

Nicole Fischer et Fatma Hotait

Penser l'universel à travers le féminisme islamique

Abstract: This article seeks to understand the building of theoretical archive as one of the main challenges in transnational feminist solidarity. As identified in the works of Lugones, Spivak, and Mohanty, we consider Western hegemonic knowledge production as inadequate for representing the interests of white feminists and feminists of color alike and therefore examine the practices of knowledge production from a minority point of view, that of Islamic feminism. By doing so, we engage in breaking up dominant binary approaches in favor of a decolonial point of view. The key point of our examination of Islamic feminism, however, will rely less on the praxis of knowledge production, but on its transmission and the way it offers an alternative way of bridging theory and action. Since Islamic feminism can be conceptualised as a transnational feminism, it seeks to consolidate the categories of global and local, which will be our key point about how to think universality in feminism.

Keywords: transnational feminism, Islamic feminism, intersectionality, decolonial feminism, universality

1 Introduction

Le féminisme est souvent conceptualisé comme se situant à l'intersection entre l'activisme dans toutes ses dimensions et la théorie, et se présente comme une référence pour une pratique activiste capable d'initier des changements concrets à partir d'une compréhension structurelle de l'organisation du vivre ensemble d'une société¹. En tant que mouvement collectif, il vise à représenter une partie de la société ayant subi une marginalisation, cherchant à dénoncer les multiples formes de discriminations dans lesquelles ce positionnement subordonné en faveur des groupes dominants se décline. Le féminisme dépend du langage politique de représentation qui exige un

1 « Feminist practice as I understand it operates at a number of levels : at the level of daily life through the everyday acts that constitute our identities and relational communities; at the level of collective action and groups, networks, and movement constituted around feminist vision of social transformation; and at the levels of theory pedagogy, and textual creativity in the scholarly and writing practices of feminists engaged in the production of knowledge » (Mohanty 2003, 5).

sujet afin d'articuler ses intérêts à partir d'une identité établie sur le terrain politique. Alors que parler au nom de l'identité « femme(s) »² est indispensable comme stratégie politique pour thématiser l'inégalité sociale collective, c'est aussi mobiliser et renforcer une catégorie identitaire dont l'insuffisance supposée a été utilisée pour légitimer les inégalités, les inscrivant profondément dans la structure sociétale. Parler au nom de l'identité, c'est utiliser la grammaire d'une nature juridique du sujet, tout en étant soumis.e.s aux modes de pouvoir que la fabrication de cette catégorie et son inscription dans le système politique et linguistique ont créées. Parler au nom des « femmes », c'est manœuvrer sur un terrain qui essentialise et altérise tout ce qui n'est pas « homme » pour le passer au second plan (Butler 2006, 2–3). Si la politique identitaire reste problématique et sans alternative afin d'assurer son partage politique, l'activisme féministe cherche à intégrer un contre-pôle qui réussit à sortir de la terminologie – dans laquelle il s'articule pourtant – ainsi que les limitations de pair avec la position depuis laquelle il doit agir. Le fondement théorique, deuxième composante du féminisme, cherche à rendre visibles les mécanismes qui assurent ce positionnement sociétal et à développer une définition du soi qui va au-delà du discours hétéronormatif, qui rompt avec les logiques de fabrication d'identité qui, selon Butler, crée les effets du pouvoir que l'on appelle sexisme, tout en restant opérationnel dans le présent (Butler 2006, 7).

Cet article vise à problématiser le rôle de la théorie comme étant le lieu « où les relations de pouvoir sont, d'un côté, remises en question, et de l'autre fortifiées et constituées à nouveau³ » (Schultz 2007, 2). Ainsi, nous chercherons à démontrer que c'est précisément la recherche du commun, voire de l'universel, qui peut diviser les luttes féministes et rendre impossible la solidarité à l'échelle globale et qu'il est primordial que les réalités de vie des femmes se déclinent au niveau local. Comme Dhawan le souligne, même si : « Chaque crise a une dimension du genre et des conséquences au niveau du genre, il n'y a pourtant pas de solution pour des problèmes que l'on pourrait identifier comme globaux »⁴ (Ruppert 2020, 29). Les

2 Cet article traite des structures de pouvoir entre différents groupes sociaux. Nous utiliserons des termes tels que « non-blanc.he.s » et « femme » pour décrire des personnes catégorisées dans des groupes non dominants. Lorsque nous employons les termes tels que « homme » ou « whiteness », nous nous référons à des groupes dominants. Nous utilisons ces termes avec une distance analytique : ces catégorisations et les effets de pouvoir qui en découlent, émanent de la manière dont les personnes sont perçues et non de la manière dont elles s'identifient. La coïncidence de l'identité personnelle et l'identité assignée est possible, mais non significative pour l'analyse des structures et des effets de pouvoir qu'envisage cet article.

3 « In dem Herrschaftsbeziehungen einerseits in Frage gestellt, andererseits gestärkt und neu konstituiert werden. »

4 « Jede Krise hat eine Genderdimension und genderspezifische Konsequenzen; trotzdem gibt es keine universellen Lösungen für Probleme, die als global angesehen werden. »

crises diffèrent selon les régions du monde dans lesquelles elles apparaissent, et requièrent des stratégies et des outils de luttes adaptés aux foyers d'action.

Si nous soulignons l'importance de la composante locale afin d'assurer une compréhension complexe de ce que signifie « habiter le monde » en tant que femme, nous tenons à relever le mérite de la perspective transnationale pour les luttes féministes. Ina Kerner nie la possibilité de prendre du recul par rapport à la globalité des défis et estime que l'absence d'une communication transnationale féministe sur le terrain peut créer des angles morts au niveau de la théorie, créant ainsi le risque de tomber dans ce qu'elle appelle un « provincialisme » (Kerner 2020, 82)⁵.

Notre article propose un outil de résistance issu du féminisme islamique qui vise à mobiliser des féministes au niveau mondial tout en mettant en avant le local. Cette approche vise à faire dialoguer les positions en pensant une culture de transfert du savoir, où l'autorité de traduction de ce savoir en action se décline par la proximité au terrain de la féministe. Ainsi, l'engagement féministe ne s'engage pas à établir des certitudes monologiques : des certitudes, qui peuvent, nous le verrons, être un point de branchement de domination pour celles qui en profitent ou qui réclament une autorité en matière de théorisation. De cette manière, le global et le local en seront consolidés, ce qui à nos yeux est la base démocratique du partage et de la résistance.

