Les féminismes islamiques contemporains : influences sur le féminisme, la sphère religieuse et l'islam politique

Stephanie Latte Abdallah

▶ **To cite this version:**

Stephanie Latte Abdallah. Les féminismes islamiques contemporains : influences sur le féminisme, la sphère religieuse et l'islam politique. Islamochristiana, 2011, 37, pp.17 - 34. hal-02347164

HAL Id: hal-02347164
https://sciencespo.hal.science/hal-02347164

Submitted on 29 Apr 2020

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.

Pour citer cet article :

Stéphanie Latte Abdallah, « Les féminismes islamiques contemporains : influences sur le féminisme, la sphère religieuse et l'islam politique », dans *Islamochristiana* 37(2011), p. 17-34.

Les féminismes islamiques contemporains : influences sur le féminisme, la sphère religieuse et l'islam politique

Le féminisme islamique a émergé au début des années 1990, tout d'abord en Iran puis en divers lieux du globe[1]. Il a d'abord vu le jour comme un mouvement intellectuel mondialisé d'herméneutique et d'exégèse religieuse susceptible de promouvoir l'égalité entre les sexes dans tous les domaines (de relecture et de travaux interprétatifs –*ijtihad*- du Coran, des dits du prophète –*hadith*- ou encore du droit musulman –*fiqh*), puis, dans un second temps, il s'est peu à peu diffusé, s'est incarné dans des réseaux et des mouvements sociaux, voire politiques (liés à l'islam politique) (Latte Abdallah, 2010(b), 2010(d)). Né au sein de l'islam dit périphérique ou minoritaire, il s'est progressivement développé dans le monde arabe.

Loin d'être univoques, ces individualités, réseaux et groupes, ne constituent évidemment pas un mouvement global du féminisme islamique, mais une série d'organisations ancrées dans des pays musulmans, arabes mais aussi européens et américains, qui, pour certaines, dialoguent à l'échelle globale par le biais d'internet.

Il ne s'agit pas de penser ce féminisme islamique comme l'avenir du féminisme séculier auquel il se substituerait, mais de le comprendre dans une continuité historique. Il est venu s'ajouter à des mouvements existants, qui sont eux-mêmes depuis le début des années

1

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

1990 en pleine transformation, et aux nouveaux réseaux fondés par la jeune génération dans les années 2000, pour aboutir à une troisième vague féministe dans les mondes arabes et musulmans. Cette troisième vague féministe a pris naissance au début des années 1990 et fait suite aux deux premières vagues essentiellement séculières, celles des décennies 1920-1940 et 1960-1980.

On l'a dit, le sujet politique de ce féminisme islamique a été et est toujours difficile à faire accepter, à la fois ici et là-bas. Considéré par beaucoup comme un oxymore, il a eu et a toujours des difficultés à imposer sa singularité et sa place au regard d'un côté de pensées féministes séculières ou laïques, souvent mais pas seulement 'occidentales', et dominantes qui se placent comme universelles : à dépasser l'idée répandue, tout particulièrement en France, d'une émancipation féminine qui ne pourrait passer que par un phénomène de sécularisation. Il est par ailleurs récusé par des courants religieux ou politiques islamiques, rigoristes le plus souvent. En participant de nouvelles théologies, les travaux des féministes islamiques ont ainsi constitué une troisième voie. A partir du début des années 2000, en se diversifiant, le féminisme islamique a influencé plus largement la sphère religieuse ; les mobilisations féminines ; et les actrices et les mouvements de l'islam politique qui se sont alors saisis de cette nouvelle ressource militante. C'est ce second temps du féminisme islamique qui fait l'objet de cet article.

La troisième voie

Le féminisme islamique a, *de facto*, permis de revenir sur une série de dichotomies établies sur les groupes féministes séculiers, qui ont contribué à les déconsidérer.

Deux acteurs clefs ont joué un rôle dans l'élaboration de ces argumentaires[2] : les Etats dans l'ensemble post coloniaux et non démocratiques qui se sont installés au cours du XXème siècle, et l'islam politique qui devient une force politique centrale à partir des années 1970, qui a largement œuvré à cette disqualification des premiers mouvements féministes en les stigmatisant comme importés.

Des dichotomies que la recherche a aussi diffusé en contribuant à asseoir l'idée de deux types irréductibles de féminisme : l'un qui serait occidentalisé, séculier et élitiste, donc

---

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

importé et critiqué ; et l'autre, promu par des figures islamiques, culturellement et socialement mieux ancré (Ahmed, 1992). L'hybridité des premiers mouvements féminins a été gommé, tout comme le fait que le premier féminisme égyptien est apparu à la même période que ses homologues européens ou américains et non en écho à ceux-ci (Badran, 1994). En outre, les spécificités qui ont fait des premiers féminismes des féminismes endogènes et non importés ont été oubliées, dont la plus remarquable fut leur arrimage aux mouvements nationalistes et anticoloniaux[3]. Par ailleurs, la grille d'analyse courante a présenté les mouvements religieux comme des opposants à des États séculiers et modernisateurs, sous la protection desquels se seraient épanouis les premiers féminismes, eux-mêmes séculiers et représentés comme pro-occidentaux. Ces organisations ont donc été injustement considérées comme les représentants d'une élite proche des Etats opposée à des classes populaires dont l'islam politique aurait seul porté la voix. Or, l'islam politique n'a pas été partout dans l'opposition, et il a aussi été appuyé ou coopté par certains Etats pendant les décennies 1970-1990 : ce fut le cas en Jordanie ou dans la péninsule arabique pour contrer une opposition de gauche, pro-palestinienne, ou panarabe[4].

