HAL
open science

Féminismes islamiques à l'heure révolutionnaire: normes, genre et démocratie

Stephanie Latte Abdallah

▶ **To cite this version:**

Stephanie Latte Abdallah. Féminismes islamiques à l'heure révolutionnaire: normes, genre et démocratie. Armand Colin. Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIXe-XXIe siècles), pp.217-230, 2013, 9782200285562. halshs-03378144

HAL Id: halshs-03378144

https://shs.hal.science/halshs-03378144

Submitted on 14 Oct 2021

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.

Pour citer cet article : Stéphanie Latte Abdallah, « Féminismes islamiques à l'heure révolutionnaire : normes, genre et démocratie », dans Florence Rochefort, Maria Eleonora Sanna (dir.), Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIXe-XXIe siècles), Armand Colin, 2013, p. 217-230.

Stéphanie Latte Abdallah (CNRS - IREMAM/Aix-Marseille Université)

Féminismes islamiques à l'heure révolutionnaire : normes, genre et démocratie

Le féminisme islamique a vu le jour au début des années 1990 comme un mouvement intellectuel mondialisé d'herméneutique et d'exégèse religieuse qui promeut l'égalité entre les sexes dans tous les domaines à partir de travaux d'interprétation – *ijtihad* - d'abord et surtout du Coran (*tafsir*), mais aussi de la Tradition, et particulièrement des dits du prophète - *hadith* - , ou plus rarement, du droit musulman - *fiqh*. Cette nouvelle théologie féministe a révolutionné la formulation des normes religieuses. Elle témoigne d'une appropriation de l'islam par les femmes, et plus largement d'une démocratisation, d'une individualisation et d'une prise de responsabilité vis-à-vis du religieux, de ses normes et de ses pratiques, selon l'idée simple mais forte : « l'islam, c'est nous ».

Simultanément, en Iran, à la faveur du courant réformateur au début des années 1990, et en divers lieux du globe, des figures intellectuelles ont promu des travaux d'exégèse « féministes ». : parmi elles Fatima Mernissi qui a entrepris dès 1987 une vaste enquête historique au sein du corpus des *hadith*[1], Rifaat Hassan, Ziba Mir-Hosseini, Asma Barlas, Asma Lamrabet, ou encore la théologienne afro-américaine convertie à l'islam Amina Wadud.

Depuis les années 2000, cette réflexion théologique est entrée dans une seconde phase, en adoptant des postures plus radicales axées sur l'esprit du texte coranique, les conditions actuelles des transactions à l'échelle de la société (*mu'amalat*) et les compréhensions contemporaines de la justice et de l'égalité qui placent l'islam dans une perspective universelle. Ce second moment est aussi celui de la diffusion de la pensée d'un féminisme islamique qui s'est dès lors diversifié. Un mouvement transnational visant à disséminer les apports de ces exégèses féministes s'est tissé[2]. Des réseaux globaux ont vu le jour tels que le mouvement demandant l'égalité des droits au sein de la famille, *Musawah* (2009), le comité consultatif transnational des intellectuelles et théologiennes *(Global*

[1] *Le harem politique*, Paris, Albin Michel, 1987.

[2] Voir Margot Badran, « Où en est le féminisme islamique ? », in Stéphanie Latte Abdallah (dir.), *Le féminisme islamique aujourd'hui*, Critique Internationale, n°46, janvier-mars 2010, p. 25-44.

Women's Shura Council), ou encore les conférences organisées par la *Junta islamica* à Barcelone entre 2005 et 2010. Par ailleurs, de l'intérieur des pays, des féministes islamiques se fraient un chemin au sein d'institutions religieuses existantes. Enfin, ce féminisme a gagné, certes très diversement selon les pays, la société civile, des mouvements sociaux puis des mouvements politiques (liés à l'islam politique).[3]

Essentiellement né au sein de l'islam dit périphérique ou minoritaire, bien qu'il eût un certain nombre de figures pionnières de femmes ayant défendu des positions réformistes au Liban et surtout en Égypte au tournant du XXème siècle[4], il s'est progressivement développé dans le monde arabe.

Depuis une décennie, alors que les travaux sur le sujet se sont multipliés dans la recherche anglo-saxonne et ont commencé à apparaître en France, il faut donc parler de féminismes islamiques au pluriel : ces individualités, réseaux et groupes, ne constituent pas un mouvement du féminisme islamique mais reflètent une diversité de positionnements et une série d'organisations, parfois globalisées, ou ancrées dans des pays musulmans, arabes mais aussi européens et américains, qui, pour certaines, dialoguent à l'échelle globale par le biais d'internet. L'ensemble des tendances du féminisme islamique s'inscrit dans une généalogie avec le réformisme, tel qu'il fut initié par un penseur comme Mohamed Abduh à la fin du 19ème siècle. Cette filiation est toutefois peu signifiante car la réforme, qui entendait remettre en cause les écoles juridiques[5] pour moderniser l'islam à partir d'un retour aux textes fondateurs et de l'ouverture à l'ensemble des sciences, a donné lieu à des pensées et des pratiques allant des plus conservatrices (le wahabisme) à l'islam politique des Frères musulmans - qui ont le plus vivement revendiqué cette filiation - ou encore aux intellectuels musulmans critiques contemporains, libéraux ou progressistes.

