

FÉMINISMES ISLAMIQUES ET POSTCOLONIALITÉ AU DÉBUT DU XXI^e SIÈCLE

Author(s): Stéphanie Latte Abdallah

Source: *Revue Tiers Monde*, No. 209, FÉMINISMES DÉCOLONIAUX, GENRE ET DÉVELOPPEMENT (janvier-mars 2012), pp. 53-70

Published by: Publications de la Sorbonne

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23593742>

Accessed: 20-08-2017 11:09 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Publications de la Sorbonne is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue Tiers Monde*

FÉMINISMES DÉCOLONIAUX, GENRE ET DÉVELOPPEMENT

FÉMINISMES ISLAMIQUES ET POSTCOLONIALITÉ AU DÉBUT DU XXI^e SIÈCLE

Stéphanie Latte Abdallah*

Au début des années 1990, en produisant de nouvelles théologies, le féminisme islamique a ouvert une troisième voie dépassant les dichotomies sur les droits et les mouvements de femmes dans la région, issues du discours colonial ou du discours de décolonisation. Cette théologie féministe illustre une appropriation de l'islam par les femmes et une individualisation du rapport au religieux. Depuis les années 2000, en se diversifiant, le féminisme islamique a influencé les actrices de l'islam politique et a participé des mobilisations féministes de la troisième vague dans les mondes arabes et musulmans. Des mobilisations qui sont avant tout hybrides et pragmatiques et, en ce sens, profondément ancrées dans ce temps du postcolonial. En renouvelant le féminisme et les lectures de l'islam, cette troisième vague appuie une affirmation démocratique à l'œuvre depuis les années 1990, dont les révolutions arabes sont la manifestation la plus visible.

Mots clés : Théologie féministe, nouvelles fonctions religieuses, troisième vague féministe, islam politique, militantisme, démocratisation.

L'émergence du féminisme islamique au début des années 1990, tout d'abord en Iran puis en divers lieux du globe¹, a participé d'un renouvellement du féminisme dans les mondes arabes et musulmans, et d'une troisième vague féministe. Elle a pris naissance à cette période et fait suite aux deux premières vagues essentiellement séculières, celles des décennies 1920-1940 et 1960-1980.

* Chargée de recherche CNRS (IREMAM, Aix-en-Provence), chargée de cours à l'IISMM-EHESS, Paris, stephanielatteabdallah@gmail.com

1. Pour un rappel des modalités de l'histoire de cette émergence et une définition synthétique des premières intentions et apports du féminisme islamique, voir Latte Abdallah (2010a, 2010b).

Ce féminisme islamique, qui a d'abord vu le jour comme un mouvement intellectuel mondialisé d'herméneutique et d'exégèse religieuse susceptible de promouvoir l'égalité entre les sexes dans tous les domaines (de relecture et de travaux interprétatifs – *ijtihad* – du Coran, des dits du prophète – *hadith* – ou encore du droit musulman – *fiqh*), s'est peu à peu diffusé, s'est incarné dans des réseaux et des mouvements sociaux, voire politiques (liés à l'islam politique) (Latte Abdallah, 2010b). Né au sein de l'islam dit périphérique ou minoritaire, il s'est progressivement développé dans le monde arabe.

Ces individualités, réseaux et groupes, ne constituent pas un mouvement global du féminisme islamique, mais une série d'initiatives, de débats et d'organisations ancrés dans différents pays musulmans, arabes mais aussi européens et américains. Il ne s'agit pas de penser ce féminisme islamique comme l'avenir du féminisme séculier auquel il se substituerait, mais de le comprendre dans une continuité historique. Il est venu s'ajouter à des mouvements existants, qui sont eux-mêmes depuis le début des années 1990 en pleine transformation, pour aboutir à cette troisième vague féministe.

Considéré par beaucoup comme un oxymore, le sujet politique de ce féminisme islamique a été et est toujours difficile à faire accepter, à la fois ici et là-bas. À l'instar d'autres féminismes dits subalternes², il a des difficultés à imposer sa singularité et sa place au regard de pensées féministes séculières ou laïques, souvent mais pas seulement « occidentales », et dominantes qui se placent comme universelles : à dépasser l'idée répandue, tout particulièrement en France, d'une émancipation féminine qui ne pourrait qu'être le résultat d'un phénomène de sécularisation. Il est par ailleurs récusé par des courants religieux ou politiques islamiques, rigoristes le plus souvent.

Mais il m'intéresse plutôt ici d'aller au-delà de cette formulation de féminisme subalterne pour réfléchir à la manière dont ces féminismes de la troisième vague s'inscrivent dans le temps du postcolonial. J'entends ici le concept de postcolonial dans sa capacité à remettre en cause les binarismes réifiant, ceux construits autour d'un historicisme trop universalisant d'un côté et du culturalisme de l'autre (Berger, 2008). Cette acception du terme postcolonial le distingue du discours de décolonisation, dont la légitimité historique est incontestable, mais qui, construit en réponse à la politique coloniale et à l'épistémologie colonialiste, reste le plus souvent pris dans cette logique binaire et risque de reproduire ce qu'il dénonce (Aravamudan, 1999).

Or, en participant de nouvelles théologies, le féminisme islamique a constitué une troisième voie qui *de facto* conteste les dichotomies construites au cours du XX^e siècle sur les droits et les mouvements de femmes dans la région, pour

2. Voir les travaux déjà classiques et anciens de Gayatri Spivak (1988) et de Chandra Mohanty (1988) sur ce point.

beaucoup issues du discours colonial ou du discours de décolonisation. Cette exégèse féministe participe d'une appropriation de l'islam par les femmes, d'une individualisation et d'une démocratisation du rapport au religieux. À partir du début des années 2000, en se diversifiant, le féminisme islamique a influencé les actrices et les mouvements de l'islam politique et a pris part aux mobilisations féministes de la troisième vague. Une troisième vague féministe hybride et pragmatique qui est, en ce sens, profondément ancrée dans le temps postcolonial. En renouvelant le féminisme et les lectures de l'islam, elle appuie une affirmation démocratique à l'œuvre depuis les années 1990, dont les révolutions arabes sont la manifestation la plus visible.

UNE TROISIÈME VOIE : VERS LA FIN DES DICHOTOMIES ISSUES DU DISCOURS COLONIAL ET DU DISCOURS DE DÉCOLONISATION

En faisant émerger un nouveau lieu d'énonciation du féminisme, plus sûr de lui-même, le féminisme islamique a, *de facto*, permis de revenir sur une série de dichotomies établies sur les groupes féministes séculiers. Ces constructions idéologiques avaient contribué à donner au féminisme une connotation péjorative et à le déconsidérer. De l'intérieur des sociétés, deux acteurs clefs ont joué un rôle dans l'élaboration de ces argumentaires³ : les États indépendants, dans l'ensemble non démocratiques, installés au cours du ^e siècle et l'islam politique, devenu une force politique centrale à partir des années 1970 qui a largement œuvré à disqualifier les premiers mouvements féministes en les stigmatisant comme importés.