Enfin, le rôle répressif des États vis-à-vis des mouvements féminins a été oublié. Tous les États, même s'ils ont été modernisateurs et promoteurs, tôt dans le siècle, d'une forme de féminisme d'État – la Turquie kémaliste, l'Iran du chah, ou, plus tard, la Tunisie de Bourguiba –, et même s'ils ont accordé des droits citoyens aux femmes et favorisé leur éducation, se sont employés à contrôler, voire à interdire les groupes féministes indépendants, pour la plupart liés aux partis de gauche et, en tout état de cause, dans l'opposition et en demande de démocratisation des régimes. Il s'agissait alors, d'une part, de remplacer ces organisations par d'autres affiliées aux États, d'autre part, de coopter des fémocrates, à même de mettre en œuvre les politiques étatiques[5]. Ces régimes ont également

---

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

4 Voir par exemple sur ce point Latte Abdallah, 2010(d), 2010(e) ; Al-Mughni, 2010 ; Seikaly, 1997 ; Clark, Schwedler, 2003.

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

empêché l'émergence d'un féminisme ayant une large assise sociale et incluant les femmes des classes les moins favorisées et celles des milieux ruraux (Fleischmann, 1999) pour favoriser celui d'une élite plus facile à contrôler et dont l'influence était moindre.

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

Quels que soient les positionnements très divers des tenantes du féminisme islamique, l'émergence de ce courant a *de facto* troublé les oppositions Orient/Occident et Islam/Occident construites autour des droits des femmes en constituant une troisième voie.

Certaines de ses intellectuelles ont en effet pensé qu'il représentait un « féminisme endogène, produit localement » (Mir-Hosseini, 1999) : une troisième voie entre ceux qui ont souhaité imposer des interprétations patriarcales de l'islam et ceux qui ont poursuivi un projet global hégémonique néo colonial au nom des Lumières et du féminisme. Il déconstruisait aussi la dichotomie islam/féminisme vue comme un héritage colonial (Mir-Hosseini, 2010). Ces dernières ont alors fait valoir une forme de culturalisme, l'islam représentant la culture des sociétés concernées. C'est aussi par exemple la position de Nadia Yassine, affiliée à l'islam politique comme présidente de l'association islamique marocaine, *al-'Adl wa al-Ihsane* (*Justice et Bienfaisance*).

D'autres, telle la marocaine Asma Lamrabet, ont évoqué cette troisième voie dans

l'idée de réconcilier des références différentes : les valeurs de l'islam et celles des droits humains. Ce référentiel islamique ouvert aux apports positifs du modèle européen quant aux droits des femmes vient, selon elle, dépasser « les crispations de la crise identitaire » et permet de vivre dans l'entre-deux d'une double culture (2004, 2007). Une double culture liée **à** l'influence de la culture et de la langue française au Maghreb d'un côté, et, de l'autre, aux vécus des musulmanes d'Europe. Cette perception d'intellectuelles « post-identitaires »[6] valorise, en retour, l'universalité de l'islam.

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

Le renouveau intellectuel d'un islam individualisé

Les travaux d'exégèses produits depuis le début des années 1990 par des femmes, et des hommes, dans le but de promouvoir l'égalité des sexes s'appuient sur un travail d'interprétation (*ijtihad*), de réflexion individuelle sur les sources religieuses, dans le sillage de celle développée dès la fin du 19ème siècle par Mohammed Abdu'. Cet héritage réformiste fut tout d'abord surtout capté par l'islam politique qui a participé de l'individualisation du rapport au religieux en disqualifiant l'establishment des *ulema* pour faire valoir des lectures concurrentes par des penseurs aux formations intellectuelles plus hybrides, en sciences dures

6 Tel que Malika Zeghal qualifie une génération d'intellectuels musulmans qui renouvelle la compréhension actuelle de l'islam (Zeghal, 2008).

ou sociales tout autant qu'en sciences religieuses, et parfois autodidactes. Une partie des tenants de l'islam politique ont par la suite ré-institutionnalisé leur savoir religieux (Zeghal, 2008), tandis qu'une autre se retrouvaient dans des parcours et des connaissances de plus en plus hybrides (Haenni, Tamman, 2008 ; Roy, 1999, 2002). A leur suite, les féministes islamiques se sont saisies de cette démocratisation de la connaissance religieuse, pour faire valoir des interprétations en accord avec le principe de l'égalité des sexes.

