action sociale, il convient de préciser que la plupart des organisations activistes très visibles aujourd'hui dans l'espace public en Afrique du Sud n'ont pas émergé du mouvement des femmes et pour les femmes, pas plus qu'ils ne font de l'égalité entre les genres une de leurs principales préoccupations²⁴. C'est aussi le cas pour l'islam même si la lutte pour la « justice de genre »²⁵ a su minimiser l'impact du conservatisme des oulémas dans la vie quotidienne des femmes attachées à leur communauté religieuse. De nos jours les nouvelles revendications des féministes pour l'égalité d'accès au religieux ne sont pas en lien direct avec les conventions internationales sur les droits de la personne qui pèsent moins lourd que la constitution du pays de 1996 et les politiques et structures mises en place²⁶. Après trente ans de vie démocratique, les féministes s'inquiètent davantage du fonctionnement et de l'efficacité des structures et procédures démocratiques au centre desquelles l'ANC²⁷ a joué un rôle fondamental savoir avoir pour autant accompagné, selon les experts, la « transformation » du tissu social et économique du pays²⁸.

Revenons donc au contexte des années 1990 pour analyser les changements qui auront lieu dans la société mais aussi dans l'islam sud-africain. C'est au cours de la période de démocratisation que le mouvement féministe islamique se pose comme victime oubliée de la lutte anti-apartheid. Il est considéré comme sacrifié car les réformistes musulmans cherchent à

²⁴ S. Meintjes, « Gender, Nationalism and Transformation : Difference and Commonality in South Africa's Past and Present », in R. Wilford et R.L. Miller (dir.), *Women, Ethnicity and Nationalism : The Politics of Transition*, Londres/New York, Routledge, 1998, p. 62-86 ; S. Hassim, « The Gender Pact and Democratic Consolidation : Institutionalizing Gender Equality in the South African State », *Feminist Studies*, vol. 29, n°3, 2003, p. 504-528.

²⁵ La « justice de genre » est définie comme « la disparition des inégalités entre femmes et hommes qui entraînent la subordination des premières aux seconds et, d'autre part, la mise à disposition de ressources permettant de pallier ces inégalités. Cette vision de la justice de genre comme résultat et comme processus nous aide à distinguer à la fois l'objectif qu'on veut atteindre et la façon d'y arriver ». M. Mukhopadhyay, « Justice de genre, citoyenneté et développement en guise d'introduction », in M. Mukhopadhyay et N. Singh, (dir.), *Justice de genre, citoyenneté et développement*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p.6.

²⁶ Sur les liens entre la question du genre et les partis politiques dont l'ANC dans le contexte de transition démocratique, voir entre autres, S. Meintjes, « The Women's Struggle for Equality during South Africa's Transition to Democracy », *Transformation*, 75, 2011, p. 107-115 ; C. Albertyn (dir.), *Engendering the Political Agenda : A South African Case Study*, Johannesburg, CALS, 1999 ; S. Hassim, « 'A Conspiracy of Women' : The Women's Movement in South Africa's Transition to Democracy », *Social Research*, vol. 69, n°3, 2002, p. 693-732.

²⁷ Il convient de souligner que les négociations pour la nouvelle constitution de 1996 a abouti à créer la Commission pour l'égalité des genres (CGE) qui fait partie des « institutions du chapitre 9 » de la constitution.

²⁸ Voir notamment A. Lissoni & al. (dir.), *One Hundred Years of the ANC : Debating Liberation Histories Today*, Johannesburg, Wits University Press, 2013 ; S. Terreblanche, « La démocratie post-apartheid : un nouveau système élitiste ? », *Afrique contemporaine*, n°210, 2004, p. 25-34.