Des dichotomies que la recherche a aussi diffusées en appuyant l'idée de deux types irréductibles de féminisme : l'un qui serait occidentalisé, séculier et élitiste, donc importé et critiqué, que Leila Ahmed a qualifié de « féminisme colonial »⁴, et l'autre, promu par des figures islamiques, culturellement et socialement mieux ancré (Ahmed, 1992). L'hybridité des premiers mouvements féminins a été gommé, tout comme le fait que le premier féminisme égyptien est apparu à la même période que ses homologues européens ou américains, et non en écho à ceux-ci (Badran, 1994). En outre, les spécificités qui ont fait des premiers féminismes des féminismes endogènes et non importés ont été oubliées, dont la plus remarquable fut leur arrimage aux mouvements

3. Voir sur ce point Latte Abdallah (2010a, 2010b).

4. C'est-à-dire un féminisme défendu par les puissances ou ex-puissances colonisatrices ou par certains États indépendants ayant associé « occidentalisation » à la promotion des droits féminins en marquant en retour les cultures locales et islamiques du sceau de l'arriération ou de la tradition. Un discours qui a été réélabore périodiquement depuis le début du ^e siècle, et récemment par le projet de Grand Moyen-Orient de l'administration Bush après le 11 septembre 2001 (Latte Abdallah, 2006 c, 2010a).

nationalistes et anticoloniaux⁵. Par ailleurs, la grille d'analyse courante a présenté les mouvements religieux comme des opposants à des États séculiers et modernisateurs, sous la protection desquels se seraient épanouis les premiers féminismes, eux-mêmes séculiers et représentés comme pro-occidentaux. Ces organisations ont donc été injustement considérées comme les représentantes d'une élite proche des États opposée à des classes populaires dont l'islam politique aurait seul porté la voix. Or, l'islam politique n'a pas été partout dans l'opposition, et il a aussi été appuyé ou coopté par certains États pendant les décennies 1970-1990 : ce fut le cas en Jordanie ou dans la péninsule arabique pour contrer une opposition de gauche, pro-palestinienne ou panarabe. Enfin, le rôle répressif des États vis-à-vis des mouvements féminins a été oublié. Tous les États, même s'ils ont été modernisateurs et promoteurs, tôt dans le siècle, d'une forme de féminisme d'État – la Turquie kémaliste, l'Iran du chah ou, plus tard, la Tunisie de Bourguiba –, et même s'ils ont accordé des droits citoyens aux femmes et favorisé leur éducation, se sont employés à contrôler, voire à interdire, les groupes féministes indépendants, pour la plupart liés aux partis de gauche et, en tout état de cause, dans l'opposition et en demande de démocratisation des régimes. Il s'agissait alors, d'une part, de remplacer ces organisations par d'autres affiliées aux États et, d'autre part, de coopter des fémocrates, à même de mettre en œuvre les politiques étatiques⁶. Ces régimes ont empêché l'émergence d'un féminisme ayant une large assise sociale, incluant les femmes des classes les moins favorisées et des milieux ruraux (Fleischmann, 1999), pour favoriser celui d'une élite plus facile à contrôler et dont l'influence était moindre.

La promotion par les États d'organisations ou d'actrices dans un paradigme de valorisation des droits féminins, en vue de monopoliser la scène politique et sociale en contrant des revendications féminines portées par des oppositions nationalistes, de gauche, puis également par la société civile et des organisations à référent islamique, s'est produite tout au long du XX^e siècle et jusqu'à présent. Pour parvenir à leurs fins, ces États se sont octroyé un rôle de modernisateur et d'avant-gardiste, alors même que la plupart d'entre eux étaient en retrait par rapport aux revendications initiées à partir de la société. Ainsi, depuis le milieu des années 2000, on peut voir dans la mobilisation par l'État marocain du référent féministe islamique dans sa réforme de la *Moudawana* et dans la féminisation de la sphère religieuse qu'il a impulsée (nomination de prédicatrices – *murshīdat* – et de théologiennes – *alemat*) une manière de reprendre l'initiative sur le volet des droits féminins mais aussi de promouvoir un islam d'État modéré et moins contestataire politiquement (Eddouada, Pepicelli, 2010).

5. Ceci concernant plus largement une grande majorité des pays dits du Sud (Jayawardena, 1986).

6. Dans l'Égypte de Nasser, toutes les organisations féminines ont été dissoutes après que les femmes eurent obtenu le droit de vote (1956). On trouve des exemples similaires, notamment en Irak, en Turquie, au Pakistan, en Jordanie et dans l'Iran du chah.

Quels que soient les positionnements très divers des tenantes du féminisme islamique, l'émergence de ce courant a *de facto* troublé les oppositions Orient/Occident et Islam/Occident construites autour des droits des femmes en constituant une troisième voie. Certaines des intellectuelles du féminisme islamique ont en effet pensé qu'il représentait un « féminisme endogène, produit localement » (Mir-Hosseini, 1999) : une troisième voie entre ceux qui souhaitent imposer des interprétations patriarcales de l'islam et ceux qui poursuivent un projet global hégémonique néocolonial au nom des Lumières et du féminisme. Il déconstruisait aussi la dichotomie islam/féminisme vue comme un héritage colonial (Mir-Hosseini, 2010). Celles-ci ont alors fait valoir une forme de culturalisme, l'islam représentant la culture des sociétés concernées. C'est aussi par exemple la position de Nadia Yassine, affiliée à l'islam politique en tant que présidente de l'association islamique marocaine *al-'Adl wa al-Ihsane* (*Justice et bienfaisance*)⁷.

D'autres, telle la Marocaine, médecin de métier, Asma Lamrabet, parlent de troisième voie mais avec l'idée de réconcilier des références différentes : les valeurs de l'islam et celles des droits humains. Ce référentiel islamique ouvert aux apports positifs du modèle européen quant aux droits des femmes vient, selon elle, dépasser « les crispations de la crise identitaire » et permet de vivre dans l'entre-deux d'une double culture (Lamrabet, 2004, 2007). Une double culture liée à l'influence de la culture et de la langue française au Maghreb, d'un côté, et, de l'autre, aux vécus des musulmanes d'Europe. Cette perception d'intellectuelles « post-identitaires »⁸ valorise, en retour, l'universalité de l'islam.