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

L'affirmation de postures intellectuelles audacieuses

Depuis le milieu des années 2000, cette exégèse s'est affirmée, puis peu à peu transformée en adoptant des postures intellectuelles plus audacieuses. Je mentionnerai seulement quelques points ici. Tout d'abord, si ces penseures travaillent les différents textes, le Coran, les *hadith*, et le *fiqh,* elles s'appuient en dernière instance sur l'autorité ultime du Coran, qui leur permet de critiquer plus facilement des textes qui sont l'œuvre des juristes (le *fiqh*) ou ont été rapportés par une chaîne humaine (la tradition, les faits et dits –*hadith*- du prophète). Ainsi, la nécessaire distinction entre la *sharia*, la voie de Dieu révélée au prophète dans le Coran, et le *fiqh*, c'est-à-dire les efforts humains pour traduire ce chemin en dispositions juridiques a tout d'abord été rétabli (Mir-Hosseini, 1999, 2010). Des dispositions qui se sont tout d'abord organisées autour de quatre écoles principales aux 9ème et 10ème siècles. Le *fiqh* étant au fondement des diverses législations nationales concernant le statut personnel ou le droit de la famille. Un travail qui a évidemment été et est pris dans les

contingences culturelles et historiques des différentes périodes, et donc dans des interprétations sexistes contestables.

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

Au-delà de la production herméneutique de travaux et de textes de référence, se pose la question de leur diffusion, de leur influence réelle, et donc du renforcement de l'autorité religieuse féminine. Les travaux des féministes islamiques ont longtemps été critiqués par les *ulema* ou ignorés par les réformistes lorsqu'ils ont en revanche suscité l'intérêt immédiat de féministes séculières ou religieuses et de quelques rares intellectuels spécialistes de l'islam (comme Mohamed Arkoun ou l'égyptien Nasr Abu Zayd) (Badran, 2010).

Un renforcement de l'autorité religieuse féminine

Pourtant, cette autorité religieuse féminine ne peut qu'être favorisée par la prolifération contemporaine de l'autorité religieuse que l'islamisme a impulsée. Les différentes instances, autorités et producteurs de savoirs religieux sont à présent livrés à une concurrence vive. A leur tour, les théologiennes féministes se sont engagées dans une compétition intellectuelle, pour créer de nouvelles centralités religieuses, être reconnues ou trouver une place au sein des instances existantes.

Pour ce faire, d'une part, des conférences et des réseaux globaux se sont au fil du temps mis en place et ont sédimenté un mouvement transnational visant à disséminer les apports et à accroître l'influence de ces exégèses. Aux premières organisations nées au milieu des années 1980 (telle que l'organisation pionnière *Sisters in islam*), s'est en effet ajoutée l'action de réseaux plus anciens fondés par des séculières qui se sont mis à utiliser des outils

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

D'autre part, à l'intérieur des pays, des féministes islamiques tentent d'influencer et de se frayer un chemin au sein d'institutions existantes afin de promouvoir une pensée alternative sur les femmes en islam. Depuis le début des années 1990 en Iran, les féministes islamiques et les théologiennes se sont nourries des réflexions des théologiens de Qom sur le genre, et certains d'entre eux ont pris en compte leurs questionnements et ont écrit dans les revues qu'elles dirigeaient (Mir-Hosseini, 1999). Ce qui a alimenté le débat au sein d'un lieu majeur de l'autorité religieuse de l'islam chiite.

Au Maroc, la féministe islamique Asma Lamrabet, qui préside le GIERFI (Groupe International d'Etude et de Réflexion sur la Femme en Islam) l'a associé en 2008 à une institution religieuse influente, la Ligue des Ulema du Maroc (Rabita Mohammadia), regroupe des penseurs libéraux et est présidée par Ahmed Abbadi, un théologien musulman d'envergure reconnu internationalement. La Rabita Mohammadia partage la volonté de promouvoir un nouveau réformisme musulman, qui appuie la relecture des textes sacrés dans une perspective d'égalité entre les genres. Dans ce cadre, des projets ont été lancés : une encyclopédie sur les femmes et l'islam qui interprèterait l'ensemble des concepts religieux dans une perspective féminine ; et un vaste programme de diffusion des droits des femmes reconnus par l'islam, en mettant en place des ateliers de *fiqh*. En Turquie, le travail de relecture des *hadith,* qui s'inscrit dans la continuité de celui de Fatima Mernissi (1987), d'une théologienne turque, Hidayet Tuksal, a depuis peu été intégré dans un vaste chantier gouvernemental visant à retirer les hadith misogynes, dont la véracité ou l'interprétation s'avèrent problématiques, de toutes les publications et de la diffusion du Ministère des Affaires religieuses qui supervise les mosquées du pays. Dans le plus grand pays musulman,

