

**DES MUSULMANES EN FRANCE :
FÉMINISME ISLAMIQUE
ET NOUVELLES FORMES DE
L'ENGAGEMENT PIEUX**

Zahra ALI

Études et analyses – N° 27 – Septembre 2012

URL : http://religion.info/pdf/2012_09_Ali.pdf

© 2012 Zahra Ali

Les femmes voilées ont fait couler beaucoup d'encre. Nous voudrions ici¹ revenir sur la genèse de l'engagement associatif et politique de femmes musulmanes voilées en France, en commençant par nous intéresser à leur parcours religieux et identitaire. Depuis quelques années, beaucoup de femmes engagées dans leur croyance à l'islam ne sont pas dans une position de quête d'accommodements entre fidélité familiale et intégration à la société française. Elles ont développé une posture de double critique tant de leur tradition – familiale et religieuse – que de la société environnante – ses discriminations et la politique française à l'égard de l'islam et/ou des musulmans.

Ce dépassement s'est fait de deux manières. Il s'est fait tout d'abord par la foi. Les musulmanes engagées ne sont pas des produits de l'éducation familiale et l'indice d'une communautarisation des musulmans de France. Au contraire, elles se sont construites en sujets croyants à travers un itinéraire de « renaissance » où la re-découverte de l'islam allait de pair avec une mise à distance de l'héritage familial.

Ce dépassement s'est fait ensuite par l'engagement associatif et politique. En effet, ne pouvant ou ne voulant compter sur les enseignements des parents, elles se tournent, souvent très tôt, vers l'activité associative pour pallier l'exclusion dont elles font l'objet au sein de la société française. Mais le discours établi ne les convainc guère et elles sont alors en quête d'un discours alternatif.

Si l'adoption d'un modèle de religiosité de *born again*, volontariste et anti-tradition, souvent individualiste et intellectualisé, leur a permis souvent de se doter de positions d'autorité dans leurs familles (prise d'influence sur la religiosité des parents), la recherche idéologique d'une théologie égalitariste suit alors quasi immédiatement.

En effet, depuis une vingtaine d'années, les femmes musulmanes engagées dans leur foi gagnent en autonomie, se réapproprient le lexique religieux tout en se politisant. Leur politisation et leur autonomisation sont à la fois liées à des réalités intracommunautaires – évolution du champ associatif musulman et critique à l'égard des « frères » – et à l'environnement politique général caractérisé par une mise à l'index de l'islam et de la « question des femmes en islam ». Cela a imposé un engagement politique de défense des musulmanes, caractérisé à partir de 2003-2004 par des partenariats tissés avec des réseaux antiracistes et féministes.

Les militantes musulmanes, notamment les plus instruites d'entre elles, passent d'un discours féminin à des revendications féministes impliquant une dimension autocritique de

¹ Notre étude repose sur une enquête anthropologique qui a été menée entre avril 2008 et mai 2009 à l'intérieur des dynamiques associatives féminines musulmanes à Lille, Lyon, Paris et sa région, Rennes et Toulouse et sur des entretiens semi-directifs avec 17 femmes engagées dans ces dynamiques âgées de 22 à 39 ans portant le foulard (celui – appelé aussi voile – dont il est question dans notre étude est celui qui couvre les cheveux et le cou, et non le *niqab* qui couvre le visage). La majorité de ces femmes est d'origine nord-africaine, et deux sont des converties à l'islam. Elles sont étudiantes, salariées à mi-temps ou à plein temps, ou encore femmes au foyer. Certaines d'entre elles sont mariées et ont des enfants, d'autres non. Pour toutes, l'engagement associatif occupe une place prépondérante de leur temps et de leurs préoccupations. Ces femmes pratiquent assidûment la religion musulmane, de manière visible et assumée. L'islam est pour elle un référent majeur, tant dans leur vie quotidienne, rythmée par les cinq prières canoniques, les recommandations de bienséance, les gestes et les paroles de gratitude et de reconnaissance à Dieu, que dans leur vie publique, au travers de leur engagement associatif et politique.

la pratique des « frères » et de la pensée musulmane dominante. Elles adressent en même temps une critique fondamentale au féminisme occidental. Investissant les mosquées, s'appropriant le lexique religieux et s'imposant comme des modèles communautaires, les musulmanes détournent l'autorité religieuse orthodoxe et la critiquent en se la réappropriant. Dans un contexte de politisation de l'islam, les discours et pratiques militantes passent rapidement de la mosquée à l'espace public, où ils s'articulent à partir d'une critique multiple imbriquant antisexisme et antiracisme.

Cette nouvelle posture féministe n'est pas encore pleinement élaborée : les outils – une littérature religieuse musulmane alternative accessible – sur lesquels elles pourraient trouver appui intracommunautaire sont encore très peu disponibles et maîtrisés par ces femmes musulmanes, et le monde féministe ainsi que la société en général demeurent fermés à leurs revendications. Elles demeurent en quête d'une légitimité « théologique » pour mettre en pratique les réformes qu'elles jugent nécessaires.

L'adoption d'une religiosité engagée: une (re)naissance

L'islamisation de ces femmes et leur adhésion à une orthodoxie qui suppose une certaine forme d'adhésion ou d'idéal communautaire se caractérisent pourtant par des dynamiques propres à religiosité moderne : les démarches sont rationnelles, individuelles, refusent la tradition, insistent sur la spiritualité.

Tout d'abord, l'adoption d'une posture engagée est le fruit de démarches le plus souvent intellectualisées, réflexives, conscientes, et souvent en décalage – mais pas forcément en tension – avec leur environnement familial.

