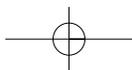
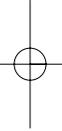
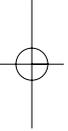
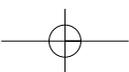
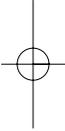
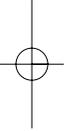
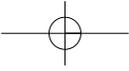
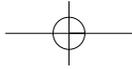


Existe-t-il un féminisme musulman ?

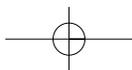
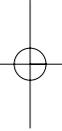
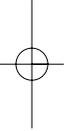






SOMMAIRE

PRÉFACE	7
PREMIÈRE PARTIE	9
FEMMES, RELIGIONS ET DROITS : ANALYSE DES DISCOURS ET DES LUTTES	
L'AUTRE CHRISTIANISME : LE JÉSUS DE LA GNOSE ET LES FEMMES <i>Françoise Gange</i>	11
FEMMES, FEMINISMES, CHRISTIANISME <i>Mathide Dubesset</i>	19
REMODELER LA VIE JUIVE CONTEMPORAINE <i>Sylvia Barack Fishman</i>	29
QU'EST-CE QUE LE FÉMINISME MUSULMAN ? Pour la promotion d'un changement culturel en faveur de l'égalité des genres <i>Valentine Moghadam</i>	43
LE FÉMINISME ISLAMIQUE EN MOUVEMENT <i>Margot Badran</i>	49



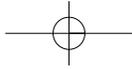
DEUXIÈME PARTIE	71
TÉMOIGNAGES ET POINTS DE VUE : DES FEMMES MUSULMANES INTERPRÈTENT LES TEXTES	
FOI ET FÉMINISME : POUR UN DJIHAD DES GENRES <i>Amina Wadud</i>	73
PROMOUVOIR LES DROITS DE LA FEMME EN S'ENGAGEANT DANS LE CORAN : L'EXPÉRIENCE DE SISTERS IN ISLAM <i>Norhayati Kaprawi</i>	83
FÉMINISME MUSULMAN, FÉMINISME ISLAMIQUE OU FÉMINISME EN TERRE D'ISLAM ? L'exemple du Maroc <i>Nouzha Guessous Idrissi</i>	97
LE POINT DE VUE D'UNE FÉMINISTE MUSULMANE EUROPÉENNE <i>Malika Hamidi</i>	111
BIBLIOGRAPHIE	119
LA COMMISSION ISLAM ET LAÏCITÉ	123
LA CHARTE DE LA COMMISSION	125
Traduction des textes : Rita Sabah	

PRÉFACE

Le statut des femmes dans le monde musulman a, ces dernières années, fait l'objet de multiples études et controverses, déchaînant les passions, exacerbant les fantasmes, consolidant des stéréotypes souvent déconnectés d'une réalité bien plus complexe. Ce livre, issu d'un colloque organisé au mois de septembre 2006 à Paris, par la *Commission Islam & Laïcité*, en collaboration avec l'Unesco, veut rendre compte d'une réalité moins connue, l'émergence de mouvements et de courants de pensée qui, tout en se battant pour l'égalité entre les sexes, se revendique, d'une manière ou d'une autre, de l'islam. Ce mouvement, très divers, que l'on appelle « le féminisme musulman », a des ramifications internationales, des Etats-Unis à l'Afrique du Sud, de l'Europe à l'Asie. Il se mobilise contre le patriarcat et toutes les inégalités de genre, à partir de références musulmanes, mais aussi comme partie du mouvement mondial pour les droits des femmes.

A travers le monde, intellectuelles et militantes cherchent et élaborent des outils de réflexion et des méthodes d'action pour lutter contre les inégalités dans leurs sociétés. Les stratégies et les priorités peuvent varier, mais toutes placent l'éducation au cœur du processus d'autonomisation des femmes. Les féministes musulmanes interrogent le statut des femmes dans les sociétés musulmanes et offrent une approche alternative des droits des femmes dans l'islam à partir d'un retour aux sources, d'une relecture et d'une réinterprétation des textes sacrés.

Ce livre, qui donne la parole à la fois à des actrices de ce mouvement et à des analystes qui reviennent sur son histoire et ses tendances, ne cherche pas à cacher les tensions qui peuvent exister entre des approches religieuses et laïques de la libération des femmes et qui se reflètent dans les différents points de vue proposés. Le dialogue, comme celui qui existe en Iran, entre femmes laïques et femmes islamistes n'est évidemment pas simple.

