

Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche

Stephanie Latte Abdallah

► **To cite this version:**

Stephanie Latte Abdallah. Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche. *Critique internationale*, 2010, 2010/1 (46 (janvier-février)), pp.9 - 23. hal-02320123

HAL Id: hal-02320123

<https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-02320123>

Submitted on 18 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche

par Stéphanie Latte Abdallah

Le terme de féminisme islamique apparaît simultanément en plusieurs lieux du globe dans les milieux intellectuels et universitaires des années 1990. Il est élaboré tout d'abord en Iran où plusieurs revues mettent en lumière les interprétations sexistes des textes religieux par le clergé, incarnées dans le droit musulman. Ces publications contribuent à diffuser des travaux d'interprétation du Coran (*tafsir*) et de réflexion sur la jurisprudence islamique (*fiqh*) de femmes et d'hommes faisant valoir les droits conférés aux femmes par l'islam. Ce courant revendique notamment un droit à l'interprétation (*ijtihad*) susceptible de promouvoir l'égalité des sexes, des rôles nouveaux dans les rituels et les pratiques religieuses, des changements dans les domaines du droit familial, du droit pénal, et des pratiques juridiques et politiques.

Le débat iranien est le détonateur du féminisme islamique en tant que mouvement intellectuel. Les écrits publiés dans la revue *Zanân* (Les femmes), créée en 1992, ouvrent une voie nouvelle, celle d'un féminisme qui prend l'islam comme source de légitimité, enlevant à ce mot le « sens péjoratif »

qu'il avait précédemment en Iran¹. Dix ans après la Révolution de 1979, des femmes religieuses issues des classes moyennes s'engagent dans ce courant, en réaction aux lois discriminatoires promulguées par un régime qui a fait pourtant de la justice sociale un des piliers de sa légitimité et proclamé sa volonté de « rendre aux femmes leur statut "vrai et élevé" en islam »². À terme, cela sous-entendait d'établir l'équité entre les sexes.

Parallèlement, aux États-Unis et en Europe, des universitaires iraniennes exilées revendiquent leur appartenance à ce mouvement. En 1999, la sociologue Ziba Mir-Hosseini publie une étude pionnière sur le débat religieux en Iran³ dans laquelle elle analyse les différents courants de pensée sur le genre dans les séminaires théologiques de Qom et leurs liens avec les débats publics, sociaux et politiques de l'Iran contemporain. Selon elle, ces courants de pensée annoncent l'émergence d'un « féminisme endogène, produit localement »⁴ et capable, de ce fait, de concilier des injonctions construites de façon jusque-là contradictoire entre des appartenances culturelles, religieuses et nationales et un discours féministe sur les droits des femmes perçu comme occidental.

D'autres intellectuelles des mondes arabe et musulman, comme la théologienne afro-américaine convertie à l'islam Amina Wadud⁵, rejoignent ce mouvement de réinterprétation des textes dès le début des années 1990. Certaines l'anticipent même : en 1978, la sociologue marocaine Fatima Mernissi remet en cause la validité des hadiths misogynes attribués au prophète⁶. Discours au départ intellectuel et militant, initié et diffusé principalement au sein du monde musulman non arabe, le débat religieux relatif au féminisme se diversifie ensuite et s'inscrit dans un courant réformateur plus large au sein de l'islam⁷.

En dépit de son ancrage novateur dans la spécificité culturelle islamique, et bien qu'il émerge à un moment où les sciences sociales sont fortement marquées par les *subaltern* et les *postcolonial studies*, le concept de féminisme islamique est critiqué de toutes parts, tant sur l'ambiguïté de statut – entre engagement et objet d'étude – du discours qui le porte, que sur la diversité des

1. Shahla Sherkat, *Zanân. Le journal de l'autre Iran*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 18.

2. Ziba Mir-Hosseini, « Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in Post-Khomeini Iran », dans Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, Londres, Ithaca Press, 1996, p. 285.

3. Z. Mir-Hosseini, *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, Princeton University Press, 1999 (Londres/New York, I. B.Tauris, 2000).

4. *Ibid.*, p. XVI.

5. Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Kuala Lumpur, Penerbit Fajar Bakati, 1992 (New York, Oxford University Press, 1999), et *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford, Oneworld Publications, 2006.

6. Fatima Mernissi, *Le harem politique*, Paris, Albin Michel, 1987 (traduit sous le titre *Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry*, Oxford, Basil Blackwell, 1991).

7. Voir, dans ce dossier, Margot Badran, « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique internationale*, 46, janvier-mars 2010, p. 25-44, et *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford, Oneworld Publications, 2009.

actrices – intellectuelles, universitaires et/ou militantes – qui animent le mouvement. Ces attaques ne sont au demeurant que celles dont le féminisme (tout court) avait fait l'objet quelques décennies auparavant. C'est donc surtout la particularité du féminisme islamique, à savoir sa nouveauté, qui déchaîne ses détracteurs, féministes ou intellectuels séculiers, en Europe, aux États-Unis mais aussi dans les mondes arabe ou musulman, pour lesquels les religions, et en premier lieu l'islam, ne peuvent que contraindre les itinéraires féminins. Dès lors, 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. Le terme est par ailleurs récusé par certains de ceux qui, se revendiquant de traditions islamiques, rigoristes le plus souvent, voient dans la juxtaposition des mots « féminisme » et « islamique », l'héritage sourd d'un mode de pensée « occidental », étranger aux différentes cultures islamiques. Enfin, d'autres acteurs refusent tout simplement de considérer que le phénomène ait pu naître dans le monde musulman et en font une simple création d'universitaires enseignant sur les campus américains.