Dans un premier temps, j'établirai trois courants. Plusieurs critères en dessinent les contours bien qu'ils restent poreux (les emprunts et les passages d'une tendance à une autre étant fréquents) : la manière dont les actrices vivent la foi, la religion et se situent dans le champ religieux ; leur positionnement intellectuel au sein de la pensée théologique et vis-à-vis de l'autorité féminine ; la façon dont, en conséquence, elles envisagent l'islam et le féminisme ; et enfin, comment ces courants abordent les normes de genre. Ces positionnements dépendent simultanément de la façon dont leurs actrices hiérarchisent leurs appartenances, et donc de leurs profils sociologiques. Je distinguerai le courant incarné par les *théologiennes critiques*, par les *militantes féministes croyantes*, et enfin

---

[3] Voir Stéphanie Latte Abdallah (dir.), *Féminismes islamiques*, *REMMM,* n°128-2, 2010 ; « Les féminismes islamiques au tournant du XXIème siècle », in Stéphanie Latte Abdallah (dir.), *Féminismes islamiques,* op. cit., p.13-31 ; « Les féminismes islamiques contemporains. Influences sur le féminisme, la sphère religieuse et l'islam politique », in *Islamochristiana*, n°37, 2011, p. 17-34.

[4] Telles que la libanaise Nazira Zayn al-din et les égyptiennes Malak Hifni Nassef, Nabawiya Musa ou Bint al-Shati-Aisha Abd al-Rahman.

[5] Le sunnisme en distingue quatre : malékite, hanbalite, shaféite et hanafite.

par les *figures de l'islam politique engagées sur les droits féminins*. Dans un second temps, j'aborderai le chantier qui s'ouvre maintenant aux féminismes islamiques : celui de l'élaboration d'une pensée politique à la fois théologique mais aussi pratique et militante dans les différents contextes nationaux et globaux de leurs actions. Un tournant qui s'avère crucial à l'heure des printemps arabes et des transitions politiques.

Distinguer les féminismes islamiques actuels

Les *théologiennes critiques* de l'islam sont le plus souvent universitaires et ont acquis une double formation en sciences sociales et religieuses. Elles interpellent les textes religieux individuellement et intellectuellement. Ce sont d'un côté des femmes qui sont d'abord pieuses et se sont tourné vers les sources religieuses car elles s'appliquent à une part importante de leur existence. C'est le cas d'Amina Wadud, professeure d'études islamiques à la Virginia Commonwealth University et imam qui se déclare pro-foi. De l'autre, il s'agit d'intellectuelles féministes croyantes comme Asma Barlas, d'origine pakistanaise enseignant aux Etats-Unis, Fatima Mernissi, sociologue marocaine, ou encore la médecin marocaine Asma Lamrabet. Elles font partie des penseurs musulmans critiques contemporains tels que Fazlur Rahman, Khaled Abou el-Fadl, Nasr Hamid Abou Zayd, Mohamed Arkoun ou Farid Esack. Elles produisent une herméneutique religieuse à partir d'une position intellectuelle critique, créative et novatrice, le plus souvent basée sur une lecture directe du seul texte sacré de l'islam, le Coran, informée par la Sunna – la Tradition (les dits et la vie du prophète). Dans la continuité d'un Fazlur Rahman, elles ont pensé des méthodes d'exégèse coranique (*tafsir)* impliquant une approche globale, holiste, centrée sur l'intertextualité, l'esprit et les principes fondamentaux du Coran accordés aux réalités et à leurs sens actuels, et au cœur d'entre eux celui de justice (*'adl*). Elles contestent ainsi la fragmentation de la connaissance religieuse qui pousse à des lectures littérales, et le pas pris par les sources secondaires (le *fiqh* - le droit musulman - littéralement la compréhension) sur les sources primaires, en premier lieu sur le Coran, dont les principes et enseignements ont été marginalisés. Leur pensée s'inscrit donc résolument en dehors du *fiqh* et remet en cause le concept de la *ijma'*- le consensus des savants - dans la formulation des normes religieuses. À cet égard, Ziba Mir-Hosseini a rappelé la nécessaire distinction entre la *sharia*, soit la voie de Dieu révélée au prophète dans le Coran, et le *fiqh,* c'est-à-dire les efforts humains pour traduire ce chemin en textes juridiques normatifs qui sont des interprétations historiquement datées et culturellement situées, et donc logiquement sexistes et contestables. Cette liberté interprétative et leur positionnement dans le champ théologique et de l'autorité religieuse révolutionnent la formulation des normes religieuses et la féminisent radicalement.

Au regard de la pensée féministe et du genre, ce courant défend une conception universaliste. Ces *théologiennes critiques* réfutent le différentialisme en arguant que cette singularisation de « la femme » est absente du Coran, et qu'elle marginalise les femmes du discours universel de la révélation. Amina Wadud, Asma Barlas, Asma Lamrabet ou encore Riffat Hassan partagent l'idée que le Coran n'est pas genré : il s'adresse d'abord à un croyant universel, aux hommes et aux femmes en tant qu'ontologiquement distincts et créés d'un même geste à partir d'une même essence, mais sans leur assigner de rôles sociaux spécifiques et surtout pas hiérarchisés. Par ailleurs, Asma Barlas considère le genre de Dieu comme non défini, en vertu de son unicité (*Tawhid*), de son incomparabilité et irreprésentabilité. Pour elle, l'islam n'est donc pas une religion patriarcale car elle n'est pas la religion du père, ni même des pères symboliques que seraient le Prophète et ses compagnons. Elle réfute l'idée que le terme *imam* soit masculin et lui rend sa neutralité de genre[6].