Pour toutes les femmes interrogées, l'adhésion à un islam assidûment pratiqué, visible et revendiqué est l'issue d'un cheminement à caractère spirituel, jalonné de questionnements existentiels souvent liés à une remise en question identitaire durant l'adolescence et la jeunesse.

Certaines se sont toujours considérées comme musulmanes : elles se sont engagées dans la pratique religieuse après une rencontre significative, la lecture directe d'une traduction du Coran, d'un ouvrage ayant trait à l'islam, ou encore après avoir écouté un prêche ou une conférence alors qu'elles étaient en recherche de savoir sur elles-mêmes et sur leur culture d'origine.

D'autres ont adopté l'islam après avoir expérimenté d'autres spiritualités, souvent les plus en vogue, comme le bouddhisme ou les mouvements évangélistes. Aucune de nos enquêtées ne s'est intéressée au judaïsme ou au christianisme traditionnel qu'elles ont disqualifiés d'avance et jugé « dépassés ». Cette attitude est d'ailleurs caractéristique des phénomènes de quête du croire contemporain en Occident, marqué plus particulièrement par une affinité pour les croyances mystiques et une désaffiliation pour les orthodoxies institutionnalisées².

L'islam apparaît dans ce contexte comme une religion « nouvelle » dont l'intérêt suscité, dont témoigne l'ampleur des conversions et des « reconversions », est comparable à

² Davie G. et Hervieu-Léger D. (sous la dir. de) *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.

celui des « nouveaux mouvements religieux » apparus dans les années 1970 aux États-Unis puis en Europe occidentale³.

Nos enquêtées considèrent d'ailleurs souvent qu'elles se sont converties au même titre que les « vraies converties », dans la mesure où leur entrée dans l'islam a opéré une rupture entre leur « vie d'avant » et leur « vie après l'islam ».

Le « retour à l'islam » ou la « conversion » de ces musulmanes se sont donc opérés à partir d'un cheminement individuel, de questionnements et d'expériences qui ont trouvé des réponses après une recherche personnelle.

Ainsi, pour la majeure partie d'entre elles, l'adhésion à l'islam, bien que provoquant quelques inquiétudes à ses débuts, liées notamment au zèle ou à l'attitude ouvertement ostentatoire de la « nouvelle reconvertie », est bien accueillie et influence les membres de la famille. La jeune islamisée devient alors une référence religieuse et un modèle d'exemplarité pour les membres de sa famille, qui, même lorsqu'ils n'adhèrent pas en pratique à cet islam, l'approuvent en principe.

L'islamisation n'implique pas automatiquement l'adhésion spontanée à un groupe communautaire. Bien que le point de départ soit souvent une rencontre significative, ou la participation à une manifestation collective organisée par des structures musulmanes ou des mosquées comme des prêches ou des conférences, nos sujets ont témoigné d'une expérience « intime » et « personnelle » à travers laquelle elles ont souhaité rester dans une certaine solitude, impliquant pour elle une « une relation intime à Dieu ».

Il est d'ailleurs très significatif que la plupart des femmes interrogées socialisées dans un milieu familial islamisé aient sollicité, pour l'apprentissage de la prière, des personnes extérieures à leur famille, notamment des « sœurs de la mosquée », alors même qu'au moins un de leurs parents, ou plusieurs membres de leur famille priaient régulièrement.

L'adhésion à l'islam est très spiritualisée dans le discours de ces femmes, le divin est synonyme d'amour, et le religieux est appréhendé comme un support, une ressource supplémentaire, un *choix* qui donne une préférence au sens, à la logique intrinsèque de l'islam, plutôt qu'à l'appartenance à un groupe socioethnique. Il s'agit bien d'une modalité du croire qui se fonde sur un travail de réflexion intellectuelle et d'analyse qui permet de distinguer clairement entre la foi et l'appartenance, la spiritualité et le ritualisme, la créativité et la reproduction, et qui se traduit tant par la valeur d'amour que par celle de la gratuité de celle-ci.

Toutes nos enquêtées ont affirmé avoir pratiqué de manière assidue les obligations religieuses de l'islam, aussitôt après leur « conversion ». Elles ont adhéré à la religion musulmane sur le plan philosophique, comme un ensemble de vérités et de principes leur fournissant une explication fondamentale de la réalité divine, des raisons d'être du monde et de leur destinée future. Mais l'engagement est aussi une démarche éthique, l'adoption d'un code moral les exhortant au « bon comportement », au perfectionnement continu de leurs qualités morales.

³ Hervieu-Léger D. « La religion des Européens : modernité, religion, sécularisation » et avec Davie G. « Le déferlement spirituel des nouveaux mouvements religieux » in *Identités religieuses en Europe*, p. 269.

Dans ce travail sur soi, elles font souvent référence à des versets du Coran et à des *Ahadith*⁴ résumant les raisons d'être de la religion au « parachèvement des nobles vertus »⁵, au perfectionnement de l'âme, à aimer pour autrui ce que l'on aime pour soi-même. Le sens ultime de la vie, sa raison d'être est ainsi l'Épreuve, le Grand *Djihad*⁶, c'est-à-dire la lutte contre l'égo, contre les « mauvais penchants de l'âme », la quête de la paix du cœur préparant à la rencontre de Dieu le Jour du Jugement.

La pratique de l'islam implique l'adhésion à une communauté de fidèles, ne serait-ce qu'à travers les pratiques culturelles collectives, comme la prière en commun du vendredi, la recommandation d'effectuer les prières canoniques en groupe, et les exhortations à s'entourer de personnes « pieuses » dans la vie quotidienne. Ainsi, il relève de l'évidence, pour ces femmes, que « l'islam se vit en communauté ».