On voit donc tout l'intérêt d'ouvrir un débat sur le féminisme islamique aujourd'hui. Le but est de rendre compte d'un phénomène sociologique éminemment politique, occulté par beaucoup comme non-objet d'étude, et de retracer son évolution depuis vingt ans : du discours savant, universitaire ou journalistique, aux mouvements sociaux ; de sa formulation dans des espaces de l'Islam minoritaire ou périphérique⁸ à sa reprise ou son invention, mais en d'autres termes, dans les pays arabes par exemple. Cet intérêt est accru par le fait que le féminisme islamique a rarement été envisagé comme une pratique, ou plutôt comme *des* pratiques ancrées sociologiquement, politiquement mais aussi nationalement, localement et subjectivement. Ces pratiques sont liées soit à la production de textes (interprétations, débats théologiques, théologie féminine ou concernée par le genre), soit à de nouvelles fonctions religieuses (prédicatrices, *murshidat* au Maroc, spécialistes en religion, etc.), soit à des mouvements (organisations, associations féminines liées à l'islam politique) ou à des groupes (cercles religieux, cours, groupes de mémorisation du Coran, etc.), soit à des pratiques religieuses quotidiennes.

L'objectif de ce dossier est donc d'élargir le champ de ce que le féminisme islamique a recouvert jusqu'à maintenant, afin de comprendre les différentes appropriations contemporaines de l'islam comme ressource par les femmes,

8. La création, dès le milieu des années 1980, de l'organisation Sisters in Islam in Malaysia par Zainah Anwar, ainsi que celle du réseau Living under Muslim Laws (WLUML) par la Pakistanaise Rifaat Hassan, et, plus récemment, la tenue à Barcelone de trois conférences sur le féminisme islamique par la *Junta Islamica* (2005, 2006 et 2008) ont été des moments importants de la diffusion de ce courant.

et ce en différents lieux des mondes arabe et musulman. Il s'agit d'amorcer une sociologie *des* féminismes islamiques, de leurs actrices, ainsi que des nouveaux rôles, fonctions et subjectivités féminines ainsi créés⁹. Envisager aussi largement le concept de féminisme islamique pose deux questions centrales : ce discours intellectuel et militant s'est-il transformé au fil des ans en mouvements et en pratiques sociales ? A-t-il été par ailleurs promu ou forgé également de l'intérieur, au sein même des sociétés arabes ? Je prends ici le parti d'une acception ouverte du féminisme, qui implique de réfléchir en termes non seulement d'émancipation ou d'égalité des droits entre hommes et femmes, mais aussi de réalisation de soi, d'indépendance, de pouvoir, d'élargissement du champ des possibles, d'émergence d'individualités et de nouvelles subjectivités féminines.

Les travaux de N. Göle sur les femmes islamistes turques¹⁰, ceux de Fariba Adelhah sur l'Iran¹¹, ou encore ceux de Dalal al-Bizri sur les femmes actives dans la mouvance du Hezbollah libanais¹² ou de Lara Deeb sur les femmes chiïtes religieuses à Beyrouth¹³ ont tous montré, sans nécessairement convoquer directement la notion de féminisme islamique, le rôle du référent religieux dans l'affirmation de trajectoires féminines spécifiques, qui s'inscrivent, selon ces auteures, dans un nouveau paradigme de la modernité, tel qu'il a été formulé dans les pays arabes et musulmans. Ces travaux ont ainsi ouvert la voie à un élargissement du concept à des mouvements sociaux et à des pratiques quotidiennes.

Certes, on pourra contester l'emploi du terme féminisme pour évoquer des pratiques sensiblement différentes. Quant à la nécessité de maintenir son usage, elle sera sans doute interrogée quand les études en cours auront révélé les inflexions du phénomène. En l'état actuel de nos connaissances, il s'avère toutefois utile de le conserver, ne serait-ce qu'en raison de sa dimension critique. Il bouleverse en effet les confortables dichotomies Orient/Occident et Islam/Occident, telles qu'elles se sont posées à partir des mobilisations féminines. Au début du XX^e siècle, on a beaucoup insisté sur le rôle

9. Le débat ouvert ici sera poursuivi dans le numéro 128 de la *Revue d'études sur les mondes musulmans et la Méditerranée (REMM)* à paraître à l'automne 2010. Voir également le numéro spécial du *Mouvement social, Engagements féminins au Proche-Orient XX^e, XXI^e siècle*, co-dirigé par Stéphanie Latte Abdallah et Leyla Dakhli, à paraître à l'été 2010.

10. Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte/Poche (1993) 2003.

11. Fariba Adelhah, *La révolution sous le voile : femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991 ; « Iran : femmes en mouvement, mouvements de femmes », dans Mounia Bennani-Chraïbi, Olivier Fillieule (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, p. 243-69, et « Islamophobie et malaise dans l'anthropologie. Être ou ne pas être (voilée) en Iran », *Politix*, 80, décembre 2007, p. 179-196.

12. Dalal El-Bizri, « L'ombre et son double : femmes, islamistes, libanaises et modernes », *Les Cahiers du CERMO*, 13, Beyrouth, Centre d'études et de recherches sur le Moyen-Orient contemporain, 1995.