De cette pensée, découle nécessairement la féminisation de l'ensemble des fonctions religieuses : celle de *mufti*, tel que le défend Suad Salih, professeure de jurisprudence islamique dans l'institution centrale du sunnisme, al-Azhar en Égypte, et à laquelle ont déjà accès les femmes en Indonésie ; mais aussi celle d'*imam* pouvant conduire des prières mixtes et faire le sermon du vendredi, une fonction très contestée aux femmes par les '*ulama*. Amina Wadud défend de longue date l'imamat féminin et a dirigé une première prière mixte à New York en 2005. Ces pratiques se sont diffusé en Afrique du sud, en Amérique du Nord et en Europe, où par exemple, en Angleterre, le MECO - *Muslim Educational Center of Oxford* - organise régulièrement des prières mixtes où le sermon - *khutba* - est délivré par une femme.

Dans une démarche similaire à celle de l'histoire des femmes, les *théologiennes critiques* ont replacé les femmes dans l'histoire de la révélation et dans la Tradition, leur redonnant la voix qui leur avait été confisquée par les dynasties qui ont suivies la mort du prophète. Ce que font aussi les *figures de l'islam politique engagées sur les droits féminins*, tenantes du courant différentialiste. Elles retracent les rôles des femmes au sein de la mosquée et leurs mobilisations ; évoquent l'exemplarité de la vie maritale du prophète et le climat égalitaire qui régnait chez lui de même que le rôle central de Khadija, Um Salama, ou Aïcha et d'autres figures féminines exemplaires oubliées par une Tradition qui s'est construite à partir des normes sociales sexistes de l'Arabie du 7ème siècle. Asma Lamrabet souligne en outre que le Coran reconnait les femmes dans leur diversité puisqu'il s'adresse à elles, tout comme aux hommes, au pluriel[7]. Ce qui est en contradiction avec la littérature sur les « Droits et devoirs de *la* femme en islam » et plus largement avec le courant différentialiste qui, en distinguant clairement *la* femme, participent d'une essentialisation du féminin.

---

[6] Asma Barlas, *« Believing Women » in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, The University of Texas Press, 2002.

[7] La sourate 4 s'intitule "Les femmes" (An-nisa'). Cf. Asma Lamrabet, op. cit.

Leur positionnement méthodologique holiste couplé à une relecture historique du moment de la révélation puis de la transmission de la Tradition (qui s'appuie aussi sur un travail de traduction) démontrent l'inanité de l'ensemble des discriminations, d'abord figées par les écoles de *fiqh*, puis diversement reprises par les savants musulmans contemporains. Elles déconstruisent par exemple la possibilité de la violence physique de l'époux vis-à-vis de son épouse : tout d'abord, tel que le fait Amina Wadud dans son premier ouvrage, à partir d'une autre traduction du terme « daraba » (elle évoque le sens de « quitter »), puis en réfutant radicalement l'idée à partir d'une lecture axée sur les principes fondamentaux du Coran. De même, les *théologiennes critiques* ont réfuté l'autorité des hommes sur les femmes supposée exprimée par le concept de *qiwama* et le droit à la polygamie - deux points qui avaient déjà été contestés par le réformiste Mohamed Abduh. La *qiwama* n'est pas envisagée comme une autorité au sens fort et encore moins comme une exclusivité masculine mais comme un rôle déterminé par la conjoncture, les capacités d'entretien financier du foyer familial qui peut donc échoir à l'un ou à l'autre des époux selon les circonstances. Elles sont également revenues sur le droit au divorce unilatéral masculin, la moitié de la part d'héritage censée être dévolue aux femmes ou encore la moindre validité du témoignage féminin. Asma Lamrabet a aussi déconstruit une des cautions données, au nom de l'islam, à l'exclusion des femmes de l'espace socio-politique à travers le glissement sémantique opéré par les '*ulama* entre les termes de *khimar* et de *hijab* - ce dernier ne renvoyant pas dans le Coran au sens actuel de voile couvrant les cheveux. Si le concept du *khimar* reste dans la vision coranique un signe de participation sociale et politique active des femmes, le *hijab* exprime en revanche l'idée du confinement du corps des femmes et marque leur relégation à l'espace privé[8]. En outre, la plupart des *théologiennes critiques* contrairement aux *figures de l'islam politique engagées sur les droits féminins* ne considèrent pas le voile comme une obligation ou un témoignage déterminant de la foi.

Enfin, elles s'inscrivent dans une posture d'intellectuelles « post-identitaires »[9] qui valorise l'universalité de l'islam et réconcilie des références différentes : celles de l'islam et celles des droits humains. L'islam, et le féminisme islamique, ne sont pas principalement envisagés pour leur spécificité en vertu d'une approche qui serait culturaliste. L'accent est plutôt porté sur l'hybridité des trajectoires et des outils intellectuels et militants employés : l'utilisation des apports des sciences

[8] Asma Lamrabet, *Femmes et hommes dans le Coran. Quelle égalité ?,* Paris, Albouraq, 2012.

[9] Tel que Malika Zeghal qualifie les intellectuels musulmans critiques contemporains. Voir Malika Zeghal, « Réformismes, Islamismes et Libéralismes religieux », in Malika Zeghal (dir.), *Intellectuels de l'islam contemporain. Nouvelles générations, nouveaux débats*, REMMM n° 123, 2008-1, p. 17-34.

sociales, de l'ensemble des féminismes et des théories du genre. Elles conçoivent ainsi le féminisme islamique comme un féminisme universel, post-identitaire, hybride et résolument postcolonial[10].

