



### **Introduction : Religion et Emancipation ?**

Il y a aujourd'hui cette idée, cette évidence pour le sens commun, notamment en France, que toute lutte et tout engagement pour l'émancipation passerait nécessairement par une mise à distance du religieux, une désacralisation des « normes religieuses ». La sécularisation signifierait moins de religieux pour plus de « on ne sait pas » exactement... mais moins c'est religieux, plus cela paraît proche d'un projet d'émancipation impulsée donc par « une modernisation » qui serait sensé placer la Raison au-dessus de tout.

L'islam paraît aujourd'hui comme la religion la plus éloignée de l'idée d'émancipation des femmes voire de l'émancipation « tout court » dans la mesure où :

- d'une part : l'islam serait la religion patriarcale par excellence : pour beaucoup il y a une « oppression patriarcale musulmane » qui serait spécifique ;
- d'autre part : l'islam serait une religion totalisante - en fait beaucoup veulent dire « totalitaire » - c'est-à-dire que le cadre religieux musulman serait un cadre qui ne distinguerait pas les espaces du religieux et du politique et qui imposerait à tout musulman de privilégier les « les Lois de Dieu » (ash-shari'a) sur les « lois des Hommes ». Il y aurait donc antinomie entre sécularisation et islam.

Or, il faudrait se demander ce qu'on entend par « sécularisation », et ce que signifie ce « projet d'émancipation » et on doit dans toute discussion qui concerne l'islam/l'émancipation des femmes, l'islam/modernité, l'islam /« laïcité » etc., commencer par décoloniser et dés-essentialiser notre lecture à la fois du féminisme (de la modernité et de la laïcité) et de l'islam :

- Il faut rappeler que le procès de sécularisation ne signifie pas la même chose pour tout le monde : le terme de « laïcité » français n'a pas son équivalent en langue arabe par exemple (on parle plutôt de *seculier* « *ilmani* »). Comme le dit très justement l'intellectuel irakien Sami Zubaida<sup>1</sup>, la sécularisation dans les sociétés moyen-orientales a certes signifié une distinction et une séparation structurelle et institutionnelle des sphères sociales de la religion et de ses autorités. C'est-à-dire que la société n'est plus dirigée institutionnellement par le religieux, on ne parle plus selon les « Lois de Dieu ». Mais cela ne signifie pas nécessairement une diminution ou une faiblesse de la pratique religieuse. Les individus peuvent rester « religieux » tout en vivant dans un cadre qui n'est pas structuré par le religieux, ce qui est le cas dans la plupart des sociétés moyen-orientales.

= Le féminisme, la sécularisation a été une expérience coloniale pour les sociétés arabes et musulmanes, et c'est à partir de la période coloniale et surtout pour justifier l'ambition coloniale qu'il y eut cette construction de l'Autre musulman « archaïque », « patriarcale », « obscurantiste » face à l'Occident qui serait le modèle par excellence de modernité et de progrès.

Un exemple parlant : Leila Ahmed dans son récent ouvrage *A Quiet Revolution*<sup>2</sup> qui traite des processus de voilement et de dévoilement au Moyen-Orient montre qu'à la fin du 19<sup>ième</sup> siècle dans un pays comme l'Égypte, alors que le voile était une pratique culturelle, porté par la plupart des égyptiennes qu'elles soient chrétiennes, juives ou musulmanes : seul le voile musulman va être désigné comme symbole par excellence de l'oppression des femmes. Cette définition du voile comme lié au « patriarcat musulman » par le colon va influencer sur la nature des processus de dévoilement et de revoilement par la suite dans les sociétés musulmanes.

Pour dépasser la binarité de ces oppositions et les comprendre, pour mieux les déconstruire, il me semble que parler des féminismes islamiques en tant qu'outil et concept intellectuel, mais aussi en tant que mouvement transnational, est intéressant. Pourquoi ? Parce qu'à mon sens et comme je le présente et l'introduit dans l'ouvrage *Féminismes islamiques* cela nous permet justement de repenser le féminisme, de le décoloniser, mais aussi de dés-essentialiser « l'islam » : qu'est-ce qu'on entend par féminisme et qu'est-ce qu'on entend par islam ? Et on se rend très vite compte qu'il faut parler au pluriel : qu'il y a bien des féminismes et des manières très différentes d'appréhender et de vivre l'islam.