13. Lara Deeb, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

des différentes puissances colonisatrices mais aussi d'États comme la Turquie de Mustapha Kemal ou l'Iran du chah dans l'articulation des discours associant modernité, civilisation ou occidentalisation à la conception spécifique des droits féminins qu'ils promouvaient. Ce type de discours, qui a été réélabo- ré périodiquement jusqu'à présent¹⁴, marquait en retour les cultures locales et islamiques du sceau de l'arriération ou de la tradition¹⁵. Il a été résumé, entre autres, par l'historienne du féminisme égyptien Leila Ahmed, sous le vocable de féminisme colonial. Les premières formulations des droits féminins dans un langage islamique ont alors été ignorées. Par ailleurs, les liens des deux premières vagues féministes (1920-1940/1960-1980) avec les mouvements nationalistes et les luttes anticoloniales avaient eux aussi contribué à faire des femmes les garantes des identités culturelles ou nationales¹⁶. En s'attachant à diffuser un nouveau langage islamique de la modernité, les mouvements de l'islam politique des années 1970-1980 ont fortement contribué à permettre d'inverser ce premier paradigme¹⁷. Ils ont également œuvré à la disqualification des premiers mouvements féministes séculiers, en participant largement à la diffusion de l'idée de leur caractère importé, disqualification renforcée par l'échec relatif des régimes musulmans postcoloniaux et des mouvements nationalistes, d'une part, des partis séculiers, surtout de gauche, auxquels ces régimes et ces mouvements étaient historiquement liés, d'autre part.

Leila Ahmed a accompli un travail précieux pour la cause du féminisme islamique lorsqu'elle a montré comment les pionnières de ce féminisme écrivaient et s'engageaient, au début du XX^e siècle en Égypte (Malak Hifni Nassef, Nabawiya Musa, Bint al-Shati -Aisha Abd al-Rahman, et plus tard Zeinab al-Ghazali et Safinaz Kazim). Elle a pourtant contribué à élaborer l'idée de deux types irréductibles de féminisme : l'un, occidentalisé, séculier et élitiste, donc importé et critiqué ; l'autre, promu par des figures islamiques, culturellement et socialement mieux ancré¹⁸. Cette dichotomie a été

14. Voir également Stéphanie Latte Abdallah, « Genre et politique », dans Élizabeth Picard (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 127-147.

15. Voir notamment Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1992 ; N. Göle, *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, op. cit. ; Deniz Kandiyoti, « Introduction », dans D. Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State*, Londres, Macmillan, 1991.

16. Sur la Palestine, voir par exemple Julie Peteet, *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*, New York, Columbia University Press, 1991 ; Rosemary Sayigh, « Engendered Exile: Palestinian Camp Women Tell their Lives », *Oral History*, automne 1997, p. 39-48 ; S. Latte Abdallah, *Femmes réfugiées palestiniennes*, Paris, PUF, 2006.

17. Voir N. Göle, *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, op. cit. ; Lisa Taraki, « Islam Is the Solution: Jordanian Islamists and the Dilemma of the "Modern Women" », *The British Journal of Sociology*, 46 (4), décembre 1995, p. 643-661 ; et, plus largement, François Burgat, John L. Esposito (eds), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, New Brunswick/New Jersey, Rutgers University Press, 2003.

18. Voir L. Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, op. cit..

contestée par les historiennes des mouvements féminins en Égypte et ailleurs¹⁹. Pour Margot Badran, le premier féminisme égyptien était séculier – et non laïque –, c'est-à-dire inclusif des diverses religions, ralliant des musulmanes et des coptes, tout en contenant les germes du féminisme islamique, puisqu'il se référait à la réforme islamique et à ses interprétations du droit musulman²⁰ pour changer les dispositions juridiques sur la famille codifiées par l'État²¹. M. Badran a également décrit un premier féminisme égyptien, apparu à la même période que les féminismes européens ou américains, qui a certes dialogué avec eux, mais qui a d'abord été endogène et spécifiquement égyptien et arabe, notamment au regard de son arrimage aux mouvements nationalistes et anticoloniaux²². D'autres ont par la suite souligné les traces des premiers féminismes séculiers dans l'émergence de féminismes islamiques et de nouvelles subjectivités féminines engagées dans les années 1980-1990. Les actrices islamistes étudiées par N. Göle à cette période en Turquie se revendiquent clairement d'un héritage féministe turc et de l'apport des différents féminismes²³.

La construction de cette dichotomie a été renforcée par une lecture des premières vagues féministes dans les mondes arabe et musulman qui a fortement minoré le rôle ambivalent, voire répressif, des États vis-à-vis des féminismes et des diverses organisations qui ont vu le jour à cette époque. La grille d'analyse courante insistait plutôt sur les mouvements religieux présentés quasi invariablement comme des opposants à des États séculiers et modernisateurs, sous la protection desquels se seraient épanouis les premiers féminismes, eux-mêmes séculiers et représentés comme pro-occidentaux. Et ce, au mépris des spécificités sociologiques et politiques des organisations, et des histoires nationales. Si elle est prégnante au Maghreb, cette dimension oppositionnelle l'est évidemment beaucoup moins au Machrek et surtout dans le Golfe. En Jordanie, les Frères musulmans ont été, jusqu'à leur opposition aux accords de paix jordano-israélien (1994) et palestino-israéliens (1993-1995), de solides soutiens du régime hachémite. Ils ont été particulièrement choyés lorsqu'il s'est agi de contrer l'opposition politique constituée par les communistes, la gauche et les partis palestiniens dans les années 1970-1980. Par ailleurs, tous les États, même s'ils ont été modernisateurs et promoteurs, tôt dans le siècle, d'une forme de féminisme d'État – je pense ici à la Turquie kémaliste et à l'Iran du

19. M. Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, Princeton University Press, 1994 ; D. Kandiyoti, (ed.), *Women, Islam and the State*, op. cit..