Le second courant réunit des *militantes féministes croyantes*, sociologiquement musulmanes, aux pratiques religieuses diverses, qui contestent des interprétations inégalitaires de l'islam surtout en vertu d'une position de citoyenneté. Elles les récusent car elles sont au fondement des législations nationales discriminatoires dans les pays arabes et musulmans concernant le statut personnel (le droit de la famille)[11], à l'exception de la Turquie qui a adopté un code civil séculier directement inspiré du code suisse en 1926, et plus diversement d'articles des codes pénaux ou encore de politiques publiques. C'est la position de Zainah Anwar qui a fondé un des groupes pionniers du féminisme islamique, *Sisters in Islam,* en 1988 en Malaysie, lui-même à l'origine du réseau *Musawah*, ou de Riffat Hassan, engagée dans le collectif *Women Under Muslim Laws*. Dans le champ religieux, ce courant s'appuie beaucoup, mais pas seulement, sur les travaux des *théologiennes critiques*.

Cette tendance est d'abord féministe et se caractérise par une pensée et un militantisme pragmatiques. Ses actrices ont vu dès les balbutiements de la pensée du féminisme islamique, dont elles ont été en Malaisie les instigatrices en accueillant Amina Wadud lors de l'écriture de son premier livre[12], que les ressources théologiques qu'il apportait permettaient une remise en cause plus efficace des lois, tout particulièrement du droit de la famille. Ce positionnement s'est diffusé dans les contextes de transition politique post-printemps arabe. En Égypte, depuis l'automne 2011, mais aussi au Maroc, des débats et des conférences ont regroupé des féministes islamiques et séculières pour penser conjointement l'utilisation des ressources de féminismes en plein renouveau, et en particulier celles du féminisme islamique pour appuyer la transition démocratique.

Depuis une décennie, un troisième courant regroupe des *figures de l'islam politique engagées sur les droits féminins* [13]. Elles s'inscrivent dans l'histoire et la généalogie collectives de mouvements sociaux et politiques, et de figures féminines d'envergure mais plus conservatrices liées aux Frères musulmans égyptiens comme Zeinab al-Ghazali et Safinaz Kazim. Ce sont des militantes et/ou des femmes ayant des formations et des professions intellectuelles. Au départ, peu se reconnaissaient dans le label de féministes, mais la plupart d'entre elles l'emploient à présent quand ce vocable est devenu porteur dans ces milieux, contrairement aux théories du genre[14] qui font l'objet de débats : parmi elles, on peut citer la marocaine Nadia Yassine, présidente de l'organisation Justice et bienfaisance

---

[10] Voir Stéphanie Latte Abdallah, « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXIème siècle », in Blandine Destremau, Christine Verschuur (dir.), *Féminismes décoloniaux, genre et développement*, *Revue Tiers Monde*, n°209, janvier-mars 2012, p. 53-70.

[11] Et la transmission de la nationalité.

[12] *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford University Press (1ère publication, Penerbit Fajar Bakati Sdn. Bhd., Kuala Lumpur, 1992)

[13] Pour l'islam sunnite, je fais référence ici à des groupes liés aux Frères musulmans.

[14] Nommé gender ou naw ijtima'i.

(*al-'Adl wa al-Ihsan*), la jordanienne Nawal al-Fa'ouri, la koweitienne Khadija al-Mahmit, la saoudienne Fatima Naseef ou l'égyptienne Hiba Raouf. Certaines sont engagées dans des mouvements qu'elles participent à transformer de l'intérieur quand d'autres les ont quittés.

Appartenant à des mouvances qui ont vivement revendiqué l'héritage réformiste, elles ont eu moins de place pour faire valoir des lectures féminines. En voulant moderniser l'islam, également sur le volet des droits féminins, le réformisme a développé à l'orée du XXème siècle des réflexions sur les fonctions et les rôles féminins. Ces travaux ont tout autant donné lieu à des interprétations conservatrices qu'à un courant plus égalitariste axé sur l'accès des femmes à de nouveaux droits et espaces dont elles s'inspirent. Parmi les ouvrages récents, elles se réfèrent notamment à ceux d'Abdel Halim Abu Shuqqah[15]. Ces productions ont une conception différentialiste des identités et des rôles féminin et masculins. Ils ont été à la source d'une vaste littérature normative et pédagogique orientée sur les conduites quotidiennes des femmes. Représentant la norme, les fonctions masculines ont été moins énoncées.

Parmi les intellectuelles engagées dans des productions textuelles, très peu ont fait de l'exégèse coranique. Quand c'est le cas, elles se sont limitées au commentaire de quelques versets ou bien se sont appuyées sur des exégèses existantes. Dans l'ensemble, elles pensent à l'intérieur du cadre du *fiqh* et/ou des normes fondées sur les discours savants, et adoptent les mêmes méthodes que leurs paires masculins. Jusque-là, ces figures ne se sont donc pas positionnées comme penseures défendant des choix interprétatifs entièrement libres, novateurs et une autorité féminine forte. Sur le volet du genre, leur conception est différentialiste. Elles ont surtout voulu renouveler les discours existants dans ces milieux type « droits et devoirs de *la* femme en islam », tout en se centrant sur leurs rôles publics et politiques. Hiba Ra'ouf et Khadija al-Mahmit ont par exemple toutes deux faits leurs doctorats sur la place des femmes en politique. Elles défendent l'égalité entre hommes et femmes dans la vie publique et spirituelle quand elles prennent souvent partie pour la complémentarité dans le domaine familial et perçoivent le corps féminin de façon spécifique en termes de pudeur et de visibilité.

