

Le féminisme islamique au prisme de la *décolonialité*

Dépasser l'horizon postcolonial pour envisager un féminisme pluriversel ?

Ghaliya Djelloul

Nous intéressant à la critique des *inégalités* entre femmes et hommes considérées comme des *injustices*, dans les sociétés/communautés musulmanes, nous discuterons dans cet article de l'apport du féminisme islamique à la pensée féministe, en ce qu'il décentre le *point de vue* du féminisme dit « occidental » par une posture intersectionnelle, prenant en compte l'imbrication des rapports de pouvoir (genre, race/ethnie, classe, etc.). Nous tenterons ensuite de suivre un sentier qui « croise sans recouper » ces différents *points de vue situés*, dans un féminisme dit « de la frontière », nourri par une approche décoloniale, qui se veut « transculturel et pluriversel¹ ».

Le « féminisme islamique »² est un courant de pensée relativement récent, ainsi que le réseau transnational de militantes qui l'alimentent et le diffusent dans des contextes sociopolitiques très contrastés³. L'objectif de cet article est moins

de dresser le panorama des luttes communes et des modalités d'action de ces différents collectifs⁴, que de s'intéresser aux effets de ce courant sur le champ féministe. Rappelons néanmoins que les féministes islamiques s'attèlent à développer une lecture éthique des sources de l'islam que sont le Coran et la Sunna, pour fonder une exégèse religieuse qui soutient leur point de vue féministe. Concrètement, elles opèrent un travail de critique des commentaires classiques

1|Mestiri S., *Décoloniser le féminisme: une approche transculturelle*, Vrin - la vie morale, 2016.

2|De manière globale, Les féministes islamiques investissent différentes disciplines religieuses pour promouvoir l'égalité des hommes et des femmes à partir des références islamiques: l'herméneutique (*tafsir*), la tradition prophétique (*hadith*) et la jurisprudence du droit musulman (*fiqh*). Nombre d'entre elles intègrent également des sources non religieuses, comme des conventions internationales relatives aux droits humains, dans leurs écrits.

3|Pour une présentation de la diversité des ancrages par les militantes elles-mêmes, voir Ali Z., *Féministes islamiques*, La Fabrique, Paris, 2012. Pour une présentation des fondements théoriques du mouvement, qui s'appuie sur des textes fondateurs, voir Hamidi M., *Un féminisme musulman, et pourquoi pas?*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2017. Enfin, pour une présentation de parcours

de vie de militantes en Belgique, ainsi qu'une tentative de typologie de leurs engagements, voir Djelloul G., *Parcours de féministes musulmanes belges: de l'engagement dans l'islam aux droits des femmes?*, L'Harmattan, Louvain-la-Neuve, 2013.

4|Voir Djelloul G., El'Makrini N., « Le féminisme islamique comme courant minoritaire en voie d'institutionnalisation: appropriation de l'autorité religieuse par la remise en question de l'autorité masculine », *Sélection bibliographique Cismodoc* [en ligne], janvier 2018.

et fournissent de nouvelles interprétations qui visent l'égalité sociopolitique et économique avec les hommes. En cela, on peut donc parler de la production de nouveaux discours islamiques, et de manière générale, d'un processus d'appropriation du religieux. Au niveau des outils herméneutiques, elles mobilisent une approche genrée dynamique, qui relie les normes contenues dans certains versets ou *ahadith*⁵ davantage au contexte social et politique de la « Révélation » qu'à la cohérence avec un « Message » censé être atemporel, et son idéal d'égalité et de justice sociale. Ce faisant, elles relativisent la portée historique et les conséquences juridiques de ces sources religieuses, déconstruisant au passage la légitimité de l'« arrangement de genre patriarcal » de type traditionnel⁶ cristallisé dans certains concepts clés comme celui de *qiwāma* (suprématie masculine)⁷.

Les écrits et recherches⁸ sur le féminisme islamique évoquent souvent son qualificatif de « paradoxal » ou son statut d'« oxymore »⁹, relevant de la contestation de sa possibilité sociale même d'exister. Pourtant, ces actrices sociales développent une pensée, produisent un discours et prennent publiquement la parole (par des livres ou lors de conférences, discours médiatiques, prêches, etc.), se réclamant d'un héritage féministe, bien qu'elles l'ancrent dans un univers de référence islamique plutôt que laïque. Quel est donc le sens de leur démarche ? Et à qui s'adressent-elles ?