Dans sa dimension communautaire, leur adhésion à l'islam signifie aussi, de manière directe et systématique, une pratique visible et un comportement caractérisé par le principe fondamental d'*al-amr bil ma'rouf wal-nahy 'an al-munkar* – l'acte d'ordonner ce qui est convenable et de proscrire ce qui est blâmable. Pour elles, l'islam est ainsi synonyme « d'engagement pour le bien », comme l'exprime Fatima (36 ans) : « *En fait, mon entrée dans l'islam, c'est mon entrée dans l'engagement* », c'est-à-dire une incitation à l'action, et une condamnation de toute attitude de passivité.

Cet engagement pour la communauté se concrétise dans une éthique de la vie quotidienne devant se caractériser par la générosité, l'honnêteté, le travail sur soi et l'endurance, tant dans les rapports familiaux, de bon voisinage, ou encore l'engagement associatif communautaire ou extracommunautaire. Cet islam engagé a permis aux femmes musulmanes de retrouver une dignité et de s'affirmer après un parcours jalonné d'exclusions et de discriminations. L'islam leur a permis de trouver un équilibre identitaire et une réponse valorisante au racisme dont elles font l'objet au sein de la société française.

Des parents sous influence ...

le renversement de la transmission du religieux et la sortie de la tradition

Mais cette démarche a aussi été un moment de prise d'influence dans leur environnement familial qu'elles vont s'escrier à sortir de la tradition.

En effet, ces femmes ne se convertissent pas par suivisme familial. Au contraire, l'entrée dans une pratique visible s'accompagne de négociations complexes à l'intérieur de la famille. Si l'accomplissement de la prière de manière assidue et l'adhésion revendiquée à l'islam ont pu être salués par les membres de la famille, la décision de porter le voile, en revanche, a fait l'objet de tensions, voire de conflits avec les parents de nos enquêtées.

⁴ Paroles prophétiques, pluriel de *Hadith*.

⁵ Comme la parole prophétique suivante : « *Je n'étais envoyé que pour parachever les nobles vertus* » (rapporté par Malik).

⁶ *Djihad* : terme arabe signifiant littéralement lutte et effort.

Pour l'écrasante majorité de nos enquêtées la décision de porter le voile s'est heurtée à une désapprobation familiale plus ou moins forte. Pour la majorité de nos sujets, la désapprobation parentale est liée à la peur de l'exclusion sociale qu'entraînerait le voile : les mères sont d'ailleurs très expressives dans les inquiétudes qu'elles confient à leurs filles.

Les parents estiment s'être sacrifiés pour la réussite sociale de leurs enfants, les pères souhaitent que leurs filles puissent ne pas connaître les difficultés matérielles qu'ils ont rencontrées, et les mères souhaitent pour leurs filles ce qu'elles n'ont pu obtenir pour elles-mêmes à savoir l'instruction et l'autonomie financière. « *Je me rappelle très bien, raconte Salma, 38 ans, voilée à l'âge de 22 ans, le jour où j'ai décidé de le mettre, ça a été catastrophique pour ma mère. Elle l'a vécue comme une violence, mais pas par rapport à elle, par rapport à ses rêves de réussite pour moi.* ».

Pourtant, le premier choc passé, les parents parfois emboîtent le pas à leurs filles : quelques-unes de nos enquêtées ont ainsi été à l'origine du voilement de leur propre mère. Elles leur ont proposé aussi une nouvelle définition du port du voile, comme norme religieuse et non plus seulement obligation sociale.

Plus largement, on peut dire que ces femmes ont été des vecteurs d'islamisation de leurs parents : en témoigne le fait que plusieurs de nos enquêtées rapportent avoir été à l'origine de la prière de leur mère.

Ainsi, ce sont les filles, armées de leur savoir acquis sur l'islam, mais aussi de leur expérience de vie à l'extérieur du foyer à l'école ou au travail, qui vont devenir une référence pour leurs mères. Les mères avouent facilement leur ignorance, et saluent l'affirmation de leurs filles par les études et l'appropriation du savoir religieux.

Ayant connu une autre réalité que le foyer familial et acquis des connaissances à travers leurs parcours scolaires et universitaires, elles considèrent en savoir plus et mieux, leur rapport à l'islam étant intellectualisé, et non un rapport de suivisme et de reproduction sclérosée, comme l'exprime ici Sana (39 ans): « *Et c'est quand moi je me suis voilée et que je lui ai montré que c'était dans le Coran, que ma mère a porté le voile par conviction religieuse. Sinon, elle le portait parce que dans leur village une femme qui se dévoilait c'est la honte, ça ne se faisait pas.* ».

Le choix de « l'entrée en engagement » devient alors une sorte prise d'influence dans la famille. Les femmes deviennent vectrices d'une religiosité plus affirmative, qui est aussi perçue comme une nouvelle dignité. Pour Khadija (28 ans) : « *Mes parents faisaient partie de la génération où il faut être très discrets, ils ont affirmé leur islam avec nous* ».

Ainsi, la tension entre tradition et religion joue au détriment de la première et se solde par une prise d'autorité des filles dans leur famille. Ces femmes vont intervenir dans les familles en usant de la légitimité que leur offre leur islamité, pour régler des conflits liés notamment à l'imposition du voile par les familles, ou des pressions pour des mariages avec un parent du pays d'origine. Elles utilisent le répertoire religieux pour empêcher des mariages forcés, le voilement imposé, mais aussi pour faire la promotion d'un investissement des femmes vers « l'extérieur ». En prenant pour modèles les femmes du temps du Prophète, elles revendiquent l'égalité de traitement entre les garçons et les filles au sein des familles, l'investissement des filles dans le monde professionnel, et leur présence aussi bien dans les mosquées qu'à tous les niveaux de la société. Elles reprochent aux familles de priver leurs

filles des droits que « l'islam leur a accordés ». Elles vont élaborer un discours sur les violences domestiques en affirmant que « *le Prophète n'a jamais levé la main sur une femme* », ou encore en citant la tradition prophétique : « *Le meilleur d'entre vous est le meilleur avec sa femme* ».