l'Indonésie, ce sont des théologiennes, ayant reçu une solide formation religieuse et pour la plupart issues de famille d'ulema ou d'activistes des deux grandes organisations islamiques du pays (la Muhammadiya et le Nadhalatul Ulama), qui, depuis les années 1990, se sont engagées dans une perspective féministe de relecture des textes religieux. Ce mouvement du Renouveau est soutenu par le réseau des universités islamiques d'Etat dans lesquelles ces théologiennes enseignent, et où modernistes et clercs plus traditionnels, hommes et femmes, s'unissent pour produire de nouvelles exégèses, à même de faire échec à la montée d'un courant souhaitant faire adopter des lois inspirées par une lecture religieuse littéraliste. Ces universités sont fortement influencées par la pensée d'intellectuels réformistes indonésiens ou étrangers, tel que Mohamed Arkoun. Dans les années 2000, la connaissance de ces nouvelles exégèses s'est appuyée sur des centres d'études du genre dans les universités d'Etat et sur certains centres d'étude de l'islam qui ont diffusé leurs travaux réformateurs sur le *fiqh* auprès des ulemas conservateurs : ils ont d'ailleurs inventé le terme de *fiqh al-nisa'* (*fiqh* de la femme) (Feillard, Van-Doorn, 2010).

Distinguer féminisation de la sphère religieuse et féminisme islamique

On ne peut mettre sur un même plan féminisation de la sphère religieuse et féminisme islamique, d'autant que, depuis une vingtaine d'année, le renouvellement et la diffusion de groupes pieux féminins, assez souvent mais pas toujours rigoristes, ont multiplié l'accès des femmes à de nouvelles fonctions religieuses[7]. Ainsi, un peu partout dans les mondes arabes et musulmans, des femmes sont devenues des théologiennes, des prêcheures (*da'iyat*), des spécialistes en religion donnant des cours (*durus*) chez elles, dans les mosquées ou dans les centres de mémorisation du Coran, ou professant dans des cercles (*halaqat*).

Mais le renforcement de l'autorité religieuse féminine et l'accès des femmes à de nouvelles fonctions participent parfois de cette même visée du féminisme islamique. Ainsi, la direction très médiatisée d'une prière mixte par Amina Wadud à New York en 2005, a fait des émules et a conduit à l'institutionnalisation de ce genre de pratiques (en Afrique du sud, en Amérique du Nord et en Europe, où par exemple, en Angleterre, le MECO-*Muslim*

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

Educational Center of Oxford-organise régulièrement des prières mixtes où le sermon-*khutbah*- est délivré par une femme) et à la revendication, par certaines des féministes islamiques seulement, de l'accès des femmes à l'imamat[8]. Par ailleurs, de façon moins religieusement contestée, des femmes souhaitent devenir mufti (*muftiat*) en divers lieux des mondes arabes et musulmans. En Indonésie, elles ont déjà accès à ces fonctions. En Egypte, Suad Salih, professeure de jurisprudence islamique dans l'institution centrale du sunnisme, al-Azhar, et fille d'un *alim*, a lancé une campagne visant à permettre aux femmes de devenir *muftiat* à partir d'arguments religieux (Badran, 2009). Par ailleurs, le travail de 200 prédicatrices (*murshidat*) fonctionnaires de l'Etat au Maroc et surtout de 36 théologiennes (*alemat*) nommées par le Roi dans les différents conseils d'ulema du Royaume, en fonction de leur capacité à promouvoir un islam modéré à même d'adapter les lois islamiques aux conditions actuelles, ne peut qu'appuyer la diffusion de travaux et d'interprétation favorisant l'égalité entre les genres (Eddouada, Pepicelli, 2010).

Féminisme et islam politique[9] : la croisée des chemins

Depuis moins d'une décennie, un nombre croissant d'actrices du féminisme islamique, qui ne revendiquent cependant pas toutes le label de féministes, viennent des rangs de l'islam politique. Certaines sont encore engagées dans ces mouvements qu'elles participent à transformer de l'intérieur quand d'autres les ont quittés. Or, l'influence du féminisme islamique au sein de l'islam politique, et inversement, n'a pas été étudiée, hormis, récemment, dans le numéro de la REMMM que j'ai coordonnée en 2010 et sur lequel je m'appuie ici[10].

En dépit des divergences de points de vue et de la volonté de certaines féministes islamiques de se démarquer de ce qu'elles nomment le « féminisme islamiste » (Andujar,

8 Amina Wadud revendique cette fonction d'imam.

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

10 *Féminismes islamiques,* REMMM n°128, décembre 2010.

2008), sur le terrain, elles reconnaissent que les frontières sont plus floues.

Les influences sont anciennes et réciproques. L'islam politique a en effet joué un rôle dans l'émergence du féminisme islamique. Outre la démocratisation de l'autorité et du savoir religieux qu'il a initiée, les mouvements de l'islam politique ont convoqué les femmes dans la sphère publique afin de participer à leur projet de réislamisation des sociétés (par la diffusion de la foi, *da'wa,* et le militantisme social et caritatif), puis, moins fréquemment, au militantisme politique.