Les positionnements dépendent également de la hiérarchisation de leurs appartenances : certaines sont d'abord des femmes très pieuses qui se sont tournées vers les sources religieuses car elles sont celles qui s'appliquent à une partie importante de leur existence. D'autres sont féministes ou sont concernées par les droits des femmes tout en étant croyantes ou sociologiquement musulmanes. Ainsi, Zainah Anwar, qui a fondé un des groupes pionniers du féminisme islamique, *Sisters in Islam*, en 1988 en Malaisie, se dit d'abord féministe. Comme femme musulmane, elle ne peut accepter des normes discriminatoires qui, d'une certaine manière, l'excluaient de sa religion (Anwar, 2009). Sa démarche est donc d'abord une façon de se réapproprier l'islam. Pour elle, dans un État démocratique (tel que la Malaisie), les citoyens ont d'autant plus le droit de récuser les interprétations inégalitaires de l'islam qu'elles sont au fondement de lois (telle que la loi sur le statut personnel) ou de politiques publiques. Et, enfin, certaines sont issues des mouvements de l'islam politique.

7. Un groupe fondé par son père, frontalement opposé au régime, qui, jusque-là, a refusé de participer au système parlementaire contrairement au Parti (islamique) de la justice et du développement.

8. C'est ainsi que Malika Zeghal qualifie une génération d'intellectuels musulmans qui renouvelle la compréhension actuelle de l'islam (Zeghal, 2008).

LA THÉOLOGIE FÉMINISTE : UNE INDIVIDUALISATION ET UNE DÉMOCRATISATION DE L'ISLAM

Les travaux d'exégèse produits depuis le début des années 1990 par des femmes, et des hommes, pour promouvoir l'égalité des sexes s'appuient sur des travaux d'interprétation (*ijtihad*), de réflexion individuelle à partir de textes religieux, dans le sillage de celle développée dès la fin du XIX^e siècle par Mohammed Abdu'. Cet héritage réformiste fut tout d'abord surtout capté par l'islam politique qui a participé de l'individualisation du rapport au religieux en disqualifiant l'establishment des *ulema* pour faire valoir des lectures concurrentes par des penseurs aux formations intellectuelles plus hybrides, en sciences dures ou sociales tout autant qu'en sciences religieuses, et parfois autodidactes. À leur suite, les féministes islamiques se sont saisies de cette démocratisation de la connaissance religieuse, pour faire valoir des interprétations en accord avec le principe de l'égalité des genres. Cette appropriation des textes de l'islam est d'ailleurs clairement posée, par certaines, telle Zainah Anwar (2009), dans le cadre de cet enjeu démocratique.

Parmi les penseuses du féminisme islamique s'étant illustrées, certaines ont suivi des cursus en sciences humaines ou en sciences dures, d'autres ont reçu des formations religieuses universitaires, et parfois les deux. Au départ, en Iran, des femmes religieuses, qui avaient soutenu puis furent déçues par la Révolution, fondèrent des revues, dont *Zanân* (« Les femmes ») en 1992, qui ont promu des travaux d'exégèse « féministes ». D'autres intellectuelles des mondes arabes et musulmans, telles Fatima Mernissi, Rifaat Hassan, Ziba Mir-Hosseini, Kecia Ali, Asma Barlas, Asma Lamrabet, ou encore la théologienne afro-américaine convertie à l'islam Amina Wadud, pour n'en citer que quelques-unes, se sont très tôt inscrites dans ce mouvement de réinterprétation des textes. Amina Wadud, tout d'abord convertie à un islam rigoriste, a remis en cause des interprétations sexistes de l'islam en écrivant en 1992 un livre inaugural *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, qui a proposé une théorie coranique de l'égalité des genres aussi bien dans la famille que dans la société et la communauté religieuse.

Depuis le milieu des années 2000, cette exégèse féminine est entrée dans une seconde phase en adoptant des postures intellectuelles plus audacieuses. Je mentionnerai seulement quelques points ici. Si ces exégètes travaillent les différents textes – le Coran, les *hadith* et le *fiqh* – elles s'appuient en dernière instance sur l'autorité ultime du Coran, qui leur permet de critiquer plus facilement des textes qui sont l'œuvre des juristes (le *fiqh*) ou qui ont été rapportés par une chaîne humaine (la tradition, les faits et dits – *hadith* – du prophète). Ainsi, la nécessaire distinction entre la *sharia*, 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 dispositions

juridiques, a tout d'abord été rétablie (Mir-Hosseini, 1999, 2010). Des dispositions qui se sont organisées autour de quatre écoles principales aux IX^e et X^e siècles. Le *fiqh* étant au fondement des diverses législations nationales concernant le statut personnel ou le droit de la famille. Un travail qui a évidemment été et est pris dans les contingences culturelles et historiques des différentes périodes, et donc dans des interprétations sexistes contestables.

Une première herméneutique avait été centrée sur une historicisation des textes et des traditions fondateurs. Depuis les années 2000, lui a succédé une mise en contexte plus radicale axée sur l'esprit du texte coranique, les conditions actuelles (*ma'amalat*) et sur les compréhensions contemporaines de la justice et de l'égalité, qui place l'islam dans une perspective universelle. Elle envisage le Coran comme un texte ouvert, non figé, au sein duquel certains points se doivent d'être catégoriquement réfutés. Ainsi en est-il, par exemple, de la polygamie ou de la violence physique de l'homme vis-à-vis de son épouse – mentionnée par le terme de *daraba* (frapper). Dans son premier livre, Amina Wadud a d'abord travaillé sur la polysémie du mot : un des sens de *daraba* étant « quitter », puis dans le second, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (2006), elle réfute complètement le concept en accord avec les principes et l'esprit égalitaires du texte coranique (Badran, 2010).

Au-delà de la production herméneutique de travaux de référence, se pose la question de leur diffusion, de leur influence et, donc, du renforcement de l'autorité religieuse féminine. Les travaux des féministes islamiques ont longtemps été critiqués par les *ulema* ou ignorés par les réformistes lorsqu'ils ont en revanche suscité l'intérêt immédiat de féministes séculières ou religieuses et de quelques rares intellectuels spécialistes de l'islam (comme Mohamed Arkoun ou l'Égyptien Nasr Abu Zayd) (Badran, 2010). Pourtant, cette autorité religieuse féminine ne peut qu'être favorisée par la fragmentation et la prolifération contemporaine de l'autorité religieuse que l'islamisme a impulsées. À présent, aucune instance incontestée ne peut reprendre à son seul compte la formulation de la règle (Roy, 1999). Les différentes autorités et producteurs de savoirs religieux sont donc livrés à une concurrence vive. À leur tour, les théologiennes féministes, « subalternes », également dans le champ islamique, se sont engagées dans une compétition intellectuelle pour créer de nouvelles centralités religieuses, être reconnues ou trouver une place au sein des instances existantes.

