



Le féminisme musulman à l'épreuve des inégalités sexo-spécifiques¹

Giulia Pozzi

Pour citer cet article : Pozzi, Giulia, « Le féminisme musulman à l'épreuve des inégalités sexo-spécifiques », CIPPA – Inégalités et genre, vol. I, 2012-2013, n° 2, disponible sur : <http://cippa.paris-sorbonne.fr>

La notion de « féminisme musulman » a été forgée il y a une vingtaine d'années pour qualifier, en contexte iranien, « les diverses remises en question, au nom de l'islam, des interprétations sexistes des textes religieux »². Pour les militantes de ce mouvement, la lecture sexiste des sources religieuses n'offre pas la vérité de ces textes, mais une déformation par rapport à l'Islam de l'époque de la révélation (VII^e siècle) qui, lui, aurait mis les hommes et les femmes sur un pied d'égalité.

Toutefois, le féminisme musulman ou islamique adopte un point de vue très différent de celui qui serait prôné, selon les représentants de ce courant, par une « occidentalisation forcenée de la féminité », pour reprendre l'expression d'Asma Lamrabet³. On assiste donc, de la part du féminisme musulman, à une double prise de distance : d'une part, le féminisme musulman revendique une interprétation (*ijtihad*) personnelle et libre de l'Islam, *en prenant ses distances par rapport à une lecture traditionnelle à caractère patriarcal* ; d'autre part, *cette forme de féminisme prend ses distances aussi à l'égard du féminisme laïque occidental, et même autre à l'égard du féminisme laïque qui a pu se développer en terres d'Islam et que les représentants du féminisme islamique critiquent comme faisant abstraction de la religion et de la culture propres à l'Islam.*

¹ Ce texte a été présenté lors de la journée de recherche « Processus démocratique et réduction des inégalités » du 22 mai 2013 (CIPPA, Paris-Sorbonne, sous la responsabilité d'Alain Renaut et Jean-Cassien Billier).

² « Editorial », *Critique Internationale*, vol. 1, n. 46, 2010, p. 5-6.

³ A. Lamrabet, « Féminisme islamique ? », <http://oumma.com/Feminisme-islamique>.

Etonnamment, c'est surtout ce deuxième écart qui semble poser problème lorsqu'on parcourt la littérature : bon nombre d'intellectuelles issues de la culture musulmane nient en effet la possibilité que la religion islamique, comme d'ailleurs n'importe quelle autre religion, puisse être porteuse d'une réelle émancipation de la femme et revendiquent au contraire un universalisme féministe commun, une démarche émancipatrice non religieuse, tout en restant dans l'Islam d'un point de vue culturel. Ainsi, un peu partout dans le monde musulman, les manifestations des féministes islamiques peuvent parfois donner lieu à des contre-manifestations des féministes laïques. Par exemple, sur le site Iranfeministe, promoteur de la célèbre campagne « Un million de signatures », on peut lire : « Dans le grave contexte sociopolitique de l'Iran actuel, nous, femmes iraniennes à l'étranger qui avons pendant des années été engagées dans des luttes de défense de la cause des femmes, avons décidé, sans renoncer à notre indépendance intellectuelle, de coordonner des actions pour soutenir concrètement les objectifs égalitaires du mouvement des femmes en Iran. Au-delà de nos diversités d'opinion et de nos différences intellectuelles et politiques, nous nous sommes opposées, pendant des années, au “féminisme islamique” ; nous avons défendu et travaillé pour soutenir et développer la lutte indépendante des femmes pour la liberté et pour l'égalité des droits »⁴.

Avant d'entrer véritablement dans le vif de la problématique, il est essentiel de souligner la diversité et parfois même la conflictualité interne de ce mouvement du féminisme musulman ou islamique, puisqu'il recouvre une pluralité de phénomènes sociaux. Il y aurait par exemple, selon Zahra Ali, au moins trois postures différentes au sein du féminisme musulman : réformiste traditionnelle, réformiste radicale et réformiste libérale⁵. Néanmoins, les différents auteurs qui s'en réclament défendent tous, comme nous le verrons, un processus d'émancipation féminine à *travers la religion*, bien que cette libération de la femme par et pour la religion corresponde à des positions socio-politiques différentes. Certains représentants du féminisme musulman prônent ainsi la *charia*, c'est-à-dire l'institutionnalisation de normes établies par les textes religieux – ensemble de lois dont toutefois on affirme qu'elles puissent ne pas être associées à un système patriarcal ; d'autres auteurs, en revanche, tout en insistant sur l'importance qu'il y a à promouvoir l'émancipation des femmes à travers un discours religieux, défendent l'idée d'une séparation entre religion et politique. Le premier cas de figure est incarné par des intellectuelles comme Amina Wadud, Asma Barlas, Asma Lamrabet, le second par des écrivaines comme Fatima Mernissi⁶, ou Irshad Manji. Cette dernière milite pour les droits des femmes et des homosexuels dans l'Islam et par l'Islam, au sein toutefois