La féminisation des fonctions religieuses n'est pas une priorité et leurs positions sont peu subversives. Si elles soutiennent la place prise un peu partout par les femmes prêcheures, quand la figure de la *da'iya* a d'abord été issue du réformisme et des activités des Frères musulmans[16], mais aussi comme théologiennes et doctes en religion (*'alimat*) et souvent aussi la possibilité qu'elles

[15] *Tahrir al-mar'a fi'asr al-risala* (*La libération de la femme à l'époque de la révélation*), 6 volumes Dar al-qlam wal-nashr lil-tauzi' bil-Kuwait, Koweit, 1995.

[16] Saba Mahmood, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, Editions La Découverte, 2009 *islamique* (1ère édition : Princeton University Press, 2005), p. 102.

deviennent *mufti*, elles sont en général contre un véritable imamat féminin, c'est-à-dire que les femmes puissent aussi conduire des prières mixtes.
Leur perception de l'islam est identitaire et culturaliste : l'islam représentant la culture des sociétés concernées. Quand elles s'en revendiquent, elles conçoivent le féminisme islamique comme un féminisme endogène, ancré dans la spécificité islamique, un féminisme décolonial opposé à un féminisme européo-centré perçu comme « colonial » ou « néo-colonial » ou même aux féminismes séculiers de leurs pays représentés comme exogènes. Ceci explique les oppositions fortes d'une frange des féministes séculières de ces pays à cette mouvance du féminisme islamique, qui est perçue, à tort, comme représentant l'ensemble du féminisme islamique.

Le moment politique des féminismes islamiques : responsabilité individuelle, ressources religieuses et démocratie

L'articulation au politique est un des chantiers qui s'ouvrent à présent aux féminismes islamiques dans le contexte des révolutions arabes, de l'accession souvent conjointe de l'islam politique au pouvoir (en Tunisie, au Maroc, en Égypte) et de la rédaction de nouvelles constitutions et lois. Elle se pose distinctement dans des pays démocratiques ou en transition où l'islam est la religion majoritaire et dans ceux où un islam minoritaire entend trouver sa place, en Europe, au Canada ou en Amérique du Nord.
Les *théologiennes critiques* ont pensé la corrélation entre autoritarisme et fixation des normes juridiques islamiques, et la continuité entre une culture patriarcale et une culture politique hégémonique appuyées sur le développement des normativités juridiques. Après avoir mis en lumière la dimension révolutionnaire, libératoire et égalitaire du Coran révélé dans une Arabie du 7ème siècle dominée par le tribalisme et la pratique de l'esclavage, Asma Barlas et Asma Lamrabet ont, à la suite de Fazlur Rahman, retracé l'installation conjointe du despotisme et d'une hiérarchie entre les différentes sources islamiques. Elles ont souligné le rôle des premiers États dans la fixation de normes juridiques qui ont confisqué le caractère démocratique du message coranique, basé sur la pensée critique, la société civile et la responsabilité individuelle. A partir des Omeyyades, la Tradition a pris le pas sur le Coran, puis les interprétations des savants et le droit musulman (le *fiqh*) sur l'ensemble des sources. Et ce, à mesure que se constituait une classe de clercs - les '*ulama* - en collusion avec les États. Des États qui sont dès lors devenus des acteurs centraux de la production du savoir religieux. Les Abbassides ayant, par la suite, appuyé la théorie de la *ijma*' - du consensus des savants - dans la production de ce savoir pour préserver des solidarités de corps et

des enjeux politiques au détriment de la pratique herméneutique de l'*ijtihad*[17]. La réduction de l'islam au juridique, l'hypertrophie du *fiqh* aux dépens des autres registres spirituel, philosophique et éthique, et d'un *fiqh* toujours plus normatif, a coïncidé avec l'instauration de la monarchie héréditaire des Omeyyades inaugurée par Mu'awiya[18]: Ce *fiqh* va « éradiquer la réflexion et l'esprit critique, afin d'entretenir la confusion entre l'obéissance aveugle au chef politique et celle qui est due au Créateur. »[19].

Avec le temps, l'image d'un islam réduit au normatif juridique va se consolider. Ce qui s'est même accru avec la réislamisation des sociétés et des communautés et la diffusion d'outils divers de diffusion d'un *fiqh* du quotidien de plus en plus précis s'adressant à l'ensemble des conduites des musulmans. La prégnance de la dichotomie licite/illicite - *haram/halal* dans les argumentaires ou les pratiques actuelles de nombre de musulmans en est une des expressions[20]. Cette dichotomie normative a été augmentée par le jeu d'intérêts médiatiques, éditoriaux et économiques avec la prolifération de conseils juridiques, tout particulièrement adressés aux femmes par le biais de manuels, d'internet et des chaînes satellitaires qui ont promu des *'ulama* globaux, tel Yussef al-Qaradawi, répondant aux multiples interrogations des téléspectateurs, de lignes téléphoniques, cassettes puis CD et DVD, ou encore de tout un marché de l'alimentation halal.

