

Femmes, féminisme et islam : Décoloniser, décroïsonner et renouveler le féminisme

Par Zahra Ali

[Nous publions ici un texte de Zahra Ali qui avait été imprimé et distribué à prix libre à l'occasion de la [rencontre-débat avec Zahra Ali sur les féminismes islamiques](#) qui a eu lieu le 9 juin 2012.]

Il faudrait vraisemblablement commencer toute énonciation associant les termes « femme » et « islam », par la déconstruction de la pertinence d'un tel sujet. Traiter de la question de « la femme en islam », s'interroger aujourd'hui sur « le statut » des femmes musulmanes est le fruit d'une élaboration historique. On ne s'interroge pas aussi fréquemment sur les « femmes dans le judaïsme », on ne voit pas écrit ici et là le thème des « femmes en chrétienté ». Or, il est certain qu'il ne s'agit ni de la nature des Textes sacrés juifs et chrétiens, et encore moins des conditions de vie des femmes chrétiennes et juives qui varient considérablement selon qu'elles vivent au Nord ou au Sud. Dès lors, il saute aux yeux que seules les musulmanes sont désignées par leur religion, c'est-à-dire qu'on impute à l'islam une influence fondamentale sur leur condition de vie. Plus largement, on désigne par le vocable de « monde musulman » cet ensemble de pays, de langues et de cultures très différentes et qui s'étendent sur plusieurs continents. Parler de « monde musulman » et de « femme en islam » semble relever d'une évidence et avoir une résonance à la hauteur des idées reçues et des préjugés sur l'islam et les musulmans. Faisant fi de la diversité et de la complexité sociologiques des sociétés majoritairement musulmanes, mais aussi des facteurs socio-économiques et historiques, beaucoup considèrent que l'islam serait la cause fondamentale du « sous-développement », de « l'archaïsme », et du « retard » du « monde musulman ». La preuve la plus évidente en serait l'inégal « statut » de la femme musulmane – au singulier bien sûr car les musulmanes se ressembleraient toutes – qui témoignerait de l'obscurantisme régnant dans ces sociétés.

Force est de constater l'actualité toujours prégnante des travaux d'Edward Said sur l'orientalisme¹ qui ont montré comment a été construite l'image repoussoir d'un Orient, caractérisé par l'archaïsme et l'obscurantisme, pour créer celle d'un Occident progressiste, moderne et égalitariste. Cette représentation de l'Orient, a permis de justifier la domination coloniale présentée comme une mission de civilisation. Said a montré comment le thème de l'oppression de la femme musulmane, notamment à travers la question du voile, a été le fer de lance de cette prétendue mission civilisatrice². Frantz Fanon a abordé sous le titre « La bataille du voile »³ l'enjeu central constitué par le thème du dévoilement des femmes algériennes durant la domination coloniale française. Le voile des femmes a été considéré comme le symbole par excellence de la nature rétrograde de la société algérienne, et la colonisation fut présentée comme une mission de civilisation qui se donnait pour objectif premier de « libérer » les algériennes du patriarcat arabo-musulman, dont elles étaient victimes, en les dévoilant. Des mises en scène de cérémonies de dévoilement sur la place publique à Alger, dont la plus célèbre a été celle du 13 mai 1958, furent largement diffusées et présentées comme la preuve du bien fondé de la présence française en Algérie.

Ainsi, l'argument de l'émancipation et de la libération des femmes musulmanes a été central durant la colonisation, et ce féminisme colonial a servi d'assise à la prétention à civiliser le « monde musulman ». Les termes de la « bataille du voile » décrite par Said et Fanon, résonnent