Parce que la vision coloniale de l'islam, c'est aussi lui faire perdre son hétérogénéité, la complexité de ses réalités, tout comme l'approche essentialiste du féminisme c'est de le réduire à une modalité de lutte pour l'émancipation.

Pour commencer, il faut rentrer dans la manière dont le féminisme, l'égalité et la question de l'émancipation est posé à l'intérieur du cadre religieux musulman : il s'agit de comprendre comment les choses se pensent, se posent, selon quel processus et quelle modalité les questions se formulent dans des contextes où l'islam est un référent à la fois spirituel, mais aussi culturel et identitaire majeur.

## Féminismes islamiques ?

Pour ce qui est de sa formulation moderne, on peut considérer qu'il y a bien eu un féminisme endogène aux sociétés musulmanes tout d'abord en tant que mouvement intellectuel réformiste musulman qui a émergé à la fin du 19<sup>ième</sup> siècle, puis sous la forme de mouvements sociaux dans le contexte des luttes nationalistes et anti-coloniales du début du 20<sup>ième</sup> siècle. La question des droits des femmes en islam a été posée par les penseurs réformistes musulmans au premier rang desquels Muhammed 'Abduh, disciple de Jamal al-din al-Afghani. Le réformisme musulman a introduit une réflexion fondamentale en ce qui concerne l'appréhension dynamique de la pensée musulmane notamment à travers l'utilisation de l'outil juridique de l'*ijtihad*<sup>3</sup> Cette appréhension critique et renouvelée de la pensée musulmane a ouvert la voie à une critique féministe à l'intérieur du cadre religieux musulman.

Ainsi, à la faveur du réformisme musulman et bien qu'il fut influencé par les idées occidentales, le féminisme tel qu'il s'est exprimé dans les sociétés musulmanes n'a pas succédé, encore moins suivi le féminisme européen, mais il est né au même moment, et s'est exprimé à travers une posture anti-coloniale et nationaliste<sup>4</sup>. Le cas de l'Égypte est bien connu<sup>5</sup>, les travaux de Margot Badran notamment ont mis en évidence la porosité des frontières entre militance laïque et religieuse dans

un contexte où le religieux constitue un référent fondamental dans la société<sup>6</sup>. Des figures nationalistes et féministes souvent identifiées comme « laïques » ont d'ailleurs accordé beaucoup d'importance au référent islamique dans leur défense des droits des femmes. Déjà à cette époque, l'idée que l'islam n'est pas une religion patriarcale, mais au contraire promeut l'égalité entre les sexes étaient défendue par les féministes arabes qui faisaient usage de la réflexion développée par les réformistes musulmans.

### ***Le féminisme islamique : enfant illégitime de l'islamisme<sup>7</sup>***

Plus tard, dans le courant des années 1970, on voit apparaître dans les sociétés majoritairement musulmanes de nouvelles figures féminines, souvent proches de la militance islamiste, celles-ci vont développer de nouvelles pratiques et un discours sur les femmes, en plaçant le référent religieux au premier plan dans leur défense d'une identité féminine musulmane<sup>8</sup>. A mesure que le discours de l'islam politique prend de l'ampleur, on voit apparaître des discours cherchant à faire la promotion d'une modernité islamique incluant un certain nombre de revendications à caractère féministe chez les femmes islamistes. Deux phénomènes vont ainsi marquer l'évolution du discours sur les femmes en islam et les pratiques militantes musulmanes : d'une part l'élévation du niveau d'instruction des femmes à l'échelle du Moyen-Orient, de plus en plus d'entre elles ont accès à l'université, d'autre part la nature du discours islamiste dans sa remise en question de l'islam de pouvoir, sa capacité à démocratiser le discours religieux et à rendre légitime un savoir alternatif développé par des penseurs dont le profil diffère de la trajectoire classique des écoles islamiques. La vulgarisation du savoir religieux et son expression dans d'autres termes que ceux des écoles islamiques traditionnelles à travers les discours des islamistes a rendu possible une forme de réappropriation du savoir religieux par les femmes.