⁴ <http://iranfeministe.online.fr/index.php?2007/07/02/11-appel>

⁵ Cf. Z. Ali (dir.), *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique, 2012, cité par « Lectures et usages féministes de l'Islam », article disponible sur : <http://www.laviedesidees.fr/Lectures-et-usages-feministes-de-l.html>

⁶ Auteure de *La peur-modernité. Conflit Islam-démocratie*, Fatima Mernissi a défendu, dans une première période de son parcours intellectuel, une position laïque. Par la suite elle s'est cependant rapprochée de l'Islam, tout en continuant à lutter pour l'affirmation des droits des femmes. Cf. notamment R. Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, Londres et Boston, Brill, 2010.

d'institutions politiques non islamiques. Elle fait recours, comme la plupart des féministes musulmanes, à la notion d'*ijtihad* (qui correspond, je le rappelle, à l'interprétation des sources religieuses afin d'informer par cette relecture des textes la législation et les institutions politiques). C'est cette réinterprétation des sources qui permettrait selon Manji d'atteindre l'égalité entre hommes et femmes, ainsi qu'entre hétérosexuels et homosexuels. Elle affirme, pour ne citer qu'un exemple, que puisque selon le Coran « Allah a rendu excellent tout ce qu'il a créé », les femmes et les homosexuels le sont aussi, au même titre que les hommes et les hétérosexuels.

Il y a donc une grande différence entre les différentes postures relevant du féminisme musulman : toutefois, il est possible d'identifier un point commun à toutes, à savoir l'idée que l'égalité peut et doit s'affirmer non pas en écartant l'élément religieux, mais au contraire en réinterprétant cet élément de manière anti-patriarcale. La démarche commune consiste donc dans une révision plus ou moins radicale de la jurisprudence islamique (*fiqh*), à travers une exégèse du Coran (*tafsir*) et des hadits informée par l'*ijtihad* libre et personnelle⁷. La parfaite égalité entre tous les êtres humains est alors garantie non pas par des notions issues de la tradition occidentale et démocratique (comme par exemple les droits de l'homme, les institutions démocratiques et ainsi de suite), mais par la présence d'un dieu auquel on attribue la seule autorité et la seule supériorité légitimes. Devant Dieu, tous les êtres humains sont égaux et excellents. Il s'agit donc d'une égalité horizontale dont le garant est une autorité verticale : les êtres humains sont tous également dignes car ils sont tous soumis à la transcendance divine. C'est là sans doute le point central pour cerner ce mouvement et ses choix normatifs : il s'agit d'affirmer, du moins pour un certain nombre d'auteurs inscrits dans le féminisme musulman, non pas que des lois et des institutions de type démocratique doivent garantir l'égalité hommes/femmes, mais que l'égalité hommes/femmes et le caractère démocratique (c'est-à-dire égalitaire) des institutions et des lois officielles découlent de la norme religieuse et sont garanties par elle.

Au-delà de ses différences internes, le féminisme islamique appelle donc un retour de notre part sur l'examen des deux axes relationnels indiqués tout à l'heure : d'une part, l'axe « féminisme-Islam », qui pose la question de la réinterprétation des sources religieuses et du potentiel émancipateur qu'une telle réinterprétation pourrait revêtir pour les femmes en contexte musulman ; d'autre part, l'axe « Islam-Occident », incluant bien évidemment le débat concernant l'universalité des valeurs démocratiques que prétend exprimer la tradition occidentale.

⁷ Cf. A. Le Renard, art. cit.

Pour illustrer cette double rupture que le féminisme islamique engage, je citerai un passage extrêmement intéressant tiré du livre d'Asma Barlas « *Believing Women* » in *Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Barlas dirige le *Center for the Study of Culture, Race, and Ethnicity* du célèbre Ithaca College de New York. Depuis 2008, elle occupe également la prestigieuse chaire Spinoza de Philosophie de l'Université d'Amsterdam en raison de ses contributions aux *gender studies* dans le monde musulman⁸. Voici donc ce qu'elle écrit à propos du clivage, d'une part, entre le féminisme musulman et l'Islam patriarcal et, d'autre part, entre l'Islam (féministe ou non) et l'Occident :