de manière saisissante dans la façon dont le voile, et plus largement la question de la « femme en islam », est posée aujourd'hui. Les travaux de Leila Ahmed⁴ montrent de manière très claire que les termes des controverses actuelles sur l'islam et la thématique des femmes musulmanes sont héritières du discours colonial élaboré au 19^e siècle sur le « monde musulman ». Ahmed montre que la façon dont le voile est défini, redéfini, contesté et revendiqué aujourd'hui, y compris par les musulman•e•s eux et elles-mêmes, est liée à sa désignation dans le discours colonial comme symbole de la nature oppressive, patriarcale et obscurantiste de l'islam. Ainsi dans l'Égypte de la fin du 19^e, alors que le voile était porté par la quasi-totalité des femmes, qu'elles soient juives, chrétiennes ou musulmanes, seul le voile porté par les musulmanes fut désigné par les Britanniques, dont Lord Cromer fut l'un des représentants, comme symbole de l'oppression des femmes et de l'archaïsme de l'islam. Dès lors, les discours et les pratiques autour du voile – voilement et dévoilement – vont être en grande partie élaborés suivant cette désignation stigmatisante⁵. C'est ainsi que le voilement, tout en possédant sa logique religieuse propre définie par l'orthodoxie musulmane, a pu être aussi porté par des militantes nationalistes algériennes comme signe de résistance à la colonisation française, et plus tard par les femmes islamistes pour signifier leur rejet du modèle occidental et leur défense d'une modernité islamique alternative⁶, ou encore aujourd'hui en France par des femmes réislamisées protestant contre l'injonction intégrationniste⁷.

La prégnance de ce discours instrumentalisant le féminisme à des fins coloniales et impérialistes est saisissante dans la période post-11 septembre où le thème de la « libération des femmes » a été largement investi par l'administration Bush pour justifier ses guerres impérialistes en Afghanistan et en Irak⁸. La célèbre formule de Gayatri Spivak « White men are saving brown women from brown men⁹ » sonne toujours aussi juste, d'autant plus qu'il s'agit bien souvent d'hommes qui ne se découvrent féministes que lorsqu'il s'agit du sexisme des Autres. Ainsi, il n'est pas anodin que le Lord Cromer d'Égypte¹⁰, qui appelait au dévoilement des musulmanes fut président et membre fondateur de la Ligue Masculine contre le Suffrage Féminin. Tout comme il n'est pas anodin qu'en 2004 en France, une Assemblée Nationale constituée de près de 90% d'hommes ait voté une loi interdisant le port du foulard islamique en la présentant comme une loi de défense des droits des femmes. Face à cet usage intéressé du féminisme à des fins racistes, et malgré la lourdeur historique de la logique sous-tendue par le traitement politique et médiatique de la thématique des femmes musulmanes aujourd'hui, peu de voix se font entendre, notamment à l'intérieur des différents courants qui composent le mouvement féministe, pour dénoncer cette logique et s'en distinguer.

Genre, racialisation et classe

En France, les polémiques autour du foulard qui se sont succédées, et l'ensemble des lois, circulaires et débats parlementaires qui ont eu trait ces dernières années du port au niqab dans les lieux publics, aux « nounous » portant le foulard en passant par les mères voilées accompagnants leurs enfants dans les sorties scolaires, tout ceci témoigne d'une libération de la parole islamophobe. Dirigée à l'encontre de femmes et de jeunes femmes, toujours sous couvert de laïcité et de féminisme, ces mesures à caractère raciste et sexiste n'ont pas été dénoncées par le mouvement féministe en France, et ont même trouvé dans ses rangs des militantes pour leur apporter une caution « féministe ».

Nacira Guénif-Souilamas a montré comment de nombreuses féministes en France se sont approprié la rhétorique républicaine, et ont construit leur discours à partir de la figure repoussoir de la « fille voilée » et du « garçon arabe » qui représentent désormais leurs

ennemis principaux¹¹. Une partie du mouvement féministe en France a choisi de désigner l'Autre musulman comme porteur de tous les maux – machisme, sexisme, archaïsme, fondamentalisme – et a ainsi disqualifié le sens même de l'engagement féministe en appuyant implicitement une logique considérant la société française « de souche » dans son ensemble comme naturellement égalitariste, et reléguant ainsi au second plan les vraies questions féministes. En choisissant d'appuyer la logique islamophobe, de stigmatiser le port du voile, et de désigner la culture et la religion musulmane comme essentiellement porteuse de sexisme, un grand nombre de féministes sont tombées dans les mêmes essentialismes et la même domination qu'elles ont contribué à déconstruire et à dénoncer.