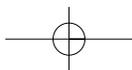
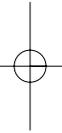
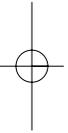


La question du rapport entre les religions, les femmes et le patriarcat n'est pas circonscrite à l'islam. Plusieurs textes abordent les raisons pour lesquelles les interprétations patriarcales ont souvent triomphé dans l'histoire religieuse et aussi la manière dont, dans le christianisme comme dans le judaïsme, d'autres points de vue se font jour.

Ce livre se veut donc une introduction à un débat plus large qui porte sur la place des femmes et leur rôle dans la transformation des sociétés contemporaines, sur la place et le rôle des religions, pas simplement de l'islam, dans ces évolutions.

Commission Islam & Laïcité

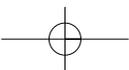
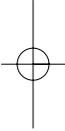
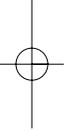
Précision : Le texte sur le judaïsme n'a pas été présenté au colloque, mais il nous a semblé important qu'il figure dans ce livre.

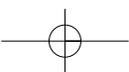
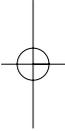
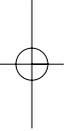
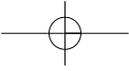




Première partie

FEMMES, RELIGIONS ET DROITS :
ANALYSE DES DISCOURS ET DES LUTTES





L'AUTRE CHRISTIANISME :
LE JÉSUS DE LA GNOSE ET LES FEMMES

Françoise Gange

Alors que sont bien connus les quatre évangiles canoniques (*Évangiles selon Mathieu, Marc, Luc et Jean*) devenus les textes fondateurs de l'Église de Rome, je voudrais évoquer ici un grand courant du premier christianisme, le courant gnostique (de gnose : vérité), méconnu voire totalement ignoré. Les écrits qui le fondent, retrouvés fortuitement dans le désert d'Égypte, en 1945, près de la petite localité de Nag Hammadi, parmi lesquels *l'Évangile selon Thomas, l'Évangile selon Marie, l'Évangile selon Philippe* ou encore la *Pistis Sophia, l'Hypostase des Archontes, la Sophia de Jésus le Christ, le Dialogue du Sauveur...* ont circulé jusqu'au IV^e siècle, date à laquelle fut mis sur pied dans ses grandes lignes le canon (définitivement fixé au concile de Trente, en 1546 seulement), qui les écarta comme hérétiques. Il fut alors ordonné au IV^e siècle, sous le règne de l'empereur Constantin, la destruction par le feu de tous ces textes, dont le fait de les posséder devenait une infraction criminelle.

Ces deux grands courants, le courant gnostique et le courant judaïsant étayé sur Pierre et mis en oeuvre par Paul, se sont pareillement réclamés issus de l'enseignement de Jésus. Or le fond de leur enseignement apparaît très différent.

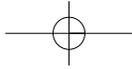
D'après les gnostiques, Jésus se définissait non pas comme le fils du Dieu Père, mais comme le « Fils de la Mère/l'Esprit », se rattachant ainsi à un aspect féminin du divin, qui avait existé universellement, nous le verrons, antérieurement à l'apparition des Dieux mâles. Ce groupe pratiquait la relation égalitaire entre ses membres : les femmes étant reconnues comme des disciples à part entière. Ainsi, Marie de Magdala, que *l'Évangile selon Philippe* présente comme la compagne de Jésus, y était-elle considérée comme le « disciple préféré », disciple à la vaste intellection, qu'on voit capable, dans *l'Évangile selon Marie*, de prendre la succession de Jésus, après son exécution.

Le courant judéo-chrétien quant à lui, étayé principalement sur Pierre et sur Paul, rattachait Jésus au Dieu Père biblique, faisant disparaître toute notion d'un divin féminin. Courant patriarcal donc, dans l'optique duquel le Père domine la famille, car la femme (mère, épouse, fille) doit être soumise à l'homme. Pour Paul, la femme doit porter un « signe de sujétion » sur la tête et ne peut, en aucun cas, prendre la parole dans les assemblées : son époux devant être le médiateur entre le divin et elle, car : « Ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme. Et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme » (I. Cor.XI,7-10).