se maintenir dans le champ politique dominé désormais par l'ANC, et dans une société « en pleine décomposition-recomposition »²⁹. Des féministes islamiques - mais pas seulement - ne parviennent pas à maintenir un rapport de forces en leur faveur dans le processus de transition malgré leur alliance avec des mouvements sociaux de base. Elles perdent leur capacité de peser dans la vie politique démocratique en raison des modes de fonctionnement complexes des structures informelles de pouvoir (la corruption et les ententes informelles, parmi d'autres) qui influencent le gouvernement et, entre autres, ses prises de position à l'égard du statut de la femme dans la société. Les féministes islamiques affirmaient en effet dans les années 1980 que l'avenir de leur mobilisation dans l'espace musulman et l'espace politique se jouait en relations étroites avec les mouvements noirs luttant contre l'apartheid³⁰. Ici, l'intersectionnalité soulignée par les spécialistes du genre³¹ illustre que la lutte pour les droits des femmes musulmanes s'articulait à la défense des droits citoyens des populations africaines opprimées et discriminées. Les féministes islamiques sud-africaines catégorisées racialement comme indiennes et malaises avaient embrassé la lutte des Noirs pour leur libération³² et une Afrique du Sud non raciale et non sexiste qui a finalement abouti dans les textes de lois.

Le féminisme islamique verra pourtant son avancée dans le champ musulman du pays reculer face au pragmatisme des réformistes musulmans contraints de négocier avec les nouvelles forces religieuses officielles représentées par les organisations d'oulémas, et qui deviennent les intermédiaires privilégiés de l'Etat post-apartheid. En effet, l'Etat ne pouvait ignorer le rôle joué par les acteurs religieux officiels dont Desmond Tutu, devenu archevêque anglican après avoir reçu le prix Nobel en 1984, dans la lutte contre l'apartheid lorsque les partis politiques africains étaient interdits³³. L'interdiction des partis politiques tels que l'ANC et le *Pan Africanist Congress (PAC)* dès le début des années 1960 laisse un vide politique dans la lutte contre l'Etat d'apartheid. L'*United Democratic Front (UDF)*, représentant l'ouverture d'un nouveau front anti-apartheid, en août 1983, ainsi que d'autres forces religieuses transnationales telle que la *World Conference on Religions and Peace (WCRP)*, une organisation internationale pour le dialogue des religions dotée d'un statut consultatif au

²⁹ D. Darbon et V. Faure, « Avant propos. Les voix de la recomposition », *Politique africaine*, vol. 48, 1992, p. 3-6.

³⁰ C'est le cas notamment des féministes au sein d'organisations islamiques tel que le *Muslim Youth Movement (MYM)*.

³¹ S. Bilge, « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogenes*, n°225, 2009, p. 70-88.

³² N. Jeenah, « The National liberation struggle and Islamic Feminisms in South Africa », *Women's Studies International Forum*, 29, 2006, p. 27-41.

³³ A. Bonzon, « Les Eglises dans la tourmente politique », *Politique africaine*, n° 48, 1992, p. 58-66.

conseil économique et social (ECOSOC) de l'ONU, le combleront en partie. Depuis l'assassinat de Steve Biko³⁴ et la répression des mouvements écoliers et étudiants noirs à Soweto en juin 1976³⁵, les organisations religieuses et interreligieuses, alliées à des institutions religieuses transnationales telle que la puissante *World Council of Churches*, vont représenter des nouvelles forces vives d'opposition dans la société³⁶. Or, le rôle transnational joué par exemple de la *WCRP* n'a pas été suffisamment pris en compte dans les travaux sur la sortie de l'apartheid et pourtant, il donnera des opportunités aux acteurs sud-africains d'internationaliser à grande échelle la lutte anti-apartheid à travers notamment leurs participations à des conférences internationales. La création, en octobre 1984, dans le pays d'une branche de la *WCRP* a rassemblé les différentes communautés religieuses déterminées à construire une société libre et plus juste³⁷. Il convient par conséquent de cerner la lutte religieuse contre l'apartheid aussi dans sa dimension transnationale et interconfessionnelle mais aussi par l'utilisation commune d'un vocabulaire reposant sur la défense des droits humains et renvoyant aux nouvelles normes internationales³⁸ promues par les organisations intergouvernementales telle que l'ONU. En raison de son statut consultatif à l'ECOSOC à l'ONU, la *WCRP* devient le relais religieux de ces nouvelles normes internationales qui s'imposeront finalement à l'Afrique du Sud dès la libération de Nelson Mandela de prison en 1990. Plus tard, l'ANC cherche dans sa gestion de la diversité à intégrer à sa gouvernance les acteurs religieux institutionnalisés au sein du *National Religious Leaders Forum (NRLF)* créé en 1996 par le président Mandela. Les acteurs du dialogue interreligieux³⁹ vont ainsi vouloir incarner l'idéal démocratique de la nation et s'assurer un rôle politique auprès de l'État pour garantir la bonne marche de la société⁴⁰. Or, parmi les musulmans siégeant au sein du *NRLF*,