Quand l'islam politique est parvenu au pouvoir, comme en Iran, ou quand il l'a partagé, comme au Koweit et dans nombre de pays de la péninsule arabique, ces mouvements ont en général déçu en restreignant fortement les rôles féminins, tout comme d'ailleurs les partis nationalistes l'avaient faits précédemment. Des militantes ont alors rompu avec ces mouvements pour s'engager dans des positionnements féministes. En Iran, dix ans après la Révolution de 1979, des femmes religieuses issues des classes moyennes s'engagèrent dans ce courant féministe islamique, en réaction aux lois discriminatoires promulguées par un régime qui avait pourtant d'abord proclamé sa volonté de « rendre aux femmes leur statut "vrai et élevé" en islam » (Mir-Hosseini, 1996). Au Koweit, le refus des députés islamistes d'approuver le décret princier qui donnait le droit de vote aux femmes dès 1999, en invoquant le principe religieux selon lequel les femmes ne pourraient conduire les affaires publiques (*al-wilaya al-amma*), a conduit certaines de leurs militantes, docteures en sciences religieuses, dont Khadija al-Mahmit, Khawla Al-Atiqi, à se lancer dans des travaux d'exégèse et à revendiquer des rôles publics et politiques féminins par d'autres voies (Al-Mughni, 2010).

Quand ces mouvements étaient dans l'opposition, ils ont opportunément promu les femmes dans l'espace social et politique pour appuyer leur demande d'ouverture politique. Ils ont élaboré des argumentaires qui leur étaient spécifiquement destinés quand elles ont représenté une majorité de leur électorat ou de l'audience de leurs activités sociales. Les choix politiques des mouvements, de participation accrue dans le cadre électoral, ont fréquemment infléchi l'équilibre entre les courants : l'exégèse religieuse des contextualistes (ceux partisans de lectures axées sur les conditions actuelles -*ma'amalat*- et sur l'esprit des textes) a gagné du terrain dans beaucoup de ceux liés aux Frères musulmans, au détriment des courants récusant l'herméneutique, les légalistes (en faveur d'interprétations à la lettre). Dans les cas palestinien et jordanien, l'établissement de quotas féminins aux élections

législatives et municipales dans les années 1990 et 2000 ont participé de cette promotion des femmes dans la sphère politique.

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

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

L'influence du féminisme, islamique ou non, sur l'islam politique

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

Dans d'autres domaines, des travaux ont montré comment, avec la réislamisation réussie des sociétés, le référent islamique s'est largement hybridé en métissant ses sources intellectuelles et ses pratiques, que ce soit en intégrant tout d'abord des idées marxistes puis les valeurs et les pratiques du marché, celles de la démocratie, des droits humains ou de l'écologie ou encore du développement personnel (Roy, 1999, 2002 ; Haenni, 2005 ; Le Renard, 2010). Cette hybridation a aussi concerné les partis islamiques et les trajectoires des militants : en Egypte, parmi les nouveaux intellectuels musulmans réformistes « post-identitaires », nombreux sont d'anciens Frères musulmans (Haenni, Tammam, 2008).

On a, en revanche, peu vu les phénomènes d'hybridation en cours entre féminisme, référents internationaux sur les droits des femmes et le genre, et islam politique. Or, en sus d'un discours ancien renouvelé sur « les droits de la femme en islam », les argumentaires d'une partie des femmes et des hommes engagés au sein de l'islam politique s'appuient de plus en plus sur l'héritage des discours et mobilisations féministes de leurs pays et sur ceux, internationaux, à disposition en termes de droits féminins et humains. Ils invoquent le côté positif de leurs apports tout en émettant des réserves sur certains points.

L'influence gagnée par le féminisme islamique fait maintenant pression sur les organisations de l'islam politique, et ce même au niveau des concepts utilisés. Certes la question de l'égalité entre hommes et femmes fait l'objet de nuances et de dissensions. Ainsi, pour la féministe islamique de la Junta islamica de Barcelone, Ndeye Andujar, si la notion d'égalité n'est pas comprise « à 100% dans tous les domaines spirituel, politique, économique, social », et si l'on parle de complémentarité ou de rôles déterminés selon le sexe, il ne s'agit pas de féminisme (2008). Or, pour beaucoup d'actrices de l'islam politique, l'égalité en tant qu'êtres humains, devant Dieu, est incontestable mais les différences biologiques supposent des complémentarités qui, selon les tendances, peuvent impliquer toute une palette de possibilités d'actions concrètes pour les femmes.

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

En revanche, le concept bien distinct du genre (diversement nommé ou traduit selon les lieux, *gender*, *jandar* ou *naw' 'ijtima'i*) suscite à présent des controverses et de vives critiques

au sein de la plupart des mouvements de l'islam politique, car il remettrait en cause les rôles familiaux masculins et féminins et les identités sexuelles, c'est-à-dire la norme hétérosexuelle. Mais, ce n'est pas le cas de toutes les organisations. Le Parti islamique centriste jordanien ayant, par exemple, intégré ce concept à sa position sur les droits et rôles féminins.

Par ailleurs, l'expérience plus ancienne des mouvements féministes séculiers sur le terrain a influencé les modes d'action de l'islam politique. Au Maroc, les mobilisations massives et constantes des féministes séculières pour faire changer le code du statut personnel (*Moudawana*) dans les années 1990, de même que leurs demandes d'égalité des droits, ont obligé les islamistes à prendre position sur les questions de genre, et à s'interroger sur le mariage, le travail féminin, l'héritage et le divorce (Eddouada, Pepicelli, 2010). Dans le contexte palestinien également, Islah Jad a montré comment la volonté d'avoir là aussi l'initiative a conduit le mouvement Hamas à élaborer une pensée sur les questions féminines. Une pensée qui, paradoxalement, en voulant proposer une alternative aux argumentaires des séculières, s'est de plus en plus hybridée en métissant les références religieuses de notions empruntées aux séculières d'égalité entre les genres (et non de complémentarité), de pluralisme, de développement durable, de bien public ou de citoyenneté sociale (Jad, 2010).