Premièrement, nous démontrerons pourquoi la lutte féministe nécessite une *archive du savoir* : une véritable contre-position aux mécanismes de pouvoir qui opèrent dans nos sociétés et pourquoi les différences sont, selon nous, l'outil le plus puissant pour lutter contre un système qui conçoit les différences comme une entrave à toute résistance potentielle. L'approche historique de cette première partie nous aidera à développer une compréhension desdites problématiques et à formuler les exigences et les contours que devraient prendre l'universel dans les luttes féministes transnationales. Dans une deuxième partie, nous présenterons le féminisme islamique comme formation de résistance. Ce féminisme met en valeur les différences entre femmes afin de révéler leur potentiel créateur. Cet exemple, que nous analyserons de manière approfondie autant historiquement, académiquement et globalement, nous permettra de poser les jalons pour une mouvance féministe globale et transnationale.

5 Le terme « international » impliquerait une coopération féministe qui s'intègre dans les manières dont la période coloniale a façonné le monde. Le terme « transnational » transporte l'accent décolonial, anticapitaliste et activiste de l'approche, voir le concept de « feminist democracy » (Alexander et Mohanty 1997, xxvii).

2 Hétérosexualisme, domination et colonialisme

Dans *Heterosexualism and the colonial/modern gender system*, la philosophe féministe argentine Maria Lugones introduit l'hypothèse que notre savoir sur les genres peut être retracé jusqu'à l'époque coloniale, époque durant laquelle ce savoir fut développé comme outil de pouvoir des colonisateurs sur les colonies dont l'organisation sociale reposait sur le principe de bénéfice économique. Elle caractérise le concept de genre comme, entre autres, un mode relationnel, de subjectivité, et de répartition de travail : un concept qui pénétrerait dans tous les domaines de la vie. Cet aspect était en effet indispensable afin d'instaurer le degré de contrôle nécessaire à l'expansion du capitalisme mondial. Tout en soulignant le potentiel analytique de ces savoirs sur le genre, elle critique l'eurocentrisme inhérent à ce savoir, et complexifie le concept de *colonialité* du pouvoir d'Aníbal Quijano. Ce dernier argue que l'émergence du concept de *race* et de racisme à l'époque coloniale était un présupposé pour l'instauration d'un nouvel ordre mondial, tel que le nécessitait le capitalisme mondial, sur la base de modes de pouvoir-savoir qu'il désigne comme « the deepest and most enduring expression of colonial domination » (d'après Lugones 2007, 191). À l'échelle mondiale, le système européen des classes sociales (Lugones 2007, 191), qui organisaient la répartition du travail jusqu'à présent, sont transposées dans de nouvelles catégories d'identités : des identités géoculturelles qui seraient ensuite hiérarchisées en fonction d'une certaine forme de savoir pour mettre en place des logiques de distribution en faveur des colonisateurs. Quijano retrace cette hiérarchisation et montre qu'elle dépend d'une certaine production de savoir qui obscurcit le caractère violent des rapports d'exploitation en les naturalisant, phénomène au cœur de la pensée eurocentriste. Il se consacre alors à l'analyse du racisme sous une perspective marxiste, pour conclure qu'une nouvelle organisation du monde est nécessaire à la réalisation des intérêts économiques des colonisateurs. Il souligne en ce sens l'importance d'une épistémologie qui présenterait l'expérience du monde comme conséquence de sa compréhension eurocentriste. Ce sont des paramètres idéologiques qui construisent une causalité immédiate entre l'expérience du monde et sa conception, qui la rendent plausible et intersubjectivement valide, à un degré tel qu'une distinction nette entre savoir et vécu n'est plus possible. Afin de répondre de manière conceptuelle à cette particularité, Quijano propose de penser la modernité et la *colonialité* comme des axes autour desquels des relations de pouvoir s'articulent. Quijano démontre que les logiques biologisantes des *rac*es humaines sont idéologiquement surdéterminées en faveur des intérêts d'expansion et de pouvoir des colonisateurs, et précèdent le discours pseudo-scientifique et pseudo-rationnel propre à la modernité. Ce discours stipule l'infériorité d'une partie de l'humanité et légitimise sa domination par autrui, mettant ainsi en évidence son caractère fictif. Parallèlement, les similarités conceptuelles du genre lui échappent.

Lugones critique la compréhension de sexe et de genre de Quijano, qui les pense comme un domaine de réparation du pouvoir régulé par les axes dudit système qui maintient le contrôle sur le « sexual access, its resources and products » (Lugones 2007, 190). Selon elle, la théorie de Quijano oublie de contourner « the heterosexual and patriarchal character of the arrangements [. . .] themselves [. . .] as oppressive » (Lugones 2007, 191), que sa théorie assume comme des faits donnés, et reproduit alors les processus biologisants qui sont nécessaires afin de penser « resources [. . .] to be female » (Lugones 2007, 195).

3 Femmes blanches et femmes de couleur : dynamiques d'une oppression

L'auteure cherche à mettre en évidence comment le système global, eurocentriste et capitaliste s'articule autour du complexe sexe/genre, dépendant de la catégorie de la *race*, et comment il configure ainsi des catégories d'identité et les mécanismes d'oppression/de pouvoir découlant de cette catégorisation. Elle comble cette lacune dans la pensée de Quijano et enrichit son analyse avec le paradigme de l'intersectionnalité afin de comprendre « race as gendered and gender as raced » (Lugones 2007, 203). Elle distingue alors une face claire et une face obscure de la colonialité, qui a créé différents mécanismes de contrôle à l'intérieur des colonies et au sein des pays colonisateurs autour des domaines du travail, de la subjectivité et de l'intersubjectivité, de l'autorité collective et du sexe, et démontre ainsi que « this gender system was as constitutive of the coloniality of power as the coloniality of power was constitutive of it » (Lugones 2007, 203). En effet, les deux outils théoriques qu'elle emploie se complémentarisent : la logique des axes du modèle de Quijano élargit le paradigme de l'intersectionnalité, à savoir que l'intersection entre les catégories genre et *race* ne constitue pas uniquement une optique d'analyse en vue des victimes du racisme, mais que le fait de faire partie du groupe dominant, la *whiteness*, résulte lui-aussi en un phénomène complexe que l'auteur synthétise en deux catégories. Les deux faces décrites par Lugones peuvent être résumées ainsi :