20. Dans le sillage des penseurs de l'époque, tel Mohammed Abdu.

21. M. Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, op. cit..

22. Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed Books, 1986.

23. N. Göle, *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, op. cit..

chah, ou, plus tard, à la Tunisie de Bourguiba –, et même s'ils ont accordé des droits citoyens aux femmes et favorisé leur éducation, se sont employés à contrôler, voire à interdire les mouvements féministes indépendants, pour la plupart liés aux partis de gauche et, en tout état de cause, dans l'opposition et demandant la démocratisation des régimes. La religieuse Zeinab Al-Ghazali comme la séculière Doria Shafik ont connu la prison ou l'assignation à résidence sous Nasser. Il s'agissait alors, d'une part, de remplacer ces organisations par d'autres affiliées aux États, d'autre part, de coopter des « fémocrates », à même de mettre en œuvre les politiques étatiques. Ce fut le cas dans l'Égypte de Nasser (mais aussi en Irak, en Turquie, au Pakistan et dans l'Iran du chah), où toutes les organisations féminines ont été dissoutes après que les femmes eurent obtenu le droit de vote²⁴. Ces régimes postcoloniaux ont également empêché l'émergence d'un féminisme ayant une large assise sociale et incluant les femmes des classes les moins favorisées et celles des milieux ruraux²⁵ pour favoriser le féminisme d'une élite plus facile à contrôler et dont l'influence était moindre²⁶. En Jordanie, l'État s'est engagé sur le terrain des droits des femmes tardivement, dans les années 1980. Il a voulu instrumentaliser les organisations féminines agissant depuis l'indépendance du pays, et liées à l'opposition de gauche ainsi qu'aux partis palestiniens. Il a vainement essayé de les chapeauter puis les a un temps fermées. En revanche, les militantes islamiques ou de l'islam politique de la première heure ont souvent fait partie du premier maillage du féminisme d'État, en trouvant leur place, aux côtés d'autres personnalités proches du régime, au sein des institutions mises en place par celui-ci²⁷.

La promotion par les États d'organisations ou d'actrices dans un paradigme de valorisation des droits féminins, en vue de monopoliser la scène politique et sociale en contrant des revendications féminines portées par des oppositions nationalistes, de gauche, et à présent également par la société civile et les organisations à référent islamique, s'est produite tout au long du XX^e siècle et se produit encore de nos jours. Pour parvenir à leurs fins, ces

24. M. Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, op. cit. ; ainsi que « Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in 19th and 20th Century Egypt », dans D. Kandiyoti, (ed.), *Women, Islam and the State*, op. cit., p. 201-236 ; Ayesha Jalal, « The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan », dans *ibid.*, p. 77-114, et Afsaneh Najmabadi, « Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran », dans *ibid.*, p. 48-76.

25. Ellen L. Fleischmann, « The Other "Awakening": The Emergence of Women's Movements in the Modern Middle East, 1900-1940 », dans Margaret L. Meriwether, Judith E. Tucker (eds), *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder/Oxford, Westview Press, 1999, p. 89-139.

26. S. Latte Abdallah, « Genre et politique », cité.

27. S. Latte Abdallah, « Vers un féminisme politique hors frontières au Proche-Orient. Regard sur les mobilisations en Jordanie (années 1950-années 2000) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, numéro spécial *Proche-Orient : foyers, frontières et fractures*, 103, juillet-septembre 2009, p. 177-195.

États se sont octroyé un rôle de modernisateur et d'avant-gardiste alors même que la plupart d'entre eux étaient en retrait par rapport aux revendications initiées à partir de la société et récemment, le plus souvent, de groupes dont la participation sociale et politique était limitée²⁸. C'est aujourd'hui le cas de l'Arabie Saoudite²⁹ mais aussi du Maroc, qui mobilise le référent féministe religieux (réforme du Code de la famille, institutionnalisation de nouvelles fonctions religieuses féminines)³⁰ pour ancrer socialement un islam d'État modéré, en particulier auprès de femmes dont l'engagement religieux a été massif³¹.