³⁴ S. Biko, *I write what I like*, Randburg, Ravan Press, 1996 ; D. Hopkins, « Steve Biko, Black Consciousness and Black Theology », in B. Pityana, M. Ramphela, M. Mpumlwana et L. Wilson (dir.), *Bounds of possibility : The Legacy of Steve Biko and Black Consciousness*, David Philip Publishers, 1991, p. 194-200.

³⁵ Ces étudiants se sont révoltés contre l'imposition de l'afrikaans dans leurs écoles.

³⁶ R. Skinner, "The Moral Foundations of British Anti-Apartheid Activism, 1946-1960," *Journal of Southern African Studies*, 35 (2), 2009, p. 399-416.

³⁷ G. J. A., Lubbe, « The Inter-Faith Movement and the Struggle for Liberation in South Africa », *Theologia Viatorum*, vol.20, décembre 1993, p. 30-44.

³⁸ A. Klotz, *Norms in International Relations : The Struggle against Apartheid*, Londres, Cornell University Press, 1995.

³⁹ Voir aussi J-P. Willaime (dir.), *Vers de nouveaux œcuménismes. Les paradoxes contemporains de l'œcuménisme : recherches d'unité et quêtes d'identité*, Paris, Cerf, 1989; S. Vertovec, "Super-diversity and its implications", *Ethnic and Racial Studies*, 29(6), 2007, p. 1024-54.

⁴⁰ S. Sadouni, « Approche comparative du dialogue des religions pour la paix en Afrique du Sud, en Algérie et au Kenya : un nouvel optimisme en relations internationales ? », in C. Grannec, O. Landron et S.-H. Trigeaud (dir.), *Le dialogue interculturel et interreligieux à l'heure de la mondialisation : actes du colloque de l'Université Catholique de l'Ouest-Angers*, Paris, Les Plans sur Bex ; Parole et Silence, 2014, p. 211-227.

ce sont les oulémas issus du courant Deoband⁴¹ qui y sont présents et non les féministes islamiques et libéraux musulmans qui ont participé à la lutte contre l'apartheid. Ces derniers sont les acteurs réformistes issus du *MYM* ou du *Call of Islam*, créé en 1984, qui ont soutenu la cause féministe au cours de la lutte contre l'apartheid. Influencés en partie aussi par l'*United Democratic Front (UDF)* luttant contre l'apartheid et la théologie chrétienne de la libération incarnée par Desmond Tutu et Allan Boesak, cet islam libéral anti-apartheid, incarné par le *Call of Islam* et le *MYM*, critique ouvertement les oulémas traditionalistes et leurs organisations comme des forces « contre-révolutionnaires » en raison de leur rôle complaisant envers le régime. C'est au cours de cette période que les musulmans sud-africains sont encouragés à soutenir le mouvement de libération nationale et par ricochet l'*ANC*⁴². Le *Call of Islam* s'aligne clairement sur les objectifs de l'*ANC* et son idéologie de non-racialisme comme fondement de la nouvelle Afrique du Sud⁴³. Or, la cause féministe ne sera pas sauvegardée dans le nouvel échiquier politique. L'Etat sud-africain a fait le choix de ne pas négliger le rôle social et communautaire des oulémas car ils sont ceux qui détiennent non seulement le contrôle des principales institutions islamiques mais aussi ceux qui dirigent, en grande partie, le sermon du vendredi dans les mosquées d'Afrique du Sud. Ils représentent une autorité en contexte démocratique que les partis politiques ne peuvent ignorer pas plus que les autres acteurs musulmans confrontés au pragmatisme et à l'action politique. Ces derniers acceptent que l'égalité d'accès des femmes au champ musulman ne soit plus une priorité en raison de l'hostilité des forces traditionalistes⁴⁴ représentées par les organisations d'oulémas. L'action conservatrice de ces derniers a donc pris le dessus sur le mouvement réformiste musulman des années 1980.