1. La face claire : la vie commune de l'homme blanc et la femme blanche est définie en présentant la production comme tâche masculine et la reproduction comme tâche féminine. Elle y enchaîne des mécanismes d'exclusion et d'inclusion du domaine public. Le pouvoir de décision public est par conséquent centré sur l'homme blanc. Elle définit le paradigme de pouvoir sous-jacent comme hétérosexiste et patriarcal, qui se manifeste chez la femme blanche comme étant

compulsory and perverse [. . .] since the arrangement does significant violence to the powers and rights of white bourgeois women and serves to reproduce control over production and white bourgeois women are inducted into this reduction through *bounded sexual access* (Lugones 2007, 207)⁶.

2. La face obscure : celle-ci surpasse largement la face claire, notamment en termes d'oppression et de violence, puisque l'identité de la femme blanche est construite en fonction de l'homme blanc, qui constituait la norme masculine, et qu'elle aussi est centrée comme norme de façon analogue. C'est précisément son altérité supposée par rapport à la femme blanche – caractérisée comme pure et passive, assurant la domination ethnique et coloniale de l'homme blanc – qui a construit la fiction de la femme de couleur comme sexuellement déviante, lubrique et débridé. Elle sera sexuellement exploitée ensuite, exploitation appuyée par un récit de la docilité dont elle fait l'objet.

Il est d'une importance décisive de souligner que les femmes de couleur étaient perçues « as animals in the deep sense of 'without gender' sexually marked as female, but without the characteristics of femininity » (Lugones 2007, 202–203). Cette vision cimenter ultérieurement la domination des femmes blanches dans le système hétérosexualiste et patriarcal, et démontre le caractère relativement privilégiant du *sexisme blanc*. En même temps, l'instauration du système de relations entre les sexes coloniaux résultait du fait que la femme de couleur avait, de l'intérieur, accès à la catégorie « femme ». Cette catégorie étant pensée à travers la face claire, les femmes de couleur et leur réalité de vie se voient évincées non seulement de l'analyse historique de Quijano mais également de l'historiographie (Lugones 2007, 203). Ainsi, une optique théorique complexe, sensible à l'enjeu entre genre et race, est nécessaire afin de mettre en évidence les modes d'oppressions auxquelles les femmes de couleurs furent soumises. La même attention analytique est requise pour les rendre visibles d'un point de vue historique. De plus, et cela constitue une essence particulièrement pertinente du travail de Lugones, les femmes blanches sont soumises à une forme de sexisme – qui est pourtant la façon dominante de le penser – intrinsèquement lié à leur *whiteness*, un facteur également peu pris en compte dans le féminisme, comme critique Spivak : « the First World feminist must learn to stop feeling privileged as a woman » (Spivak 1981, 158). Dans son essai *French Feminism in an International Frame*, elle implique que la théorisation du féminisme français échoue à former une contre-position par rapport à la position dans laquelle le système patriarcal les place. Si Luce Irigaray et Julia Kristeva, féministes psychanalytiques, cherchent à

6 Nous soulignons.

conceptualiser la femme comme celle qui n'est pas identique à elle-même, voire celle qui ne peut pas être représentée, elles ne considèrent pas les effets divergents qui résultent de la position de la femme selon la catégorie de *race* et conceptualisent les femmes non-blanches de couleur comme une extension du soi. À l'exemple de Luce Irigaray, qui actualise la théorie de Lacan sur la constitution du sujet par un complexe féminin et conceptualise la subjectivité féminine, Spivak montre les effets de pouvoir que cet achèvement de subjectivité peut avoir sur la femme subalterne. Le statut hiérarchique de l'objet ne peut être vidé de son potentiel d'oppression, au contraire : la projection du statut de l'objet reste constitutive pour la fabrication du sujet, et ainsi répercutée sur autrui. Pour rester dans le vocabulaire psychanalytique, la femme non-blanche ne peut être autre que le miroir dans lequel la femme blanche se reconnaît.

Mohanty relève qu'une suprématie d'interprétation de la part d'une partie des féministes réduit les autres femmes au statut d'objet d'étude, les essentialisant sous l'étiquette de « femme tiers-monde » et les réduisant à des cas de figure (*tokenism*) d'un principe universel par rapport auquel la propre oppression peut être étudiée dans des contextes non familiers, et par conséquent abstraits. À travers la compréhension linéaire de la modernité, les femmes non-blanches sont l'espace de projection qui permet de mettre en scène les propres succès émancipateurs, en contraste avec l'immobilité temporelle présupposée de cette première, rendant les femmes blanches aptes à ouvrir le chemin et guider le reste des femmes « au-delà du patriarcat ». En d'autres mots : le féminisme blanc répète le même geste impérial qui a mis auparavant les femmes de couleurs dans la position d'opprimées. L'exclusion de la femme de couleur de la catégorie « femme », tel que le démontre Lugones dans son analyse, est (inconsciemment) réitérée à cause d'une lacune théorique. Le discours normatif qui met au centre le *whiteness*, lui conférant l'air d'être non-marqué, ainsi que le marquage du genre féminin, résulte dans une non-considération du statut privilégié de la femme blanche par rapport à la femme de couleur, universalisant de manière problématique l'identité féminine.

L'intention même de se solidariser avec les femmes de couleur peut prendre une dimension désobjectivante en supposant une expérience féminine homogène comme base commune. Le féminisme ne peut, tel est le but de notre argumentation, être pensé d'aucune position sociétale sans considérer les formations historiques issues du colonialisme, l'émergence du capitalisme global et les processus de normalisation autour des identités de genre qui structurent nos sociétés.