Ceci ne fera que s'accroître dans les années 1980 et 1990 dans les sociétés majoritairement musulmanes, en Turquie par exemple, les travaux de Nilüfer Göle ont montré l'émergence de ce qu'elle nomme *modern mahram*, à savoir des figures musulmanes alliant pratique orthodoxe de l'islam et modernité affichée<sup>9</sup>. Il se produira le passage d'un discours féminin de défense de l'islam à un discours féministe à l'intérieur de l'islam, c'est-à-dire qu'à mesure que les femmes deviennent plus éduquées, qu'elles s'approprient le savoir religieux, et que des discours islamiques alternatifs à la faveur des courants islamistes se démocratisent, le féminisme islamique se développe en tant que discours intellectuel et sous la forme de pratiques militantes chez des femmes islamisées. Du Maghreb à l'Iran en passant par l'Égypte, jusqu'à la Malaisie<sup>10</sup>, de nouvelles dynamiques émergent allant des revendications féminines musulmanes aux discours et pratiques les plus féministes. En Europe et aux États-Unis, on peut observer chez des femmes réislamisées, souvent engagées dans des dynamiques musulmanes l'émergence d'une conscience féministe islamique, dans un contexte où l'islam est fortement stigmatisé et racialisé, celle-ci varie aussi d'une défense de l'identité féminine musulmane aux revendications les plus féministes.

Dans le contexte récent des « révolutions arabes », certains observateurs ont considéré que ces mouvements de protestation populaires, dans leur remise en question de l'autoritarisme, ont aussi impulsé un questionnement quant à l'islam de pouvoir et à l'orthodoxie musulmane<sup>11</sup>. La présence massive des femmes dans les rangs des manifestants, et la centralité de leur implication dans les processus révolutionnaires replace les questions de genre au cœur des mouvements sociaux et populaires. Il faudra suivre les répercussions réelles de l'activisme et de l'engagement massif des femmes dans les révoltes arabes, que ce soit sur le plan des mentalités, de la pensée musulmane et dans le domaine législatif. Pour le moment, il semblerait que cette implication des femmes n'a pas été suivie de conséquences sur le plan de la représentativité politique<sup>12</sup>.

## Le féminisme islamique contemporain

Le féminisme islamique tel qu'il a pris forme ces 20 dernières années désigne ce mouvement transnational, s'inscrivant dans la continuité de la pensée réformiste musulmane qui a émergé à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, qui appelle à un retour aux Sources de l'islam (Coran et Sunna) afin de le débarrasser des lectures et interprétations sexistes trahissant l'essence libératrice du message de la Révélation coranique et à l'utilisation de l'outil juridique de l'*ijtihad* permettant d'appréhender l'islam en rapport avec l'évolution du contexte. Les féministes musulmanes considèrent que l'*islam originel* ne fait pas la promotion d'un quelconque patriarcat, mais au contraire promeut l'égalité des sexes. Elles appellent à une lecture, ainsi qu'à une relecture des Sources de l'islam, en faisant appel aux sciences sociales, pour en extraire les principes d'égalité et de justice, et en distancier les interprétations qui ont été élaborées à travers le temps à partir d'une grille de lecture machiste et patriarcale, et dont notamment le *fiqh* - jurisprudence islamique - a hérité. Il s'agit pour elles d'une réappropriation du savoir et de l'autorité religieuse *par* et *pour* les femmes, et nombre d'entre elles s'arment d'une double formation, celle de la maîtrise des sciences islamiques et des outils des sciences sociales pour faire émerger une pensée et une conception nouvelle des femmes en islam.

Ainsi, à travers ce croisement entre *champ féministe* et *champ islamique*, le féminisme musulman introduit des remises en question fondamentales à l'intérieur des deux champs : du champ féministe, il remet en question la domination du modèle occidental colonial et néocolonial qui se serait imposé comme l'unique voie de libération et d'émancipation, ainsi que l'idée que le féminisme serait antinomique au religieux et imposerait une mise à distance de celui-ci. Du champ islamique, il questionne tout un pan de la jurisprudence musulmane élaborée à partir d'un point de vue masculin et sexiste, dénonce la marginalisation du rôle et de la place des femmes dans l'historiographie musulmane classique, ainsi que dans l'appropriation du savoir et de l'autorité religieuse par les hommes au détriment des femmes. La connotation occidentale et coloniale du terme féminisme conduit d'ailleurs souvent à déprécier cette appellation et à privilégier un vocable qui semble plus proche de la culture musulmane comme le vocable *réformisme au féminin*.