Lancer le débat sur le féminisme islamique, c'est aborder la troisième vague féministe qui commence au début des années 1990, et montrer l'ampleur sans précédent du phénomène d'individualisation des trajectoires des femmes, de la reformulation des subjectivités féminines dans les sphères de l'engagement politique, social et religieux notamment. Ces nouvelles subjectivités sont évidemment liées à l'accès massif des femmes de l'ensemble des classes sociales à l'éducation secondaire et supérieure dans les années 1970-1980. Il convient donc d'abord de dépasser la première formulation du féminisme islamique en tant que discours ayant atteint une échelle mondiale pour réfléchir, d'une part, à la manière dont il s'incarne dans des mouvements sociaux, d'autre part, à la manière dont les mobilisations islamiques qui surgissent massivement sur la scène politique dans ces années 1970-1980 participent à ces mouvements. J'aborderai ensuite le phénomène de démocratisation des mobilisations féminines induit par l'irruption des actrices utilisant la référence islamique et par la reformulation des premiers féminismes. Enfin, je remettrai en cause, à partir des pratiques militantes des actrices de la troisième vague féministe, l'opposition entre mobilisations séculières et mobilisations islamiques dans les contextes nationaux. Le regard se portera sur les interactions, les alliances objectives, les passages, les glissements et la porosité des frontières entre ces mobilisations. Au-delà des discours et d'une compréhension identitaire de l'utilisation du référent islamique, les années 1990 sont en effet marquées par un affaiblissement des systèmes idéologiques (séculier/religieux) au profit d'un pragmatisme des modes d'action et des voies

28. S. Latte abdallah, *Femmes réfugiées palestiniennes*, op. cit..

29. Voir la contribution de Amélie Le Renard dans ce dossier, « "Droits de la femme" et développement personnel : les appropriations du religieux par les femmes en Arabie Saoudite », *Critique internationale*, 46, janvier-mars 2010, p. 67-86.

30. Voir la contribution de Souad Eddouada et Renata Pepicelli dans ce dossier, « Maroc : vers un "féminisme islamique d'État" », *Critique internationale*, 46, janvier-mars 2010, p. 87-100.

31. Connie Caroe Christiansen, « Women's Islamic Activism: Between Self-Practices and Social Reform Efforts », dans F. Burgat, J. L. Esposito (eds), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, op. cit., p. 145-165.

empruntées par les femmes pour faire valoir leurs droits et affirmer leurs itinéraires et leurs aspirations.

Du discours aux mouvements sociaux et aux organisations à référent islamique

Contrairement aux constructions idéologiques qui ont fait des causes féministes des alliées d'États séculiers et modernisateurs, il est possible d'avancer que les revendications féministes ont le plus souvent surfé sur une logique oppositionnelle dans les différents contextes nationaux et régionaux³². Cette opposition n'a eu de cesse de se recomposer au cours du XX^e siècle et jusqu'à nos jours, au gré de l'arrivée au pouvoir de ces mouvements ou de l'élargissement de leur influence. Les revendications féminines ont été les passagères de mouvements ascendants qu'elles ont soutenus et qui, dans l'ensemble, ont déçu leurs attentes, comme par exemple en Iran où la formulation du féminisme islamique s'est d'abord faite dans le sillage du courant réformateur (Azadeh Kian). Elles ont été liées à des demandes sociales plus larges en termes de démocratisation et de participation sociale et politique de la part de groupes qui, dans le contexte des États postcoloniaux, et surtout depuis les années 1980, n'étaient plus des élites.

M. Badran ouvre des pistes sur les modes de structuration récents d'un mouvement féministe islamique mondialisé. Aussi faut-il s'intéresser localement aux organisations féminines à référent islamique. Certaines d'entre elles, les différentes sections des partis islamiques et des organisations sociales qui leur sont liées, sont plutôt tournées vers le changement social et politique. D'autres, plurielles et moins visibles, sont davantage tournées vers la réforme de l'individu, vers des *techniques de soi*³³ (groupes formés par des prédicatrices, centres de mémorisation du Coran, autres fondations religieuses féminines³⁴), ou parfois de développement personnel (Amélie Le Renard).

32. Logique dont l'effet a été une grande flexibilité et une grande hétérogénéité idéologique de ces mouvements, ainsi qu'une forte capacité à se transformer. E. L. Fleischmann, « The Other "Awakening": The Emergence of Women's Movements in the Modern Middle East, 1900-1940 », cité, p. 89-139.

33. Les frontières entre ces modes d'engagement et ces pratiques ne sont pas nécessairement circonscrites. Voir C. Caroe Christiansen, « Women's Islamic Activism: Between Self-Practices and Social Reform Efforts », cité.

34. Des auteures ont étudié des groupes de ce type mais rigoristes (salafis) et des écoles fondées par des prédicatrices. Sur le mouvement féminin des mosquées en Égypte dans les années 1990, voir Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005 (*Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009). D'autres ont constaté une plus grande pluralité de références de ces groupes pieux en Égypte ou en Syrie et en Jordanie. Voir le numéro spécial du *Mouvement social, Engagements féminins au Proche-Orient XX^e, XXI^e siècle*, cité.

Si l'on considère les organisations plus orientées vers la société, il s'avère que l'islam politique a récemment promu les femmes dans l'espace social et politique, dans le sillage de sa demande d'ouverture politique. Force est de constater que ses actrices ont, pour beaucoup d'entre elles, formulé progressivement des revendications indépendantes de ces organisations. C'est le cas en Turquie, en Iran dans un contexte certes fort différent de majorité politique de l'islamisme, en Égypte, au Maroc, en Jordanie³⁵, en Palestine³⁶, à Bahreïn³⁷, au Koweït³⁸, mais aussi en Indonésie³⁹, en Malaisie, voire en Arabie Saoudite. Ce qu'illustrent ces différentes études, c'est le glissement des trajectoires et des prises de position de militantes engagées dans les organisations islamiques. Une fois lancées dans la sphère publique, lancement auquel elles ont été généralement encouragées par leurs mouvements afin d'augmenter la présence politique de partis de l'opposition ou de diffuser le message religieux auprès des femmes (*da'wa*), la plupart de ces militantes redéfinissent leur rôle et défendent au nom du message islamique leurs droits ou du moins leur autonomie, et celle de toutes les femmes, dans tous les domaines.