On a vu que ces processus sont intimement liés à des modèles épistémiques dominants, et même que la violence épistémique précède la violence manifeste, légitimant l'oppression de certains groupes. C'est sous cette perspective que se formulent les exigences envers la théorisation féministe et son transfert au niveau transnational. Il est primordial de décentraliser certains savoirs européens afin

d'éviter ses logiques binaires qui soit négligent, soit décomplexifient les multiples formes d'oppressions auxquelles les femmes sont soumises à l'échelle mondiale et qui ne vise que le côté clair du système sexe/genre. Une approche décoloniale nous semble ainsi adaptée afin de problématiser les processus de normalisation issus de l'impérialisme, ainsi que pour théoriser les positions divergentes d'un point de vue historique pour rendre possible un dialogue d'égal-à-égal.

À notre sens, il est indispensable de laisser coexister différentes manières de comprendre le monde sous lesquelles les femmes issues de différents milieux puissent maintenir l'autorité sur les récits qu'elles produisent et les modes de narrations dans lesquelles elles visent à formuler leurs positions. La focalisation sur une compréhension universaliste pourrait résulter dans le masquage des positions hétérogènes des femmes selon leurs contextes de vie actuelle et créer des effets hégémoniques (Waller et Marcos 2005, xxv). Par ailleurs, comme le souligne Vergès, cette multiplication des positions théoriques ainsi que leur circulation est un bénéfice pour toute féministe, lui permettant d'envisager des idées allant outre ce qu'un seul bagage théorique lui aurait permis de prendre en considération. D'autres expériences de discrimination, et de sources de savoir peuvent ainsi être légitimées et constituer une forme d'apprentissage : « Une féministe ne peut prétendre posséder 'la' théorie et 'la' méthode [. . .] Elle se pose la question de ce qu'elle ne voit pas [. . .]. Elle doit réapprendre à entendre, voir, sentir pour pouvoir penser » (Vergès 2019, 33).

Ces conclusions aident à éviter une culture du savoir qui prétend l'universalité du patriarcat. Un féminisme transnational devrait laisser des marges de manœuvre à chaque activiste. La proposition d'un agenda fixe risque de libérer une femme dans une partie du monde pour en opprimer une autre dans un contexte différent (Spivak 1981, 179). L'enrichissement de la théorie féministe par du savoir local et contextuel semble une stratégie prometteuse afin d'assurer l'efficacité des luttes féministes sur le terrain. Pour ces raisons, nous ne proposons pas un outil de résistance issu du féminisme islamique pour remplacer l'ordre du savoir eurocentriste par un qui soit islamo-centriste. Au lieu de cela, nous voudrions attirer l'attention sur le fait que le féminisme islamique, dans sa pratique, réussit à réfuter des modes de pouvoir impérial ainsi que patriarcal, en délaissant le concept des frontières (que ces modes ont eux-mêmes mises en place) nationales par exemple, et ne cherche non plus pas à les déplacer – ce qui pourrait mener à les reproduire à travers d'autres moyens de différenciation – mais plutôt à les *transcender*.

Par ailleurs, le féminisme islamique refuse de traduire des concepts théoriques en une directive activiste formulée. Ainsi, la conception théorique peut être comprise comme une pratique collective universelle, et non universalisante. L'imbrication de l'archive du savoir dans des contextes locaux de manière concrète est bénéfique à chaque féministe, puisqu'elle peut ainsi calibrer son utilité en l'enrichissant par son

propre savoir. Un pont entre l'activisme local et global peut ainsi être réalisé à partir d'une culture de transfert sensible. Appréhender la solidarité féministe comme un « achievement » au lieu d'un présupposé est « the result of active struggle to construct the universal on the basis of particular/differences » (Mohanty 2003, 7). Ainsi, nous allons nous pencher sur les outils qui nous permettront d'arriver à cette solidarité globale.

4 L'exemple du féminisme islamique en tant que courant féministe global et unificateur

Le féminisme islamique est au cœur d'une transformation qui cherche à se faire jour à l'intérieur de l'islam. Transformation et non réforme, car il ne s'agit pas d'amender les idées et coutumes patriarcales qui s'y sont infiltrées, mais d'aller chercher dans les profondeurs du Coran son message d'égalité des genres et de justice sociale, de ramener ce message à la lumière de la conscience et de l'expression et d'y conformer, par un bouleversement radical, ce qu'on nous a si longtemps fait prendre pour de l'islam (Badran 2010, 25).

4.1 Un mouvement fédérateur à l'échelle globale

À présent, nous analyserons les clés du féminisme islamique et pourquoi il peut servir de modèle pour repenser un courant féministe global et retracerons l'histoire du féminisme islamique⁷ ainsi que ses différents courants et leurs procédés. Nous précisons qu'il est fondamental de comprendre qu'il n'y a pas un modèle statique de femme musulmane : nous distinguons ici (1) les femmes musulmanes dans les pays à majorité musulmane – de l'Indonésie à l'Iran, le Golfe, le Kosovo, etc. : chaque pays a ses particularités, sa langue ou dialecte, sa culture, son histoire islamique et ses différentes écoles. (2) Les femmes musulmanes dans les pays à minorité musulmane : on distinguera la diaspora musulmane aux États-Unis notamment, qui sera plus sensible à des questions de *race*, ainsi qu'au clivage *black/white*. Ces clivages sont beaucoup moins présents en Europe, où par

⁷ Nous utiliserons tout au long de cette partie le terme féminisme islamique et non féminisme musulman. Nous faisons ce choix pour distinguer le féminisme qui puise ses sources du Coran et des textes islamiques, du féminisme initié par des femmes musulmanes mais qui ont une vocation laïque. Le féminisme islamique ne représente pas l'ensemble des féministes de foie musulmane : il englobe des féministes qui se regroupent sous le paradigme des textes et croyances islamiques pour faire leurs revendications féministes. La religion, la transmission de celle-ci, ainsi que les écritures sacrées et religieuses sont donc ici au cœur des recherches.

contre la religion est plus taboue selon les pays. Ainsi, les féministes musulmanes aux États-Unis ou en Europe n'auront pas les mêmes sensibilités. Les unes seront plus affectées par les freins dus à des discriminations « raciales » et d'autres par les freins dus à des discriminations religieuses (par exemple interdiction du port du voile)⁸. Enfin, nous voulons souligner le fait que nous nous inspirons des clés du féminisme islamique comme modèle pour atteindre un féminisme universel et l'utiliserons donc comme grille de lecture. Cela ne signifie pas que ces féministes revendiquent un féminisme universel.