Pour ce faire, d'une part, des conférences et des réseaux globaux se sont au fil du temps mis en place et ont sédimenté un mouvement transnational visant à disséminer et à accroître l'influence de ces exégèses. Aux premières organisations nées au milieu des années 1980 (telle que l'organisation pionnière de Malaisie *Sisters in Islam*), s'est en effet ajoutée l'action de réseaux plus anciens fondés par des séculières qui ont utilisé des outils similaires à ceux des féministes islamiques (*Women Living Under Muslim Laws* ou le *Sisterhood is Global Institute*). Simultanément, depuis

le milieu des années 2000, d'autres réseaux féministes islamiques sont apparus : en 2009, le mouvement global demandant l'égalité des droits au sein de la famille, *Musawah*, initié par *Sisters in Islam*, WISE (*Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality*), le comité consultatif transnational des intellectuelles et théologiennes (*Global Women's Shura Council*) visant à diffuser leurs travaux et à asseoir l'autorité féminine, ou encore les quatre conférences de la *Junta islamica* à Barcelone (en 2005, 2006, 2008 et octobre 2010) (Badran, 2010). Toutefois, une partie de ces réseaux transformés en ONG globales est à présent critiquée en raison de leur peu d'ancrage dans les réalités des différents pays, et de l'importance et des sources de leurs financements.

D'autre part, les féministes islamiques tentent de se frayer un chemin au sein d'institutions existantes pour promouvoir une pensée alternative sur les femmes en islam. Depuis le début des années 1990 en Iran, les féministes islamiques et les théologiennes se sont nourries des réflexions des théologiens de Qom sur le genre, et certains d'entre eux ont écrit dans les revues qu'elles dirigeaient (Mir-Hosseini, 1999). Cela a alimenté le débat au sein d'un lieu majeur de l'autorité religieuse de l'islam chiite. Au Maroc, la féministe islamique Asma Lamrabet, qui préside le Gierfi (Groupe international d'étude et de réflexion sur la femme en islam), l'a associé en 2008 à une institution religieuse influente, la Ligue des Ulema du Maroc (*Rabita Mohammadia*), qui regroupe des penseurs libéraux. La *Rabita Mohammadia* partage la volonté de promouvoir un nouveau réformisme musulman qui appuie la relecture des textes sacrés dans une perspective d'égalité entre les genres. Dans le cadre de ce partenariat, le Gierfi a lancé un certain nombre de projets, dont celui d'une encyclopédie sur les femmes et l'islam, et un vaste programme de diffusion, de vulgarisation des droits des femmes reconnus par l'islam, en mettant en place des ateliers de *fiqh*. En Turquie, le travail de relecture des *hadith* d'une théologienne turque, Hidayet Tuksal⁹, a depuis peu été intégré dans un vaste chantier gouvernemental visant à retirer les *hadith* misogynes, dont la véracité ou l'interprétation s'avèrent problématiques, de toutes les publications et de la diffusion du ministère des Affaires religieuses qui supervise les mosquées du pays. Dans le plus grand pays musulman, l'Indonésie, ce sont des théologiennes, ayant reçu une solide formation religieuse et pour la plupart issues de famille d'ulema ou d'activistes des deux grandes organisations islamiques du pays (la *Muhammadiya* et le *Nadhalatul Ulama*), qui, depuis les années 1990, se sont engagées dans une perspective féministe de relecture des textes religieux. Ce mouvement du Renouveau est soutenu par le réseau des universités islamiques d'État dans lesquelles ces théologiennes enseignent, et où modernistes et clercs plus traditionnels, hommes et femmes, s'unissent pour produire de nouvelles exégèses à même de faire échec à la montée d'un

9. Qui s'inscrit dans la continuité de celui de Fatima Mernissi (1987).

courant souhaitant faire adopter des lois inspirées par une lecture religieuse littéraliste. Ces universités sont fortement influencées par la pensée d'intellectuels réformistes indonésiens ou étrangers, tel que Mohamed Arkoun. En outre, depuis les années 2000, la connaissance de ces nouvelles exégèses a été accrue par la mise en place de centres d'études du genre, de même que par l'implication de certains centres d'étude de l'islam, qui diffusent leurs travaux réformateurs sur le *fiqh* auprès des ulemas conservateurs : ils ont d'ailleurs inventé le terme de *fiqh al-nissa* (*fiqh* de la femme) (Feillard, Van-Doorn-Harder, 2010).

On ne peut mettre sur un même plan féminisation de la sphère religieuse et féminisme islamique, d'autant que, depuis une vingtaine d'années, le renouvellement et la diffusion de groupes pieux féminins, assez souvent mais pas toujours rigoristes, ont multiplié l'accès des femmes à de nouvelles fonctions religieuses¹⁰. Ainsi, un peu partout dans les mondes arabes et musulmans, des femmes sont devenues des théologiennes, des prêcheuses (*da'iyat*), des spécialistes en religion donnant des cours (*durus*) chez elles, dans les mosquées ou dans les centres de mémorisation du Coran, ou professant dans des cercles (*halaqat*).

Mais l'accès à de nouvelles fonctions religieuses et le renforcement de l'autorité religieuse féminine peuvent participer de cette même visée du féminisme islamique. Ainsi, la direction très médiatisée d'une prière mixte par Amina Wadud, à New York en 2005 a fait des émules et a conduit à l'institutionnalisation de ce genre de pratiques et à la revendication, par certaines des féministes islamiques seulement, de l'accès des femmes à l'imamat¹¹ : notamment 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-*khutbah* – est délivré par une femme. Par ailleurs, de façon moins religieusement contestée, des femmes souhaitent devenir mufti (*muftiat*) en divers lieux des mondes arabes et musulmans. En Indonésie, elles ont déjà accès à ces fonctions. En Égypte, Suad Salih, professeure de jurisprudence islamique dans l'institution centrale du sunnisme, al-Azhar, et fille d'un *alim*, conduit une campagne visant à permettre aux femmes de devenir *muftiat* à partir d'arguments religieux (Badran, 2009). Par ailleurs, le travail de 200 prédicatrices (*murshidat*) fonctionnaires de l'État au Maroc, et surtout de 36 théologiennes (*alemat*) nommées par le Roi dans les différents conseils d'ulema du Royaume, en fonction de leur capacité à promouvoir un islam modéré à même d'adapter les lois islamiques aux conditions actuelles, ne peut qu'appuyer la diffusion de travaux et d'interprétation favorisant l'égalité entre les genres (Eddouada, Pepicelli, 2010).

10. Il s'agit de groupes formés par des prédicatrices, de centres de mémorisation du Coran et d'autres fondations religieuses féminines (Mahmood, 2005 ; Ardito, 2010 ; Ahmad, 2009 ; Nehaoua, 2010).