Malgré cette présence conservatrice qui se maintient dans le champ musulman, les féministes ont poursuivi leur quête d'une modernité religieuse. Peu de mosquées en Afrique du Sud permettent aux femmes d'y prononcer un discours le jour du vendredi avant le sermon

⁴¹ L'école Deoband représente un mouvement réformiste créé en Inde, en 1867. En Afrique du Sud, il représente un mouvement conservateur et traditionaliste. Voir A. Tayob, *Islamic Resurgence in South Africa. The Muslim Youth Movement*, Juta & Company Ltd, 1995.

⁴² Voir « Farid the fair and faithful », *The Times* (Higher), 29 novembre 1996, p. 19.

⁴³ Le *Call of Islam* réussira à se rapprocher du pouvoir politique. On peut citer l'exemple de Ebrahim Rasool, un ancien leader du *Call of Islam*, membre de l'*ANC* et qui a été élu à la tête du gouvernement local du Cap occidental (*Premier of the Western Cape*) en avril 2005. Cette élection représentait déjà l'engagement des musulmans sud-africains dans le processus démocratique de la nouvelle Afrique du Sud.

⁴⁴ On peut élargir cette analyse à d'autres groupes confessionnels dont les féministes ont considéré que la Constitution en reconnaissant les traditions a renforcé le pouvoir des forces traditionalistes et le conservatisme à l'égard des femmes. Entretien avec l'universitaire Rehana E.-Vally, le 4 mars 2020, Johannesburg. Voir également S. Meintjes, "The Women's Struggle for Equality during South Africa's Transition to Democracy", art. cité.

(*khutba*) que les Sud-africains musulmans appellent la « pré-*khutba* ». Celle de Brixton à Johannesburg, *Masjid al Islam* et proche du *MYM*, l'autorise. C'est dans cette même mosquée que Haeri a pu prononcer sa pré-*khutba* sur la question de l'éducation des enfants, intitulée « Raising Children who Thrive », le 29 novembre 2013 et une seconde intitulée « Every Muslim's duty is to live the true universality of Islam », le 23 juin 2017 au cours du mois de ramadan. Cette deuxième intervention s'inscrit dans le sillage de sa pensée sur l'universel. Les discours religieux de femmes dans ces mosquées à Johannesburg mais aussi au Cap telle que la mosquée Clermont, représentent pour les féministes des victoires qui demeurent importantes en contexte d'islam minoritaire mais qui reflètent aussi les difficultés des féministes de tout bord religieux et politique de se hausser au statut de mouvements visibles de la scène publique sud-africaine.

En raison du déclin du discours réformiste musulman ayant puisé dans l'idéologie islamiste⁴⁵, le soufisme semble, en revanche, représenter en contexte démocratique, une alternative aux féministes islamiques sud-africains souhaitant poursuivre leur quête de réformation de la religion. La trajectoire de Haeri illustre en partie et renforce cette tendance en faveur d'un soufisme qu'elle renouvelle de son côté par la pratique de la psychologie transpersonnelle en même temps qu'elle consolide le rôle central du transnationalisme dans la réislamisation en Afrique du Sud qu'ont marqué différentes générations de réformistes religieux. La dimension transnationale semble, quant à elle, jouer un rôle continu dans la formulation d'une réislamisation en Afrique du Sud.