Ce continuum du féminisme colonial a été longuement analysé¹², la manière dont des femmes et féministes occidentales ont construit leur identité en opposition à la femme du Sud définie comme : pauvre, non-éduquée, emprisonnée dans son statut de victime, réduite à l'espace familial et domestique, religieuse et traditionnelle. La femme occidentale étant à l'exact opposée : éduquée, moderne, maîtrisant son corps, libre et indépendante. De la même manière des féministes noires américaines ont montré combien l'identité féminine blanche américaine s'est définie dans son opposition à la femme noire, notamment à travers le mythe du « matriarcat noir »¹³.

Récemment durant l'affaire DSK, la solidarité de classe et de « race » était frappante autour de l'ex-patron du FMI dont le scandale a été entouré d'un silence pudique par le monde politique français, un grand nombre de figures féministes y compris¹⁴. Certain•e•s sont même allé•e•s jusqu'à minimiser l'accusation de viol en l'assimilant au puritanisme américain, loin des traditions de la séduction à la française. DSK n'est qu'un séducteur...rien de mal là-dedans ! Ainsi, le sexisme, le viol, la violence, sont toujours l'œuvre des autres, des « jeunes de banlieues », des « hommes de culture musulmane ». Cette affaire a révélé les imbrications des questions de genre aux questions sociales et « raciales » et a montré la pertinence de l'analyse, et de la lutte en termes d'imbrication. Les questions sociales et de racialisation ne peuvent être mises à l'écart des questions de genre. Comme l'ont montré les pionnières du *Black feminism* à travers la célèbre formule « All the women are white, all the Blacks are men¹⁵ », la façon de sexuer un corps est aussi une façon de le racialiser, et le féminisme ne peut faire l'économie d'intégrer dans son analyse et sa remise en question de la domination patriarcale, d'autres formes de domination, sans quoi il peut lui-même être porteur de racisme.

Cette prise en compte des autres formes de domination, qui peuvent se manifester entre les femmes, et qui a pour effet de relativiser l'universalité du groupe « femme », n'affaiblit en rien le féminisme, hormis si on l'appréhende de manière homogène. Or l'unité du féminisme, et non son homogénéisation, est tout à fait possible et la reconnaissance des « lignes de démarcations » et de division peut avoir pour effet de renforcer le féminisme¹⁶. La construction de coalitions entre les féminismes n'est possible et envisageable que dans la reconnaissance des différences et des divergences qui séparent les féministes entre elles, y compris dans la conflictualité inhérente à toute coalition. Les différends qui séparent les féministes musulmanes des autres féministes, ne sont pas en soi des obstacles à la lutte en commun sur des questions fondamentales qui fondent l'engagement pour les droits des femmes, mais c'est leur non-reconnaissance, qui pourrait empêcher tout partenariat. Des coalitions sont possibles dans la mesure où les agendas et les priorités de luttes de certain•e•s ne s'imposent pas aux autres, et où il y a réelle reconnaissance de la pluralité des modalités de lutte pour les droits des femmes¹⁷.

Des questions féministes fondamentales, comme celle du viol, de la violence domestique, du harcèlement sexuel, de l'inégalité salariale, de l'inégale répartition des tâches domestiques, du sexisme du monde publicitaire, et des représentations normatives, infantilisantes des femmes, de la marchandisation de leur corps, de leur image dégradante qui est véhiculée par le monde de la mode qui influence nos manières de nous vêtir et de nous couvrir, et interroge nos manières de consommer, toutes ces questions réunissent les femmes entre elles et sont au cœur de leur vie quotidienne. La prégnance de ces questions montre combien il y a urgence à renouveler le féminisme, un « féminisme sans frontières¹⁸ » qui intègre les questions sociales et raciales à sa critique de la domination masculine. En reconnaissant la pluralité des manières d'être féministes, et la légitimité de discours féministes alternatifs qui s'articulent et prennent forme dans d'autres registres de référence, qui peuvent être religieux, et issus d'autres héritages et traditions politiques, le féminisme pourrait se renforcer en se renouvelant.