4.2 Approches féministes et diversité

Nous distinguons trois positionnements principaux au sein du féminisme islamique (Sirri 2017, 28–29) : (1) la position strictement basée sur la (re)lecture et l'interprétation des textes et traditions qui vont venir composer le *Weltanschauung*, l'idéologie et philosophie islamique, notamment le Coran, la Sunna mais également la *turath* – l'ensemble des traditions accumulées au fil des siècles (Duderija 2015, 46). (2) Une approche, moins centrée sur les textes coraniques et les textes rapportés (*hadiths*), se positionnant sur une forte opposition non seulement face au patriarcat régnant plus ou moins dans les communautés musulmanes, mais aussi face à la position paternaliste de l'Occident. On peut parler ici d'une approche décoloniale⁹. (3) Ce positionnement pourra être défini comme déconstructiviste, voulant abolir les modes de pensée binaires, tout en remettant en cause l'essentialisation de la catégorie « femme » dans la société. Ces approches montrent la diversité des besoins des femmes musulmanes. Toutefois, en dépit de ces différents positionnements, *l'Islamic Feminism* reste soudé, du moins en apparence. La mouvance féministe islamique a l'atout de pouvoir jouir d'une « auto-compréhension » de ses membres puisqu'elles évoluent toutes avec les mêmes principes religieux et le même canon de

⁸ À l'heure actuelle, seul le port de la burqa est interdit par certains pays européens, dont la France, dans l'espace public, légalement justifié par une interdiction de se couvrir le visage. Si le port du voile n'est pas interdit en soi en France, il y a une interdiction des signes religieux « ostentatoires » à l'école entre autres, dont le voile fait partie, mais le port des signes religieux « discrets » restent possibles. Une loi européenne en vigueur depuis 2017 stipule de plus que certaines entreprises peuvent imposer à leurs employé.e.s une interdiction de signes religieux et/ou politiques ostentatoires. Enfin, un principe de « neutralité » doit être respecté pour les fonctionnaires du service public en France, interdisant de ce fait le port du voile.

⁹ Françoise Vergès (2019) définit le féminisme décolonial comme étant un féminisme luttant contre ce qu'elle définit comme étant la « colonialité du pouvoir », c'est-à-dire l'ensemble des inégalités structurelles qui perdurent dans la société depuis la fin de la colonisation. Elle oppose le féminisme décolonial au féminisme qu'elle définit de « civilisationnel ».

valeurs, et ce, malgré les différences d'interprétations, de questionnements et même d'écoles religieuses. Ainsi, un des facteurs principaux de cette unité est le double rejet auquel font face les féministes musulmanes : pour beaucoup de féministes *blanches*, religion et féminisme sont incompatibles, encore plus dans le cas de l'islam. De l'autre côté, les conservateurs estiment qu'elles modifient la parole divine : « Quand il n'est pas dénoncé comme le cheval de Troie de l'islamisme, le féminisme islamique est perçu comme un non-objet scientifique, voire comme un oxymore » (Latte Abdallah 2010, 11). S'attaquant à plusieurs combats, l'optique critique du féminisme islamique est intersectionnelle : la contestation de la prévalence du *White Feminism* et par cela une approche antiraciste, post- et décoloniale, la contestation d'une lecture des textes coraniques et des *hadiths* à travers une loupe presque exclusivement masculine et la revalorisation voire repensée totale de la place de la femme. Cela rappelle le *Black Feminism*, qui a bouleversé la vision binaire et manichéenne du féminisme blanc, en visant « [s]a tendance – et ses théorisations – à se replier implicitement sur une compréhension de la domination qui prend la situation de certaines femmes pour la situation de toutes les femmes, pour la modalité universelle de leur assujettissement, le 'solipsisme blanc' du féminisme » (Dorlin 2010, 274).

C'est sur ce principe universel que se base le féminisme islamique puisqu'il représente « le premier discours féministe à base théologique à rencontrer un tel écho et à attirer des femmes de milieux sociaux aussi divers » (Badran 2010, 26). Ce mouvement, comme le *Black Feminism*, dépasse toute frontière géographique et nationale et va unifier ses membres sous le toit du paradigme islamique, qui ne connaît pas d'ancrage national. Selon Frantz Fanon, les nations sont fondées par des hommes pour servir leurs intérêts politiques puisque le concept de nation, tout comme celui de race, n'a « qu'une assise théorique des plus ténues ». Il apparente les nations à une « coquille vide », donnant l'occasion à une bourgeoisie nationale d'utiliser le nationalisme pour maintenir son pouvoir, notamment dans un contexte de contrôle hégémonique (Ashcroft et al. 2006, 151–152). Si l'on ajoute à cela la condition de double oppression subie historiquement par les femmes (oppression du colon et oppression des hommes), nous remarquons une troisième forme d'oppression parmi les femmes non-blanches : le manque de crédibilité et l'attitude paternaliste des femmes blanches à vouloir les libérer. Pour Badran, le pouvoir unificateur du féminisme islamique est dû à plusieurs facteurs :

L'association de l'exégèse à la pratique, la notion centrale islamique d'égalité absolue aux yeux de Dieu et de la loi¹⁰, mais également le moment historique de l'apparition du mouve-

¹⁰ Le principe d'égalité (al musawa) devrait assurer l'absence de discrimination dans l'application de la loi islamique : il n'y a pas de position supérieure ou inférieure.

ment islamique féministe, qui voit le jour et excelle dans la maîtrise des moyens de communications globaux et instantanés. Il s'agit du seul mouvement féministe religieux à avoir su fédérer autant de membres [. . .] (Badran, 2010, 26).

Cela nous amène à analyser les débuts de ce mouvement, les raisons de sa naissance ainsi que l'environnement politique et sociétal des premières féministes islamiques.