En d'autres termes, alors que le voile est souvent présenté comme l'indice d'un assujettissement à des normes patriarcales et à une culture religieuse oppressive, c'est exactement l'inverse qui se joue : c'est par le biais d'une nouvelle vision du monde religieuse volontariste et *born again* que ces femmes vont détraditionnaliser l'islam parental et imposer leur propre conception du religieux, plus moderne (elle est le fruit de démarches volontaires), mais potentiellement plus intransigeante aussi, car la religion n'est plus vécue comme une coutume importée, voire un stigmate, mais comme un droit personnel ou même, dans certains cas, comme une conduite protestataire.

Conscientes de la stigmatisation dont l'islam fait l'objet, ces musulmanes voilées vont (surtout après l'adoption en 2004 par le Parlement français de la loi sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement public) aussi donner à leur voilement un sens de contestation et de remise en question de l'injonction intégrationniste française.

La contestation que peut signifier le voile, n'est pas, dans ce cas, un rejet de leur identité de « femmes françaises », c'est plutôt une revendication d'être « française et musulmane », exprimant une volonté de normaliser l'islam et d'en faire un élément de la culture française, quitte à faire dans la provocation : ainsi, Naïma (38 ans), considère que : « *Je dis que je suis française depuis que je sais que le voile dérange. Je porte aussi le voile par défi, pour défier la société.* ».

La critique de la pensée musulmane dominante : du féminin au féministe

À travers des cercles religieux dans les mosquées, les femmes musulmanes engagées vont se réapproprier l'autorité religieuse en devenant des modèles communautaires pour les jeunes filles et les femmes qui assistent aux cours qu'elles organisent : elles font figure de complément ou d'obstacle à l'islam transmis par les parents et deviennent une nouvelle autorité de référence.

Elles rentrent ainsi en conflit avec les partisans de l'islam culturel traditionnel en soumettant toutes les règles et normes de comportement à l'idéal islamique, et font la promotion d'une identité féminine musulmane revendicatrice de droits garantis par l'islam, selon elles, et de nouveaux modèles de comportement.

Il n'y a donc plus de place pour la différence de traitement entre hommes et femmes, et non plus d'assignation à la discrétion et à l'obéissance pour celles-ci. Au contraire, elles répètent le propos prophétique pour lequel « *pas d'obéissance à une créature qui pousse à la désobéissance du Créateur* ».

Ces militantes musulmanes sont d'éternelles étudiantes, se basant sur les traditions prophétiques exhortant à la quête du savoir, et rappelant que le premier verset révélé du

Coran débute par le mot « *Lis* »⁷ qui pose la quête de connaissance comme intrinsèque à la croyance religieuse. Elles consacrent une grande part de leur temps libre à lire des ouvrages sur l'islam.

Les cours entre femmes à la mosquée deviennent des espaces où elles tracent les contours de l'identité féminine musulmane : elles y abordent tant des thèmes généraux sur l'islam que des sujets propres à leurs réalités de femmes⁸.

Leur conviction profonde, au-delà de toute règle et norme religieuse concrète, est que les règles de l'islam sont orientées par le principe fondamental de l'égalité et de la justice. Ainsi, les avis juridiques qui contredisent en pratique ce principe d'égalité vont être justifiés par deux rhétoriques qui se complètent : les hommes, ou plus largement les musulmans, ont mal interprété la volonté de Dieu ou l'ont mal expliquée.

L'autonomisation de l'engagement féminin, avec la création des premières associations féminines musulmanes à partir du milieu des années 1990, en écho à la politisation de l'islam en France et de l'importance prise par la question du « statut des femmes » dans les médias, va faire évoluer le discours musulman de manière radicale. Des femmes musulmanes deviennent actrices, voire leaders d'associations féminines musulmanes. Elles sont majoritairement impliquées dans les mosquées, où elles organisent des rencontres sur des thématiques liées à l'islam ainsi que des cours de religion pour les femmes.

Au fil de la politisation de leur islam et de leur passage de la mosquée⁹ à l'espace public, les militantes musulmanes vont faire évoluer le discours sur « la femme musulmane » vers un ton de plus en plus critique à l'égard des représentations traditionnelles des femmes en islam. En effet, l'investissement de l'espace communautaire va de pair avec une impression profonde de décalage.

Saida Kada, fondatrice de l'association Femmes Françaises et Musulmanes Engagées (FFEME), exprime ainsi sa critique du *champ islamique* : « *Tout ce que j'avais pu lire dans les livres concernant les femmes, ça me faisait mal. Je n'avais pas forcément les connaissances théologiques pour argumenter, mais l'approche que j'avais eue de ma religion appelait au bon sens. Dès le départ, il y avait un truc qui clochait : c'est une histoire d'hommes. Je l'ai*

⁷ Sourate Al'Alaq (L'adhérence) commence ainsi (Verset 1 à 3): « *Lis au nom de ton Seigneur qui a créé, qui a créé l'homme d'une adhérence ! Lis, car la bonté de ton Seigneur est infinie !* »

⁸ Elles vont puiser des modèles de comportement à partir des sources religieuses, comme Aïcha, épouse du Prophète Muhammed, connue pour sa perspicacité, son intelligence et la profondeur de sa science, faisant d'elle une référence religieuse pour les femmes et les hommes de son époque. Les histoires des figures coraniques de Hajer et Sarah, d'Oum Moussa, de Mariam ou encore de Bilqis sont racontées et apprises, de même que les figures féminines de l'époque du Prophète de l'islam