Féminisme islamique

Il est vrai que les espaces où l'association des termes féminisme et islam, et où l'élaboration théorique de ce qui est communément appelé le féminisme islamique/musulman ont été abordées, sont avant tout des milieux intellectuels et universitaires, au demeurant élitistes et réservés à un public averti. Ce sont tout d'abord des intellectuelles, des chercheuses en sciences sociales souvent de culture musulmane, ainsi que des militantes féministes musulmanes, qui ont commencé à désigner les mouvements de revendications des femmes musulmanes pour l'égalité des sexes à l'intérieur du cadre religieux musulman comme l'expression d'un féminisme islamique. Les intéressées elles-mêmes ne se sont pas toujours désignées de la sorte, nombre d'entre elles ne se reconnaissent dans cette appellation que depuis une période très récente et toujours de manière assez critique. Toutefois, les femmes qui ont contribué à la démocratisation du concept de féminisme islamique, tel qu'il est apparu depuis le début des années 1990, sont pour la plupart des femmes engagées dans des réseaux intellectuels et militants, cherchant à lier la réflexion sur les questions de genre en islam à un engagement social pour l'amélioration de leur statut, et plus largement contre les discriminations que subissent les femmes musulmanes.

Le féminisme islamique tel qu'il a pris forme ces vingt dernières années désigne ce mouvement transnational, s'inscrivant dans la continuité de la pensée réformatrice musulmane qui a émergé à la fin du 19^e 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.

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 approprié 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•le•s et penseur•se•s « laïques », et introduit ainsi une troisième voie qui réunit désormais des réflexions et des acteurs et actrices qui s'ignoraient ou se critiquaient jadis radicalement.

Ce qui caractérise le positionnement du féminisme islamique c'est qu'il se fonde sur une double critique : à l'image des autres féminismes qui ont émergé dans ce qui est appelé la troisième vague féministe, il se pose comme une critique de l'intérieur du féminisme. Tout comme le *Black feminism* et la critique féministe postcoloniale, le féminisme islamique se pense dans la remise en question du féminisme colonial et de l'imposition d'un modèle unique de lutte pour l'émancipation ; à cette posture politique, s'ajoute une critique religieuse du féminisme, de sa prétention à n'exister que par la mise à l'écart du religieux et par le matérialisme. Les figures du féminisme islamique à l'échelle internationale posent une remise en question fondamentale, à savoir que le féminisme, en tant que modalité de remise en question de la domination masculine et de lutte contre le patriarcat, et en tant que pratique de l'émancipation n'est pas le fruit de l'occident, mais représente une dynamique qui a existé au Sud comme au Nord. Ainsi, au début du 20^e siècle, les mouvements féministes qui prenaient forme au Sud étaient partie intégrante des mouvements nationalistes et anticoloniaux. En Égypte par exemple, le mouvement féministe égyptien n'a pas suivi, encore moins succédé, les mouvements féministes européens, mais il est né au même moment, et s'est décliné en intégrant les revendications anticoloniales et nationalistes de l'époque. Ainsi, l'engagement féministe est historiquement lié à l'anticolonialisme au Sud, comme il s'est conjugué à l'antiracisme pour les militantes noires américaines.

En France, le féminisme islamique est une dynamique émergente représentée par des musulmanes, souvent très actives dans le champ intra-communautaire, et à la fois militantes féministes convaincues et engagées. Ces musulmanes féministes n'opèrent pas de hiérarchies entre d'un côté, lutter contre la domination masculine et promouvoir des lectures de l'islam en accord avec leurs convictions féministes, et de l'autre, lutter contre le racisme, l'islamophobie qui les stigmatisent elles et leurs frères, les renvoyant à cet Autre, archaïque et obscurantiste. Cette imbrication de l'antisexisme à l'antiracisme n'est pas une question de choix, c'est une

posture face à une double oppression. Partant de cela, les musulmanes se réapproprient le féminisme, le redéfinissent, le nourrissent, et contribuent ainsi à son renouvellement. Cette militance nouvelle, de par la diversité de ses composantes (sociales, religieuses, générationnelles, en termes de parcours militants, etc.) permet en réalité de décloisonner le féminisme, de le placer au cœur des débats sur les inégalités racistes, sociales et sexuelles.