En Jordanie, la volonté de l'association des Frères musulmans *Al-'Afaf* d'agir sur tous les dysfonctionnements familiaux et sur la violence en apportant à des problèmes sociaux répandus une réponse islamique, l'a conduit à se rapprocher des modes d'action d'une organisation séculière, l'Union des femmes jordaniennes, active sur ces sujets depuis les années 1990, en mettant notamment en place une ligne téléphonique d'urgence (Latte Abdallah, 2006). Si son champ d'action était précédemment seulement celui du mariage (et de la lutte contre le célibat), *Al-'Afaf*, tout comme beaucoup d'organisations islamiques de la région, s'est placée sur des thèmes, d'abord développés par les séculières. Ces activités de conseils islamiques délivrés dans des organisations sociales ou au téléphone, utilisant une pluralité d'outils conceptuels, et les diffusant par l'intermédiaire des médias et des nouvelles technologies se sont multipliées un peu partout dans la région.

Enfn, quelles que soient les divergences ou la concurrence existants entre les courants, les valeurs des droits individuels comme base d'une démocratie libérale sont largement partagées. On le voit, par exemple, sur la question de l'Etat islamique, un sujet qui a longtemps divisé les partisan(es) de l'islam politique des autres. Aujourd'hui, cet horizon

n'est plus l'objectif de la majeure partie des militants liés à l'islam politique[11], et ses actrices ne le revendiquent à présent quasiment jamais, voir s'y opposent, ou bien ont complètement reformulé ce qu'il recouvre. Ainsi, Hiba Ra'ouf pense que l'Etat doit rester séparé du religieux (Ra'ouf, 2010). Quand elles l'évoquent, comme Khadija al-Mahmit, c'est pour rappeler que l'islam ne préconise aucune forme précise de gouvernement. Elle l'envisage dès lors comme un Etat dont la constitution garantit les droits sociaux et humains de ses citoyens, dont la liberté personnelle et religieuse (Al-Mughni, 2010).

D'autres manières de faire de la politique

La 3ème vague féministe, celle ouverte au début des années 1990, est tout autant constituée par le féminisme islamique, certains des premiers mouvements séculiers qui se sont renouvelés, démocratisés et émancipés des partis d'opposition souvent de gauche et panarabes auxquels ils étaient liés (Latte Abdallah, 2006 (b), 2009, 2010(b), 2010(d)), et par de nouveaux groupes féministes apparus au début des années 2000.

Ces mouvements de la 3ème vague ont imaginé d'autres manières de faire de la politique : en dehors du lien historique aux partis politiques, et parfois d'institutions type Union des femmes pour favoriser des réseaux souples. De jeunes groupes féministes ont été créés au début des années 2000, tel *Nasawiya*, *Kafa* au Liban, ou *Ishtar* en Syrie, ou encore *Bekhsus*[12]. Très peu institutionnalisés, ils sont structurés en réseau (et s'appuient sur internet et les réseaux sociaux) afin d'être les plus libres, les plus participatifs et les plus démocratiques possibles. Non-partisans, ils sont pourtant très politiques en alliant égalité des genres, violence, et sexisme, voir libre choix de sa sexualité, aux problématiques des droits citoyens, du système politique et de la démocratisation.

Ces réseaux sont aussi formés par une autre manière de militer axée sur des coalitions ponctuelles de groupes radicalement différents sur des causes communes. Ces causes partagées ont remis en cause l'antagonisme ancien entre les mouvements séculiers et

---

11 En atteste, par exemple, en Egypte, les déclarations récentes des Frères musulmans qui déclarent vouloir s'inscrire dans le cadre d'un Etat séculier.

12 Ou également ceux engagés pour la défense de toutes les sexualités.

religieux. Après les discours oppositionnels des décennies 1970-1980 et l'utilisation identitaire du référent islamique, avec années 1990, les réflexes idéologiques (séculier/religieux) sont moins marqués au profit de voies plus pragmatiques empruntées par les femmes pour faire valoir leurs droits et leurs aspirations. Depuis les années 1990, se sont ainsi reformulées des revendications plus radicalement féministes. Elles se sont cristallisées précisément grâce aux engagements d'actrices séculières et islamiques, et aux liens qu'elles ont au fil du temps tissé entre elles. Dès lors, il n'est pas étonnant que ce soit dans les années 1990 qu'apparaît dans le monde arabe un terme non équivoque pour le mot féminisme, *nisawiya*, en remplacement du précédent *nisa'iya* qui signifie à la fois féministe ou féminin (Badran, 2005).