La hiérarchie, et donc l'attitude de soumission, est le fondement de ce courant judéo-chrétien qui est parvenu à effacer le courant gnostique, égalitaire. Ainsi : « Le chef de tout homme, c'est le Christ, le chef de la femme c'est l'homme, le chef du Christ c'est Dieu » (I. Cor.XI,3). La fille passe, au cours de sa vie, de la tutelle du père à celle de l'époux. Toute la communauté est soumise à l'autorité de l'évêque et pour la communauté catholique, le pape sera le représentant de Pierre sur terre, détenant l'autorité absolue sur les consciences. Le simple croyant n'étant pas invité à entreprendre la moindre recherche car il doit se considérer comme soumis à son supérieur en toutes choses et se maintenir dans la stricte attitude d'obéissance aux autorités.

D'après Clément, évêque de Rome entre 88 et 97 environ, considéré comme le premier pape, « l'évêque gouverne la communauté comme Dieu gouverne dans le ciel » et il énonce cette sentence définitive qui le ferait aujourd'hui taxer d'intégriste : « Quiconque désobéit aux autorités ordonnées par Dieu, reçoit sentence de mort » (Clément, *Ep. Romains*, 41-3).

La notion de recherche intérieure, de quête, était au contraire primordiale pour les gnostiques : chacun étant invité à marcher vers sa lumière intérieure : « Allume la lampe en toi-même ; Frappe à la porte, et on t'ouvrira... ; Cherchez et vous trouverez » (*Ev. Thomas*, log 96, trad. J. Doresse), ou encore : « Que celui qui cherche ne cesse point de chercher jusqu'à ce qu'il trouve : lorsqu'il trouvera il sera ému ; et lorsqu'il sera ému, il admirera et il régnera sur l'univers » (*Ev. Thomas*, log 1, livre cité). Dans cette perspective, l'égalité entre les membres de la

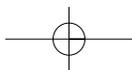


— Françoise Gange

communauté apparaît comme gage d'entente et d'amour, donc garante de paix : « Quiconque établit des distinctions – et il ne vivra pas en accord avec tous puisqu'il divise et qu'il n'est pas un ami – est un ennemi pour tous. »¹ Les gnostiques s'inscrivaient ainsi dans une perspective « mystique », par opposition à la religion extérieure des évêques (Dieu Tout Puissant dominant la création).

On pense aujourd'hui que ces textes gnostiques retrouvés dans le sable ont été enfouis à la hâte, peut-être par un moine du monastère de Saint Pacôme, proche du lieu de la découverte, à l'époque où, par l'édit de Milan (313), l'empereur Constantin qui accordait la liberté de culte dans l'empire, permit au christianisme judaïsant – dont les évêques n'avaient cessé de combattre les gnostiques depuis le II^e siècle, comme le montrent les écrits d'Irénée (évêque de Lyon) – de s'imposer définitivement. A partir de là, fut taxé d'hérétique et condamné à mort, quiconque était trouvé en possession des écrits interdits.

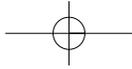
Jusqu'à la découverte, en 1945, des manuscrits ensevelis de Nag Hammadi, on ne pouvait connaître les gnostiques qu'au travers des écrits déformés des évêques judaïsants, qui fustigeaient ce qu'ils appelaient le « manque de sérieux » de leurs adversaires. L'œuvre volumineuse d'Irénée (évêque de Lyon au II^e siècle) en particulier, intitulée *Contre les Hérésies*, montre bien à quel point les deux branches différaient. Les gnostiques – qui se considéraient comme libres et égaux, menant ensemble une quête de connaissance et de vérité conforme au message de Jésus tel qu'il apparaît dans les textes retrouvés à Nag Hammadi – pratiquaient le partage des tâches et la rotation des rôles et des responsabilités, ce dont Irénée ou Tertullien, partisans d'une stricte hiérarchie, se gaussaient, ironisant à propos du déroulement de leurs assemblées. On ne sait, se plaignent-ils, qui chez eux est évêque, qui diacre ou qui prendra la parole en prophétisant, car ils tirent leurs rôles au sort, permutant selon les jours et ne permettant aucune identité précise des individus. De plus, ajoutent-ils, ils comptent dans leurs rangs un certain nombre de « sottés femmes » qui déambulent aux côtés des hommes, prenant part comme ces derniers aux assemblées et prétendant même enseigner comme eux : « Quelles prostituées font-elles ! ».