En retour, les *théologiennes critiques* voient dans l'exercice d'une pensée critique à partir du Coran, à même de formuler des sens libérateurs, non seulement une manière de faire valoir les libertés individuelles mais aussi de contester profondément des structures de pouvoir politique, patriarcale, étatique et sexuelle toujours à l'œuvre. Le pas pris par les textes normatifs - produits par des hommes - sur le texte sacré et la confusion établie au fil du temps entre les deux registres d'autorité contredisent en outre le principe cardinal de l'unicité et de l'absolue souveraineté de Dieu, le *Tawhid,* tout en déplaçant la misogynie sur le divin[21]. Asma Lamrabet a interprèté la notion de *wilaya*, peu valorisée, comme une coresponsabilité des hommes et des femmes dans le domaine de la foi et la nécessité de s'engager dans la vie sociopolitique en la comparant au concept contemporain de « citoyenneté égalitaire ».[22] L'exégète syrienne du Coran syrienne Hanane al-Laham a également insisté, à travers l'inspiration qu'elle a puisée dans le refus de la victimisation de la pensée de Malek Bennani, sur la notion de responsabilisation qui enjoint les sociétés musulmanes à inventer et résister politiquement[23]. Dans une perspective similaire d'engagement responsable, la théologienne

---

[17] Asma Barlas, op. cit., p. 81-83.
[18] Mu'awiya ibn Abi Sufyan, fondateur de la dynastie des Omeyyades, à partir de 661.
[19] Asma Lamrabet, op. cit.
[20] Ibid.
[21] Asma Barlas, op. cit.
[22] Asma Lamrabet, op. cit.
[23] Hanane al-Laham « Droits des femmes, renouveau de la pensée islamique et mouvement pacifiste en Syrie », in Zahra Ali (dir.), *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique, p. 212.

shiite koweitienne Khadija al-Mahmit faisait valoir que l'engagement de femmes (et d'hommes) dans l'*ijtihad* est nécessaire pour sortir la nation islamique de l'humiliation et de son arriération, et aboutir à une société juste[24].

Si les féministes islamiques promeuvent ainsi une théologie de la libération au sein de laquelle les droits des femmes sont arrimés à l'enjeu démocratique, leurs positionnements politiques et militants montrent des différences profondes qui dépendent des pays ou/et des espaces globaux dans lesquels elles opèrent qui construisent distinctement les priorités des pensées et des luttes.

Dans les démocraties européennes ou américaines, les enjeux se sont cristallisés sur les minorités et la lutte contre les discriminations, qu'elles soient raciales aux Etats-Unis, issues de l'immigration en Europe, ou bien sexuelles. La question de la sexualité, et singulièrement des sexualités et identités sexuelles et de genre minoritaires (homosexualité, transidentité) a fait émerger le concept intellectuel et militant d'inclusivité.

Aux États-Unis, Amina Wadud a établi un lien entre la sexualité, le politique et les minorités raciales en s'appuyant sur le concept de « citoyenneté intime »[25], à partir de son expérience de femme afro-américaine et de la diffusion du sida chez les femmes et les enfants dans cette communauté. Le défaut de réponse des savant musulmans en dehors de l'interdit de l'adultère, peu opérant ici quand ces femmes sont la plupart du temps contaminées par leur époux, l'a conduite à prendre position pour un islam inclusif, à même de prendre en compte les difficultés de tous les musulmans. Elle soutient depuis les mouvements des homosexuels musulmans et du courant inclusif et progressiste qui se sont développé tout d'abord aux Etats-Unis, au Canada et en Afrique du Sud depuis la fin des années 1990 autour d'organisations comme *Al-Fatiha*, le réseau des mosquées du *Tawhid*, *Muslim for Progressive Values* ou *The Inner Circle*, et de travaux universitaires tels ceux de Scott Siraj Kugle. Si la démarche intellectuelle pionnière des féministes islamiques a inspiré ce mouvement, une partie seulement d'entre elles, dont une frange de la Junta islamica, se sont jusqu'alors joint à ces revendications qui ont depuis essaimé en Europe, et en France, avec la fondation en 2010 du mouvement Homosexuel-l-e-s Musulman-e-s de France (HM2F) et fin 2012 des Musulmans progressistes de France.

Dans le contexte européen, ces deux formes de minorités 'ethniques' et sexuelles sont peu pensées ensemble. En France, le féminisme islamique a ici pris son essor à la fin des années 1990 dans des associations de la mouvance *Présence musulmane* autour de la figure de Tariq Ramadan. Toutefois, le double enjeu constitué par la lutte contre l'islamophobie et la défense de la place de l'islam dans la société couplées aux préoccupations féministes a jusque-là constitué un écueil pour ces groupes qui

[24] Haya al-Mughni, « The Rise of Islamic Feminism in Kuwait », in Stéphanie Latte Abdallah (dir.), *Féminismes islamiques*, op. cit., p. 167-182.
[25] Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*, Oneworld, 2006, p. 238.

a restreint leur champ d'action[26]. Actuellement, d'autres groupes se font jour comme *Musulmanes en mouvement* fondé en 2013. Par ailleurs, les mobilisations homosexuelles islamiques participent de l'émergence d'une réflexion renouvelée sur la citoyenneté, l'islam et le genre.

Là où islam est majoritaire et où des demandes citoyennes et/ou de démocratisation s'adressent aux gouvernants, les féministes islamiques entendent transformer la place du religieux et ses pratiques : en contestant les choix politiques faits pas ces États au sein du droit musulman qui ont rigidifié plus encore les normes juridiques religieuses en les transformant en lois inégalitaires, et en revendiquant une démocratisation des espaces religieux institutionnels. C'est la position de l'association du réseau global *Musawah*, et en Malaisie de *Sisters in Islam* alors que ce pays, tout comme l'Indonésie, ont vu émerger cette dernière décennie des courants défendant l'adoption de lois inspirées par des lectures religieuses littéralistes qui limitent le fait démocratique, singulièrement pour les femmes[27]. En Indonésie, face à ce courant dit « pro-sharia », des théologiennes, pour la plupart issues de familles d'*'ulama* ou d'activistes des deux grandes organisations islamiques du pays, se sont engagées dans des relectures féministes des textes religieux. Ce mouvement du Renouveau est soutenu par les universités islamiques d'État dans lesquelles ces théologiennes enseignent, et où modernistes et clercs plus traditionnels, hommes et femmes, se sont unis pour produire de nouvelles exégèses[28].