L'intérêt du féminisme islamique est d'offrir un cas d'étude qui révèle com-

ment le sujet « femmes musulmanes à sauver » est produit par la colonialité du pouvoir¹⁰, grâce au décentrement rendu possible par la critique post-coloniale¹¹. Mais, nous verrons que l'entreprise de décolonisation de la pensée exige, de surcroît, de transcender la notion de « post » pour mener l'histoire « à rebours » à laquelle nous invite Achille Mbembe¹². Ce dépassement demande, au préalable, la reconnaissance des formes de présence du passé, afin d'en tenir les « revenant·e·s » à distance, puis de faire l'effort de « désapprendre à apprendre »¹³, pour défaire les liens produits par la colonialité, et permettre l'émergence de nouveaux horizons d'imaginaire politique « en-commun »¹⁴.

Féminisme islamique, « *everything's in the name !* »¹⁵

Appréhender le féminisme islamique sous l'angle de la *décolonialité*, invite à évoquer ses conditions mêmes de possibilité, car l'émergence des voix de ces activistes/chercheuses est rendue possible par le processus de décolonisation et le parcours de femmes, appartenant à des élites nationales, au Sud, dont la majorité est (au moins partiellement) formée en Europe et en Amérique du Nord, qui puisent des outils critiques dans les études sur le genre, culturelles, postcoloniales, subalternes, etc. Si elles éprouvent le besoin de se positionner « de l'intérieur » des communautés/sociétés musulmanes pour produire une parole sur les conditions des femmes, c'est avant tout pour résister

5 | Qu'ils proviennent des recueils sunnites ou chiites.

6 | Macé É., *L'Après-Patriarcat*, Seuil, 2015.

7 | Voir Mir-Hosseini Z., Al-Sharmani M., Rumminger J. (eds), *Men in Charge ? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, Oneworld Publications, London, 2014.

8 | Pour une introduction générale, voir le numéro de *Critique internationale*, « Le féminisme islamique aujourd'hui », dirigé par St. Latte Abdallah, n° 46, 2010/1, 216 p.

9 | Comme l'évoque le titre du livre de Malika Hamidi, *Un féminisme musulman, et pourquoi pas ?*, op. cit.

10 | Abu Lughod L., *Do Muslim Women Need Saving ?*, Harvard University Press, London, 2013

11 | Latte Abdallah St., « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXI^e siècle », *Revue Tiers Monde*, 2012/1, pp. 53-70.

12 | Mbembe A., *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2013.

13 | Mestiri, op. cit.

14 | Mbembe, op. cit.

15 | En référence au célèbre article qui présente le féminisme islamique par Margot Badran, *Islamic feminism : what's in a name ?*, *Al-Ahram Weekly Online*, 17-23 janvier 2002, n° 569, <http://bit.ly/2Fqollw>

aux discours scientifiques, politiques et religieux qui entretiennent la « boîte à fantasmes »¹⁶ sur l'oppression spécifique des femmes musulmanes. Se positionnant comme groupe social marginalisé, en tant que femmes appartenant à une majorité ou à une minorité nationale, les féministes islamiques/musulmanes revendiquent leur droit à choisir leur identité, au lieu de la subir, et à nourrir une conscience multiple en tant que *femmes* et en tant que *musulmanes* face à des oppressions diverses.

Cette pensée est également rendue possible par la globalisation et la possibilité croissante de mise en réseau qui permet une transnationalisation de ce mouvement et le passage d'une « identité résistance » à une « identité projet »¹⁷. En effet, au-delà de la remise en question de l'autorité masculine dans les champs religieux et politique par l'appropriation de l'autorité religieuse, une de leurs caractéristiques principales est de parler « au nom de » la catégorie de « féministes musulmanes », refusant de choisir entre « voie d'émancipation » féministe et « appartenance » à l'islam, comme culture ou religion. En se positionnant comme des femmes musulmanes, qui ne sont pas *pour autant* aveugles et passives face au patriarcat, elles souhaitent produire un modèle alternatif aux féministes *laïques* qui, elles, excluent tout référentiel religieux pour lutter contre ce système de domination. En cela, le féminisme islamique pourrait paraître avant tout comme une « posture » qu'adopteraient les femmes. Or, il nous semble qu'il s'agit plutôt d'une « performance »¹⁸, qui cherche à