Dans les textes retrouvés à Nag Hammadi, Marie de Magdala (Marie-Madeleine) apparaît comme la compagne de Jésus et sa disciple de prédilection. Ce qu'on voit dans *l'Évangile selon Marie*, dans le texte intitulé *Pistis Sophia* (la Sagesse et la foi), ou encore dans *l'Évangile selon Philippe* qui précise que Jésus embrassait souvent Marie sur la bouche et que certains disciples s'en montraient jaloux. Jésus apparaît, non plus comme cet être asexué qu'on a présenté dans les évangiles canoniques, mais comme un sage qui souhaite rétablir l'Unité, masculin et féminin unis, afin de parvenir à la Totalité : l'Homme parfait, pourvu des deux moitiés inséparables qui le constituent.

Dans la société judaïque de l'époque, la femme n'était pas l'égal de l'homme : les biens, par exemple, appartenaient à l'époux, et la femme était l'un des biens de l'époux, qui pouvait la prendre puis la répudier comme bon lui semblait. Dans *l'Évangile selon Thomas*, Jésus dit : « Si deux (l'homme et la femme) sont l'un avec l'autre en paix dans la même maison, ils diront à la montagne : Déplace-toi, et elle se déplacera. » (log 53, livre cité). Il insiste constamment sur le fait que l'amour profond dans un couple (amour conçu comme Alliance à la fois sensible et spirituelle) décuple les forces des deux individus qui le composent. Message révolutionnaire car à l'époque, il n'existait pas d'alliance d'amour entre l'homme et la femme, mais un mariage patriarcal dominant-dominée. Seul le plaisir de l'époux était pris en compte. Pour la femme, le plaisir était interdit ou en tous cas jamais mentionné : l'église lui parlait de « devoir conjugal ».

Le couple formé par Jésus et par Marie apparaît donc détonant : il rappelle le monde « païen » antérieur, et plus particulièrement la longue culture de la Déesse qui avait précédé l'apparition des Dieux dans le panthéon. Culture qui pratiquait comme rite central, la hiérogamie ou union sacrée entre le principe masculin et le principe féminin, âprement combattue par l'Église. Entre Jésus et Marie, il y a une relation totale, car les textes de Nag Hammadi et notamment *l'Évangile selon Philippe*, ou encore la *Pistis Sophia*, montrent que non seulement ils s'aiment d'amour, mais qu'ils partagent le plus grand : la spiritualité, domaine à la fois de la grâce, de l'intelligence, de la sensibilité.



L'Évangile selon Marie est un texte capital qui montre qu'après la mort de Jésus, tandis que les disciples sont découragés et craignent d'être poursuivis à leur tour par les autorités du temple, Marie les console et leur redonne des forces pour continuer l'œuvre consistant à répandre la Parole ; elle leur rappelle que Jésus « les a fait Homme », c'est-à-dire les a réconciliés avec les deux moitiés de l'humain, féminin et masculin. On voit Pierre lui demander si Jésus, « qui la préférerait », ne lui aurait pas délivré un enseignement que les autres ne connaîtraient pas et qu'elle pourrait leur délivrer à son tour. Prenant la place de Jésus, « l'Enseigneur », elle leur fait alors partager un message essentiel, qui dérouté les plus misogynes d'entre eux, et tout particulièrement Pierre. Enseignement « secret » qui parle de la remontée de l'Âme féminine du monde, ensevelie par les Archontes, parmi lesquels Ialdabaoth, alias Yahvé. Elle leur enseigne ce qui constitue le centre de tous les écrits retrouvés à Nag Hammadi : le grand Féminin du monde (jadis féminin divin) a été précipité dans l'En-bas, c'est-à-dire démonisé par Yahvé, et il crie vers les hauteurs pour retrouver sa grandeur d'autrefois. Jésus apparaissant comme celui qui va l'aider à retrouver cette grandeur perdue.

Le texte poursuit en montrant Pierre furieux et jaloux, comme il apparaît souvent ailleurs, dans *l'Évangile selon Thomas* par exemple, ou encore dans *Pistis Sophia*, à l'égard de Marie, doutant et se révoltant à l'idée qu'elle, une femme, ait pu recevoir un enseignement que lui n'aurait pas reçu. Il tente de dresser les autres disciples contre Marie : Jésus lui aurait-il vraiment donné cet enseignement, et eux, les hommes, devraient-ils faire cercle autour d'elle pour l'écouter ? C'est alors qu'un autre disciple, Lévi, se lève et dit à Pierre : « ...Depuis toujours tu es un tempérament bouillant, je te vois maintenant argumenter contre la femme comme un adversaire. Pourtant, si le Sauveur l'a rendue digne, qui es-tu toi pour la rejeter ? C'est de manière indéfectible que le Sauveur la connaît. C'est pourquoi il l'a aimée plus que nous... »

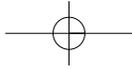
Et l'évangile se termine par ce passage très significatif : « Après que Lévi eut prononcé ces mots, ils se mirent en route pour annoncer et prêcher *l'Évangile selon Marie* »²



Ce texte montrant qu'au lendemain de la crucifixion, Marie prit pendant un laps de temps la tête de la petite communauté des proches disciples.