Transnationalisme et développement personnel

C'est par le biais du transnationalisme qu'Haeri s'est efforcée d'incarner à travers sa carrière soufie la conscience supérieure⁴⁶ qui a reposé, pour elle, sur un long travail de recherches psychologiques, de méditations et d'ascèses religieuses qu'elle cherchera à mettre en valeur dans ses prédications et sa pratique de la psychologie transpersonnelle. Après avoir vécu avec son mari à San Antonio, c'est à Londres qu'elle débutera sa pratique de consultance en

⁴⁵ T. F. Sitoto, "The Decline of Islamist Discourse and the Rise of New Spiritualities in South African Islam?", in D. Brown (dir.), *Religion and Spirituality in South Africa. New Perspectives*, Pietermaritburg, UKZN Press, 2009, p. 145-164.

⁴⁶ Il convient de rappeler que l'organisation en réseaux est centrale dans le soufisme mais aussi dans les ordres mystiques musulmans (*turuq*) et ce depuis leur apparition entre le XII^e et le XIV^e siècle Voir numéro spécial « Réveils du soufisme en Afrique et en Asie », *Archives de sciences sociales des religions*, n°135, 2006.

psychologie. Sa mobilité professionnelle dans différents pays (Angleterre, Etats-Unis, Allemagne, Suède, Inde, les Emirats du Golfe, Pakistan et Canada)⁴⁷, son identité marquée notamment par l'appartenance à une famille américano-japonaise, son mariage avec un Irakien de confession chiite et son attachement à construire une relation avec l'Autre non musulman constituent les liens entre le local et le global qu'elle définit comme cosmologie. L'expérience d'un cosmopolitisme qu'elle a en partie hérité et construit et qu'elle intègre dans sa pensée soufie irriguent une action imprégnée d'une conscience supérieure⁴⁸. Puis, en Afrique du Sud, elle prêtera plus particulièrement attention à adapter le soufisme qu'elle pratique au lieu, au temps et aux personnes concernées et qui constitue sa manière d'exister dans l'espace public sud-africain. C'est la raison pour laquelle l'étude de la base sociologique et politique de la société sud-africaine et du champ musulman - présenté précédemment - est essentielle dans la compréhension de la dimension transnationale de sa trajectoire. Le transnational qui construit des ponts entre l'international et le local est, par ailleurs, consubstantiel au soufisme.

Forte de son expérience du soufisme sur la scène internationale, Haeri a su adapter dans la capitale sud-africaine, Pretoria, un soufisme transnationalisé qui répond aux attentes de modernisation du religieux d'une nouvelle génération de Sud-Africains musulmans aspirant, comme leurs aïeux, à affirmer leur identité religieuse dans l'espace public et à conserver des liens avec d'autres musulmans de l'Oumma⁴⁹. Or, les musulmans, dans cette optique d'intégration à l'espace public sud-africain et démocratique, cherchent aussi à développer le soi musulman dans une approche thérapeutique prodiguée par des soufis experts en psychologie telle que Haeri et qui insiste, on l'a vu, sur le caractère fondamental de la conscientisation dans le soin et la guérison. Elle participe à la promotion du nouveau marché du développement personnel qui représente, par ailleurs, une base matérielle à son action transnationale.

⁴⁷ Voir notamment des éléments d'information sur sa trajectoire transnationale sur le site internet de Aliya Haeri : (www.aliya-haeri.com).

⁴⁸ Dans un entretien avec la journaliste Elizabeth Debold, Haeri explique dans les grandes lignes son interprétation de la conscience supérieure qui résulte de la nécessité d'avoir conscience de son conditionnement et qui vise à agir pour le bien commun « Sufism teaches that you already have your illumined essence within you – you are already enlightened. All that's veiling this enlightenment is the conditioned mind or self. The journey is moving beyond conditioned self and all of the barriers that the self puts up to the battle for its autonomy and that keep us from the enlightenment that's already there. » Voir magazine EnlightenNext, sept-nov 2009, n°45, p. 64.