Sur le plan intellectuel, la dynamique féministe musulmane contemporaine a été à l'origine d'un grand nombre de productions académiques<sup>13</sup>, et d'un certain nombre de congrès et de colloques internationaux<sup>14</sup> qui ont permis de réunir ses penseur.s.es et de coordonner les initiatives relevant d'une vision commune. Ainsi, sa langue de travail est avant tout la langue anglaise et ses productions écrites restent encore peu accessibles à un large public. Globalement, le féminisme islamique a concentré son travail sur le plan intellectuel sur ces trois domaines :

- 1) Une révision du *fiqh* -jurisprudence islamique-, ainsi qu'une relecture du *tafsir* - exégèse et commentaire coranique -, afin d'en extraire les lectures et les interprétations masculines et sexistes<sup>15</sup> et d'en révéler, à partir d'une lecture des Sources, les principes fondamentaux de justice et d'égalité.
- 2) La production d'un savoir nouveau à travers la (ré)écriture de l'histoire des femmes musulmanes, et la réhabilitation de leur place et de leur rôle dans l'historiographie musulmane, ainsi qu'un travail de révision de l'histoire islamique d'un point de vue féminin et féministe.
- 3) L'élaboration d'une pensée féminine et féministe musulmane globale qui serait axé sur le principe du *Tawhid* - monothéisme musulman - comme fondateur de l'égalité entre les êtres humains, et sur une réflexion sur le sens profond de la *shari'a* perçue en tant que voie et non en tant que loi.

Sur le plan de ce qu'on pourrait appeler un activisme national et transnational, le mouvement

féministe musulman a consacré son travail à la question de la révision des statuts personnels inspirés par la « Loi islamique » dans de nombreux pays musulmans, et l'information et la formation des femmes musulmanes quant à leurs droits en islam. Dans le cas des sociétés majoritairement musulmanes, cet engagement a pris la forme d'un travail de réflexion sur les Sources de l'islam allié à une action d'information des femmes musulmanes quant aux droits qui leur sont octroyés en islam comme c'est le cas par exemple de l'organisation malaisienne Sisters in Islam. Le réseau *Musawah* faisant la promotion de l'égalité et de la justice dans la famille musulmane lancée en 2009, travaille à une réforme des lois des statuts personnels dans les pays musulmans. Dans les sociétés occidentales il s'agit d'une militance musulmane engagée à la fois dans la défense des femmes musulmanes contre les discriminations dont elles sont victimes et d'un travail d'information et de formation sur les droits des femmes en islam comme c'est le cas pour l'organisation basée aux Etats-Unis *Karamah - Muslim Women Lawyers for Human Rights*<sup>16</sup>.

La dynamique féministe musulmane a aussi travaillé à la constitution d'une élite féminine savante maîtrisant les sciences islamiques et pouvant participer à l'élaboration juridique musulmane, ainsi que sur la consolidation des organisations et groupes de femmes musulmanes actives à l'intérieur des réseaux musulmans et islamistes ou de manière indépendante. Par leur activisme social et politique, ainsi que par leur discours ouvertement critique quant à la vision traditionnelle des femmes en islam des femmes comme Nadia Yassine au Maroc ou Manal al-Sharif en Arabie Saoudite participent à la redéfinition de l'identité féminine musulmane et au questionnement de l'orthodoxie sur les questions de genre.