Une autre différence capitale entre gnostiques et judaïsants, réside dans la définition de l'Esprit, si important puisqu'il est le troisième terme de la Trinité chrétienne, à côté du Père et du Fils. Alors que pour les judéo-chrétiens, l'Esprit est défini comme l'Esprit de Dieu, Esprit du Dieu Père biblique, pour les gnostiques, l'Esprit représente le divin féminin, la Mère divine éradiquée par la culture patriarcale. Pour comprendre la portée de cette opposition entre judaïsants et gnostiques, il faut replacer le contexte biblique dans la grande histoire.

Avant Yahvé et donc bien avant l'apparition des chrétiens, la notion de divin n'avait pas une connotation purement masculine, bien au contraire, le divin avait été représenté sous un aspect féminin depuis la plus haute antiquité, sous les traits d'une Déesse conçue comme la Grande Mère, créatrice et protectrice des mondes. On lui vouait un culte sous des noms divers selon les zones géographiques concernées : Anat, Au Set, Isis, Inanna, Nut, Ishtar, Attoret, Astarté, Asherah, Attar, Hathor... pour ne citer que les lieux les plus proches du déroulement des actions de la Bible. L'archéologie conjugée à l'étude des mythes montre que cette conception d'un divin féminin fut universelle et qu'elle remonte très haut dans le temps, puisqu'on a retrouvé des statuettes féminines qu'on a appelées des « Vénus », datant de 25 000 ans, en Dordogne par exemple, *Vénus de Galgenberg, de Tursac, de Brassempouy, de Sireuil*, mais dont la répartition géographique s'étend en réalité de la Sibérie à l'Europe occidentale. Toutes les cultures néolithiques témoignent d'un culte du divin féminin. A Ephèse, à l'époque de Paul encore, les habitants honoraient Artémis, l'Artémis d'Ephèse aux seins multiples qui symbolisaient son statut de Grande Mère, et l'apôtre venu au stade dans l'intention de prêcher au nom du Dieu Père et du Fils, dut rebrousser chemin comme nous l'apprend la lecture des *Actes des Apôtres*, et s'abstenir de prendre la parole sous la menace grondante de la foule d'Ephèse, que le gouverneur de la ville dut rassurer en ré-affirmant le credo familial : « Grande est l'Artémis des Ephésiens ! » (*Actes des Apôtres*, 19 24-36.)



Les textes gnostiques retrouvés à Nag Hammadi, révèlent clairement la volonté de ré-introduire, dans le contexte du divin mâle (le Père et le Fils) qui est celui du christianisme « officiel » c'est-à-dire judaïsant, la notion du divin féminin antérieur. Nombre d'entre ces textes mettent ainsi en scène la Mère/l'Esprit, ou Sophia qui représente la femme spirituelle, Zoé, la « fille de la grande Sophia », ou aussi Noréa, la « fille d'Eve ». *L'Hypostase des Archontes* met en scène le combat cosmique qui a eu lieu entre Yaldabaoth (Yahvé) qui prétend régenter le Tout, et Zoé, la fille de Sophia, la Mère divine. Le combat se soldant par la victoire du féminin divin et Yaldabaoth « étant précipité dans le Tartare, au fond de l'abîme ».

La conception de la femme et du féminin, de sa place et de son rôle dans la société et dans la spiritualité, totalement différente dans les textes gnostiques et dans les textes canoniques, se révèle ainsi véritablement comme le pivot de la disparité entre les deux conceptions.