A Bahrein comme au Koweit, c'est, d'un côté, la remise en cause des frontières sociales, communautaires et celle des partis nationalistes et islamiques par les mouvements féminins, et, de l'autre, la construction d'alliance par delà la supposée opposition entre séculières et religieuses en vertu d'un paradigme prioritairement « féministe » qui ont permis l'obtention du droit de vote et d'être élues, respectivement en 2002 et 2005 (Seikaly, 1997 ; Al-Mughni, 2010). Au Koweit, à l'instigation de Khadija al-Mahmit, d'autres causes font maintenant l'objet de revendications communes tel que la possibilité pour les femmes de transmettre leur nationalité à leurs enfants, notamment quand elles ont épousé des étrangers, et les activités visant à accroître la représentation féminine au Parlement (Al-Mughni, 2010). De telles alliances régulièrement à l'œuvre dans les différents pays, et notamment en Jordanie concernant la transmission de la nationalité à leurs enfants et à leur mari, les quotas féminins aux élections[13] et, depuis peu, sur toute une série d'enjeux familiaux qui faisaient auparavant l'objet de controverses entre séculières et religieuses sur la hausse de l'âge légal au mariage ou le planning familial par exemple.

Le renouveau de l'islam et du féminisme apporté par le féminisme islamique a en outre permis à ces sujets familiaux d'être débattus plus efficacement. D'un côté, l'exégèse féministe et son influence dans l'islam a renforcé un argument religieux qui, on le sait, est déterminant en matière de droit de la famille. De l'autre, sa continuité avec les mobilisations

13

 Sur ce point, de prises de position très nuancées ont existé mais elles sont loin de recouper une division entre séculières et religieuses.

séculières a accru la pression sur les gouvernements. La réforme de la *Mudawana* au Maroc en 2004 est un bel exemple de cet effet boule de neige obtenu par des revendications partagées. A un niveau plus général, pour promouvoir l'égalité juridique au sein de la famille, le réseau global *Musawah* réfléchit à partir du concept de *qawama*, qui, en ayant fait de l'homme le responsable de la famille, est à la source des inégalités dans la famille, dont celle sur l'héritage.

Des ressources pour être actrices des transitions démocratiques

Dans le contexte post-révolutionnaire, les ressources du féminisme islamique tout comme l'expérience acquise par les mobilisations conjointes de séculières et de religieuses sont des atouts qui devraient permettre aux femmes et aux féministes d'influencer et d'être actrices de ces transitions démocratiques. Le parti islamique Ennahda a remporté les élections en Tunisie, le parti de la Justice et du Développement marocain et celui parti des Frères musulmans égyptiens, Justice et Liberté, également. En Tunisie et au Maroc, des formules démocratiques de partage du pouvoir entre les partis de gauche, séculiers, et islamiques ont été inaugurées. Toutefois, avec les victoires de l'islam politique dans les urnes, c'est bien à une croisée des chemins que nous nous trouvons, quand d'une part, l'exercice du pouvoir, effectif aussi en Lybie, peut rendre moins nécessaire pour ces partis le rôle des femmes et ainsi inverser les tendances à l'œuvre au sein de ces mouvements qui, pour l'instant, vont dans le sens du féminisme islamique. Par ailleurs, ces mouvements n'ont pas encore affiché de positions claires sur les enjeux féminins, même si la moitié des élus d'Ennahda à l'assemblée constituante en octobre 2011 sont des femmes (47%). Enfin, en Egypte, le début des législatives a montré la percée des salafistes (estimée à 25%). Ceci laisse pour l'instant ouverte la question des coalitions gouvernementales à venir : si les Frères délaissent les libéraux au profit d'accord de gouvernement avec les salafistes ou veulent se placer sur leur terrain électoral, leurs courants les plus littéralistes pourraient alors être favorisés.

Références bibliographiques

ABU HANIEH Hassan, 2008, *Women and Politics: From the Perspective of Islamic Movements in Jordan*, Amman, Friedrich-Ebert-Stiftung.

AHMAD Sadaf, 2009, *Transforming Faith: The Story of Al-Huda and Islamic Revivalism Among*

Urban Pakistani Women. Syracuse, Syracuse University Press.

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

AL-MUGHNI Haya, 2010, "The Rise of Islamic Feminism in Kuweit", REMMM n°128, *Féminismes islamiques*, p. 167-182.

ANDUJAR, Ndeye, 2008, Interview "Féminisme islamique. Chaque pays réagit différemment", SaphirNews.com.

ANWAR, Zeinah, 2009, Interview, http: //www.sistersinislam.org.my.

ARDITO Aurelia, 2010, « Les cercles féminins de la Qubaysiyya à Damas », in *Le Mouvement social*, n° spécial *Des engagements féminins au Moyen Orient (XXè-XXIè siècles)*, n°231, printemps-été, p.

BADRAN Margot, 1994, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, Princeton University Press.

BADRAN Margot, 2005, « Between Secular and Islamic Feminism/s: Reflections on the Middle East and Beyond », *Journal of Middle East Women's Studies*, 1 (1), Winter, p. 6-28.

BADRAN Margot, 2009*, Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford, Oneworld Publications.