Bien que ses productions écrites académiques demeurent réservées à un public restreint, la pensée féministe musulmane s'est largement démocratisée et de nombreuses dynamiques musulmanes et groupes féminins et féministes se sont appropriés ses idées. Le terme féministe lui-même est de moins en moins rejeté dans les sphères musulmanes et de plus en plus redéfini et resignifié. Le féminisme musulman a aussi montré une porosité des frontières entre militances « laïques » et islamistes, dans la mesure où son élaboration ne repose pas sur des recherches et des travaux strictement religieux, mais se nourrit au contraire des sciences sociales pour formuler sa pensée et ses idées. On peut dire que ce mouvement amorce une dynamique nouvelle qui fait le pont entre une réflexion et des écrits produits à l'intérieur du champ islamique et des travaux élaborés en dehors de ce champ par des intellectuel.s.es et penseur.s.es « laïques », et introduit ainsi une troisième voie qui réunit désormais des réflexions et des acteurs.rices qui s'ignoraient ou se critiquaient jadis radicalement.

### **Des féminismes islamiques : la centralité du rapport aux Textes**

La question du statut des Sources de l'islam, le Coran et la Sunna et plus généralement du rapport aux Textes sacrés sont au cœur des divergences qui opposent entre eux les féminismes islamiques. Ces divergences séparent ses protagonistes, en trois différentes postures de la plus *traditionnelle* à la plus *libérale*. La première posture, que nous qualifierons de *réformiste traditionnelle*, a produit un discours et des écrits qui constituent un premier pas en avant dans la volonté de promouvoir l'égalité des sexes en islam. On peut retenir de cette génération de penseurs une œuvre pionnière, parue dans les années 1990 : *Tahrir al-mar'a fi 'asr al-rissala -La libération de la femme au temps de la révélation-* de 'Abdel-Halim Abou Chouqqa<sup>17</sup>. De cet ouvrage majeur, ainsi que des écrits de nombreux penseurs contemporains, on peut clairement identifier le souci, à travers le retour aux sources originelles de l'islam, de faire émerger des principes fondamentalement égalitaristes. Cependant, cette posture demeure limitée à la nécessité d'utiliser l'outil juridique de l'*ijtihad*, afin de réviser un certain nombre d'avis jurisprudentiels et ne formule pas de critique en amont de l'institutionnalisation de la jurisprudence islamique sur un modèle patriarcal.

La seconde posture que nous qualifierions de *réformiste radicale* se considère héritière de la pensée *réformiste*, appelle à une réforme de fond intégrant les sciences sociales à l'élaboration de la jurisprudence islamique concernant les questions de genre. Cette posture est tout autant attachée aux sources religieuses et à leur sacralité que la première, mais elle pousse la réflexion jusqu'aux questionnements des sources du *fiqh*, les *usul al-fiqh* et non plus seulement sur le droit lui-même, cherchant à donner une définition plus complexe des *principes supérieurs* qui orientent l'élaboration de la jurisprudence - *maqasid ash-shari'a*. Ici, la question du statut des femmes est appréhendée de manière radicalement différente de la pensée religieuse classique : il n'est plus question de *droits* et *devoirs*, ni de *rôles* ou *fonctions* sociales de sexe, mais d'*être*, de *sujet* de sexe féminin et masculin fondamentalement égaux au-delà des contextes culturels et sociaux. Ici est formulée une remise en question de l'imprégnation patriarcale et sexiste de la constitution même de la jurisprudence musulmane, une critique en amont des grilles de lectures culturelles et contextuelles à travers lesquelles se sont pensées la conception et la jurisprudence islamique relatives aux rapports sociaux de sexe.

3) Nous qualifierions la troisième de *réformiste libérale*. Plus ou moins attachée aux Textes religieux, beaucoup plus au Coran qu'à la Sunna, elle appréhende l'islam comme un ensemble de principes philosophiques et éthiques ne nécessitant pas obligatoirement une jurisprudence, se vivant et se formulant de manière subjective au-delà des prescriptions légales et formelles. Les tenants de cette posture appréhendent les rapports sociaux de sexe comme des construits sociaux, et la conception musulmane traditionnelle comme une déformation patriarcale du fondement égalitariste des sexes. Ici, à travers l'usage de l'anthropologie notamment, est remise en cause la genèse de la différence et de la hiérarchisation des sexes, relayées par le système religieux patriarcal