Avec l'inversion des polarités du divin - du féminin divin, époque de la Déesse considérée comme la Mère créatrice et protectrice de l'univers, aux Dieux Pères, tous guerriers s'inscrivant dans une visée de conquêtes - s'est inversé le rôle de la femme et du féminin. Désacralisée, réduite à son corps (épouse et mère ou prostituée), elle est censée dans l'ordre patriarcal, n'avoir plus ni esprit ni âme, elle qui était, 4 000 ans auparavant, l'Ame du monde, l'Esprit de justice et de droiture, de bonté et de générosité comme on le voit dans les premiers mythes de Sumer... C'est la haine de la femme et du féminin qui allumera les bûchers d'une Inquisition avide de purger le monde des « sorcières », l'église ayant organisé, pendant plus de deux siècles, un véritable « sexocide » ainsi que l'a très justement écrit Françoise d'Eaubonne, dans son livre *Le sexocide des sorcières (L'Esprit frappeur, n° 47)*. Les sorcières n'étant souvent que des femmes jeunes, des « miresses » c'est-à-dire médecins, des herboristes, des accoucheuses, qui continuaient à transmettre la très ancienne connaissance des plantes guérisseuses... toutes refusant leur exclusion du monde patriarcal.



Françoise Gange est philosophe et sociologue, elle a consacré son travail à l'exploration des mythes. Elle a publié : *Jésus et les Femmes*, essai, éditions Alphée, janvier 2006. *Avant les Dieux, la Mère universelle*, éditions Alphée, juin 2006.

Le Viol d'Europe, ou le féminin bafoué, éditions Alphée, février 2007.

Différents romans philosophiques publiés antérieurement, aux éditions Flammarion parmi lesquels : *La Ville plus basse que la mer*, roman philosophique autour du mythe de la ville d'Ys ; *Amina*, aux éditions Denoël.

A participé à divers ouvrages collectifs, parmi lesquels *Le féminin spirituel*, Desclées de Brouwer, *Femmes de pouvoir : mythes et fantasmes*, L'Harmattan, *Le futur à l'essai*, Arcade n° 43, Montréal, et le dernier en date, *La femme existe-t-elle ? Existe la mujer ?*, R2 ADEHL, édition Michèle Ramond, Paris/Mexico, septembre 2006.

NOTES :

1/ *Deuxième Traité du Grand Seth*, section p 62., 6-10, trad L. Painchaud.

2/ *L'Évangile selon Marie* ; A. Pasquier, section p 19., 1-5, Les Presses de l'Université de Laval, Québec, Canada, 1983.

FEMMES, FÉMINISMES, CHRISTIANISME

Mathilde Dubesset

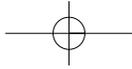
L'association de ces trois termes peut sembler surprenante. En effet féminisme et christianisme n'ont pas toujours fait bon ménage. Le discours actuel du Vatican est souvent très critique du féminisme et, par ailleurs, les féministes ne ménagent pas leurs reproches aux religions rendues responsables du malheur des femmes. En France, la méfiance à l'égard du fait religieux est souvent de règle et pas seulement parmi les féministes. C'est l'héritage d'un siècle d'une histoire conflictuelle entre l'Eglise catholique, fortement remise en cause par la Révolution française, et la République héritière de la tradition révolutionnaire et déterminée, en particulier au tournant des XIX^e et XX^e siècles, à faire reculer le pouvoir et l'influence de l'Eglise. Les femmes furent d'ailleurs un enjeu majeur dans cette confrontation entre l'Eglise catholique qui comptait sur elles pour garder vivante la foi religieuse et la transmettre aux enfants, et la République soucieuse de soustraire les enfants, et en particulier les filles, à l'influence de l'Eglise, grâce à l'école publique, laïque et obligatoire. Les féministes françaises de la première vague (début du XX^e siècle)¹ furent souvent très critiques à l'égard du discours religieux sur « la femme » ; un discours qui mettait en avant les devoirs de l'épouse et de la mère, sans reconnaître son existence en tant que personne susceptible d'exercer sa liberté. L'Eglise catholique refusait alors clairement l'idée, nouvelle à l'époque, de droits des femmes et d'égalité entre les sexes. Pourtant il y eut, dans les premiers mouvements féministes français, des femmes chrétiennes, en particulier des protestantes².

Il était donc déjà possible, il y a un siècle, d'être chrétienne et féministe, c'est-à-dire attachée à l'idée d'émancipation personnelle des femmes et d'égalité des droits entre les deux sexes, une position en réalité assez délicate et souvent mal comprise. Le christianisme a bien été un facteur, parmi d'autres, de l'inégalité entre hommes et femmes au fil des siècles dans les sociétés

européennes mais on peut aussi repérer des éléments favorables à l'émancipation des femmes dans la tradition chrétienne.