Ceci va de pair avec l'idée d'ouvrir systématiquement les débats, les conseils des *'ulama* et les institutions religieuses reconnus aux apports de l'ensemble des champs de la connaissance scientifique (sciences sociales, sciences dures) mais aussi à la société civile dans une volonté de démocratisation et d'hybridation continue des normes religieuses et de la réflexion théologique. Il s'agit, en premier lieu, de diffuser en leur sein des travaux des *théologiennes critiques* et ceux sur le genre. C'est ce que défendent au Maroc Asma Lamrabet et les militantes du GIERFI[29] qui se sont associé en 2008 à une institution religieuse influente, la Ligue des Ulema du Maroc, qui regroupe des penseurs libéraux en faveur de la relecture des textes sacrés dans une perspective d'égalité entre les genres.

Dès lors, il s'agit de réformer en profondeur l'éducation et l'enseignement religieux, de donner une place à ces nouvelles théologies, et de participer ainsi d'une démocratisation des sociétés et au-delà des régimes politiques. Ce positionnement politique s'est diffusé dans les contextes post-printemps arabes. En Égypte, Omaima Abu Bakr, professeure à l'université du Caire et membre du réseau

---

[26] Lydie Fournier, « Le « féminisme musulman » en Europe de l'Ouest : le cas du réseau féminin de Présence musulmane », *Amnis* [En ligne], 8, 2008, http://amnis.revues.org/593.

[27] Zeinah Anwar, Interview, 2009, http: //www.sistersinislam.org.my.

[28] Voir André Feillard et Pieternella Van Doorn-Harder, "Une nouvelle génération féministe au sein de l'islam traditionnaliste : Une exception indonésienne ? », in Stéphanie Latte Abdallah (dir.), *Féminismes islamiques*, op. cit., p. 113-133.

[29] Le Groupe International d'Etude et de Réflexion sur la Femme en Islam qu'elle préside.

Musawah, dit se situer entre les discours des Frères musulmans, ceux des extrémistes salafistes sur les femmes et ce qu'elle nomme les « réactions laïques et libérales ». Elle est engagée dans des réflexions visant à conceptualiser plus largement le féminisme islamique comme un engagement d'opposition luttant conjointement contres d'autres oppressions sociales et politiques[30].

De l'intérieur des mouvements de l'islam politique, les voix des *figures engagées sur les droits féminins* se font entendre. Comme je l'ai précédemment montré, les échanges et les influences réciproques entre l'islam politique et le féminisme se sont récemment multiplié[31]. La place gagnée par le féminisme islamique fait à présent pression sur ces organisations même au niveau des concepts utilisés. Si certaines militantes travaillent maintenant à partir du concept du genre, il suscite de vives critiques au sein de l'islam politique car il est perçu comme remettant en cause les rôles familiaux masculins et féminins, les identités sexuelles et la norme hétérosexuelle. Mais, ce n'est pas le cas de toutes les organisations : le parti islamique centriste jordanien (*Hizb al-Wasat*) l'ayant, par exemple, intégré à ses positions très réformatrices sur la place des femmes, de même que la mouvance initialement constituée autour de Tarik Ramadan. Le genre est un des axes centraux du Centre de recherche (pluridisciplinaire) pour la législation islamique et l'éthique qu'il a fondé au Qatar en janvier 2012. De plus, l'expérience plus ancienne des mouvements féministes séculiers sur le terrain a influencé les modes d'action de l'islam politique vis-à-vis des femmes[32]. Par ailleurs, la plupart de ses militantes et intellectuelles défendent les droits individuels - féminins et masculins - dans le contexte de démocraties libérales, et non d'États islamiques. Juste avant la révolution, Hiba Ra'ouf se prononçait pour une séparation de l'État et de la religion, et en faveur d'une sphère religieuse se développant au contraire dans le cadre du renforcement de la société civile. Elle évoquait alors le moment d'un consensus démocratique post-idéologique et post-séculier[33].

Depuis une décennie, les transformations de l'islam politique ont renforcé un « nouvel esprit antiautoritaire »[34]. Elles ont souvent impliqué des différends et des scissions décidées sur des enjeux politiques mais aussi de démocratie interne et de contestation d'un fonctionnement patriarcal où le pouvoir dans les appareils a toujours été monopolisé par les hommes d'âge mûr. En Égypte, la

---

[30] Omaima Abu Bakr, « Le féminisme islamique et la production de la connaissance : perspectives dans l'Égypte post-révolutionnaire », in Zahra Ali (dir.), *Féminismes islamiques*, op. cit., p. 176.

[31] Voir Stéphanie Latte Abdallah (dir.), *Féminismes islamiques*, op. cit. ; « Les féminismes islamiques contemporains : influences sur le féminisme, la sphère religieuse et l'islam politique », op. cit.

[32] Voir Souad Eddouada et Renata Pepicelli, « Maroc. Un féminisme islamique d'Etat », in Stéphanie Latte Abdallah (dir.), *Le féminisme islamique aujourd'hui*, *Critique Internationale*, n°46, janvier-mars 2010, p. 87-100 ; Stéphanie Latte Abdallah, « Engagements islamiques en Jordanie. La part du politique, la part féministe », in Stéphanie Latte Abdallah (dir.), *Féminismes islamiques*, op. cit., p. 183-207; Islah Jad, « Islamist Women of Hamas : Between Nationalism and Feminism », in Stéphanie Latte Abdallah (dir.), *Féminismes islamiques*, op. cit., p. 137-165.