⁴⁹ S. Sadouni, *La controverse islamo-chrétienne en Afrique du Sud. Ahmed Deedat et les nouvelles formes de débat*, Aix-en-Provence, PUP, 2011, p. 55-78.

La conscience supérieure qu'énonce Haeri est celle qui est aussi influencée par la définition donnée par son mari dans ses écrits⁵⁰ et qui relève de la connaissance réfléchie de son environnement proche aussi bien sociologique, que politique et économique. L'étude de la trajectoire soufie de Haeri nous amène donc à nous intéresser à la « modernisation réflexive » qu'a avancée Ulrich Beck dans ses travaux sur la cosmopolitisation⁵¹. Le couple Haeri avance que le processus de conscientisation est central dans le développement personnel de l'individu et insiste sur la compréhension que les modes de pensée qui semblent libres sont en réalité largement conditionnés. Le courant du féminisme islamique en Afrique du Sud s'inscrivait aussi de manière similaire dans cette quête de « modernisation réflexive » et pour la libération de la femme du joug patriarcal dans son cercle familial mais aussi de celui des leaders religieux dans le champ religieux. Contrairement au discours de Haeri attachée au développement personnel, le féminisme islamique des années 1980-1990 s'inscrivait, on l'a vu, dans un mouvement de contestation sociale porteur de changements dans le champ musulman. Ce mouvement de conscientisation féministe sera, par ailleurs, au cœur des mouvements de libération africains, tel que celui qu'a incarné Steve Biko au sein du *Black Consciousness Movement*. Les jeunes musulmans et notamment ceux du *MYM* s'inspireront, par ailleurs, des écrits et discours de Biko qui invitait les Noirs à s'affirmer face à l'oppression de l'Etat d'apartheid et à être fiers de leur identité. Dans ce cas précis, la valorisation de soi deviendra une force sociale aboutissant à l'organisation d'un mouvement anti-apartheid car il n'était pas uniquement tourné vers l'individu mais s'adressait avant tout au corps collectif des discriminés.

En tant qu'autorité soufie en Afrique du Sud, Haeri a réussi à inscrire son activité religieuse dans la durée par l'institutionnalisation d'une pensée soufie et notamment par le biais de la création de son cabinet en psychologie transpersonnelle⁵². La nouvelle Afrique du Sud, dans laquelle elle vit depuis 1995, s'est présentée comme une société non sexiste et non raciale en construction. La transformation de la société sud-africaine, où l'analyse du genre ne peut être omise, implique depuis la lutte contre l'apartheid, un combat pour affirmer l'humanité des individus et des groupes à travers l'éducation, la sensibilisation aux droits humains et l'égalité des sexes. Au vu de ce contexte particulier au pays, la lutte des féministes n'est pourtant pas

⁵⁰ F. Haeri, *Son of Karbala. The Spiritual Journey of an Iraqi Muslim*, Washington, O Books, 2006, p. 70.

⁵¹ U. Beck, « The Cosmopolitan Society and its Enemies », *Theory, Culture & Society*, vol. 19(1-2), 2002, p. 17-44. Voir également U. Beck, W. Bonss et C. Lau, "The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypotheses and Research Programme", *Theory, Culture & Society*, 20 (2), 2003, p. 1-33.

⁵² P. Kaplick et R. Skinner, « The evolving Islam and Psychology movement », *European Psychologist*, 22(3), 2017, p. 198-204.