### Critique politique et religieuse du féminisme hégémonique

Le féminisme islamique dans sa remise en cause de la doxa féministe en revendiquant une reconnaissance de la pluralité des modalités d'émancipation féminine se situe dans la lignée de la critique féministe postcoloniale et du Black feminism<sup>18</sup>. La critique féministe postcoloniale guidée par le lien conceptuel racisme-impérialisme-colonialisme, a vigoureusement critiqué la prétention du féminisme colonial à déterminer pour les femmes du Sud les modalités de leur émancipation. La figure de proue de la critique féministe postcoloniale Chandra Mohanty a remis en question l'universalité supposée de la catégorie « femme » comme caractérisée par une conscience commune, au-delà des réalités de condition sociale et de culture<sup>19</sup>. A partir de cette critique, elle remet en cause les modalités de lutte suggérées par les féministes occidentales, et insiste sur le fait que les priorités fixées par le féminisme dominant ne sont pas transposables à toutes les luttes des femmes. De la même manière, pour des féministes noires comme Valérie Amos et Pratibha Parmar *the power of sisterhood*<sup>20</sup> s'arrête là où le mouvement féministe lui-même est porteur de racisme, et où les conditions de vie différentes des femmes imposent des revendications divergentes<sup>21</sup>. Ainsi, l'imbrication de l'anti-racisme à l'anti-sexisme est une posture majeure qui réunit le féminisme africain-américain, anti-colonial et musulman.

A sa critique politique du féminisme dominant, s'ajoute une critique religieuse qui remet en question le présupposé selon lequel toute démarche de libération et d'émancipation des femmes passerait par une mise à distance du religieux. Elles revendiquent une militance prenant sa source dans la spiritualité musulmane et faisant de l'islam une grille de lecture pour promouvoir l'égalité. En s'appuyant notamment sur la notion fondamentale de *Tawhid* (unicité Divine) en islam, elles affirment l'égalité de toutes et tous face au Créateur et insistent sur la gravité de la domination en tant qu'appropriation d'une autorité et d'un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu. C'est donc à partir du référentiel spirituel, de l'association entre foi et engagement pour le bien : le principe *d'al amr bil*

*ma'ruf wal nahy 'an al-munkar* = le fait d'ordonner le bien et d'interdire le blâmable = qu'elle formule leur lutte pour l'égalité et la justice. Par le spirituel vers le politique, au sens de l'engagement pour le bien, c'est ainsi que de nombreuses féministes musulmanes conçoivent leur combat contre le patriarcat, par fidélité aux principes supérieurs de justice et d'égalité constitutifs de leur foi musulmane.

### Conclusion : deux remarques

Parler d'islam, utiliser le qualificatif d' « islamique » ou de « musulman » aujourd'hui implique toujours automatiquement la question de la racialisation : être musulman.e c'est bien sûr être racisé.e, et le féminisme islamique naît d'une critique du féminisme colonial et raciste. Mais j'aimerais quand même, sur le plan à la fois politique et analytique, proposer que l'on reconnaisse la dimension proprement religieuse : on parle souvent des approches imbriquées en termes de genre/classe/racialisation et on peut à mon sens ajouter la « religion » en montrant justement la complexité de l'appréhension de l'islam en tant que « religion » et non en tant que « race ».

**Venir au politique par le religieux** : ce n'est pas si spécifique à l'islam, on se rend compte lorsqu'on lit des études sur l'Amérique Latine par exemple que le religieux peut servir de tremplin vers une lutte pour l'égalité et la justice sociale. Lorsqu'on voit la similitude des démarches on peut se dire qu'il y a des dynamiques propres aux phénomènes du croire contemporain et la variable religieuse doit être lue et occuper une partie de l'analyse. Dans mon étude sur l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France<sup>22</sup>, j'ai choisi d'imbrication genre/racialisation et religion dans la mesure où il y a dans ce féminisme islamique en émergence des réalités relatives à des dynamiques proprement « religieuses » - relatives aux Textes sacrés, à un cadre normatif qui serait perçu comme « énoncé de croyance ».

Mais évidemment, cette centralité de l'islam qui est présente dans le discours des musulmanes féministes en France, ne peut être lu qu'à travers cette variable et la question de la résistance au modèle intégrationniste français, notamment à travers le port du voile, - mais pas uniquement - est absolument central dans l'analyse. C'est uniquement, en imbricant anti-racisme et anti-sexisme, que les musulmanes en France et ailleurs peuvent être féministes. Cette imbrication n'est pas une question de choix, c'est une posture face à une double oppression qui est subie.