BADRAN Margot, 2010, « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique Internationale* n° 46, *Le féminisme islamique aujourd'hui*, janvier-mars, p. 25-44.

CLARK Janine Astrid, SCHWEDLER Jillian, April 2003, "Who Opened the Window? Women's Activism in Islamist Parties" *Comparative Politics*, Vol. 35, No. 3, pp. 293-312.

EDDOUADA Souad, PEPICELLI Renata, janvier-mars 2010, « Maroc. Un féminisme islamique d'Etat », *Critique internationale*, n°46, p. 87-100.

FLEISCHMANN Ellen, 1999, « 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, p. 89-139.

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

HAENNI Patrick, 2005, *L'islam de marché*, Paris, Le Seuil.

HAENNI Patrick, TAMMAM Husam, 2008, « Penser dans l'au-delà de l'islamisme : Egypte, la dispersion idéologique des lendemains qui déchantent », in *Revue des Mondes Musulmans et de*

la Méditerranée, 2008-1, *Intellectuels de l'islam contemporain. Nouvelles générations, nouveaux débats*, n° 123, p. 179-201.

HEGLAND Mary Elaine, 1999, « Gender and Religion in the Middle East and South Asia : Women's Voices Rising », in Meriwether, M., Tucker, J. (dir.), *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder, Oxford, Westview Press, p. 177-212.

HILTERMANN Joost, 1991, *Behind the Intifada: Labor and Women's Movements in the Occupied Territories*, Princeton, Princeton University Press.

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

LAMRABET Asma, 2004, *Musulmane tout simplement*, Lyon, Tawhid.

LAMRABET Asma, 2007, *Le Coran et les femmes. Une lecture de libération*, Lyon, Tawhid

LATTE ABDALLAH Stéphanie, 2006(a), *Femmes réfugiées palestiniennes*, Paris, PUF.

LATTE ABDALLAH Stéphanie, 2006(b), « Genre et politique » in PICARD Élizabeth (dir.), *La Politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 127-147.

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

LATTE ABDALLAH Stéphanie (dir.), 2010(a), *Critique Internationale*, *Le féminisme islamique aujourd'hui*, n° 46, janvier-mars.

LATTE ABDALLAH Stéphanie, 2010(b), « Le féminisme islamique vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique Internationale*, *Le féminisme islamique aujourd'hui*, n° 46, janvier-mars, p. 9-23.

LATTE ABDALLAH Stéphanie (dir.), 2010(c), *Féminismes islamiques,* REMMM n°128, décembre.

LATTE ABDALLAH Stéphanie, 2010(d), « Les féminismes islamiques au tournant du XXIème siècle », REMMM n°128, *Féminismes islamiques*, p.13-31.

LATTE ABDALLAH Stéphanie, 2010 (e), « Engagements islamiques en Jordanie. La part du politique, la part féministe », dans *Féminismes islamiques*, », REMMM n°128, p. 183-2017.

LE RENARD Amélie, janvier-mars 2010, « "Droits de la femme" et développement personnel : les appropriations du religieux par les femmes en Arabie Saoudite », *Critique internationale*, *Le féminisme islamique aujourd'hui*, n° 46, p. 67-86.

MAHMOOD Saba, 2005, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press (traduction française : 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La découverte)

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

MIR-HOSSEINI Ziba, 1996, « 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, p. 285-319.

MIR-HOSSEINI Ziba, 1999, *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, Princeton University Press (Londres/New York, I. B.Tauris, 2000).

MIR-HOSSEINI Ziba, 2010, "Islam and Feminism: Whose Islam ? Whose Feminism ?", *Constestations. Dialogues on women's Empowerment*, Issue 1, *Islam and Feminism*, http://contestations.hostedbymedium.com/issues/issue-1.

NEHAOUA Sofia, 2010, « Prédicatrices de salon à Héliopolis : vers la salafisation de la bourgeoisie du Caire ? », in *Le Mouvement social*, n° spécial *Des engagements féminins au Moyen-Orient (XXè-XXIè siècles)*, n°231, printemps-été, p. 63-76.

RA'OUF Hiba, 2010, « Islam and Feminism: Toward a Democratic Overlapping Consensus", *Constestations. Dialogues on women's Empowerment*, Issue 1, *Islam and Feminism*, http://contestations.hostedbymedium.com/issues/issue-1.

ROY Olivier, 1999, « Le post-islamisme », in *REMMM*, *Le post-islamisme*, 85-86, p 11-30.

ROY Olivier, 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Le Seuil.

SEIKALY May, 1997, « Bahreïni Women in Formal and Informal Groups: The Politics of Identification », in CHATTY Dawn, RABO Annika (eds), *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*, Oxford, New York, Berg, p. 125-146.

WADUD Amina, 1992, *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)

WADUD Amina, 2006, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam,* Oxford, Oneworld Publications.

ZEGHAL Malika, 2008, « Réformismes, Islamismes et Libéralismes religieux », in *REMMM,* 2008-1, *Intellectuels de l'islam contemporain. Nouvelles générations, nouveaux débats*, n° 123, p. 17-34.