troubler les catégories produites par les rapports de genre et d'ethnie/race. En affirmant cette « identité projet », ces activistes revendiquent l'existence d'un point de vue situé de manière endogène au sein de communautés religieuses et tentent de conjuguer leur lutte/effort (*djihad*) féministe et antiraciste, en dés/réarticulant les catégories censées être mutuellement exclusives de « musulmane » et de « féministe ». Par-delà le « trouble »¹⁹ produit par le féminisme islamique, la démarche commune derrière cette dénomination est une lutte/effort mené par ces femmes pour affirmer qu'*elles prennent elles-mêmes en charge leur propre libération*. Prolongeant ainsi l'adage féministe, tout en le renouvelant, elles produisent un discours qui adopte un point de vue endogène, c'est-à-dire à la fois *situé* et *confessant*, sur leur condition de « femmes musulmanes ». En cela, elles contestent le monopole de la parole détenue par les autorités musulmanes qui reproduisent une culture patriarcale, et de certaines féministes laïques qui véhiculent des catégories d'entendement du monde qui justifient leur exclusion de la solidarité féministe et des représentations qui, telles des prophéties autoréalisatrice, les enferment, personnellement ainsi que les autres membres de leurs familles ou de leurs communautés.

Un monde postcolonial en héritage, une démarche féministe en partage

Ce qui est souvent reproché aux féministes islamiques dans des contextes laïques, c'est de reconduire l'islam, autrement dit sa « tradition discursive »²⁰, pour parler de droits politiques et sociaux. En (se) mêlant du religieux, là où l'on ne veut faire intervenir que du

16 | Mbembe, *op. cit.*

17 | Voir la mobilisation des concepts de Castells M., *The Power of Identity*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, dans Ghaliya Djelloul, *Parcours de féministes musulmanes belges : de l'engagement dans l'islam aux droits des femmes ?*, Académia-l'Harmattan, Louvain-la-Neuve, 2013.

18 | Butler J. (trad. M. Cervulle), *Défaire le genre*, Amsterdam, Paris, 2006.

19 | Butler J. (trad. C. Kraus), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, La Découverte, Paris, 2005.

20 | Asad T., « The Idea of an Anthropology of Islam », *Occasional papers*, Washington D.C., Ctr. for Contemporary Arab Studies, Georgetown, 1986.

politique, il est accusé de remettre en question un des fondements conceptuels de la démocratie, à savoir la séparation des sphères. Or, cet argument prend-il assez en compte la nécessité pour les féministes islamiques de s'attaquer aux lois religieuses, autrement dit le fait qu'elles ne jouissent peut-être pas du privilège de faire l'économie de cette critique ? Car, si elles ont la chance de vivre dans des régimes politiques qui leur reconnaissent déjà, à priori, des droits égaux, leurs contextes de vie familiaux, tout au moins, sont susceptibles d'être imprégnés de cette culture religieuse patriarcale. Et, lorsqu'en plus, cette culture est légitimée et cadencée par les lois de l'État, l'éviter devient tout simplement impossible.

De plus, cette grille de lecture opposant « Islam » et « Démocratie »²¹, dans un face-à-face conflictuel, voire agonistique, a pour effet d'exclure symboliquement une partie de la communauté nationale de sa représentation, en ethniciant le religieux. Cela dessert non seulement les arguments féministes que développent les féministes islamiques, mais profite plutôt à certains courants de l'islam politique qui bénéficient de ce mur érigé pour se hisser en leaders communautaires qui, tout en prétendant porter une voix de défense collective, puisent dans cet imaginaire un élément pour fédérer leur public, en les figeant à leur tour dans une catégorie ethnoreligieuse.