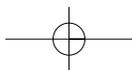
Le christianisme, un facteur parmi d'autres de l'inégalité entre hommes et femmes

Le christianisme, comme le judaïsme et l'islam, sont des religions nées dans des sociétés patriarcales, dans l'aire géographique de la Méditerranée orientale et du Moyen-Orient, où le primat du masculin était particulièrement affirmé. Il semble indispensable de revenir aux textes fondateurs de la Bible – le « Livre » pour partie commun aux juifs et aux chrétiens et dont certains récits ont été repris dans le Coran – pour voir ce qui est dit des femmes et de la différence des sexes. Dans le premier récit de la Genèse, au tout début du récit biblique, il est dit que « Dieu créa les êtres humains à sa ressemblance. Il les créa homme et femme ». La dualité du genre humain est ici clairement énoncée sans hiérarchisation de l'un par rapport à l'autre. Mais c'est le second récit qui a été retenu par la tradition chrétienne, celui qui met en scène la création d'abord de l'homme Adam puis de la femme Eve, comme aide et compagne. L'interprétation qui en a été faite par les traditions juive et chrétienne est donc celle d'une subordination de la femme à l'homme. Autre élément essentiel, la question de la faute originelle. Les Pères de l'Eglise, aux premiers temps du christianisme, ont lourdement insisté sur la part prise par Eve, la première femme. Si l'exégèse contemporaine relativise fortement cette question, il faut reconnaître que la représentation transmise au fil des siècles de « la faute » d'Eve a alimenté la suspicion à l'égard des femmes ; d'où cette représentation de la femme tentatrice et dangereuse qui a nourri l'imaginaire des sociétés chrétiennes, associée à une vision négative de la sexualité, particulièrement marquée dans la culture chrétienne, à la différence du judaïsme et de l'islam. Il faut cependant souligner la richesse et la diversité des textes bibliques dont les lectures et les interprétations ont fait l'objet de débats au fil du temps. Mais il est vrai que les femmes occupent de fait une place mineure dans la Bible, ce qui n'est pas du tout surprenant si l'on resitue ces textes dans leur contexte historique.



On peut repérer deux exemples, parmi d'autres, du statut d'infériorité des femmes dans la tradition biblique : le voile des femmes et leur impossible accès à la gestion du sacré. Le voile des femmes est mentionné explicitement dans la Bible (Ancien Testament, épître de l'apôtre Paul) et dans le Coran. Il doit couvrir la tête et le corps des femmes, surtout des femmes mariées qui appartiennent à un homme, en les soustrayant au regard des autres hommes. Le fait, pour les femmes, d'avoir la tête couverte, n'est pas une spécificité du monde musulman. C'est une pratique commune à l'ensemble des sociétés de l'Antiquité, qui s'est maintenue, y compris en Europe jusqu'à l'époque contemporaine, en particulier autour de la Méditerranée. Il est alors bien difficile de distinguer entre ce qui est de l'ordre de la prescription purement religieuse et ce qui relève de la tradition, des convenances, de l'habitude. Quant à l'exclusion des femmes de la gestion du sacré, elle se traduit par le monopole masculin de la fonction sacerdotale, c'est-à-dire le fait d'être prêtre. Les prêtres catholiques, comme les prêtres du temple de Jérusalem dans les temps très anciens, étaient, sont encore, uniquement des hommes. L'exclusion des femmes est plus marquée dans les religions monothéistes, celles du Dieu unique pensé et représenté (quand il l'est) au masculin. Il y avait des femmes prêtresses dans les traditions polythéistes de l'Antiquité, mais à certaines conditions comme la virginité par exemple. Dans le cas des pasteurs protestants, des rabbins juifs ou des imams musulmans, responsables religieux dont la fonction n'est pas sacralisée mais revêtue d'une forme d'autorité et de pouvoir, il a longtemps été impossible d'envisager l'accès des femmes à ces fonctions. Mais les temps ont changé : il y a, depuis les années 1960, des femmes pasteurs dans les Eglises protestantes en Europe et ailleurs dans le monde et aussi des femmes rabbins.

Parmi les éléments d'explication à cette exclusion des femmes, il y a tout d'abord l'argument de « l'impureté féminine » si souvent invoqué par les religions et qui a sans doute à voir avec le regard ambivalent porté par les sociétés sur le corps des femmes depuis des siècles et des millénaires. Un regard mêlant fascination et peur sur ce corps longtemps perçu comme mys-



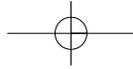
térieux, avec cette capacité prodigieuse à mettre au monde les enfants, la descendance (une forme puissance des femmes ?) Mais aussi un corps dont le sang perdu régulièrement était perçu comme « impur »³.