⁹ L'investissement des femmes musulmanes dans les mosquées, qu'elles s'y rendent pour assister aux prières canoniques, ou à celle du vendredi, ou qu'elles y organisent ou assistent à des cours de religion, est un phénomène nouveau propre au mouvement de réislamisation, qui se heurte à la mentalité « des anciens ». La construction des mosquées, y compris en Europe, est encore inadaptée à la présence féminine, et seul un espace minime et cloisonné leur est souvent réservé ; il est d'ailleurs parfois tout simplement inexistant. La présence de nos enquêtées dans l'espace jusqu'ici masculin de la mosquée est révélatrice de leur volonté de s'imposer à l'intérieur du cadre religieux musulman et de s'y placer dans un rapport d'égalité avec les hommes.

toujours dit, sur la question de la femme, on avait fait un arrêt sur image. La question de la femme est placée sous silence. »¹⁰

Pour Fatima (35 ans) : *« Il fallait trouver une cohérence, et quand je lisais les livres sur la femme musulmane, ça me donnait envie de ne pas être musulmane ! Il y a des bouquins qui sont assassins, ils ont des qualités sur le plan du savoir, mais sur le plan de la philosophie et de la vision qu'ils véhiculent, ils sont catastrophiques. »*

De la même manière, Myriam (30 ans) exprime un sentiment de décalage entre les discours et les écrits sur « la femme musulmane » et sa propre réalité de femme musulmane : *« Quand je suis rentrée dans l'islam, je me suis mise à essayer de coller au modèle de la femme musulmane telle qu'exposé dans les livres, c'était pas moi. C'est sûr qu'il y a un décalage, entre cette réalité théorique et la réalité. »*

En investissant l'espace des mosquées, elles vont se confronter aux ouvrages de l'orthodoxie écrits par des *ulémas*, qui sont exclusivement des hommes socialisés dans le monde musulman, en particulier dans les pays arabes et tenter tant bien que mal d'adapter leur contenu à leur contexte de femmes musulmanes occidentales.

Cette adaptation vécue n'est pas toujours clairement explicitée, trouve peu d'appuis théoriques et peut se heurter à des difficultés liées aux incohérences qu'elle peut entraîner. À titre d'exemple, dans les ouvrages traitant du « statut de la femme en islam », elles vont trouver une vision très stéréotypée et normative de la féminité et de ce qui est présenté comme étant la « femme musulmane ». On y aborde la question de la « personnalité » de « la » musulmane comme un modèle de femme-mère-épouse dont les qualités supposent obéissance à l'époux et soin apporté aux enfants et au foyer. Les musulmanes se trouvent face à ces écrits abordant la question des rapports entre conjoints sous l'angle des « droits et devoirs », et réduisant leur rôle au cadre familial, alors même qu'elles vivent et conçoivent les choses de manière totalement différente. Entre leur quotidien de femmes étudiantes et/ou engagées dans le terrain associatif, ne concevant pas le cadre familial comme établissant une hiérarchie entre homme et femme, elles vivent dans une contradiction flagrante avec ces ouvrages qui ornent leur bibliothèque.

Ces femmes musulmanes font alors appel à des autorités alternatives, comme les prédicateurs ou prédicatrices musulmans socialisés en France et en Europe (Tariq Ramadan, Malika Dif ou encore Noura Jaballah¹¹). Elles organisent des rencontres publiques et des conférences où elles peuvent entendre et faire entendre un discours cohérent sur la pratique de l'islam en France. À mesure qu'elles prennent de l'assurance dans leur engagement intracommunautaire et se posent comme des modèles légitimes, elles commencent à élaborer un discours autocritique de la pensée musulmane dominante sur la question du statut des femmes.

¹⁰ « Femmes musulmanes et engagées. Entretien avec Saïda Kada », in Boubeker A., Hajjat A., *Histoire politique des immigrations (post)coloniales. France 1920-2008*, Ed. Amsterdam, 2008, p. 225-232.

¹¹ Première présidente de la Ligue Française de la Femme Musulmane affiliée à l'UOIF et fondatrice du Forum Européen des Femmes Musulmanes.

Entre la logique minoritaire et citoyenne : la rencontre inédite de 2004

Au début des années 1990, le paysage associatif musulman a fait la promotion d'un « islam français », la mort du « mythe du retour au pays » a laissé la place à une volonté de construire une identité musulmane française. Le paysage associatif musulman a été marqué par deux logiques concurrentes, l'une *minoritaire*, véhiculée notamment par les grandes fédérations musulmanes, et l'autre caractérisée par une volonté de résistance citoyenne. La logique minoritaire promeut un engagement avant tout axé autour de l'intracommunautaire, c'est-à-dire *aux côtés des musulmans, pour les musulmans*. La logique *citoyenne* fait la promotion d'un engagement à la fois intracommunautaire, notamment dans le but de permettre l'encadrement religieux des fidèles, et extracommunautaire, afin de promouvoir la justice sociale, au nom des valeurs universelles.

La logique minoritaire a produit un discours sur l'identité musulmane puisé de manière quasi exclusive dans l'héritage culturel et religieux du *champ islamique*. Ainsi, les référents identitaires et le mode de filiation choisis correspondent à des modèles extérieurs au monde occidental. Les femmes musulmanes engagées dans les associations relevant de cette logique vont élaborer des revendications féministes en référence aux modèles et aux normes du *champ islamique*, à l'exclusion de tout autre modèle. Les propos de Khadija (28 ans) résument bien cette posture : « *Ce qui me gênait c'est que la question de la femme musulmane était limitée à son rôle et son statut d'épouse ou de mère. Or, elle a été aux premiers temps de l'islam une stratège politique, une responsable économique. Le Prophète a donné des droits inimaginables aux femmes. Mais finalement, elle est aujourd'hui aliénée par la double journée de travail. Je ne veux pas de nouveaux droits, je veux ce que Dieu m'a donné.* ». Ainsi, la filiation choisie est islamico-islamique et ne cherche pas à trouver d'autres référents, dans la mesure où l'islam se suffirait à lui-même.