En Jordanie, Nawal al-Fa'ouri, militante de la première heure, quitte les Frères musulmans et le Front d'action islamique, à la suite de restrictions imposées à sa marge de manœuvre. En 2002, elle fonde un autre parti islamique, Hizb al-Wassat, plus en accord avec ses nouvelles positions sur la place des femmes et les enjeux politiques. D'autres déplacements, moins visibles, sont à l'œuvre dans ce pays à travers les positionnements de femmes restées au sein de la branche féminine du Front d'action islamique ou engagées dans les associations du mouvement⁴⁰. Bien que les sources sur lesquelles se fonder soient encore ténues, des déplacements fréquents se font depuis un militantisme lié à l'islam politique vers un engagement qui permet une trajectoire indépendante et plus individualisée, qui agit sur les organisations ou bien cherche de nouveaux espaces, et parfois se retrouve dans la sphère séculière. Dans l'ensemble, ces militantes ne se déclarent pas féministes, même si certaines le font, comme la Marocaine Nadia Yassine,

35. S. Latte Abdallah, « Vers un féminisme politique hors frontières au Proche-Orient. Regard sur les mobilisations en Jordanie (années 1950-années 2000) », art. cité.

36. Islah Jad, « Islamist Women of Hamas: Between Feminism and Nationalism », *REMMM*, cité.

37. May Seikaly, « Bahraini Women in Formal and Informal Groups: The Politics of Identification », dans Dawn Chatty, Annika Rabo (eds), *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*, Oxford, New York, Berg, 1997, p. 125-146.

38. Haya al-Mughni, *Women in Kuwait: The Politics of Gender*, Londres, Saqi Books, 2001 (1993), et « Islamic Feminism in Kuwait through the Looking Glass », *REMMM*, cité.

39. Andrée Feillard, Pieternella van Doorn-Harder, « Une nouvelle génération féministe au sein de l'islam traditionaliste : Une exception indonésienne ? », *ibid.*

40. S. Latte Abdallah, « Vers un féminisme politique hors frontières au Proche-Orient. Regard sur les mobilisations en Jordanie (années 1950-années 2000) », art. cité.

militante de l'association islamique Justice et Bienfaisance. Il est aussi intéressant de constater que même au niveau des discours, toujours plus résistants aux changements que les pratiques, des glissements s'opèrent sur le choix de termes qui ont longtemps distingué ce qui est considéré comme féministe de ce qui ne l'est pas : ainsi en est-il de l'égalité entre les sexes à laquelle la plupart des militantes religieuses islamistes ont d'abord opposé celle de complémentarité. En Arabie, une femme conservatrice engagée en religion et sur le terrain des questions féminines et familiales, Nora Khaled al-Saad al-Qublan, critique l'idée d'égalité entre hommes et femmes mais fait valoir une position équivalente définie comme une égalité « islamique » fondée sur des rôles certes distincts mais qui sont égaux en valeur⁴¹. Si les mots demeurent flous et désignent des contenus différents selon les actrices, il reste que les formulations se banalisent, se pacifient et deviennent des outils mouvants qui peuvent être utilisés et subvertis.

Une démocratisation des mouvements

Les changements induits par cette « infinité de petits déplacements »⁴² commencent à devenir visibles à partir du milieu des années 1990, au moment où d'autres organisations féminines, d'abord liées aux premiers nationalismes, prennent leur indépendance vis-à-vis de partis qui ont largement déçu leurs attentes, tant sur le terrain des droits féminins que sur celui des causes nationales. Mon travail sur l'histoire des organisations féminines en Jordanie⁴³ atteste, comme d'autres études sur le Maroc, la Tunisie, l'Algérie, le Soudan, la Palestine, le Liban, le Bahreïn, le Koweït ou la Turquie⁴⁴, l'émergence de mouvements féminins indépendants des structures étatiques, des partis et des groupes nationalistes, qui formulent un féminisme refusant le postulat précédent d'un

41. Hatoon al-Fassi, « Four Examples of Saudi Feminisms: An Exploration Study », communication orale présentée lors du colloque « Les féminismes islamiques : de leurs frontières au politique », MMSH, Aix-en-Provence, 3-4 décembre 2009.

42. « Penser “ce qui change”, c'est penser le rapport entre cette infinité de petits déplacements et les formes publiques où s'affirme la rupture des rapports de domination. » Jacques Rancière, « Sur l'histoire des femmes au XIX^e siècle », dans *Femmes et Histoire*, colloque organisé par Georges Duby, Michelle Perrot, La Sorbonne 13-14 novembre 1992, Paris, Plon, 1993, p. 53.

43. S. Latte Abdallah, *Femmes réfugiées palestiniennes*, *op. cit.*, et « Vers un féminisme politique hors frontières au Proche-Orient. Regard sur les mobilisations en Jordanie (années 1950-années 2000) », art. cité.