11. Amina Wadud se déclare ainsi imam.

FÉMINISME ISLAMIQUE ET ISLAM POLITIQUE¹² : DES INFLUENCES RÉCIPROQUES

Depuis une petite décennie, un nombre croissant d'actrices du féminisme islamique, ne revendiquant pas toutes le label de féministes, vient des rangs de l'islam politique. Certaines sont encore engagées dans ces mouvements qu'elles participent à transformer de l'intérieur quand d'autres les ont quittés. Or, l'influence du féminisme islamique au sein de l'islam politique, et inversement, n'a pas été étudiée, hormis, récemment, dans un numéro de la *REMMM* sur lequel je m'appuie ici (Latte Abdallah, 2010d). En dépit des divergences de points de vue et de la volonté de certaines des féministes islamiques de se démarquer de ce qu'elles nomment le « féminisme islamiste » (Andujar, 2008), sur le terrain, elles reconnaissent que les frontières entre ces deux mouvances sont plus floues.

Les influences sont anciennes et réciproques. L'islam politique a joué un rôle dans l'émergence du féminisme islamique. Les mouvements de l'islam politique ont en effet convoqué les femmes dans la sphère publique afin de participer à leur projet de réislamisation des sociétés (par la diffusion de la foi, *da'wa*, et le militantisme social et caritatif), puis, moins fréquemment, au militantisme politique. Quand l'islam politique est parvenu au pouvoir, comme en Iran, ou quand il l'a partagé, comme au Koweït et dans nombre de pays de la péninsule arabique, ces mouvements ont en général déçu en restreignant fortement les rôles féminins, tout comme d'ailleurs les partis nationalistes l'avaient fait précédemment. Des militantes ont alors rompu avec ces mouvements pour s'engager dans des positionnements féministes. En Iran, dix ans après la Révolution de 1979, des femmes religieuses issues des classes moyennes s'engagèrent dans ce courant féministe islamique en réaction aux lois discriminatoires promulguées par un régime qui avait pourtant d'abord proclamé sa volonté de « rendre aux femmes leur statut "vrai et élevé" en islam » (Mir-Hosseini, 1996). Au Koweït, le refus des députés islamistes d'approuver le décret princier qui donnait le droit de vote aux femmes dès 1999, en invoquant le principe religieux selon lequel les femmes ne pourraient conduire les affaires publiques (*al-wilaya al-amma*), a poussé des femmes de leurs mouvements, tout à la fois chiïtes et sunnites, dont Khadija al-Mahmit, ou Khawla Al-Atiqi, docteures en sciences religieuses, à se lancer dans des travaux d'exégèse et à revendiquer des rôles publics et politiques féminins par d'autres voies (Al-Mughni, 2010). Quand ces partis ou mouvements ont été dans l'opposition, ils ont opportunément promu les femmes dans l'espace social et politique pour appuyer leur demande d'ouverture politique. Ils ont élaboré des argumentaires qui leur étaient spécifiquement destinés quand elles ont

12. Il est question ici de mouvements politiques reconnus, pour la plupart de la mouvance des Frères musulmans, en ce qui concerne les sunnites. Ce terme ne fait pas référence à des tendances rigoristes ou salafi.

représenté une majorité de leur électorat ou de l'audience de leurs activités sociales. Les choix politiques des mouvements, de participation accrue dans le cadre électoral, ont fréquemment infléchi l'équilibre entre les courants au bénéfice de l'exégèse religieuse des contextualistes (ceux partisans de lectures axées sur les conditions actuelles – *ma'amalat* – et sur l'esprit des textes), qui ont gagné du terrain dans beaucoup de ceux liés aux Frères musulmans, au détriment des courants récusant l'herméneutique, les légalistes ou littéralistes (en faveur d'interprétations à la lettre). Dans les cas palestinien et jordanien, l'établissement de quotas féminins aux élections législatives et municipales dans les années 1990 et 2000 ont participé de cette promotion des femmes dans la sphère politique. Cela a, en retour, appuyé l'exégèse féminine et accru la place des femmes au sein de l'islam politique.

Toutefois, tout comme les premiers féminismes séculiers ont longtemps été dépendants des seules logiques internes des partis de gauche, les engagements féminins dans ces organisations sont jusqu'à présent souvent restés gouvernés par la priorité donnée aux enjeux politiques. Mais une fois lancées dans la sphère publique, leurs actrices ont redéfini leurs rôles, ont défendu leurs droits au nom du message islamique, ont participé à changer des mouvements, pour certains en plein renouvellement, ou ont peu à peu formulé, diversement selon les lieux bien sûr, des revendications indépendantes de ces organisations.

En Jordanie, par exemple, Nawal al-Fa'ouri, une militante de la première heure et emblématique des Frères musulmans et de leur parti, le Front d'action islamique (FAI), a quitté ces organisations. Outre des désaccords sur des enjeux politiques (participer ou non aux élections), le différend s'accrut en raison de sa volonté de participer à la Conférence sur les femmes des Nations unies de Beijing en 1995. Les membres du FAI étaient opposés à ce type de manifestation internationale axée sur le concept du genre. En 2002, elle a participé à fonder un parti islamique centriste, *Hizb al-Wassat*, plus en accord avec ses positions. Or, quinze ans plus tard, la section féminine du FAI est en faveur de la participation à ces manifestations internationales qui permettent des avancées des droits féminins tout en se réservant le droit de critiquer ce qui contredit ses valeurs culturelles et religieuses (Latte Abdallah, 2010c).

Si l'on a souvent considéré, et toujours négativement, les effets de l'islam politique sur les trajectoires des femmes, ce dernier exemple amène à inverser le questionnement en prenant en compte l'influence du féminisme (islamique ou non) sur l'islam politique.

Dans d'autres domaines, des travaux ont montré comment, avec la réislamisation réussie des sociétés, le référent islamique s'est largement hybridé en métissant ses sources intellectuelles et ses pratiques, que ce soit en intégrant tout d'abord des idées marxistes puis les valeurs et les pratiques du marché, celles de la démocratie, des droits humains ou de l'écologie ou encore du développement personnel (Roy, 1999,

2002 ; Haenni, 2005 ; Le Renard, 2010). Cette hybridation a aussi concerné les partis et organisations de l'islam politique, et les trajectoires des militants : en Égypte, parmi les nouveaux intellectuels musulmans réformistes « post-identitaires », nombreux sont d'anciens Frères musulmans (Haenni, Tammam, 2008).

On a, en revanche, peu vu les phénomènes d'hybridation en cours entre féminisme, référents internationaux sur les droits des femmes et le genre, et islam politique. Or, en sus d'un discours ancien renouvelé sur « les droits de la femme en islam », les argumentaires d'une partie des femmes et des hommes engagés au sein de l'islam politique s'appuient de plus en plus sur l'héritage des discours et mobilisations féministes de leurs pays et sur ceux, internationaux, à disposition en termes de droits féminins et humains. Ils invoquent le côté positif de leurs apports tout en émettant des réserves sur certains points. L'influence gagnée par le féminisme islamique fait maintenant pression sur les organisations de l'islam politique, et ce même au niveau des concepts utilisés. Certes, la question de l'égalité entre hommes et femmes fait l'objet de nuances et de dissensions. Ainsi, pour la féministe islamique de la Junta islamica de Barcelone, Ndeye Andujar, si la notion d'égalité n'est pas comprise « à 100 % dans tous les domaines spirituel, politique, économique, social », si l'on préfère parler de complémentarité ou de rôles déterminés selon le sexe, il ne s'agit pas de féminisme (2008). Or, pour beaucoup d'actrices de l'islam politique, l'égalité en tant qu'êtres humains, devant Dieu, est incontestable mais les différences biologiques supposent des complémentarités qui, selon les tendances, peuvent impliquer toute une palette de possibilités d'actions concrètes pour les femmes.