Cette dualité est à notre sens caractéristique de ce moment de seuil « postcolonial » que nous vivons, lors duquel croyant assister à une sécularisation irréversible et en voie de généralisation des sociétés, on semble surpris par le « retour » du religieux (si tant est qu'il soit jamais parti), sous forme de « réislamisation » des sociétés et des communautés musulmanes.

Cette métamorphose, combinant des dynamiques concomitantes de *sécularisation* et d'*islamisation*, les féministes islamiques pourraient en être une manifestation car en menant une lutte contre le patriarcat qui passe par l'islam, et une lutte contre l'islamophobie qui passe par le féminisme, elles réarticulent le politique et le religieux, de manière à *désacraliser* les rapports de genre, et à *détraditionnaliser* l'islam. Or, si on s'intéresse aux effets concrets qu'a produits la diffusion de leur pensée, on remarque, au fil des décennies, que ces nouvelles exégèses ont véhiculé d'autres imaginaires des rapports de genre, ont permis à de nouvelles pratiques religieuses d'éclorre, et certaines avancées juridiques, dans les contextes politiques qui leur étaient favorables.

Par la remise en cause de leur subordination, elles posent la première pierre vers une appropriation en vue d'une autonomisation des femmes sur le plan religieux. C'est pourquoi, il nous semble que les critiques envers les féministes islamiques fondées sur une lecture politique laïque, lui niant le qualificatif de « féministe », et préférant celui d'« islamiste », sous prétexte qu'il se réfère à l'islam, passent à côté de l'effort de ces militantes de faire évoluer ce cadre de référence et d'apporter justement un souffle de démocratie au sein de la sphère religieuse, sous couvert d'atteindre une plus grande « justice sociale », autrement dit de bien-être collectif.

Dépasser la dualité pour envisager l'hybridation des normes dans la vie quotidienne

Un des symboles privilégiés autour duquel se rejoue cette confrontation entre deux blocs est le port du voile par les femmes. Cette pratique, qui ne cesse de faire couler de l'encre, s'est réinvitée dans le débat qui a suivi la

21 | Mernissi F., *Islam et démocratie*, Albin Michel, Paris, 2010.

parution en Belgique francophone, en septembre 2016, d'une carte blanche intitulée : « Citoyennes, féministes et musulmanes²² ». La réaction de Nadia Geerts, une féministe laïque belge sur son blog, « Lettre ouverte aux citoyennes musulmanes "voilées et féministes" »²³, qui s'ensuivit, est assez représentative de la « voie sans issue » que produit cette confrontation « Islam » versus « Démocratie ».

La carte blanche des féministes musulmanes constituait une réaction à l'interdiction des burkinis sur les plages du sud de la France en juillet-août 2016, amplifiant un climat anxieux instauré depuis les attentats de Daech et, plus particulièrement, ceux perpétrés en France et en Belgique. Elle prend la forme d'une invitation : « En Belgique, les mesures en vue de refouler hors de la vie sociale les musulmanes portant le foulard se multiplient. Ne nous contraignez pas au repli communautaire, devenons des alliés ». Geerts, dans sa réponse, rejette cette main tendue, expliquant qu'elle considère le port du voile avant tout comme un symbole d'oppression (en tant que norme différenciée entre hommes et femmes et en raison de son caractère obligatoire dans certains contextes majoritairement musulmans), qui fait politiquement avancer l'islamisme, ce qui constitue une menace pour la « Démocratie ». Alors que le collectif signataire de la carte blanche revendiquait, justement, l'autonomie interprétative des femmes faisant le choix de cette pratique, et par la reconnaissance de cette individualité, le rejet de tout soupçon de complicité avec des « assassins ».

En considérant des femmes portant un voile comme des représentantes de l'« Islam » et surtout de l'islamisme (en tant qu'idéologie religieuse et politique) avant d'être des femmes, prises dans

des rapports de genre, on participe à les figer, c'est-à-dire à reproduire une catégorie ethnoreligieuse et à justifier leur exclusion de la solidarité féministe. Alors qu'en demandant à ce que le choix de porter le voile soit accepté au nom du droit à la (reconnaissance de la) différence, on rend possible ce que précisément la tradition n'est pas censée permettre, c'est-à-dire l'hybridation de la tradition (discursive) religieuse avec un cadre politique démocratique.