5 Les prémices du mouvement

Les premières réflexions féministes au sein de pays majoritairement musulmans ne sont pas nées à la suite de l'apparition du féminisme occidental mais de manière parallèle. Leur posture était anticoloniale, mais également nationaliste, contrairement au courant actuel qui a une tendance transnationale. Les raisons de cette tendance nationaliste des débuts est logique, puisque les mouvements nationalistes des pays du « tiers-monde » se sont construits simultanément aux formes de nationalisme américaine et européenne au cours du XX^e siècle. (Ashcroft et al. 2006, 151), notamment en réaction à la construction-même de ces nations par l'Occident. Margot Badran et Miriam Cooke vont dégager trois périodes clés du féminisme islamique (cf. Alak 2015, 32) :

1. Le féminisme invisible (1860–1920), basé sur la critique des rôles sociaux des genres. Cette première vague prend place notamment en Égypte dans les milieux bourgeois et à travers la littérature et la poésie : un courant non accessible à toutes.
2. L'activisme social (1920–1960) : ce mouvement n'est plus élitiste, s'organise et se vulgarise. Il restera toutefois « léger » dans ses revendications, « se contentent de réclamer certaines formes juridiques et d'exhorter les hommes à améliorer leur comportement », notamment dans le cadre familial (répudiation, polygamie, implication dans la vie de famille . . .). Toutefois, le cadre conceptuel de la famille reste intact (Badran 2010, 29).
3. Le renouveau (1970– actuel) : le religieux est au premier plan, avec des figures féministes mettant l'islam au cœur de leur engagement social et politique. On s'éloigne des discours dociles des décennies précédentes : les féministes brandissent un discours d'égalité des sexes en islam et « s'attelèrent à dénouer le lien apparemment inextricable entre islam et patriarcat » (Badran 2010, 29).

Aujourd'hui, les féministes musulmanes sont très actives sur internet, avec des pôles d'intérêt différents en fonction des régions géographiques. En plus des figures majeures du féminisme islamique contemporain¹¹, qui ont une vocation plus académique, nous assistons à l'essor du féminisme islamique *mainstream*. Ces femmes revendiquent leurs droits par rapport à plusieurs thèmes : la domination masculine, le patriarcat, l'exclusion des mouvements féministes *blancs*, la discrimination raciale ou professionnelle. Nous pensons à *Muslim Girl* aux États-Unis, *Muslim Feminist* au Royaume-Uni, *Lallab* en France ou *Sisters in Islam* en Malaisie.

6 Outils stratégiques de mise en pratique

Si nous utilisons le féminisme islamique comme inspiration pour penser l'universel dans le féminisme, il présente également ses limites, notamment dans des pays plus conservateurs, où les féministes doivent contourner la censure. Toutefois, nous choisissons de nous concentrer ici sur les outils qui nous permettront de donner des *inputs* pour arriver à un *agencing* féministe universel.

Dans la tradition classique, le moyen de connaître une règle juridique était *l'ijtihad* : l'effort individuel du juriste pour arriver à une conclusion quant à une norme juridique (Gleave 2012, 26). Un autre outil est le *tafsir*, l'exégèse et commentaire coranique, qui permet à chacun.e d'interpréter les textes. Nous définirons l'exégèse comme l'interprétation pratique et l'herméneutique comme la théorie de l'interprétation, « comprenant à la fois la compréhension des règles de l'exégèse et l'épistémologie de la compréhension – l'étude de la construction du sens dans le passé et leur relation avec la construction du sens dans le présent » (Adis 2015, 47).

Le *tafsir* va concéder à chacun.e le pouvoir de remettre en cause l'interprétation et la lecture masculine des textes. Amina Wadud porte cette pratique à son apogée, dénonçant la lecture souvent apologétique des féministes – y compris la sienne – du Coran et de certains passages. La raison de l'évolution du *tafsir* tel qu'envisagé par Wadud est développé dans *Inside the Gender Jihad* (2005) :

Ce qu'il faut dire et redire [. . .] c'est que l'on peut discuter le texte, le contester et même lui dire non [. . .] Personnellement, je suis tombée sur des passages où la façon dont le texte dit ce qu'il dit est tout simplement inadéquate ou inacceptable, quels que soient les efforts interprétatifs qu'on lui consacre [. . .] Avec le développement de nos disciplines postmodernistes et déconstructivistes, nous jugeons possible d'être guidés par un texte sans pour autant nous laisser borner par son expression littérale (Wadud 2005, 190–197).

¹¹ Nous pouvons citer entre autres Amina Wadud, Riffat Hassan, Ziba Mir Hosseini, Zahra Ali, Stéphanie Latte-Abdallah, Noura Erakat, Fatima Mernissi, Asma Lamrabet.

Ainsi, si certaines pratiques prévalant à l'époque ont été « tolérées et encadrées » plutôt que d'être totalement bannies, elles devraient pourtant l'être à notre époque. Certains passages concernant par exemple le fait de battre les femmes « sont des usages dont le rejet est conforme à l'esprit et aux principes élevés du Coran ainsi qu'aux conceptions actuelles de justice et d'égalité ». Ce point de vue féministe va préférer réfuter un passage plutôt que de se « lancer dans des exégèses qui restent prisonnières de la scolastique patriarcale » (Badran 2010, 37).

La féministe Aysha Hidayatullah dégage six stratégies d'interprétation principales parmi les féminismes islamique, chrétien et juif, que Duderija définit de « quasi-scriptural hermeneutics » (Duderija 2015, 48) puisqu'elle emploie une terminologie alternative à celle de l'herméneutique traditionnelle. Les « stratégies de la théologie féministe » dénombrées dans *Feminist Edges* sont : (1) la critique de l'hypothèse selon laquelle les hommes seraient les destinataires normatifs de la Révélation ; (2) la critique de la représentation de Dieu en tant qu'homme et des prophètes en tant que patriarches ; (3) la contextualisation historique des textes divins et prophétiques ; (4) l'étude du langage de la révélation ; (5) l'interprétation des textes à la lumière des expériences de vie des femmes ; et (6) la redécouverte des récits des figures féminines significatives de l'histoire religieuse ancienne¹². Parmi ces six stratégies, les cinq premières comportent de forts éléments d'herméneutique scripturale (Duderija 2015, 48).