« Pour les musulmans conservateurs, écrit Barlas, des termes tels anti-patriarcal, inégalité des sexes, libération, et même herméneutique [...] évoquent à tel point l'épistémologie des autres peuples non-musulmans (*non-Muslim Others*) qu'ils ne peuvent pas les appliquer sans problème à eux-mêmes [...]. Par conséquent, [...] mon langage et le simple geste d'engagement que je fais sont susceptibles de me faire passer pour une "féministe occidentale" aux yeux de ces musulmans qui sont enclins à entendre dans ce langage, et dans toute critique des hommes musulmans, la voix subversive des féministes occidentales. Mettre une mauvaise étiquette (*mislabeling*) sur les femmes musulmanes de cette manière équivaut non seulement à nier la spécificité, l'autonomie et la créativité de leur pensée, mais suggère aussi qu'il n'y a pas de place au sein de l'Islam pour critiquer l'inégalité ou le patriarcat. Inversement, pour les féministes et les occidentales non musulmanes, des termes tels émancipateur et anti-patriarcal sont bien trop autoréférentiels pour qu'ils puissent être appliqués à d'autres, ou utilisées en connaissance de cause par d'autres, notamment des musulmans»⁹.

⁸ Un de ses essais sera notamment publié dans le *Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, à paraître en 2015. Cf. <http://faculty.ithaca.edu/abarlas/>

⁹ « *To conservative Muslims, terms like antipatriarchal, sexual inequality, liberation, and even hermeneutics [...] smack too much of the epistemology of non-Muslim Others to be safely applied to themselves [...]. Consequently, even though I engage Western/feminist thought only circumspectly, and often to differentiate and privilege what I take to be a Qur'ānic viewpoint, my language and the mere act of engagement are likely to render me a "Western feminist" in the eyes of those Muslims who are prone to hearing in such language, and in any criticism of Muslim men, the subversive voices of Western feminists. Mislabeling Muslim women in this way not only denies the specificity, autonomy, and creativity of their thought, but it also suggests, falsely, that there is no room from within Islam to contest inequality or patriarchy. Conversely, to feminists and non-Muslim Westerners, terms like liberatory and antipatriarchal are much too self-referential to be applied to, or used meaningfully by, Others, especially Muslims. My use of these terms for the Qur'ān [...] will doubtless render me a "Muslim apologist" in their eyes. To such people, it is inconceivable that Islam (usually labeled "Other/Eastern") has any truths to offer that may be commensurable with Judaism and Christianity (considered "Western"), much less with insights claimed by secular feminisms. [...] In positing a hyperseparation between Islam and the West, they also ignore that counterposing Islam to the West is misleading in that Islam is a way of life and not an "imagined geography," to borrow Edward Said's rich phrase [...]. In spite of initial reluctance, I have chosen to retain such terms because of their usefulness in providing descriptive access to an unhappy reality: the asymmetric relationship between a self-defined West and a Western-defined Other (Islam, non-West) ».*

Si certains auteurs se revendiquant d'un Islam féministe, comme Barlas, déplorent donc la séparation entre Occident et Islam, il semblerait toutefois que toute une dimension du féminisme islamique se construise, d'un point de vue théorique, précisément à partir de cette séparation. Barlas, par exemple, admet le caractère trompeur des « géographies imaginées », pour reprendre l'expression d'Edward Saïd, qu'indiquent des termes tels « Occident » et « Islam », et pourtant elle fait continuellement recours à des expressions telles « occident » ou « occidental » par opposition à l'Islam, afin de souligner, dit-elle, « la relation asymétrique entre un occident auto-défini et [...] un Islam [...] défini par l'occident »¹⁰.

Depuis désormais un quart de siècle en tout cas, le monde islamique traditionnel a donné lieu à un mouvement d'émancipation des femmes « de l'Islam, par l'Islam et pour l'Islam »¹¹. Je voudrais donc essayer de cerner les modalités théoriques et pratiques de cette tentative d'émancipation, et d'abord tenter d'en saisir le contenu : sur quelles valeurs se fonde-t-elle ? S'affirme-t-elle autrement qu'à partir des valeurs de la liberté et de l'égalité au sens où l'Occident semble les incarner ou les représenter ? Et dans ce cas a-t-on affaire à deux modèles d'émancipation compatibles, ou bien à deux modèles qui ne peuvent qu'entrer en conflit ? Du point de vue politique, le féminisme musulman serait-il alors un discours critique vis-à-vis de la démocratie et des valeurs considérées comme « occidentales » et « impérialistes » ? Ou bien peut-il être inscrit dans un horizon de démocratisation ? Comment, dans un cas comme dans l'autre, identifier son rôle dans un contexte musulman de transition démocratique ?

Les féministes musulmanes définissent leur mouvement comme visant à reconstituer une communauté (*oumma*) autour des valeurs coraniques, dans laquelle les hommes et les femmes se trouveraient sur un pied d'égalité.