La seconde logique, portée notamment par la dynamique Présence Musulmane, promeut une identité musulmane française qui se caractérise par une multiplicité de filiations : l'héritage culturel et religieux du champ islamique, l'héritage culturel occidental, mais aussi l'héritage des luttes de l'immigration. Cette possibilité de filiation à plusieurs héritages va permettre aux femmes musulmanes actrices de cette dynamique de puiser des modèles de luttes dans d'autres référentiels. Elle a impulsé une volonté de s'inscrire, au nom des valeurs universelles, dans d'autres luttes impliquant la mise en place de partenariats avec des associations laïques et féministes. C'est ainsi qu'à partir du Forum Social Européen (FSE) de Saint-Denis en 2003, des partenariats vont se tisser pour la première fois entre des structures associatives musulmanes et le réseau altermondialiste européen. À partir de cette première prise de contact avec le milieu altermondialiste, des réseaux et des plateformes mixtes de réflexion vont se mettre en place, réunissant une frange de la gauche, des personnalités féministes et des acteurs musulmans. C'est à partir des réseaux de la Commission Islam et Laïcité¹², ainsi que des partenariats tissés au FSE, que va naître la dynamique hostile à la loi du 15 mars 2004. Cette dynamique donnera naissance au Collectif

¹² Créée en 1997 par la Ligue de l'enseignement, sous l'égide de la Ligue des droits de l'homme (LDH) et du *Monde diplomatique* depuis 2006, elle est un groupe d'étude et de réflexion sur la place de l'islam en France et regroupe des intellectuels, acteurs associatifs et représentants d'organisations religieuses et laïques.

une Ecole pour Tou.tes.s (CEPT)¹³ et au Collectif des Féministes Pour l'Égalité (CFPE)¹⁴ qui lutteront contre la loi du 15 mars 2004.

C'est le plus souvent – mais non exclusivement – au sein d'une « minorité active » issue des réseaux associatifs faisant la promotion de cette seconde logique que l'on observe l'émergence d'une conscience féministe et la tentative d'élaboration d'un nouveau discours et de nouvelles pratiques quant à la question des femmes en islam.

Ici, les questions sont clairement explicitées et posées et l'exigence d'égalité est revendiquée au nom de la fidélité à l'essence de la religion musulmane. Les partenariats tissés avec le monde féministe durant les mobilisations autour de la loi du 15 mars 2004, vont rendre plus audible ce discours, y compris dans le cadre intracommunautaire, et devenir un appui supplémentaire pour ces féministes musulmanes.

D'une part la possibilité d'articulation entre féminisme et antiracisme offerte par des réseaux comme le CFPE et des personnalités telles que Christine Delphy¹⁵, va permettre l'appropriation du lexique féministe par les musulmanes : le vocable féministe, ainsi qu'une terminologie telle que patriarcat, domination masculine, lutte contre l'oppression, vont être réinvestis par les musulmanes tout en garantissant à leurs pairs musulmans que cette posture politique s'articule à la lutte contre l'islamophobie et le racisme. Ainsi, le discours féministe gagne en légitimité dans les milieux musulmans dans la mesure où il est élaboré dans le cadre d'une lutte antiraciste et de défense des droits des musulmans.

D'autre part, cette alliance avec des partenaires non musulmans va donner une visibilité à ce discours, tant dans l'intracommunautaire que dans l'espace public en général. Ainsi le discours et la posture critique de ces féministes musulmanes ne sont pas perçus par leurs pairs musulmans comme exogènes à la tradition musulmane et gagnent en légitimité dans la mesure où ce féminisme est justifié, s'est rendu visible et s'est renforcé dans le cadre d'une mobilisation de défense de l'islam et des musulmans. Nombre de nos enquêtées ont acquis un poids et une notoriété parmi leurs pairs musulmans en s'appuyant sur des réseaux non musulmans ; leurs carrières de militantes sont tout autant dépendante des réseaux féministes et antiracistes extracommunautaires que de leur appartenance à des associations musulmanes.

Ces militantes développent une légitimité dans ces différents espaces grâce à leurs appartenances conjointes à ceux-ci et effectuent des croisements entre les lexiques des uns et des autres. Schématiquement, chez les non-musulmans, elles sont les « représentantes des

¹³ Formé fin 2003 en réaction au projet de loi visant à interdire le foulard à l'école, autour de la pétition lancée en septembre 2003 par des acteurs de l'éducation, et des militants associatifs, laïques et féministes dont notamment le collectif Les Mots Sont Importants (LMSI) : « *Oui à la laïcité, non aux lois d'exception* ». Il représente la dynamique nationale de tous les collectifs locaux formés en France (Paris, Strasbourg, Lyon, Lille, Rennes...), composés de militants associatifs laïques, musulmans et non-musulmans.

¹⁴ Non-mixte, formé fin 2003 en réaction au projet de loi visant à interdire le foulard à l'école, autour de la pétition lancée par des personnalités féministes : « *Un voile sur les discriminations* » paru dans le *Monde* le 9 décembre 2003. Regroupe des féministes laïques, musulmanes et non-musulmanes.