centrale dans sa démarche de guide soufi. Haeri affirme que le patriarcat et les discriminations à l'encontre des femmes sont à dénoncer mais elle ne cherche pas à lire la société et le quotidien selon une approche strictement genrée. Elle considère selon les principes soufis que chaque individu a une part féminine et masculine en lui. Son discours est conforme à une action qui s'inscrit dans une cosmologie, un universel accueillant toutes les différences mais qui ne cherche pas à créer le clivage. Discours qui, par ailleurs, s'adapte parfaitement à la nouvelle Afrique du Sud désignée idéalement par Desmond Tutu comme la nation arc-en-ciel. Cette dernière expression représente bien entendu un mythe au service de la libération démocratique conduite par l'ANC. Il convient aussi de comprendre les propos de Haeri sur le genre à la lumière des enseignements soufis, puisque les femmes soufies sont considérées comme « des « hommes dans le chemin de Dieu ou comme des hommes envoyés sous la forme d'une femme »⁵³. Le sexe ne représente pas une frontière ni un obstacle à l'unicité de Dieu, l'humanité prédomine devant l'homme ou la femme. Pour Haeri, conformément à sa vision soufie et cosmopolitique, le combat féministe est essentiel mais doit s'inscrire dans cette philosophie de la vie marquée par la conscience supérieure. Cette action pour l'émancipation des femmes du patriarcat doit être menée sans pour autant en escompter un résultat immédiat, elle doit par conséquent se vivre comme un défi devant apporter des avantages sur le long terme pour à la fois les femmes et hommes musulmans et non musulmans. C'est peut-être ainsi qu'il convient de rapprocher l'approche du genre de Haeri d'un féminisme islamique que Margot Badran propose de décrire de la manière suivante : « Le féminisme islamique, qui tire sa compréhension et son autorité du Coran, recherche les droits et la justice pour les femmes, et pour les hommes, dans la totalité de leur existence »⁵⁴. Elle ajoute que « la notion centrale du féminisme islamique, c'est l'égalité absolue (*al-musawa*) entre tous les êtres humains (*insan*) comme principe religieux. »⁵⁵ Une dimension universelle donc. Pour les partisans du soufisme, le féminisme sans cette conscience supérieure aboutissant à la réalisation de soi devient un mouvement qui ne sert ni l'émancipation féminine ni celle des hommes et s'inscrit dans une action coupée de la relation directe avec Dieu et avec chaque être humain.

Il demeure vrai à travers son exemple que c'est surtout parmi les soufis que l'islam donne l'exemple de telles femmes. Mais ces dernières, telle que Haeri ne cherchent pas, on l'a vu, à

⁵³ V. J. Hoffman, « Le soufisme, la femme et la sexualité », in A. Popovic et G. Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 255.

⁵⁴ M. Badran, « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? », in Z. Ali (dir), *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique, 2012, p.39-54

⁵⁵ Ibid.

avancer des revendications strictement formulées comme féministes. Haeri ne cherche pas à s'ériger comme féministe activiste car, pour elle, la différenciation de sexe et le patriarcat ne sont que les signes d'absence de profondeurs spirituelles des acteurs dans le champ musulman. Son travail en société en tant que guide soufi répond à la volonté de former les individus qui ne sont pas forcément musulmans dans le perfectionnement du mieux-être. Son autorité s'est construite dans l'émancipation de marqueurs identitaires relevant de l'appartenance à un sexe ou à une dénomination religieuse particulière. C'est dans ce cadre universel qui renvoie aussi à une sécularisation du religieux, celle d'une « modernisation réflexive » et adaptation à la société, que Haeri a mis en place une organisation avec son mari, *Academy of Self-Knowledge* à Pretoria dont elle est la directrice. Elle y offre des sessions de formation en développement personnel dont par exemple, « Cosmology of the Self », un programme qui a eu lieu, par exemple, au cours de quatre mois en 2014 et qui s'inscrit dans la pratique de la *tarbiyyah*, l'éducation, une caractéristique majeure du réformisme musulman sud-africain.