Il s'inscrit dans un renouveau de l'Islam considéré cependant comme *ayant été trop* peu attentif à la situation des femmes et foncièrement patriarcal : il s'agit donc pour ces militantes de proposer une nouvelle lecture de la position de la femme « en Islam », par le biais d'une relecture des textes religieux. Ceux-ci sont en effet riches d'exemples de femmes savantes, fortes, insoumises et engagées aussi bien politiquement que socialement – figures témoignant d'un Islam qui, originellement, les traitait de façon égalitaire.

S'appuyant sur ces modèles de femmes *libres dans la foi*, le féminisme musulman conteste l'idée selon laquelle l'émancipation de la femme passe nécessairement par un renoncement au sacré, et présente au contraire la religion comme une arme pour l'émancipation des femmes¹².

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ A. Lamrabet, art. cit.

¹² Cf. N. Mohammadi, « Cherchant une issue pour l'égalité en droit et en fait de la femme dans le monde Islamique », 2005, <http://www.cie.ugent.be/CIE2/mohammadi1.htm>

Traitement *égalitaire* des femmes, femmes *libres dans la foi* : il s'agit donc d'analyser le sens des notions d'égalité et de liberté que le féminisme musulman mobilise dans le processus de subjectivation de la femme, afin de déterminer si elles sont susceptibles de s'inscrire dans une perspective démocratique – ou bien s'il faut les entendre autrement, et dans ce cas-là, comment.

La démarche de lutte pour l'égalité des sexes qu'entreprend le féminisme musulman demeure en tout état de cause strictement religieuse.

C'est à travers l'*ijtihad*, c'est-à-dire une relecture libre et critique du Coran, et non pas donc à travers une laïcisation du « droit de la famille et de la sexualité »¹³, que l'exégèse féministe des sources religieuses islamiques tâche de réaliser l'égalité des droits entre les sexes. Autrement dit, pour un certain courant interne au féminisme islamique, le fait d'appliquer un paradigme d'égalité démocratique et ~~donc~~ laïque à l'Islam, équivaudrait à imposer à ce dernier un modèle extrinsèque, voire même hétéronome, et non nécessaire dans la mesure où le Coran serait déjà, à la base, un texte égalitaire, dont il suffit donc de bien interpréter *et de bien* appliquer les dispositions pour réaliser l'égalité de genre¹⁴.

Selon Asma Lamrabet, la représentation de l'Islam irait de pair, dans la conscience occidentale, avec l'image « trop classique » d'une femme « soumise, victime inéluctable d'un islam réactionnaire »¹⁵. Par conséquent, explique-t-elle, les seules féministes musulmanes « acceptables » aux yeux des occidentaux seraient celles qui revendiquent, certes, « un islam culturel aux fragrances exotiques, mais aussi et nécessairement des droits formulés en dehors de la sphère islamique »¹⁶. C'est là ce qu'Asma Lamrabet appelle, avec d'autres auteurs, « l'effet miroir » des sociétés occidentales, qui ne reconnaissent que « les acteurs des autres sociétés par lesquelles se prolonge leur propre image »¹⁷. Pour le féminisme islamique, il s'agirait donc en partie de déconstruire cette image, en affirmant que les droits des femmes peuvent être promus sans passer par un renoncement au sacré, mais même *grâce* au passage par le sacré, par la religion. Autrement dit, la sphère islamique pourrait devenir le lieu de la promotion des droits des femmes : « sphère islamique » qui s'opposerait donc, dans le discours d'un certain nombre d'auteurs se revendiquant du féminisme musulman, à une « sphère démocratique » comprise comme étant forcément laïque, désacralisée et détachée de l'identité culturelle et religieuse de l'Islam – bref, véhiculant non pas des valeurs et des droits universels mais seulement une manière foncièrement occidentale d'affirmer ces valeurs et ces droits.

¹³ A. Dialmy, « Féminisme islamique et antiféminisme islamiste au Maroc », article disponible en ligne.

¹⁴ Cf. *ibid.*

¹⁵ A. Lamrabet, art. cit.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

L'objet principal de la critique développée par ce type d'auteurs, dans ce courant, semble être l'idée, qu'ils dénoncent comme une illusion occidentale, selon laquelle l'Islam, en tant que religion, serait un « facteur intrinsèque à l'infériorité des femmes dans les sociétés musulmanes »¹⁸. Ce que le féminisme musulman veut contester à la base, ce ne serait donc pas directement le modèle démocratique comme tel, mais la manière dont celui-ci percevrait la religion et notamment l'Islam. On peut se demander toutefois s'il n'y a pas là le risque d'un effet pervers, dans la mesure où le message du féminisme musulman, qui ne s'oppose pas intrinsèquement au discours démocratique puisqu'il présente la société islamique comme un modèle social potentiellement égalitaire et libre, peut finir cependant par se retourner, dans un certain nombre de cas, contre *les valeurs* démocratiques. Il faut donc observer ce retournement au moins possible et en comprendre les raisons ou la logique.