Toutefois, le terme de féminisme, fortement décrié dans ces milieux jusqu'à récemment, fait à présent l'objet de ce que Judith Butler a nommé des re-significations. Il ne cristallise plus les critiques et se diffuse au sein de ces groupes, dans un contexte où la capacité de l'islam à garantir « les droits de la femme » en vertu de son idéal de justice est une idée partagée. Le réseau européen *Présence musulmane*, lié à Tarek Ramadan, s'est de longue date associé au mouvement du féminisme islamique. Nadia Yassine, longtemps opposée à la désignation de « féministe », l'accepte à présent. En Jordanie, les militantes du Front d'action islamique jordanien ne se déclarent pas féministes mais se revendiquent du féminisme islamique, au moins à destination de l'extérieur. Elles ont lancé un projet pour fédérer toutes les femmes islamiques engagées, au-delà de leur parti, intitulé « Femmes libérées », pour définir une philosophie et des modes d'action féministes islamiques (Abu Hanieh, 2008 ; Latte Abdallah, 2010). Le label général de féminisme islamique est devenu opportun dans ces milieux, voir porteur, ce qui fait sens en soi.

En revanche, le concept bien distinct du genre (diversement nommé ou traduit selon les lieux, *gender*, *jandar* ou *no'a ijtima'i*) suscite à présent des controverses et de vives critiques au sein de beaucoup de mouvements de l'islam politique. Il est

envisagé comme menaçant les rôles masculins et féminins au sein de la famille et les identités sexuelles, c'est-à-dire la norme hétérosexuelle. Mais, ce n'est pas le cas de toutes les organisations, le Parti islamique centriste jordanien ayant, par exemple, intégré ce concept à sa position sur les droits et rôles féminins.

Par ailleurs, l'expérience plus ancienne des mouvements féministes séculiers sur le terrain a influencé les modes d'action de l'islam politique. Au Maroc, les mobilisations massives et constantes des féministes séculières pour faire changer le code du statut personnel (*Moudawana*) dans les années 1990, de même que leurs demandes d'égalité des droits, ont obligé l'islam politique à prendre position sur les questions de genre, et à s'interroger sur le mariage, le travail féminin, l'héritage et le divorce (Eddouada, Pepicelli, 2010). Dans le contexte palestinien également, *Islah Jad* montre comment la volonté de reprendre l'initiative sur ce terrain a conduit le Hamas à élaborer une pensée sur les questions féminines. Une pensée qui, paradoxalement, en voulant proposer une alternative aux argumentaires des séculières, s'est de plus en plus hybridée en métissant les références religieuses de notions empruntées aux séculières d'égalité entre les genres (et non de complémentarité), de pluralisme, de développement durable, de bien public ou de citoyenneté sociale (Jad, 2010). En Jordanie, la volonté de l'association des Frères musulmans *Al-Afaf* d'agir sur tous les dysfonctionnements familiaux et sur la violence, en apportant à des problèmes sociaux répandus une réponse islamique, l'a conduite à se rapprocher des modes d'action d'une organisation séculière, l'Union des femmes jordaniennes, active sur ces sujets depuis les années 1990, en mettant notamment en place une ligne téléphonique d'urgence (Latte Abdallah, 2006b, 2006c). Si son champ d'action était précédemment seulement celui du mariage (et de la lutte contre le célibat), *Al-Afaf*, tout comme beaucoup d'organisations islamiques de la région, s'est placée sur des thèmes d'abord développés par les séculières. Ces activités de conseils islamiques, délivrés dans des organisations sociales ou au téléphone, utilisant une pluralité d'outils conceptuels, et les diffusant par l'intermédiaire des médias et des nouvelles technologies, se sont multipliées un peu partout dans la région.

LA TROISIÈME VAGUE : RENOUVEAU ET PRAGMATISME MILITANT

La troisième vague féministe, celle ouverte au début des années 1990, est tout autant constituée par le féminisme islamique, certains des premiers mouvements séculiers qui se sont renouvelés, démocratisés et émancipés de partis d'opposition souvent de gauche et panarabes (Latte Abdallah, 2006c, 2009), que par de nouveaux groupes féministes apparus au début des années 2000.

Les revendications féminines indépendantes issues des deux premières vagues, essentiellement séculières, se sont, depuis les années 1980, ouvertes aux classes moyennes et populaires. En Jordanie, une grande part de l'engagement féminin

indépendant de l'État, communiste et de gauche, historiquement lié à la militance pour la Palestine, a été investie par les femmes issues des camps de réfugiés (Latte Abdallah, 2006a, 2009). Un processus similaire a été décrit en Palestine où l'engagement féminin se démocratise avec la création des différentes branches du Comité du Travail des femmes dans les années 1980 (Hiltermann, 1991). De la même manière, à Bahrein, de nouvelles mobilisations féminines ont émergé dans le sillage de la forte contestation de 1994-1997, générée par les revendications économiques et politiques de groupes en grande partie de confession chiite vivant dans les villages les plus pauvres (Seikaly, 1997). Ces revendications se sont aussi émancipées des partis nationalistes, et de gauche, au sein desquels elles avaient vu le jour pour formuler un féminisme indépendant à la fois de l'État et des partis (Latte Abdallah, 2006c, 2009).

D'autres façons de militer ont vu le jour : elles ont ponctuellement réuni des groupes radicalement différents sur des causes communes. Ces causes partagées ont remis en cause l'antagonisme ancien entre mouvements séculiers et religieux : les réflexes idéologiques ont été moins marqués au profit de voies plus pragmatiques empruntées par les femmes pour faire valoir leurs droits et leurs aspirations. Depuis les années 1990, se sont ainsi reformulées des revendications plus radicalement féministes. Elles se sont cristallisées précisément grâce aux engagements d'actrices séculières et islamiques, et aux liens qu'elles ont au fil du temps tissés entre elles. Dès lors, il n'est pas étonnant que ce soit dans les années 1990 qu'apparaît dans le monde arabe un terme non équivoque pour le mot féminisme, *nisawiyya*, en remplacement du précédent *nisa'iyya* qui signifie à la fois féministe ou féminin (Badran, 2005).