La libération de l'individu de divers conditionnements qu'Haeri expose dans son discours repose néanmoins sur un paradoxe : elle n'est pas à la portée de tous et en particulier de toutes les femmes car cette libération implique une entière disponibilité et des ressources culturelles et économiques indispensables à une vie consacrée au respect de la loi religieuse et à la méditation pour accéder, selon elle, à la conscience supérieure. Pour Haeri, cette condition de libération est aussi difficilement à la portée des femmes occupées au bon fonctionnement de la vie quotidienne et matérielle de leur famille même si elle considère que l'éducation des enfants est une des voies vers la réalisation de soi⁵⁶. Des contradictions peuvent aussi se révéler dans son discours et notamment dans son approche de la polygamie qu'elle accepte car elle-même assume clairement sa relation maritale avec Cheikh Haeri qui est polygame. À la question posée par la journaliste Elisabeth Debold, si cela ne constitue pas une contradiction dans sa pratique soufie, elle répond que le poids d'une relation polygame repose davantage sur son mari et ajoute qu'elle y trouve plutôt des avantages conformément à son interprétation du mariage et d'une conscience supérieure. Contrairement à l'institution maritale monogame et à ses conditionnements, elle considère que c'est au mari que revient la charge de servir ses épouses dans une relation polygame et qu'elle est, par conséquent, plutôt

⁵⁶ Voir entretien avec Elisabeth Debold.

chanceuse d'en retirer un intérêt personnel⁵⁷. La modernité religieuse qu'elle cherche à exprimer sur la polygamie en islam ne peut être séparée de la relation étroite entretenue avec l'appartenance à une bourgeoisie musulmane et urbaine. La base matérielle est, par conséquent, loin d'être marginale dans cette approche de la conscientisation supérieure qui sert à la fois les intérêts féministes des femmes musulmanes de classe moyenne et supérieure impliquées dans le champ musulman et la cosmopolitisation de leur discours dans l'espace public sud-africain.

Conclusion

Le soufisme en Afrique du Sud est le produit d'une longue histoire façonnée par diverses trajectoires migratoires musulmanes et ce dès le XVII^{ème} siècle, mais aussi par un contexte politique marqué par des luttes contre les discriminations raciales pendant la période coloniale et de l'apartheid, et enfin par la vie démocratique. À travers l'analyse de la trajectoire soufie et transnationale d'Haeri, on peut non seulement observer les changements qu'a connus la nouvelle Afrique du Sud depuis les années 1980 mais aussi les mutations du champ musulman dans le pays. Nous pouvons, dans un premier temps, conclure que son parcours s'inscrit avant tout dans une continuité réformatrice et transnationale de l'islam dans l'espace public sud-africain. Toutefois, le traditionalisme musulman des oulémas en Afrique du Sud demeure l'autorité et bénéficie, par conséquent, d'une reconnaissance du leadership politique et de l'Etat post-apartheid. Le soufisme qu'incarne Haeri a su s'adapter à ce contexte local puisque l'effort d'adaptation au corpus orthodoxe de l'islam est affirmé dans son discours et dans son approche de la conscience supérieure. Par ailleurs, la visibilité de son discours et de ses activités en tant que psychologue transpersonnelle dans les médias séculiers et religieux s'explique par la capacité à lier un discours sur la réalisation de soi à une conception universelle du monde à travers la pratique du soufisme. Mais elle s'explique aussi par la publicisation en même temps que la juridicisation croissante de la religion, c'est-à-dire de la place qui est dévolue au religieux dans l'espace public démocratique en Afrique du Sud t. C'est au nom des droits universels et constitutionnels que les particularismes religieux peuvent assurer leur survie en contexte sud-africain. Haeri a trouvé en Afrique du Sud un

⁵⁷ « In my observation, if a man has one wife, she serves him. That is how we have been conditioned, and it is still largely this way. But if a man takes on more than one wife, he serves his wives because he feels responsible for them. So in some way, I feel quite fortunate ».

territoire familial, en raison de la présence pluriséculaire de l'islam et du soufisme dans le pays, et favorable au développement de son discours. Les logiques de la globalisation du soufisme incarnée ici par une femme américaine, convertie à l'islam, se croisent donc ici avec des logiques de démocratisation néo-libérale. Son soufisme représente ainsi une modernité religieuse qui ne peut être étudiée séparément de la globalisation et représente, en même temps, un indicateur des changements sociaux et des rapports entre religion et société en contexte démocratique.