**Limites du féminisme islamique ?** Beaucoup considère que penser le féminisme à travers l'islam, c'est aussi le penser à travers un cadre normatif et donc limiter l'engagement féministe à ce qu'il est possible de penser à l'intérieur du cadre religieux musulman. Ça me rappelle beaucoup une posture intellectuelle assez courante aujourd'hui qui parle souvent des « impensés de l'islam ». Or, à propos de ces limites - rapport aux Textes sacrés -, je me demande en quoi cela serait très différent des limites que l'on observe chez certains « exégètes marxistes » ou des limites « stratégiques » qu'imposent l'appartenance à un groupe politique.

Les rapports de pouvoir politique imposent des limites : quand les féministes africaines-américaines considéraient que certaines revendications ne peuvent être formulées que dans le cadre d'un féminisme blanc et bourgeois et que des « féministes indigènes » en France considéraient que certaines revendications ne sont pas possibles dans la mesure où elles ne sont pas audibles et elles sont perçues comme le fruit d'une pensée politique féministe « blanche », en quoi cela serait différent ?

La lutte pour l'émancipation doit se faire avec les gens, et pour avoir une prise sur la réalité, il faut déjà se placer dans cette réalité : donc oui, revendiquer un féminisme à partir d'un cadre religieux implique certaines limites, comme la réalité sociale implique certaines limites. On peut reprendre l'expression « bargaining with patriarchy » - négocier avec le patriarcat - que développe Deniz Kandioty pour montrer la complexité d'un combat féministe qui se pense dans la prise en compte des réalités socio-économiques et politiques. J'irai jusqu'à dire que là où il me semble, dans ce contexte néocolonial, que les féminismes musulmans dans leurs différentes expressions peuvent avoir beaucoup plus d'impact et plus de prise sur la réalité, c'est justement dans leur capacité :

- à poser comme universelle la revendication de justice sociale et d'égalité ;
- à rendre endogène, acceptable, audible cette revendication d'égalité dans un contexte où le féminisme dominant est perçu comme un outil supplémentaire de domination néocoloniale et raciste.

*Nos contenus sont sous licence Creative Commons, libres de diffusion, et Copyleft. Toute parution peut donc être librement reprise et partagée à des fins non commerciales, à la condition de ne pas la modifier et de mentionner auteur·e(s) et URL d'origine activée.*

#### références

1. ↑ *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East*, London 2011.
2. ↑ *A Quiet Revolution : The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*, Yale University Press, 2011.
3. ↑ Effort rationnel effectué par le *juriste musulman* pour extraire une prescription en l'absence de sources religieuses ou à leur lumière lorsqu'elles ne sont pas explicites. De manière plus générique, c'est l'effort réflexif et intellectuel visant à penser l'islam dans son contexte.
4. ↑ Lire à ce propos l'ouvrage pionnier de Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* paru pour la première fois en Inde en 1986 aux éditions Kali for Women, puis aux éditions Zed Books ; Dayan-Herzbrun S., *Femmes et politique au Moyen-Orient*, L'Harmattan, 2005 ; ainsi que pour une problématisation de la question et sa mise en rapport avec la question du féminisme au Moyen-Orient aujourd'hui lire l'ouvrage majeur dirigé par Lila Abu Lughod, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998.
5. ↑ Voir entres autres Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, Yale University Press, 1992 ; Badran M., *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, ed. Princeton University Press, 1995, Baron, B., *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, University of California Press, 2005.
6. ↑ Badran M., *Feminists, Islam, and Nation*, loc. cit.
7. ↑ Expression utilisée par Ziba Mir-Hosseini dans son ouvrage *Islam and Gender : the Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999.
8. ↑ Leila Ahmed montre comment l'utilisation du référent religieux et la réapparition du port du voile dans les années 1970 et 1980 en Egypte a pu signifier une revendication de justice sociale et tout à la fois de rejet du modèle occidentale dans son ouvrage *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*, ed. Yale University Press, 2011.
9. ↑ Göle N., *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*, ed. La Découverte, 1993.