À Bahrein comme au Koweït, c'est, d'un côté, la remise en cause des frontières sociales, communautaires et celle des partis nationalistes et islamiques par les mouvements féminins, et, de l'autre, la construction d'alliances entre séculières et religieuses en vertu d'un paradigme prioritairement « féministe » qui ont permis l'obtention du droit de vote et d'être élues, respectivement en 2002 et 2005 (Seikaly, 1997 ; Al-Mughni, 2010). Au Koweït, à l'instigation de Khadija al-Mahmit, d'autres causes font maintenant l'objet de revendications communes telles que la possibilité pour les femmes de transmettre leur nationalité à leurs enfants, notamment quand elles ont épousé des étrangers, et les activités visant à accroître la représentation féminine au Parlement (Al-Mughni, 2010). De telles alliances sont régulièrement à l'œuvre dans les différents pays, et notamment en Jordanie concernant la transmission de la nationalité à leurs enfants et à leur mari, les quotas féminins aux élections et, depuis peu, sur toute une série d'enjeux familiaux qui faisaient auparavant l'objet de controverses entre séculières et religieuses, sur la hausse de l'âge légal au mariage ou le planning familial par exemple.

Le renouveau de l'islam et du féminisme apporté par le féminisme islamique a en outre permis à ces sujets familiaux d'être débattus plus efficacement. D'un côté,

l'exégèse féministe a renforcé un argument religieux qui, on le sait, est déterminant en matière de droit de la famille. De l'autre, sa continuité avec les mobilisations séculières a accru la pression sur les gouvernements. La réforme de la *Moudawana* au Maroc en 2004 est un bel exemple de cet effet boule de neige obtenu par des revendications partagées. À un niveau plus général, pour promouvoir l'égalité juridique au sein de la famille, le réseau global *Musawah* réfléchit à partir du concept de *qawama* qui, en ayant fait de l'homme le responsable de la famille, est à la source des inégalités dans la famille, dont celle sur l'héritage.

Ces mouvements de la troisième vague ont imaginé d'autres manières de faire de la politique : en dehors du lien historique aux partis politiques, et parfois d'institutions type Union des femmes pour favoriser des réseaux souples mobilisés et existants par l'action plus que par l'idéologie. Ainsi, cette troisième vague est le plus souvent post-nationaliste, post-identitaire, post-partisane et post-idéologique. Ces nouveaux militantismes féminins, moins institutionnalisés, « connexionnistes » (Boltanski, Chiapello, 1999), participent de la transformation plus large des modes militants à l'échelle mondiale.

En outre, au début des années 2000, de jeunes groupes féministes ont été créés, tel *Nasawiyya*, *Kafa* au Liban, ou *Ishtar* en Syrie, ou encore *Bekhsoos*¹³. Très peu institutionnalisés, ils sont structurés en réseau (et s'appuient sur internet et les réseaux sociaux) afin d'être les plus libres, les plus participatifs et les plus démocratiques possibles. Non-partisans, ils sont pourtant très politiques en alliant égalité des genres, violence, sexisme et libre choix de sa sexualité aux problématiques des droits citoyens, du système politique et de la démocratisation : ainsi, au Liban, *Nasawiyya* associe ses revendications en faveur de la transmission de la nationalité des femmes à leurs enfants et à leur mari à une remise en cause d'un système politique confessionnel appuyé sur des hiérarchies communautaires et familiales, dans le sillage de la *Laïc Pride* lancée dans ce pays.

Cette troisième vague féministe, hybride et pragmatique, pose aux sociétés et régimes des pays arabes et musulmans une question démocratique élargie, des droits individuels de chacun(e) dans la sphère personnelle, celle du religieux et de la famille, à ceux revendiqués dans les sphères citoyenne et politique. Elle atteste conjointement d'une démocratisation du féminisme, des mouvements, et de l'autorité et du savoir religieux, et d'un recul effectif du patriarcat social et politique. Cette démocratisation initiée par la société civile, « par le bas », entend faire changer des systèmes sociaux et politiques. Une démocratisation, des transformations et des militantismes en réseaux magnifiquement illustrés par les révolutions arabes.

13. Et d'autres plus spécifiquement engagés sur les questions homosexuelles.

Depuis, le parti islamique Ennahda a remporté les élections en Tunisie, le parti de la Justice et du développement marocain et celui des Frères musulmans égyptiens, Justice et liberté, également. Dans ce contexte post-révolutionnaire, les ressources du féminisme islamique, tout comme l'expérience acquise par les mobilisations conjointes de séculières et de religieuses sont des atouts qui devraient permettre aux femmes et aux féministes d'influencer et d'être actrices de ces transitions démocratiques. En outre, quelles que soient les divergences entre les mouvements féministes et féminins, les valeurs des droits individuels comme base d'une démocratie libérale sont partagées par toutes. La question de l'État islamique, un sujet qui a longtemps divisé les partisan(es) de l'islam politique des autres n'est plus à présent l'objectif d'une grande partie des militantes et des militants liés à l'islam politique¹⁴.

En Tunisie et au Maroc, des formules démocratiques de partage du pouvoir entre les partis de gauche, séculiers et islamiques ont été inaugurées. Toutefois, avec les victoires de l'islam politique dans les urnes, l'exercice du pouvoir peut rendre moins nécessaire pour ces partis le rôle des femmes et ainsi inverser les tendances à l'œuvre au sein de ces mouvements qui, pour l'instant, vont dans le sens du féminisme islamique. Par ailleurs, ces mouvements n'ont pas encore affiché de positions claires sur les enjeux féminins, même si la moitié des élus d'Ennahda à l'assemblée constituante en octobre 2011 sont des femmes (47 %), certaines non voilées, et si des membres d'Ennahda se sont prononcés pour l'égalité des sexes. Enfin, en Égypte, le résultat des législatives a montré la percée des salafistes (24 %). Cela laisse pour l'instant ouverte la question des coalitions gouvernementales à venir : si les Frères, qui ont obtenu 47 % des voix, délaissent les libéraux au profit d'accords de gouvernement avec les salafistes ou veulent se placer sur leur terrain électoral, leurs courants les plus littéralistes pourraient alors être favorisés.

BIBLIOGRAPHIE

Abu Hanieh H., 2008, *Women and Politics: From the Perspective of Islamic Movements in Jordan*, Amman, Friedrich-Ebert-Stiftung.

Ahmed L., 1992, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven/Londres, Yale University Press.

Ahmad S., 2009, *Transforming Faith: The Story of Al-Huda and Islamic Revivalism Among Urban Pakistani Women*, Syracuse, Syracuse University Press.

Al-Mughni H., 2010, « The Rise of Islamic Feminism in Kuwait », *REMMM (Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée)*, n° 128, dossier « Féminismes islamiques », pp. 167-182.

14. En attestent les positions actuelles d'Ennahda en Tunisie ou encore, en Égypte, les orientations jusque-là annoncées par les Frères musulmans. L'égyptienne Hiba Ra'ouf liée à ce groupe pense que l'État doit rester séparé du religieux (Ra'ouf, 2010).