[33] Hiba Ra'ouf, « Islam and Feminism: Toward a Democratic Overlapping Consensus", in *Constestations. Dialogues on women's Empowerment*, Issue 1, *Islam and Feminism*, 2010, http://contestations.hostedbymedium.com/issues/issue-1.

[34] « Le rôle des islamistes dans les révolutions arabes (entretien avec Patrick Haenni) », in *Les révoltes arabes un an après*, *Esprit*, n°380, décembre 2011.

jeune garde des frères musulmans, emportée par son rôle clef dans la mobilisation révolutionnaire, fait pression pour une réforme structurelle du mouvement ; et un grand nombre d'entre eux ont déjà rejoint le parti dissident des Frères fondé par Abul-Fotouh lors des présidentielles de 2012. Ce centrement d'une partie de l'islam politique participe à diffuser les revendications féministes. En Jordanie, le parti islamique centriste, créé par Nawal al-Faou'ri et des dissidents du parti des Frères musulmans (Front d'action islamique) en raison d'un conflit sur la participation électorale mais aussi sur la place et le rôle insuffisants des femmes en son sein[35], a vu ses rangs s'élargir suite à une nouvelle dissidence des Frères en novembre 2012. Il est en 2013 devenu le premier parti représenté à l'assemblée, et est en passe de devenir le parti d'interface islamique modéré que souhaitait de longue date le Roi Abdallah, et en cela de façon assez similaire au Parti de la Justice et du Développement marocain.

Enfin, les transformations au sein des mouvements de la troisième vague féministe sont déterminantes dans l'articulation d'une véritable action politique du féminisme islamique et plus largement du féminisme. Comme je l'ai montré antérieurement, ces féminismes se sont à la fois renouvelé[36] et ont dès le début des années 1990 inauguré une façon alternative de militer axée sur des coalitions ponctuelles de groupes aux choix politiques et idéologiques parfois radicalement différents, mais réunis autour de causes communes. Ces causes partagées ont remis en cause l'antagonisme ancien entre séculières et religieuses au profit de voies plus pragmatiques. Elles ont mis en avant un argumentaire prioritairement féministe[37] qui a permis l'acquisition de nouveaux droits au Maroc, en Jordanie, au Koweit, au Bahrein notamment. Ces formes de mobilisation ont été pionnières. Tôt, elles ont initié des modes d'action militants pragmatiques, post-identitaires, post-partisans et post-idéologiques qui ont depuis été ceux des soulèvements des printemps arabes. A présent, les ressources intellectuelles du féminisme islamique, son influence au sein de l'islam politique de même que les mobilisations conjointes de séculières et de religieuses sont des atouts essentiels dans l'articulation de modes d'action efficaces et plus ouvertement politiques.

---

[35] Stéphanie Latte Abdallah, « Engagements islamiques en Jordanie. La part du politique, la part féministe », op. cit.

[36] Les premiers mouvements séculiers se sont démocratisés et émancipés des partis d'opposition souvent de gauche et panarabes auxquels ils étaient liés, le féminisme islamique a émergé puis de nouveaux groupes de jeunes féministes plus centrés sur les enjeux de la sexualité à partir du milieu des années 2000. Voir Stéphanie Latte Abdallah, « Genre et politique » in PICARD Élizabeth (dir.), *La Politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 127-147 ; 2009, « Vers un féminisme politique hors frontières au Proche-Orient. Regard sur les mobilisations en Jordanie (années 1950-années 2000) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, numéro spécial *Proche-Orient : foyers, frontières et fractures*, n°103, juillet-septembre, p. 177-195 ; « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXIème siècle », op. cit.

[37] Le terme féministe, *nisawiyya*, apparaît d'ailleurs à cette même période, en remplacement de l'équivoque *nisa'iyya* qui signifie à la fois féminin et féministe.

Toutefois deux clivages politiques majeurs se profilent non seulement entre les courants du féminisme islamique mais en leur sein. Ce qui tend à amoindrir la portée politique de ces mouvements et leur influence sur les transitions en cours. D'une part, toutes leurs actrices ne s'accordent pas sur le degré de démocratisation souhaitée des régimes, sur le niveau des réformes suffisant pour que leur maintien soit ou non considéré légitime. Ceci est d'autant plus prégnant que certains pouvoirs autoritaires, ayant opté pour des réformes mesurées, en Jordanie et au Maroc par exemple, utilisent l'interface politique constituée par l'islam politique centriste et la promotion des droits féminins dans un langage islamique. D'autre part, la question économique, peu abordée jusque-là, dessine des choix de société opposés. La plupart des partis de l'islam politique - ceux issus des Frères musulmans et leurs dissidents plus centristes - sont en effet libéraux. Dans les démocraties européennes ou en Amérique, des féministes islamiques ne remettent pas en cause le libéralisme économique quand d'autres, telles que la Junta islamica[38], sont radicalement à gauche, dans la mouvance altermondialiste des Forums sociaux globaux.

[38] En 2008, son 3ème Congrès a identifié deux fronts sur lesquels devait se porter le militantisme féministe islamique : le néolibéralisme avec toutes les inégalités sociales, économiques et politique qu'il engendre et le fondamentalisme religieux.