Selon Lamrabet par exemple, l'Occident serait « coupable » d'une faute qui consisterait, comme je l'ai déjà évoqué, à vouloir proposer une seule et unique image, supposée valoir universellement, de la femme émancipée – dont les droits et les libertés ne pourraient s'affirmer qu'en dehors de toute religion, car la religion, par définition patriarcale dans cette appréhension occidentale, véhiculerait nécessairement, toujours de ce point de vue, la soumission de la femme et la domination de l'homme. Ainsi, la modernité ne pourrait-elle être vécue, dans l'optique dominante de l'Occident à l'âge de ce que Charles Taylor appelle la sécularisation, « que par une négation du sacré »¹⁹. Du point de vue de l'Occident laïque, écrit Lamrabet, la démocratie entendue comme choix des valeurs de liberté et d'égalité fonderait l'égalité entre l'homme et la femme sur une commune libération *de* l'aliénation religieuse et *de* l'autorité des traditions. Or, pour les féministes islamiques, il serait également possible de libérer au nom de la religion et dans la tradition.

Il s'agirait donc dans ce débat, on le voit, de deux modalités de libération de la femme procédant de manières tout à fait différentes, voire opposées : d'une part, l'Occident égaliserait hommes et femmes à partir d'une commune libération des êtres humains en général à l'égard de l'autorité divine et traditionnelle, au nom de l'autonomie ; d'autre part, l'Islam égaliserait hommes et femmes à travers et grâce à l'autorité divine et traditionnelle. Comme je le disais au début de mon intervention, il s'agit d'affirmer une égalité horizontale entre les hommes et les femmes, garantie par l'autorité verticale d'un Dieu qui seul peut légitimement affirmer une forme de supériorité. Ce point me paraît peut être le plus problématique. Si l'on affirme que l'homme et la femme sont égaux parce que l'être humain est le représentant de Dieu sur Terre, que se passe-t-il lorsque Dieu, pour une quelconque raison, n'est plus là ? Il me semble en somme que cette démarche pourrait induire la même erreur, mais inversée, que celle le féminisme islamique impute à l'Occident. Celui-ci ne saurait en effet concevoir l'égalité homme/femme qu'en dehors du cadre religieux, mais lorsqu'on fait reposer cette égalité sur la présence de Dieu, on tombe dans l'erreur égale et

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

contraire : on devient incapable de penser l'égalité homme/femme en dehors du cadre religieux.

Par ailleurs, j'aimerais également pointer du doigt un autre problème découlant de celui que je viens d'exposer : si on fonde l'égalité homme/femme sur la légitimité unique de l'autorité divine, qu'en est-il des animaux non humains ? Afin de réfuter les thèses patriarcales de certains musulmans, le féminisme islamique insiste sur l'idée que l'être humain est, d'après le Coran, le représentant de Dieu sur terre et que, en vertu de cette position, les deux sexes se trouvent sur un pied de parfaite égalité. Il semble cependant pour le moins problématique que l'on puisse tenter de développer, à partir de ce point de vue, un discours éthique incluant les animaux non humains.

Quoi qu'il en soit, une certaine branche du féminisme islamique pourrait finir par se rallier à une argumentation assez répandue de nos jours dans le cadre du renouveau de l'Islam, selon laquelle les droits de l'homme et le modèle démocratique ne seraient que « le cheval de Troie » d'une nouvelle colonisation, selon l'expression de Farid Esack²⁰. Selon Esack, la tentative de traduire le langage de l'Islam dans le langage des droits de l'homme et de la démocratie pourrait même devenir en fait le véritable obstacle à un dialogue réel entre la culture occidentale et la culture musulmane. Un dialogue authentique ne pourrait en effet passer, selon cet auteur, que par la reconnaissance mutuelle de la diversité substantielle, à la fois historique et cosmique, entre le projet démocratique « droitdelhommiste » et l'Islam²¹.

Dans le même volume où l'on trouve cet article de Farid Essack, figure d'ailleurs publié un autre essai d'Asma Barlas, dont j'ai cité plus haut un passage sur le clivage entre Islam et Occident. Depuis très longtemps, Barlas défend la perspective d'une libération des femmes et d'une égalisation entre les sexes au sein de l'Islam. Comme elle l'écrit dans son ouvrage le plus connu²², son but consiste à récupérer ce qu'une autre auteure, Leila Ahmed (*Women and Gender in Islam*, 1992), appelle la voix « égalitaire » de l'Islam, tout en situant celle-ci comme « la contrepartie légitime de la voix autoritaire de l'Islam, dont on entend parler aussi souvent de nos jours, *surtout dans les médias occidentaux* »²³. La culture occidentale, de même que le modèle démocratique qu'elle véhicule,