¹⁵ Figure du mouvement féministe matérialiste en France et fondatrice de la revue *Nouvelles Questions Féministes*.

musulmans » et, chez les musulmans, elles sont « les sœurs qui nous représentent et nous défendent chez les non-musulmans »)

La difficile émergence d'un féminisme islamique en France

Cette nouvelle posture féministe qui critique à la fois le sexisme de la société majoritaire et celui vécu aux côtés des pairs – attitudes, discours et littérature musulmane disponible sur les femmes – en l'articulant à une mobilisation pour la défense des droits des musulmans et de lutte contre l'islamophobie, est donc assez nouvelle en France : l'ouverture du monde féministe aux musulmanes est encore très circonscrite et leur conscientisation féministe se heurte à une littérature musulmane marquée une vision traditionnelle des femmes.

Elles affrontent pourtant deux obstacles de taille. D'une part, leur dénonciation de l'instrumentalisation du féminisme à des fins racistes, ainsi que leur revendication d'un féminisme en accord avec leur islam les expose au rejet de la part du mouvement féministe (et de la société en général.. D'autre part, elles souffrent de l'absence d'appuis théologiques (littérature accessible et figures charismatiques) leur permettant de défendre cette posture et de la rendre légitime à l'intérieur du cadre musulman.

La littérature féministe musulmane, fruit d'une dynamique intellectuelle internationale qui s'est amorcée depuis maintenant une vingtaine d'années, reste largement réservée à un public académique et n'est pas disponible en langue française. Seules parmi nos enquêtées, celles qui ont poursuivi les études les plus poussées dans le domaine des sciences sociales ont eu accès aux auteurs féministes musulmans.

De plus, des personnalités pionnières du féminisme musulman comme Amina Wadud ont été fortement stigmatisées et rejetées par la communauté musulmane pratiquante. La plupart de nos enquêtées ne se reconnaissent pas dans une figure comme Wadud, car celle-ci a un parcours religieux et militant très différent de celui des musulmanes socialisées en France. L'unique auteure féministe musulmane dont les écrits ont été accessibles au sein de la communauté musulmane pratiquante en France est Asma Lamrabet, qui a publié ses ouvrages aux éditions Tawhid et a impulsé une dynamique avec des militantes musulmanes (dont la plupart sont nos enquêtées) visant « la relecture des Textes sacrés » et la « réhabilitation du rôle des femmes dans l'histoire musulmane »¹⁶. Ses ouvrages, notamment le *Coran et les femmes : une lecture de libération*, publié en 2007, répondent tout à fait à la demande de ces musulmanes, car le ton est moins académique et beaucoup plus accessible, et l'auteure utilise tant le lexique islamique orthodoxe que le lexique féministe pour élaborer son discours féministe musulman.

Sur un ton assez différent de la littérature musulmane dominante, la posture d'Asma Lamrabet est double : défendre l'héritage musulman (en cela elle assure sa fidélité à l'islam et se protège d'être accusée de trahir la communauté) et formuler une autocritique très claire du « machisme qui caractérise le discours musulman dominant sur les femmes ». C'est la

¹⁶ Cette dynamique a donné naissance au Groupe International d'Études et de Réflexion sur les Femmes en Islam (GIERFI), présidé par Asma Lamrabet et constitué de musulmanes majoritairement issues de la dynamique Présence Musulmane.

grille de lecture patriarcale de savants à travers l'histoire qui aurait dénaturé le message émancipateur et libérateur de l'islam.

De la même manière, à partir de 2003-2004 (toujours dans le contexte des polémiques autour du voile), des féministes musulmanes de différentes villes (dont beaucoup de nos enquêtées) ont organisé des « formations féminines » dispensées par l'intellectuel et leader charismatique Tariq Ramadan. Ces formations, réservées à un public féminin, étaient offertes dans le but d'apporter des réponses religieuses aux interrogations des musulmanes quant aux questions d'égalité (polygamie, divorce, famille...). Elles visaient aussi à permettre l'élaboration d'un discours face aux non-musulmans, et surtout aux camarades féministes quant aux questions sensibles auxquelles sont désormais confrontés les musulmanes investies dans les milieux féministes: homosexualité, comment défendre « l'égalité des droits » dans la mesure où cela implique une défense du mariage homosexuel, etc...

Les féministes musulmanes demeurent insatisfaites de ces initiatives et sont en demande d'une littérature plus importante et d'appuis communautaires et théologiques qui leur permettraient de produire ce nouveau discours et de défendre des pratiques nouvelles. La plupart d'entre elles considèrent qu'il est inapproprié de se lancer dans un travail de réforme sans avoir le « bagage théologique » nécessaire ; dans ce domaine, les arabophones (comme Asma Lamrabet) sont considérées comme plus légitimes que les autres. La plupart de nos enquêtées ont suivi des études islamiques dans des instituts francophones comme le CERSI¹⁷ ; certaines d'entre elles ont appris l'arabe à l'IESH¹⁸, à l'université ou dans un pays arabe (Égypte ou Syrie notamment) et suivent actuellement un cursus de sciences islamiques à l'IESH. Celles-ci se destinent à des carrières de leaders communautaires et de femmes imams.

Dans ce contexte, leurs discours appelant à la « réforme de la pensée musulmane » se limite souvent à des pétitions de principe et à des conférences grand public où elles affirment une posture sans pour autant que celle-ci soit tout à fait clairement élaborée. Elles sont en quête de leader et de théologie alternative, sans quoi elles jugent très difficile de faire la promotion de nouvelles pratiques.

¹⁷ Le Centre d'Études et de Recherches sur l'Islam est un centre proposant une formation générale en études islamiques en langue française, destinée à un public non spécialiste et souhaitant approfondir sa connaissance générale de la religion musulmane.

¹⁸ L'Institut Européen des Sciences Humaines est le premier et le principal centre européen d'enseignement supérieur et de formation en sciences islamiques en Europe. Il propose des études de langue arabe, des formations classiques de sciences islamiques en langue arabe (pour futurs imams notamment) et des formations en études islamiques (plus générales) en langue française.