Ainsi, depuis sa naissance, le féminisme islamique s'est concentré sur la production de savoir, ce qui constitue un « objectif plus positif que de se contenter de répéter les faits déjà bien connus et admis de l'histoire de la domination patriarcale sur les interprétations religieuses et l'autorité en général » (Abou-Bakr 2020, 174). Si les femmes ont jusqu'à présent été exclues du *tafsir*, il est primordial de produire une propre « contre-bibliothèque » des textes et interprétations existants.

7 Lecture et positionnement

Une lecture intéressante est celle de la féministe et académicienne Omaima Abou-Bakr, qui défend une lecture intertextuelle des écrits (Abou-Bakr 2013, 2014, voir aussi 2020). Elle dénombre quatre grands domaines du féminisme islamique : (1) le *tafsir*, (2) la spiritualité et le soufisme : validation à travers l'exploration du principe de féminité, distinguant la place de la femme dans le discours soufi de la

¹² Nous pensons à Asma Sayeed, qui a fait un travail de mise en avant des femmes dans l'histoire islamique, notamment dans la diffusion des *hadiths*.

place dans le discours juridique, (3) la revendication d'une révision du *fiqh* (jurisprudence) à travers un travail activiste transnational, (4) le pan historique, en deux axes : a) la mise en avant de l'histoire des femmes qui ont forgé la vie publique et religieuse islamique prémoderne et b) la consolidation des productions académiques et intellectuelles des femmes musulmanes.

Cette grille de lecture prend en compte des textes non religieux pour analyser et relire l'histoire. Elle utilise la théorie critique de l'intertextualité introduite par Julia Kristeva, qui consiste dans l'idée qu'on ne peut comprendre un texte sans prendre en compte les textes écrits auparavant. Le texte est ainsi une production vivante qui contient des éléments souvent inconscients de l'auteur.e. Un exemple évoqué par Abou-Bakr est celui des textes de Nazirah Zein el Din au XX^e siècle, connue pour avoir vivement critiqué et remis en cause les traditions misogynes. Zein el Din les a subis elle-même, ayant été refusée à l'Université St-Joseph de Beyrouth, qui réservait l'accès à l'enseignement aux hommes (voir Badran and Cooke 2004 [1990]). Dans *Al Sufur wa al Hijab* (1928), « elle adresse un texte virulent aux hommes, qu'elle dénonce pour leur « trahison » envers les principes du Coran et de la Sunna, empêchant les femmes de s'instruire et donc d'être à leur même niveau intellectuel, les évinçant ainsi de la société » (Abou-Bakr 2020, 180). Ce qui est intéressant est qu'elle dénonce la formule « *naqisat aql wa din* » sans pour autant en citer le hadith¹³. Le fait que le texte ne comporte pas le *hadith* en lui-même mais la formule est un élément crucial :

Dans tous ces appels et ces plaidoyers hautement passionnés, réagissait-elle [. . .] au seul hadith absent qui semble planer au-dessus de tous ses arguments ? La présence implicite du texte primaire ne détermine-t-elle pas la production du texte aussi bien que sa réception par un lecteur également informé ? [. . .] Selon elle, cette stratégie de lecture qui suscite « des connaissances tacites et implicites dans les textes [. . .] pointe l'agencement dans la production de connaissance spécialisée avec de nouveaux outils analytiques. » Ainsi, il « s'agit de créer l'opportunité d'explorer et découvrir la tension inconsciente ou la résistance à cette hégémonie patriarcale » (Abou-Bakr 2020, 181–183).

13 « *Naqisat Aql wa Din* », extrait d'un hadith sunnite rapporté par Abu Said al Khudri, est un exemple de pourquoi le projet féministe islamique de réinterprétation est si important. *Naqisat* a été traduit comme « déficientes ». Toutefois, dans le Coran, ce terme est employé différemment, en termes de « réduction ». Ainsi, les femmes ne sont pas « *naqisat* » dans le sens de moins intelligentes, mais ont une charge réduite dans le « *aql wal din* » (raison et religion) : d'un côté, elles ne sont par exemple pas appelées à témoigner pendant un procès et de l'autre, elles sont exemptées de prière et de jeûne pendant les menstruations.

8 Un *agencing* féministe global : la clé pour un féminisme universel

Fortes de ces éléments d'analyse sur le succès du féminisme islamique, nous plaçons pour un *agencing* du féminisme global, avec pour objectif de le rendre universel. Nos clés sont (1) les droits et intérêts de toutes les femmes et féministes doivent être respectés et considérés sans ordre de priorité. Il est primordial qu'aucune féministe ne traite une autre avec condescendance, avec l'envie – même si de bonne foi – de vouloir la libérer ou en ayant une attitude justement « paternaliste » à ses égards. (2) chaque féministe doit pouvoir interpréter comme elle l'entend : nous sortons ici d'un cadre religieux et ne parlons donc plus de *tafsir* bien évidemment. Que ce soit au niveau des lois, des usages, du langage et vocabulaire utilisé au quotidien, jusqu'à aller sur une publicité qui peut paraître sexiste pour une et non pour l'autre : chacune doit pouvoir se faire une idée de ce qu'est le féminisme pour elle et ce qu'il doit lui apporter. (3) Une relecture de l'histoire de sorte à la rendre moins masculine et une mise en avant des figures féminines du passé, leur rôle et leur importance dans la société, dont l'histoire est souvent enterrée au profit des hommes comme uniques preneurs des décisions. Le féminisme est le principe selon lequel chaque femme doit pouvoir faire et choisir ce qu'elle souhaite. En créant cet espace d'expression et de respect, chaque féministe pourra se sentir part d'un mouvement global et universel, qui ne pourra n'en être que renforcé.

9 Conclusion

Le but de notre recherche était ainsi de mettre en évidence les disparités et défaillances au sein du féminisme global et de permettre, à travers l'exemple du féminisme islamique, de mettre en évidence des points d'amélioration. La cause de l'exclusion des femmes de couleurs, et ainsi de leurs besoins et leurs revendications, des priorités féministes *mainstream*. L'effet hégémonique, notamment sous l'époque coloniale, a en effet placé la femme de couleur en dessous de la femme blanche, la rendant supérieure à elle, tout en restant inférieure à l'homme. L'exemple du féminisme islamique que nous avons utilisé permet de décrypter comment une mouvance féministe doublement – voire triplement discriminée, par les féministes *mainstream* car elles considèrent que le féminisme islamique est tout bonnement un oxymore, mais aussi par les musulmans conservateurs car les voyant comme des réformistes de la parole divine. Une troisième discrimination, même si non généralisée, peut se voir auprès de certains hommes qui considèrent le féminisme comme un « caprice » des femmes. Malgré ces préjugés de tous bords, le

féminisme islamique a su s'organiser, s'imposer autant académiquement qu'auprès du grand public, notamment avec l'avènement des réseaux sociaux, et ce malgré la diversité considérable de ses membres, que ce soit au niveau géographique, religieux, éducatif etc.