²⁰ Cf. F. Esack, « The Contemporary Democracy and the Human Rights Project for Muslim Societies », in A. Said, M. Abu-Nimer et M. Sharify-Funk (éd.), *Contemporary Islam. Dynamic, not Static*, Londres et New York, Routledge, 2006, p. 117-128 : 117. « ***This chapter critiques the immediate (post-September 11th 2001) as well as broader ideological context of the global human rights and democracy project and its possible function as the Trojan horse of recolonization. It raises the question of cultural imperialism that may mask the emergence of the homo aeconomicus and asks if the simplistic translation of democracy and human rights discourse into the language of Islam is not really a substitute for genuine dialogue. Such dialogue can only occur between equals and when one acknowledges the substantial differences both in historicity and cosmologies of the human rights project and Islam*** » (nous soulignons en gras).

²¹ Cf. *ibid.*

²² A. Barlas, « *Believing Women* » in *Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin, University of Texas Press, 2002.

²³ *Ibid.*, p. 2.

sembleraient donc être perçus par un certain nombre de féministes islamiques comme des vecteurs de diffusion d'une image déformée de l'Islam. Raison pour laquelle la réhabilitation de l'Islam s'accompagnerait nécessairement, pour certains de ces penseurs, d'une critique dudit modèle. Loin de défendre un processus universalisable de libération des femmes et d'égalisation hommes/femmes, l'Occident procéderait en fait à une tentative de reproduction de sa propre image, en excluant d'autres identités et d'autres types de subjectivation, notamment du sujet féminin, que celle et celui qui sont issus d'une désacralisation et d'une modernisation entendue au sens d'une « dé-traditionalisation » de la société.

Ainsi, à l'occasion d'un séminaire qui s'est déroulé en mai 2012 à l'Université d'Istanbul, Asma Barlas a-t-elle avancé une remarque *significative*, pour ne pas dire troublante, sur le titre de cette série de conférences (« Les promesses de la démocratie en des temps difficiles »). Elle s'était demandée jusqu'où pouvait s'aventurer en effet une réflexion née dans ce qu'elle identifiait comme un « cadre prédéterminé » de cette réflexion : formuler de cette manière le thème de 2012 conduisait en fait selon elle à une forme de « foi » dans ce que les intervenants étaient appelés à analyser. Autrement dit, parler des « promesses de la démocratie » équivalait à se placer déjà en deçà de toute critique, et à prendre la démocratie pour une évidence²⁴. Le problème étant, continuait-elle, que ceux qui croient aveuglement à la démocratie, croient également en général que la laïcité est un bien évident par soi-même et universel. Ce qu'elle désapprouve est en somme le fait que la démocratie et sa contrepartie la laïcité restent en dehors de la discussion critique.

Ce qui semble gêner bon nombre d'auteurs se réclamant du féminisme musulman est ainsi avant tout l'articulation présupposée comme évidente entre démocratie et laïcité, qui mériterait à leur avis d'être soumise à discussion critique, dans la mesure où ce courant de pensée considère qu'une société équitable, et même égalitaire, notamment du point de vue des relations hommes/femmes, peut ne pas être laïque. Ces auteurs se demandent en outre si, à partir d'assomptions aussi problématiques, il est possible d'entamer un vrai dialogue interculturel.

Faut-il alors, pour résoudre ces tensions, distinguer entre un féminisme musulman et un féminisme *islamiste*, comme le propose le sociologue marocain Abdessamad Dialmy²⁵ ? Pour lui, il faut entendre par islamisme « l'ensemble des discours, des savoirs des actions et des pratiques qui subordonnent l'exercice du pouvoir politique à l'islam et qui font de celui-ci la source principale, voire l'unique source, des lois qui régissent le fonctionnement de l'Etat et de la société »²⁶. Il conviendrait donc selon cet auteur de distinguer entre un féminisme islamiste et un féminisme islamique, plus modéré, dont les

²⁴ Cf. A. Barlas, « Uncrossed bridges : Islam, feminism and secular democracy », *Philosophy Social Criticism*, vol. 39, avril 2013, p. 417-425 : 417.

²⁵ Cf., par exemple, A. Dialmy, « Féminisme islamique et antiféminisme islamiste au Maroc », art. cit., ainsi que, du même auteur, *Féminisme au Maroc*, Les éditions Toukbal, 2008.