10. ↑ Voir l'article de Zainah Anwar en partie II de cet ouvrage : « Négocier les droits des femmes en Malaisie ».
11. ↑ Husam Tammam et Patrick Haënni, « Egypte : les islamistes face à l'insurrection », *Religioscope*, 10 fev 2011.
12. ↑ Pour le cas de l'Egypte, voir l'article d'Omaïma Abou-Bakr que nous publions en deuxième partie d'ouvrage « Le féminisme islamique et la production du savoir : perspectives dans l'Egypte post-révolutionnaire ».
13. ↑ Parmi les premiers ouvrages qui ont introduit la pensée féministe musulmane on peut évoquer entre autres, Yamani M. (ed.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, ed. Ithaca Press, 1996; Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999; Amina Wadud, *Qu'ran and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999, *Inside the gender Jihad, women's reform in islam*, ed. Oneworld, 2006; Webb G. (ed.), *Windows of faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Ed. Syracuse, 2001, Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, ed. University of Texas, 2002 ; les travaux de Margot Badran dont l'article que nous publions dans cet ouvrage « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? » et son ouvrage, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, ed. Oneworld, Oxford, 2009 ; Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, ed. Sterling Publishers, 1992.
14. ↑ Nous pensons notamment au Congrès International du Féminisme Islamique organisée par la Junta islamica à Barcelone en 2005, 2006, 2008 et 2010, ainsi qu'au colloque sur le féminisme islamique organisée à l'UNESCO par la Commission Islam&Laïcité en 2006, ainsi que le colloque « Feminism and Islamic Perspectives : New Horizon of Knowledge and Reform » organisé au Caire par le *Woman and Memory Forum* au mois de mars 2012.
15. ↑ Les travaux de Fatima Mernissi ont été pionnier dans ce domaine, voir Fatima Mernissi, *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, ed. Complexe, 1987.
16. ↑ Avocates Musulmanes pour les Droits Humains.
17. ↑ Préfacée par Youssouf Al-Qardhawi et Muhammed Al-Ghazali, traduit en français par Claude Dabbak sous le titre *L'encyclopédie de la femme en islam*, ed. Al Qalam, 1998.
18. ↑ Le Black feminism ou féminisme noir est né aux Etats-Unis dans les années 1960-1970. Il exprime le point de vue spécifique des femmes noires au sein du mouvement féministe aux Etats-unis, en cherchant à articuler luttes contre le sexisme et contre le racisme.
19. ↑ Mohanty C. T., *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003 et l'article pionnier «Under Wester Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses», *Feminist Review*, n°30, automn 1988.
20. ↑ « We have to look at the crucial question of how we organize in order that we address ourselves to the totality of our oppression. For us there is no choice. We cannot simply prioritize one aspect of our oppression to the exclusion of others, as the realities of our day to day lives make it imperative for us to consider the simultaneous nature of our oppression and exploitation. Only a synthesis of class, race, gender and sexuality can lead us forward, as this form the matrix of Black women's lives.», « Challenging Imperial Feminism», *Feminist Review*, n°17, 1984.
21. ↑ Des thèmes récurrents abordés par les féministes occidentales concernant l'oppression des « Autres » femmes comme les « mariages arrangés » et le voile sont déconstruits par ces féministes critiques qui affirment leur modalité propre de lutte : « *Many white feminists have argued that as feminists they find it very difficult to accept arranged marriages which they see as reactionary. Our argument is that it is not up to them to accept or reject arranged marriages but up to us to challenge, accept or reform, depending on our various perspectives, on our own terms and on our own culturally specific ways.*», « Challenging Imperial Feminism», *Feminist Review*, n°17, 1984. Voir aussi : bell hooks, « Sisterhood : Political Solidarity between Women », *Feminist Review*, n°23, 1986, p212-235, une version de cet article est disponible en français dans Dorlin E. (dir.) *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, ed. L'Harmattan, 2008.

Disponible en ligne sur le site religioscope : "Des musulmanes en France : féminisme  
22. ↑ islamique et et nouvelle forme de l'engagement pieux » sept 2012 :  
[http://religion.info/pdf/2012\\_09\\_Ali.pdf](http://religion.info/pdf/2012_09_Ali.pdf).