44. Voir par exemple Mervat Hatem, « Toward the Development of post-Islamist and post-Nationalist Feminist Discourses in the Middle East », dans J. E. Tucker, (ed.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, Indianapolis, Indiana University Press, 1993, p. 29-48 ; D. Chatty, A. Rabo (eds), *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*, *op. cit.* ; H. al-Mughni, *Women in Kuwait: The Politics of Gender*, *op. cit.* ; M. Seikaly, « Bahraini Women in Formal and Informal Groups: The Politics of Identification », cité ; N. Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, *op. cit.* ; S. Latte Abdallah, « Genre et politique », cité.

conflit d'intérêt entre cause nationale et cause féministe. C'est donc à cette période que s'expriment des revendications plus radicalement féministes. Elles se cristallisent précisément grâce aux nouveaux positionnements et modes d'action d'actrices militantes séculières et islamiques, et aux liens qu'elles tissent entre elles. Dès lors, il n'est sans doute pas étonnant que ce soit dans les années 1990 qu'apparaît dans le monde arabe un terme non équivoque pour le mot féminisme, *niswiyya*, en remplacement du précédent *nisa'iyya* qui signifie à la fois féministe ou féminin⁴⁵.

Il s'agit donc de travailler sur les interactions entre organisations féminines, sur les glissements des modes d'action et sur les passages entre les formes de militantisme ou d'engagement féminin. La troisième vague qui a commencé dans les années 1990 est celle du féminisme islamique, mais c'est aussi celle des transformations et de recompositions à l'œuvre au sein d'organisations liées aux premiers féminismes.

Cette troisième vague féministe a renouvelé ses bases militantes. Les premières organisations se sont démocratisées et largement ouvertes aux classes moyennes voire populaires, et plus précisément à des groupes qui étaient restés en marge de la représentation sociale et politique, donc à des groupes minoritaires. En Jordanie, par exemple, une grande part de l'engagement féminin indépendant de l'État, communiste et de gauche, historiquement lié à la militance pour la Palestine, a été investie par les femmes issues des camps de réfugiés qui ont transformé sa base à partir de la fin des années 1980. Un processus similaire a été décrit à Bahreïn où de nouvelles mobilisations féminines ont émergé dans le sillage de la forte contestation de 1994-1998, générée par les revendications économiques et politiques de groupes en grande partie de confession chiite vivant dans les villages les plus pauvres. Leurs demandes ont abouti à la reprise du processus électoral et, à cette occasion, à l'octroi du droit de vote aux femmes⁴⁶.

Pragmatisme des modes d'action et alliances militantes

À Bahreïn comme au Koweït, c'est la contestation récente des frontières sociales, communautaires et partisans (des formations nationalistes, qu'elles soient de gauche, libérales, panarabes ou islamiques), par les mouvements féminins, et la construction d'alliances par-delà la supposée opposition entre séculières et religieuses, en vertu d'un paradigme prioritairement « féministe » qui ont

45. M. Badran « Between Secular and Islamic Feminism/s: Reflections on the Middle East and Beyond », *Journal of Middle East Women's Studies*, 1 (1), hiver 2005, p. 13.

46. M. Seikaly, « Bahraini Women in Formal and Informal Groups: The Politics of Identification », cité.

permis l'obtention du droit de vote, respectivement en 2002 et 2005⁴⁷. De telles alliances sont fugaces mais fréquentes. Elles sont régulièrement à l'œuvre en Jordanie où un militantisme féminin, plus pragmatique et moins institutionnalisé, « connexionniste » et maillé autour de « projets »⁴⁸, instaure des alliances ponctuelles sur des causes communes. Ce militantisme prend la forme de réseaux qui se mobilisent plus par l'action que par l'idéologie. Ce pragmatisme est partagé par des militantes ou des figures engagées issues de courants politiques ou de pensée variés, par-delà le partage séculier/religieux à présent moins opérant dans les faits. Ces coalitions d'intérêt sont favorisées par l'alliance politique, de fait ou établie, entre toute une frange de la gauche et l'islam politique, prégnante en divers lieux du monde arabe depuis les années 1990. Elles ont été particulièrement efficaces dans les mobilisations qui ont abouti à la réforme de la *mudawana* au Maroc en 2004 (Souad Eddouada et Renata Pepicelli). En Iran, une « solidarité féminine sans précédent » est née avec l'émergence du féminisme islamique, et a été réactivée depuis l'élection d'Ahmadinejad (A. Kian). Elle a suscité des luttes féministes communes en faisant passer au second plan la dimension idéologique.

Selon M. Badran, le déficit d'action des premiers féminismes sur les questions familiales a été l'un des ferments de l'émergence d'un discours féministe islamique qui a fait de l'égalité des droits une priorité, non seulement dans la sphère politique mais aussi dans la sphère familiale⁴⁹. Pourtant, depuis la décennie 1990, les groupes issus des premiers féminismes ont privilégié des causes nouvelles. En Jordanie et dans la région, aux préoccupations essentiellement centrées sur une citoyenneté politique et juridique entière des femmes s'est substitué un souci plus grand pour les questions quotidiennes, sociales et personnelles avec des programmes orientés sur la famille, notamment sur ses dysfonctionnements, et une prise en charge de ses conflits et de la violence⁵⁰. Ce qui est visé par exemple par les différents programmes sur les relations familiales mis en place par l'Union des femmes jordaniennes depuis le milieu des années 1990 n'est plus seulement le domaine juridique (la réforme du Code du statut personnel fait toujours l'objet de demandes des groupes féminins indépendants dans le cadre d'un vaste projet régional), mais

47. *Ibid.* ; Haya al-Mughni, *Women in Kuwait: The Politics of Gender*, op. cit., et « Islamic Feminism in Kuwait though the Looking Glass », art. cité.