²⁶ A. Dialby, art. cit.

représentants peuvent admettre d'autres sources du droit que les textes sacrés. Cette distinction, qui semblerait pouvoir simplifier les choses en isolant une forme de féminisme islamiste (radical en matière d'islamité) qui serait, de fait, selon Dialmy, un antiféminisme, risque cependant d'être, justement, trop simpliste. La distinction entre « islamique » et « islamiste » est en effet rejetée par certain(e)s féministes musulmans. Asma Barlas écrit à ce propos que le terme « islamisme » n'est qu'un non-sens : pour elle, soit on est « islamique », soit on est « laïque », et le fait d'opposer la laïcité à un prétendu « islamisme » conduirait de fait, selon elle, à « restreindre l'espace politique par la présentation au peuple musulman d'un éventail de faux choix », tels : Islam *ou* droits, Islam *ou* égalité, Islam *ou* démocratie ; alors qu'en réalité les musulmans *ne devraient pas* choisir entre l'Islam et les droits, l'Islam et l'égalité, l'Islam et la démocratie, puisque l'Islam de la révélation serait un Islam de la liberté et de l'égalité. Si on interprète de manière adéquate les textes religieux, il n'y aurait donc pas d'islamisme possible, car l'application politique de l'Islam de la révélation ne poserait aucun problème du point de vue de l'égalité homme/femme ou des droits des femmes dans la religion.

Pour les féministes musulmans, le rôle de la législation consisterait en réalité à tâcher de suivre, de réaliser dans le domaine du droit, la volonté de Dieu, et puisque Dieu est juste, la législation peut l'être elle aussi, et exprimer « droit, privilèges et équité pour les femmes »²⁷. Il s'agit là d'un point capital, puisque, comme le rappelle l'historienne du droit islamique Judith Tucker, une compréhension des structures génériques passe nécessairement par l'analyse des pratiques juridiques, car la loi joue un rôle central dans la définition du masculin et du féminin dans toute société, et contribue à établir des limitations et des attentes fondés sur le sexe²⁸. L'éradication des inégalités hommes/femmes commence donc par l'identification « des lois et des catégories légales discriminatoires »²⁹. Tucker souligne en outre un phénomène extrêmement intéressant. Effectivement, explique-t-elle, l'ensemble de lois coraniques constituait jadis (notamment dans la période de l'Empire ottoman) une *charia* de très grande complexité et variété, qui ne correspondait pas du tout au corpus figé que la *charia* est devenue aujourd'hui. Après la chute de l'Empire, en 1923, le développement de la structure étatique moderne aurait eu selon Tucker pour conséquence de « prendre le contrôle du système judiciaire islamique, de centraliser, standardiser, et affirmer sa pleine autorité sur tous les processus judiciaires »³⁰.

Dans cette perspective donc, *comme le montre l'analyse des données historiques*, la *charia* à laquelle on tend à se référer aujourd'hui ne serait pas le

²⁷ J. Tucker, *Women, Family and Gender in Islamic Law*, Cambridge University Press, 2008, Introduction, p. 1

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 2-3.

²⁹ *Ibid.*, p. 2.

³⁰ *Ibid.*, p. 20 : « *The logic of the growth of the modern state in the twentieth century was to thereby take control of the rump Islamic judicial system, to centralize, standardize, and otherwise assert full authority over all judicial processes* ».

seul modèle possible de loi coranique, ce qui semblerait corroborer *au moins en partie* le discours du féminisme islamique.

Pourtant, dans son ouvrage sur Fatima Mernissi, la féministe marocaine Raja Rhouni avance une critique qui pourrait s'avérer particulièrement efficace contre le féminisme musulman – une critique qui se rattache en partie à la question de l'égalité par l'autorité divine. En présentant la société musulmane originaire comme une sorte d'âge d'or de l'Islam, un Islam égalitaire dont la vérité aurait été masquée par l'élite masculine, Mernissi et d'autres féministes musulmanes contribueraient paradoxalement à renforcer et à reproduire le conservatisme et le fondamentalisme découlant, selon le point de vue défendu par Raja Rhouni, de la logique de la vérité religieuse. Autrement dit, en adoptant la notion de vérité religieuse dont les Hadits, le Coran et les autres sources tirent leur autorité, les féministes musulmanes renforceraient paradoxalement le pouvoir de la tradition dont elles tâchent pourtant de remettre en cause certains aspects³¹.

Afin d'illustrer cette critique, je propose un exemple d'*ijtihad* féministe concernant un des versets les plus controversés du Coran, le verset 34 de la sourate 4, intitulée « Les femmes »³².

Ce verset semble fournir une base très solide aux interprétations patriarcales de l'Islam, puisqu'il y est écrit que « les hommes sont supérieurs aux femmes, parce que Dieu leur a donné la prééminence sur elles, et qu'ils les dotent de leurs biens »³³, ou alors, selon d'autres traductions, « les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des avantages que Dieu leur a accordés sur elles et en raison des dépenses qu'ils effectuent pour assurer leur entretien »³⁴.