Conclusion

En France, dans ce contexte où l'islam est minoritaire et stigmatisé, le voile a pu faire office de résistance au modèle intégrationniste français, mais aussi de non-conformisme au modèle de féminité dominant¹⁹. A la suite de la polémique autour du foulard à l'école qui a débuté au printemps 2003, et qui a conduit à l'alliance sans précédent entre des associations musulmanes et une partie du milieu antiraciste et féministe français, une nouvelle donne s'est ajoutée, tant dans le paysage féministe qu'à l'intérieur des mouvances associatives musulmanes. L'ouverture du mouvement féministe français -même s'il s'agit d'une minorité à l'intérieur de celui-ci- à une forme de féminisme prenant sa source dans le religieux et à des figures militantes issues de l'immigration a conduit à une recomposition du mouvement. Du côté des militantes musulmanes, l'alliance avec des féministes non religieuses, dont le parcours militant est bien différent de celui qu'elles ont expérimenté, a en quelque sorte rendu légitimes l'utilisation du vocable féministe et l'investissement politique en des termes féministes.

Les femmes qui tentent aujourd'hui d'élaborer une pensée féministe musulmane en France sont ainsi confrontées à de nombreux écueils : dans le cadre extracommunautaire, le rejet du mouvement féministe majoritaire de toute revendication féministe prenant pour référentiel la religion musulmane, et sous l'angle intracommunautaire, l'absence de discours et de littérature alternative sur les femmes en islam ainsi que la difficulté de l'autocritique dans un contexte de racialisation de l'islam. Cette racialisation a aussi provoqué une forme de repli communautaire qui est visible dans l'importance croissante dans l'espace des mosquées des courants littéralistes dits « salafistes », qui opposent une résistance de taille à ce discours féministe émergent. Toujours est-il que, depuis 2004, ces musulmanes ont réussi à élaborer une posture qui dépasse l'attitude de renversement du stigmate en proposant à côté de la dénonciation de l'islamophobie dont elles sont victimes une réelle autocritique intracommunautaire. Ainsi, pour elles, si l'islam est stigmatisé, cela ne doit pas exempter les musulmans de formuler une critique de l'héritage patriarcal qui a pu laisser ses traces sur la vision islamique des femmes formulée par l'orthodoxie musulmane. Cette posture est nouvelle et encore en construction, tout comme le féminisme islamique à l'échelle internationale est en pleine élaboration : son expression académique se résume encore à quelques colloques et la possibilité même de son existence est controversée.

Plus largement, en contexte musulman, la difficulté de conciliation entre le *champ féministe* et le *champ islamique* est double, tout d'abord du fait de l'héritage colonial du féminisme et ensuite en raison de son caractère souvent matérialiste et hostile à la religion. Si des féministes musulmanes ont pu, en s'inscrivant dans la lignée du féminisme critique noir et anticolonial, se réconcilier avec la filiation féministe, la question du matérialisme demeure une barrière importante, ainsi que l'absence de discours alternatifs à l'intérieur de l'orthodoxie musulmane. Comme l'a remarqué Ziba Mir-Hosseini dans son ouvrage sur le

¹⁹ L'étude de Leila Ahmed, dans son ouvrage *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* (Yale University Press, 2011), propose des conclusions similaires en ce qui concerne les mouvances associatives musulmanes nord-américaines.

féminisme islamique en Iran²⁰, il n'existe pas encore de lien entre les productions académiques des chercheuses en sciences sociales de culture musulmane sur les dynamiques de genre dans le monde musulman et les écrits théologiques des penseurs et *ulémas* du monde musulman.

La dynamique féministe musulmane que nous avons étudiée et plus largement l'émergence du mouvement féministe musulman à l'échelle internationale peuvent apporter un début de réponse à ce lien manquant entre la pensée orthodoxe musulmane sur les femmes et la recherche en sciences sociales sur les questions de genre en islam. La constitution récente de plusieurs réseaux féministes musulmans, comme Musawah²¹ ou encore le Groupe International d'Étude et de Réflexion sur la Femme en Islam, composé à la fois d'intellectuelles et de militantes de terrain cherchant aussi à travailler avec les *ulémas* du monde musulman, est un premier pas vers une conciliation entre le féminisme islamique académique, les militantes de terrain féministes musulmanes et la pensée théologique musulmane.

Zahra Ali est doctorante en sociologie à l'EHESS et à l'IFPO. Elle travaille autour des thématiques liées au genre, à la racialisation, à l'islam, et au Moyen-Orient. Ses recherches traitent de l'émergence d'une dynamique féministe musulmane en occident et dans le monde musulman et sur les mouvements de femmes dans le monde arabe, notamment en Irak. Ses recherches de thèse porte actuellement sur le mouvement des femmes dans l'Irak post-2003, sur l'histoire des femmes irakiennes ainsi que plus globalement sur les questions de genre, de nation et de religion dans l'Irak contemporain. Dans le cadre de son mémoire de Master 2 de sociologie à l'EHESS sous la direction de Nilufer Göle, elle s'est intéressée à l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France. Elle a publié à ce sujet un article co-écrit avec Simona Tersigni « Feminism and Islam : a post-colonial and transnational reading », in Exchanges and Correspondence : The Construction of Feminism, dir. C. Fillard et F. Orazi, Cambridge Scholars Publishing, 2009. Elle a dirigé récemment un ouvrage intitulé Féminismes islamiques (Éditions La Fabrique, 2012).

²⁰ Mir-Hosseini Z., *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999.

²¹ Fondé en 2007, initié notamment par l'organisation malaisienne Sisters in Islam : www.musawah.org.