- Andujar N., 2008, Interview « Féminisme islamique, Chaque pays réagit différemment », SaphirNews.com.
- Anwar Z., 2009, Interview, <http://www.sistersinislam.org.my>
- Aravamudan S., 1999, *Tropicopolitans: Colonialism and Agency, 1688-1804*, Durham, Duke University Press.
- Ardito A., 2010, « Les cercles féminins de la Qubaysiyya à Damas », *Le mouvement social*, n° 231, printemps-été, dossier « Des engagements féminins au Moyen Orient (XX^e-XXI^e siècles) », pp. 77-88.
- Badran M., 1994, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, Princeton University Press.
- Badran M., 2005, « Between Secular and Islamic Feminism/s: Reflections on the Middle East and Beyond », *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 1, n° 1, hiver, pp. 6-28.
- Badran M., 2009, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford, Oneworld Publications.
- Badran M., 2010, « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique internationale*, n° 46, janvier-mars, dossier « Le féminisme islamique aujourd'hui », pp. 25-44.
- Berger A., 2008, « Traversées de frontières : post-colonialité et études de genre en Amérique », entretien avec Anne Berger (propos recueillis par Grégoire Leménager et Laurence Marie), *Labyrinthe*, n° 24, pp. 11-37.
- Boltanski L., Chiapello È, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Eddouada S., Pepicelli R., 2010, « Maroc : un féminisme islamique d'État », *Critique internationale*, n° 46, janvier-mars, pp. 87-100.
- Fleischmann E., 1999, « The Other "Awakening": The Emergence of Women's Movements in the Modern Middle East, 1900-1940 » in Meriwether M. L., Tucker J. E. (dir.), *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder/Oxford, Westview Press, pp. 89-139.
- Feillard A., Van Doorn-Harder P., 2010, « Une nouvelle génération féministe au sein de l'islam traditionnaliste : une exception indonésienne ? », *REMMM*, n° 128, dossier « Féminismes islamiques », pp. 113-133.
- Haenni P., 2005, *L'islam de marché*, Paris, Le Seuil.
- Haenni P., Tammam H., 2008, « Penser dans l'au-delà de l'islamisme : Égypte, la dispersion idéologique des lendemains qui déchantent », *REMMM*, n° 123, 2008/1, dossier « Intellectuels de l'islam contemporain, Nouvelles générations, nouveaux débats », pp. 179-201.
- Hiltermann J., 1991, *Behind the Intifada: Labor and Women's Movements in the Occupied Territories*, Princeton, Princeton University Press.
- Jad I., 2010, « Islamist Women of Hamas: Between Feminism and Nationalism », *REMMM*, n° 128, dossier « Féminismes islamiques », pp. 137-165.
- Jayawardena K., 1986, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed Books.
- Lamrabet A., 2004, *Musulmane tout simplement*, Lyon, Tawhid.
- Lamrabet A., 2007, *Le Coran et les femmes, Une lecture de libération*, Lyon, Tawhid.
- Latte Abdallah S., 2006a, *Femmes réfugiées palestiniennes*, Paris, PUF.
- Latte Abdallah S., 2006b, « Politiques de la protection contre la violence familiale en Jordanie », *NAQD*, n° 22-23, automne-hiver, dossier « Femmes et citoyenneté », pp. 193-212.
- Latte Abdallah S., 2006c, « Genre et politique » in Picard E. (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, pp. 127-147.
- Latte Abdallah S., 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*, n° 103, juillet-septembre, dossier « Proche-Orient : foyers, frontières et fractures », p. 177-195.

- Latte Abdallah S., 2010a, « Le féminisme islamique vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, n° 46, janvier-mars, dossier « Le féminisme islamique aujourd'hui », pp. 9-23.
- Latte Abdallah S., 2010b, « Les féminismes islamiques au tournant du XXI^e siècle », *REMMM*, n° 128, dossier « Féminismes islamiques », pp. 13-31.
- Latte Abdallah S., 2010c, « Engagements islamiques en Jordanie. La part du politique, la part féministe », *REMMM*, n° 128, dossier « Féminismes islamiques », pp. 183-2017.
- Latte Abdallah S. (dir.), 2010d, dossier « Féminismes islamiques », *REMMM*, n° 128, décembre.
- Le Renard A., 2010, « "Droits de la femme" et développement personnel : les appropriations du religieux par les femmes en Arabie saoudite », *Critique internationale*, n° 46, janvier-mars, dossier « Le féminisme islamique aujourd'hui », pp. 67-86.
- Mahmoud S., 2005, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press (traduction française : 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte).
- Mernissi F., 1987, *Le harem politique*, Paris, Albin Michel (traduction anglaise : 1991, *Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry*, Oxford, Basil Blackwell).
- Mir-Hosseini Z., 1996, « Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in Post-Khomeini Iran » in Yamani M. (dir.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, Londres, Ithaca Press, pp. 285-319.
- Mir-Hosseini Z., 1999, *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, Princeton University Press (Londres/New York, I. B. Tauris, 2000).
- Mir-Hosseini Z., 2010, « Islam and Feminism: Whose Islam? Whose Feminism? », *Contestations. Dialogues on Women's Empowerment*, vol. 1, dossier « Islam and Feminism », <http://contestations.hostedbymedium.com/issues/issue-1>
- Mohanty C., 1988, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse », *Feminist Review*, n° 30, automne.
- Nehaoua S., 2010, « Prédicatrices de salon à Héliopolis : vers la salafisation de la bourgeoisie du Caire ? », *Le mouvement social*, n° 231, printemps-été, dossier « Des engagements féminins au Moyen-Orient (XX^e-XXI^e siècles) », pp. 63-76.
- Ra'ouf H., 2010, « Islam and Feminism: Toward a Democratic Overlapping Consensus », *Contestations. Dialogues on Women's Empowerment*, vol. 1, dossier « Islam and Feminism », <http://contestations.hostedbymedium.com/issues/issue-1>
- Roy O., 1999, « Le post-islamisme », *REMMM*, n° 85-86, dossier « Le post-islamisme », pp. 11-30.
- Roy O., 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Le Seuil.
- Seikaly M., 1997, « Bahreïni Women in Formal and Informal Groups: The Politics of Identification » in Chatty D., Rabo A., (dir.), *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*, Oxford/New York, Berg Publishers, pp. 125-146.
- Spivak G., 1988, « Can the Subaltern Speak? » in Grossberg L., Nelson C. (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, pp. 271-313.
- Wadud A., 1992, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Kuala Lumpur, Penerbit Fajar Bakati.
- Wadud A., 2006, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford, Oneworld Publications.
- Zeghal M., 2008, « Réformismes, Islamismes et Libéralismes religieux », *REMMM*, n° 123, dossier « Intellectuels de l'islam contemporain. Nouvelles générations, nouveaux débats », pp. 17-34.