Ce terme de « supériorité » ou « autorité » (*al-Quiwamah* en arabe) fait pourtant l'objet d'une réinterprétation de la part du féminisme islamique, qui conteste l'idée selon laquelle il serait permis de déduire de ce verset une quelconque supériorité ontologique de l'homme sur la femme. Le verset n'affirmerait pas, selon cette relecture, une différence de valeur entre l'homme et la femme, mais exprimerait une la nécessité pratique de *gérer la différence biologique* entre l'homme et la femme : différence qui peut donc donner lieu à des inégalités, éventuellement justes, mais qui ne doit pas donner lieu à des injustices. Or, « la plupart des commentateurs classiques ont fait de ce verset un commandement octroyant à l'homme le droit d'être responsable de la femme en lui conférant ainsi une autorité morale et matérielle »³⁵. Au lieu de lire patriarcalement ce verset comme une affirmation de la plus grande rationalité

³¹ Cf. R. Rhouni, *op. cit.*, p. 2. Cf. également L. Ben Youssef Zayzafoon, *The Production of the Muslim Woman: Negotiating Text, History, and Ideology*, New York, Lexington Books, 2005, cité par R. Rhouni, *ibid.*

³² *Ijtihad* d'Asma Lamrabet, « A propos du concept de "l'autorité" de l'époux ou "al-Quiwamah" », disponible sur : http://gierfi.org/documents/articles/al-Quiwamah_.pdf

³³ Traduction de Savary, 1783, disponible sur : [http://fr.wikisource.org/wiki/Le_Coran_\(Traduction_de_Savary\)/4](http://fr.wikisource.org/wiki/Le_Coran_(Traduction_de_Savary)/4)

³⁴ Traduction de Mohammed Chiadmi, Editions Tawhid, 2005.

³⁵ A. Lamrabet, art. cit.

des hommes, et donc de leur plus grande prédisposition à occuper des postes de responsabilité politique ou sociale ou religieuse, il faudrait donc le resituer dans le contexte global du Coran qui stipule « l'égalité, l'équité et une véritable dynamique d'autonomie des femmes »³⁶. Autrement dit, on nuancerait la puissance du concept d'*al-Quiwamah* en faisant recours à d'autres injonctions coraniques concernant le respect, l'égalité et la justice envers les femmes. « Quand on replace le verset dans son contexte, écrit Lamrabet, quand on le relit à la lumière des autres versets en faveur des femmes, on s'aperçoit qu'*al-Quiwamah* n'est en fait pas un privilège accordé par le Créateur aux hommes mais plutôt une contrainte dans la mesure où l'époux se voit assigné à une responsabilité morale et matérielle, celle de pourvoir aux besoins de son épouse et de sa famille »³⁷. En ce sens, *al-Quiwamah* ne signifierait pas « autorité » mais « responsabilité ». Cette dernière notion peut naturellement donner lieu, elle aussi, à une pluralité d'interprétations plus ou moins essentialistes, mais en général les exégètes féministes tendent à comprendre cette responsabilité de l'homme envers la femme comme une preuve de respect entre les époux dans leur différence, dont on nie qu'elle puisse conduire à « l'assignation à des rôles sociaux spécifiques »³⁸ et donc à des inégalités injustes.

Je laisse évidemment ceux qui sont plus compétent que moi juger ce type de relecture critique du texte coranique. J'aimerais pour ma part conclure en revenant sur les interrogations soulevées par Judith Tucker à propos du lien entre le genre et la loi. Pour comprendre comment la loi islamique a contribué à construire le genre, afin éventuellement de le défaire, comme semblent le souhaiter les féministes musulmanes, il faut selon Tucker se poser quatre questions, correspondant chacune à un angle d'approche différent.

Premièrement, il faudrait se demander si et jusqu'à quel point la loi islamique a perpétré des discriminations envers les femmes en mobilisant la notion libérale d'égalité.

Deuxièmement, il conviendrait de poser la question de savoir si cette loi exprime des normes masculines qui marginalisent d'une quelconque manière l'expérience des femmes.

Troisièmement, il faudrait identifier les représentations linguistiques des femmes et des hommes qui se trouvent contenues dans le corpus législatif.

Enfin, il faudrait vérifier quelle place *a été attribuée* au cours de l'histoire de l'Islam à la qualité d'agent (*agency*) des femmes au sein des institutions et des processus juridiques³⁹.

Il me semble que l'on pourrait disposer ainsi d'un appareillage conceptuel suffisant et d'une méthode pour entreprendre une enquête concernant les relations entre différences, inégalités et injustices en contexte musulman. A la

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cf. J. Tucker, *op. cit.*, p. 24.

lumière de ces questionnements, qui correspondent à autant d'instruments d'analyse, il faudrait à mon sens accomplir un pas supplémentaire et poser une autre question par laquelle je termine ma communication: le féminisme islamique soulève-t-il les questions dont on aurait besoin pour « défaire le genre » sans sortir de la loi islamique ? Autrement dit, se donne-t-il véritablement les moyens de le faire?