C'est sur cet objet qu'a porté le livre *Parcours de féministes musulmanes belges : de l'engagement dans l'islam aux droits des femmes ?* (Djelloul, 2013). Malgré une population à la taille réduite, on y voit combien ce sont avant tout les conditions socioéconomiques, le capital social et culturel et d'autres facteurs, qui influencent les formes d'engagement de ces activistes. Certaines, particulièrement marquées par la relégation spatiale et sociale, ayant fait l'expérience de l'altérité dès les bancs de l'école, militent sur la scène sociopolitique en tant que membres solidaires d'une communauté ethnoreligieuse. D'autres, davantage mobiles spatialement et socialement, prennent la parole sur des scènes académique et religieuse, pour s'exprimer en tant que personnes à part entière, à la fois *au sein* et *au-delà* de leur appartenance confessionnelle. Ces féministes musulmanes belges francophones mobilisent le répertoire religieux aussi bien pour *refaire* du lien ethnique (l'islam comme vecteur de solidarité communautaire) que *défaire* les liens du groupe ethnoreligieux (l'islam choisi comme trait d'union intergénérationnel lors d'une conversion, accompagné du rejet des pratiques sexistes jugées culturelles).

Dans tous ces cas de figure, elles puisent leur source d'engagement dans leur « citoyenneté », c'est-à-dire dans leur adhésion normative à un système démocratique et dans le principe d'égalité

22 | <http://bit.ly/2DN4HKx>

23 | <http://bit.ly/2nnoYLk>

entre ses membres, ce qui nous ramène à l'enjeu de porter le « nom » de « musulmanes et féministes », comme refus de l'assignation identitaire à une « incompatibilité » entre l'héritage de leurs ancêtres (réels ou choisis) et l'appartenance à la communauté politique. De là découle la volonté de définir elles-mêmes quelles musulmanes elles sont/souhaitent être, au-delà du jeu de miroir de catégorisations sociales qui se lit sur leurs corps. En cela, il nous semble que ces militantes œuvrent aussi bien à la *dépatriarcalisation*, qu'à la *décolonisation* des représentations des groupes auxquels elles sont assignées.

Alors que nous vivons dans un contexte global dominé par le conflit, où « Islam » et « Démocratie » semblent peiner à faire bon ménage, le féminisme n'est-il pas, comme révolution, porteur d'un message transculturel, celui de la reconnaissance d'une égale humanité, luttant contre toutes les formes qui les rendent invisibles et de légitimation des violences envers les femmes ? De ce point de vue, comment les membres de certains courants d'un féminisme laïque, conscients du privilège de vivre dans un pays démocratique, peuvent-ils refuser leur solidarité au féminisme islamique qui se bat contre une culture du viol qui adopte des traits religieux par exemple (en réfutant la véracité ou l'interprétation de sources qui justifient la mise sous tutelle des femmes, le droit d'un homme de disposer du corps de sa femme, de la corriger si elle lui désobéit, etc.), ou qui dénonce l'injustice des inégalités économiques, comme dans les cas du mariage et de l'héritage ? Elles ont, à nos yeux, le mérite de ne pas balayer la légitimité religieuse d'un revers de main, sous prétexte qu'elle serait par essence antiféministe, mais de remettre en cause la légitimité des sources et des figures d'autorité religieuse en raison de leur hostilité aux femmes, créant ainsi une autori-

té religieuse par les femmes, et pour les femmes. En prenant au sérieux la tradition religieuse, elles contribuent à la défiger et lui permettent ainsi d'évoluer.

Décoloniser par le féminisme islamique ou décoloniser le féminisme islamique ?

Après avoir tenté de montrer l'apport du féminisme islamique à la pensée féministe, par l'effort de décentrement auquel il invite, évoquons à présent ses limites *postmoderne* et *postcoloniale* à l'aide de la critique formulée par Soumeiya Mestiri dans *Décoloniser le féminisme : une approche transculturelle*²⁴ qui combine philosophie sociale et lecture décoloniale. Mestiri y reproche justement à ces militantes de reproduire, au lieu de défaire, la figure des « femmes musulmanes à sauver » (le mythe de Shéhérazade), par celle de femmes qui justifient le patriarcat (le mythe de « Fat(i)ma »).