48. Je fais ici référence au concept de « cité par projets » développé par Luc Boltanski et Ève Chiapello dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

49. M. Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, op. cit..

50. S. Latte Abdallah, « Politiques de la protection contre la violence familiale en Jordanie », *NAQD*, 22/23, automne-hiver 2006, p. 193-212.

une transformation en profondeur des relations familiales, de couple et des modalités de la parentalité, pour appuyer d'autres subjectivités.

L'intérêt pour les relations familiales a permis de porter la contestation sur des terrains jusque-là inexplorés, notamment en posant comme enjeu la dimension sociale et politique du système patriarcal dans des systèmes étatiques régionaux où la famille et la communauté interviennent fortement dans les modes de participation sociale et politique⁵¹. À travers la notion de discrimination et en portant au jour les préoccupations de minorités (aussi bien sexuelles, que sociales et politiques), ces mouvements, tels que je les ai analysés à partir du cas jordanien, replacent au cœur du politique une question démocratique élargie, qui va de la sphère personnelle à la place des groupes sociaux et nationaux dans un champ tout aussi régional et mondial que limité par les frontières des États.

Aussi ces enjeux familiaux dessinent-ils des convergences entre les féministes islamiques, les militantes ayant hérité des premiers féminismes et, plus récemment, celles de l'islam politique. Ils contribuent à un partage des modes d'action, en faveur du droit familial pour certaines, des pratiques quotidiennes pour d'autres. C'est particulièrement le cas au Moyen-Orient où les centres d'accueil et les services téléphoniques destinés à traiter les conflits familiaux, voire la violence familiale se sont multipliés. Plus récemment, au milieu des années 2000, des organisations islamiques comme Al-Afaf en Jordanie, qui est liée au Frères musulmans, ont également établi une assistance par téléphone, et mis en place un discours et des pratiques islamiques contemporaines à même de répondre aux problèmes tels que le célibat, les divorces, les familles monoparentales ou la violence. Et c'est Nawal al-Faouri, du Parti islamique centriste (Hizb al-wassat), qui s'est attelée à mettre en place le premier centre d'hébergement public pour les femmes victimes de violences conjugales. Les activités de conseils islamiques délivrés dans des organisations sociales et féminines, utilisant une pluralité d'outils conceptuels et les diffusant par l'intermédiaire de CD, DVD ou bien par les médias et les nouvelles technologies, se développent un peu partout dans la région.

Sil ne faut pas surestimer aujourd'hui leur efficacité, ces convergences témoignent d'une hybridation non seulement des revendications féministes ou en termes de droits des femmes, due à la reformulation d'un féminisme islamique, qui s'ancre à présent dans des mouvements sociaux, mais aussi du référent islamique lui-même, qui a métissé ses registres, ses modes d'action et les concepts utilisés⁵². Ces changements impliquent alors de penser le

51. S. Latte Abdallah, « Genre et politique », cité, et *Femmes réfugiées palestiniennes*, op. cit..

52. Voir les travaux de Olivier Roy, notamment « Le post-islamisme », *REMMM, Le post-islamisme*, 85-86, 1999, p. 11-30, et *L'islam mondialisé*, Paris, Le Seuil, 2002, et ceux de Patrick Haenni, *L'islam de marché*, Paris, Le Seuil, 2005.

féminisme dans les mondes arabe et musulman à partir de nouveaux paradigmes pragmatiques qui sont post-nationalistes, post-partisans, et plus largement post-idéologiques donc à terme également « post-islamiques »⁵³. Ils invitent à forger de nouveaux outils pour étudier ces engagements et les nouveaux modes de subjectivités féminines qu'ils illustrent et qu'ils créent. ■

Stéphanie Latte Abdallah est chercheure au CNRS (IREMAM, Aix-en-Provence). Elle a travaillé sur les réfugiés palestiniens, le genre, l'engagement et les féminismes au Proche-Orient, et travaille actuellement sur le lien entre images et politique dans le conflit israélo-palestinien et sur les échanges et les frontières à partir d'une étude des incarcérations politiques dans ce conflit. Outre les titres mentionnés dans cet article, elle a dirigé *Images aux frontières. Représentations et constructions sociales et politiques : Palestine, Jordanie 1948-2000* (Beyrouth, Institut français du Proche-Orient, 2005) et publié « Regards, visibilité historique et politique des images des réfugiés palestiniens depuis 1948 », *Le mouvement social* (219-220, printemps-été 2007, p. 65-91) ; « Subvertir le consentement : itinéraires sociaux des femmes des camps de réfugiés palestiniens en Jordanie, 1948-2001 », *Annales ESC* (60^e année (1), janvier-février 2005, p. 53-89) et « Fragile Intimacies: Marriage and Love in the Palestinian Camps of Jordan, 1948-2001 », *Journal of Palestine Studies* (38 (4), été 2009, p. 47-62). Adresse électronique : steph.altahyr@wanadoo.fr

53. Dans le contexte des études sur l'engagement féminin, cette expression a d'abord été employée par M. Hatem, dans « Toward the Development of post-Islamist and post-Nationalist Feminist Discourses in the Middle East », cité, p. 29-48.