—

Zahra Ali est engagée depuis de nombreuses années au sein de dynamiques musulmanes, féministes et antiracistes. Elle est actuellement doctorante en sociologie à l'EHESS et à l'IFPO.

—

Notes

1. ↑ Said E., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Le seuil, 1980.
2. ↑ Il a été aussi question, entre autres, de l'auscultation des femmes par un médecin homme. Leila Ahmed cite à ce sujet Lord Cromer l'officiel chargé de la supervision de la domination coloniale britannique en Egypte : “ I am aware that in exceptional cases women like to be attended by female doctors, but I conceive that throughout the civilised world, attendance by medical is still the rule.” In Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1992, chapitre 8 «The discourse of the veil », p154.
3. ↑ Fanon F., « L'Algérie dévoilée », dans *L'An V de la révolution algérienne*, ed. La Découverte, 2001.
4. ↑ *Women and Gender et A Quiet Revolution*, op.cit.
5. ↑ *A Quiet revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*, ed. Yale University Press, 2011.
6. ↑ Une littérature importante traite de ce sujet, voir entre autres, Göle N., *Musulmanes et Modernes, Voile et civilisation en Turquie*, ed. La Découverte, 1993, Ahmed L., *A quiet Revolution*, op.cit, Mahmood S., *Politics of Piety, The Islamic Revival and the Feminist Subject*, ed Princeton University Press, 2005, Lila Abu Lughod, *Remaking Women, Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998.
7. ↑ Lire à ce sujet les travaux de Khosrokhavar F., *L'islam des jeunes*, ed. Flammarion, 1997; chapitre « L'islam au féminin », p 117 à 142 et Gaspard F. (en collab. avec) *Le foulard et la République*, ed. La Découverte, 1995, Cesari J. *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, ed. Complexe, coll. Les Dieux dans la Cité, Bruxelles, 1998, et Ali Z. et Tersignif S, « Feminism and Islam: a post-colonial and transnational reading », in *Exchanges and Correspondence: The Construction of Feminism*, dir. C. Fillard et F. Orazi, ed. Cambridge Scholars Publishing, oct. 2009.
8. ↑ Lire à ce sujet Lila Abu-Lughod, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », *American Anthropologist* 194 (Sept. 2002): 783–90.
9. ↑ Lire l'article pionnier de Gayatri Spivak, « Can the Subaltern Speak ? », publié pour la première fois en 1988 in Cary Nelson and Lawrence Grossberg's *Marxism and the Interpretation of Culture*.
10. ↑ Officiel britannique chargé de la supervision de la domination coloniale britannique en Egypte.
11. ↑ (dir.) *La république mise à nu par son immigration*, ed. La Fabrique, 2006, Macé E. (en collab. avec), *Les féministes et le garçon arabe*, ed. Aube, 2004.
12. ↑ Mohanty C., *Under Western Eyes*, op. cit.
13. ↑ Davis A., *Femmes, race et classe*, ed. Des Femmes, 1983, et *Black Feminism*, op. cit. p34-42.
14. ↑ Pour une excellente analyse féministe de l'affaire DSK voir l'excellent ouvrage dirigé par Christine Delphy, *Un trousseage de domestique*, ed. Syllepse, 2011.
15. ↑ Partie du titre de l'ouvrage fondateur des études féministes noires états-uniennes : Hull G., Scott P. B., Smith B., *All the Women are White, All the Blacks are Men but Some of Us are Brave : Black Women's Studies*, ed. Feminist Press, 1982.
16. ↑ Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders : Decolonizing Theory, Practising Solidarity*, ed. Duke University Press, 2003.
17. ↑ En France, l'expérience du Collectif des Féministes pour l'Egalité est intéressante à ce sujet.

18. [↑](#) Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders*, op.cit.