Sur le plan antiraciste, bien qu'elles expliquent mobiliser la légitimité religieuse de manière instrumentale, elles participent tout de même à reproduire une forme de colonialité du pouvoir, qui fige des personnes dans des catégories ethnoraciales, en l'occurrence par une appartenance religieuse. Cette philosophe juge que c'est au niveau de leur production théorique que le bât blesse : leur posture, trop marquée par un besoin de « justifier » l'islam, freinerait leurs ambitions critiques de le réformer. Au niveau féministe, elle leur reproche d'accepter de parler de « complémentarité » des sexes et, par conséquent, de placer le débat ontologique avant le débat politique, au lieu de le refuser au nom de la lutte contre le patriarcat. À ses yeux, les féministes musulmanes « posent par principe que le patriarcat est un mal dont on peut venir à bout, à condition de lire correctement les sources scripturaires. Or, penser de

24 | *Op. cit.*

cette manière, c'est ne pas prendre au sérieux la tâche déconstructive qu'elles doivent entreprendre » (p. 72).

Que propose Mestiri ? De ne pas se contenter de refuser la colonialité du pouvoir, mais tenter de la défaire en acceptant que : « le hiatus n'est pas nécessairement voué à disparaître, que sa présence n'est pas synonyme de défaite ». Son féminisme de la frontière demande d'arrêter de se positionner pour adopter une pensée mouvante, qui ne fige pas, de la frontière : où il s'agit de « penser à partir de concepts dichotomiques plutôt que d'agencer le monde en dichotomies ». Selon elle, les féministes musulmanes se trompent d'ennemi principal car elles « veulent nier la frontière », alors qu'elle serait « la condition de tout vivre ensemble théorique ». Ancrant leur démarche féministe dans une tradition discursive qui reproduit le paradigme ethnoreligieux construit par la colonialité du pouvoir, elles resteraient en cela enfermées dans le « post », plutôt que de défaire les liens produits par lui.

Les féministes islamiques se situeraient donc à la « frontière » entre islamisme et féminisme laïque, et participeraient indirectement à réifier la catégorie de « femmes musulmanes » en parlant en son nom. Or, œuvrer à ouvrir un horizon de féminisme décolonial qui intègre toutes les personnes, de culture/religion/tradition musulmane ou non, vivant dans des contextes laïcs ou non, etc. consisterait dans la perspective décoloniale que propose Mestiri, à justement « désapprendre à apprendre », et non pas à réapprendre la même chose autrement.

S'appuyant sur les études postcoloniales pour parler dans un monde universitaire, où l'on fait l'histoire des subalternes, le féminisme islamique semble alors avant tout un espace de déconstruction intellectuelle du patriarcat et du racisme où ces chercheuses/activistes, ont œuvré à désubordonner la catégorie

des « femmes musulmanes » afin qu'elles puissent être entendues et reconnues avant tout par les autres activistes (féministes et antiracistes). Mais, comme le fait remarquer Mestiri, elles manquent d'audience, et leur transnationalisation à partir des années 2000 n'est pas forcément le signe d'une réception accrue auprès des croyant·e·s « ordinaires ».

Le féminisme de la frontière qu'elle propose a l'intérêt de reconnaître la contribution du féminisme islamique à une approche décoloniale, en invitant à ne pas appliquer les grilles de lecture et d'interprétation de sociétés dont l'horizon politique est alimenté par un héritage intellectuel séculier, sur des populations qui proviennent de régions du monde n'ayant pas connu cette trajectoire politique. Ainsi, elle prend au sérieux le besoin de s'attaquer au champ religieux parce qu'il détient les clés de l'espace domestique. Ce faisant, elle permet d'intégrer, à la fois la manière dont le féminisme islamique provincialise le féminisme laïque, en montrant les limites d'une pensée qui se prétend « universelle » et en même temps le besoin de ne pas « s'arrêter là » pour ne pas reproduire le débat tel qu'il a été construit par le processus d'altérisation. C'est en cela que la voie décoloniale offre matière à penser « l'en-commun » (Mbembe, 2013), forcément pluriversel, à construire à la frontière de ces différents points de vue situés.