Il nous est ainsi primordial d'assister à la construction d'un féminisme transnational, dépassant les frontières des pays et des groupes d'identité et remettant le statut de la femme à la place centrale de la lutte féministe, englobant ainsi les besoins de toutes les femmes. À la vue de notre étude, nous plaidons ainsi pour un *empowerment* premièrement au niveau local, qui va permettre aux activistes d'affirmer et exprimer leurs besoins et leur légitimité à être qualifiées de féministes. Pour parvenir à un *agencing* global, il est primordial que les féministes soient « formées » et sensibilisées à pouvoir (1) exprimer leurs points de vue sans craindre d'être jugées ou moquées, (2) apprendre à accepter la manière de chacune d'appréhender le féminisme, même si celle-ci est incompatible avec la leur. La mise en avant des figures féminines importantes et non seulement blanches ou occidentales au niveau sociétal, historique et féministe sera crucial pour cette mise en réseau transnationale. Tous ces efforts devraient conduire à une archive de connaissances, une « contre-bibliothèque » féministe et allant contre toute notion de frontière. Cette base de données doit être non seulement transnationale, mais accessible à tou.te.s et intersectionnelle. Nous tenons toutefois à mettre en avant les limites de l'universalité, car dans le cas du féminisme islamique, ce dernier présuppose l'appartenance à une certaine religiosité de ses membres. Même si les féministes islamiques n'ont évidemment pas le même prisme idéologique, elles travaillent toutes sous le paradigme islamique qui les réunit sous un même canon de valeurs.

Références bibliographiques

- Abou-Bakr, Omaima. Ed. *Feminist and Islamic Perspectives : New Horizons of Knowledge and Reform*. Giza : Women and Memory Forum, 2013.
- . « Trends and Directions in Contemporary Islamic Feminist Research. » *Arab Feminisms. Gender and Equality in the Middle East*. Ed. Jean Said Makdissi, Noha Bayoumi, et Rafif Rida Sidawi. London / New York : I. B. Tauris, 2014. 333–343.
- . « Le féminisme islamique et la production de la connaissance : perspectives dans l'Égypte post-révolutionnaire ». *Féminismes islamiques*. Ed. Zahra Ali. Paris : La Fabrique, 2020. 173–191.
- Alak, Alina Isac. « Islamic Feminism(s): A Very Short Introduction. » *Analize – Journal of Gender and Feminist Studies* 4.18 (2015) : 31–38.
- Alexander, M. Jacqui, et Chandra T. Mohanty. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures. Thinking Gender*. New York : Routledge, 1997.
- Ali, Zahra. Ed. *Féminismes islamiques*. Paris : La Fabrique, 2020.

- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, et Helen Tiffin. Eds. *The post-colonial studies reader*. 2nd edition. London, New York : Routledge, 2006.
- Badran, Margot. « Où en est le féminisme islamique ? » *Critique internationale* 46.1 (2010) : 25–44.
- Badran, Margot, et Miriam Cooke. Eds. *Opening the Gates. An Anthology of Arab Women's Writing*. Bloomington : Indiana University Press, 2004 [1990].
- Butler, Judith. *Gender trouble : feminism and the subversion of identity*. London : Routledge, 2006.
- Dorlin, Elsa. « Black Feminism Revolution ! La Révolution du féminisme noir aux États-Unis ». *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*. Ed. Christine Verschuur. Genève : Graduate Institute Publications, 2010. 263–275.
- Duderija, Adis. « Toward a Scriptural Hermeneutics of Islamic Feminism. » *Journal of Feminist Studies in Religion* 31.2 (2015) : 45–64.
- Gleave, Robert. « 1. La charia dans l'histoire : ijihad, épistémologie et 'tradition classique' ». *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*. Ed. Baudouin Dupret. Paris : La Découverte, 2012. 23–34.
- Kerner, Ina. « Provinzialismus und Semi-Intersektionalität : Fallstricke des Feminismus in postkolonialen Zeiten. » *Feministische Studien* 38.1 (2020) : 76–93.
- Latte Abdallah, Stéphanie. « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche ». *Critique internationale* 46.1 (2010) : 9–23.
- Lugones, María. « Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. » *Hypatia* 22.1 (2007) : 186–209.
- Mohanty, Chandra Talpade. *Feminism without borders : decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham/NC : Duke University Press, 2003.
- Ruppert, Uta. « Einleitung. Zukunftsbilanz. Annäherungen an Transnationale Feminismen 25 Jahre nach Peking. » *Feministische Studien* 38.1 (2020) : 4–20.
- Schultz, Ulrike. « Feminismus zwischen Identitätspolitik und Geschlechterkonstruktionen. Gibt es einen Raum für internationale feministische Solidarität ? » *gender . . . politik . . . online*, 2007. https://www.fu-berlin.de/sites/gpo/tagungen/tagungfeministperspectives/ulrike_schultz.pdf (consulté le 30 septembre 2021).
- Sirri, Lana. *Einführung in islamische Feminismen*. Berlin : W_orten und Meer, 2017.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. « French Feminism in an International Frame. » *Yale French Studies* 62 (1981) : 154–184.
- Vergès, Françoise. *Un féminisme décolonial*. Paris : La Fabrique, 2019.
- Wadud, Amina. *Inside the gender jihad. Women's reform in Islam*. Reprinted. Oxford : Oneworld, 2005.
- Waller, Marguerite, et Sylvia Marcos. « Introduction. » *Dialogue and difference : feminisms challenge globalization*. Ed. Marguerite Waller et Sylvia Marcos. New York : Palgrave Macmillan, 2005. xix–xxxi.