Une autre piste est celle de la hiérarchie entre le « premier » et le « deuxième sexe », fait attesté dans la plupart des sociétés humaines, qui s'est traduit par l'impossible, ou le très rare accès des femmes aux lieux de pouvoir, pour partie religieux.

Cet héritage d'inégalités inscrites dans les textes religieux et aussi et peut-être surtout dans leur interprétation, ainsi que dans le fonctionnement des sociétés par-delà la diversité des confessions religieuses, a pesé lourd au fil des siècles, même si des brèches se sont ouvertes. Du côté du monde catholique, le clergé a été et demeure encore un monde d'hommes. D'où une culture catholique qui, dans ses institutions et son fonctionnement, demeure très masculine. Il y a là un élément d'explication à l'impossible accès des femmes aux ministères consacrés, justifié par la référence à une tradition de vingt siècles. S'y ajoute l'insistance récurrente, dans les textes du Vatican, sur la différence des sexes, présentée comme une richesse, y compris au plan spirituel. On peut y voir une valorisation de la part féminine de l'humanité mais c'est aussi une manière de reconduire les partages traditionnels entre hommes et femmes qui soulèvent d'ailleurs des critiques à l'intérieur même de l'Eglise, y compris de la part de théologiens⁴.

Le rejet par Rome du concept de genre – couramment utilisé aujourd'hui dans les sciences humaines – n'a rien de très surprenant, car c'est une remise en cause du caractère « naturel » des places et rôles attribués aux deux sexes.

Dans le monde catholique, des femmes ont pu cependant se faire une place et trouver des espaces d'expression et même parfois de liberté. Prenons le cas des religieuses vivant dans des communautés féminines et soumises comme les prêtres et les moines, à la règle du célibat. Des travaux historiques récents ont montré comment les couvents n'ont pas été seulement ces lieux d'enfermement dénoncés par exemple au moment de la



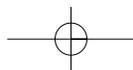
Mathilde Dubesset

Révolution française, mais aussi des lieux d'accès à l'étude, à la musique, y compris dans des temps lointains. On peut citer le cas de Hildegarde de Bingen, abbesse allemande du XII^e siècle, musicienne et botaniste, ou de Thérèse d'Avila, dans l'Espagne du XVI^e siècle, qui a laissé une oeuvre importante faisant d'elle la première femme « docteur de l'Eglise ». En France, au XIX^e siècle, de nombreuses congrégations religieuses féminines ont joué un rôle non négligeable dans l'alphabétisation des filles des classes populaires, avant les lois scolaires républicaines. Le couvent pouvait être un lieu de réclusion pour des jeunes filles qui avaient « fauté » mais il était aussi l'occasion d'échapper à la misère matérielle et à la tutelle familiale et conjugale, voire d'accéder à des responsabilités qui n'avaient guère d'équivalents dans la vie civile, pour une femme. C'était le cas des supérieures de grandes congrégations⁵ ou des religieuses missionnaires aux vies parfois aventureuses⁶.

Il y a bien une ambivalence dans la tradition catholique qui pouvait offrir un espace d'initiative non négligeable aux femmes, tout en tenant des discours clairement hostiles à l'idée de droits des femmes, qui commence à émerger à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle quand surgit la première vague féministe. La réaction est à l'époque globalement négative dans les milieux catholiques, même si quelques femmes (très minoritaires) imaginent un « féminisme chrétien ». A la même époque, des femmes de culture protestante sont engagées dans les organisations féministes.

Des éléments favorables, dans la tradition chrétienne aussi, à l'émancipation des femmes

Le visage plus progressiste du protestantisme français dans de nombreux domaines dont celui du statut des femmes est à relier d'abord à l'héritage de la Réforme, grande rupture religieuse dans le monde chrétien au XVI^e siècle, mais aussi au statut de minorité des protestants français, groupe longtemps persécuté, dont l'existence et les droits ne furent reconnus qu'à la fin du XVIII^e siècle et confirmés par la Révolution Française. D'où une culture protestante plus sensible, en France, aux idéaux d'éman-



cipation politique et sociale. Dans la tradition protestante, on a vu se dessiner, dès les débuts, une valorisation du couple et de la vie conjugale même si le mariage n'est plus un sacrement et peut être rompu par un divorce, à la différence de l'idéal catholique d'indissolubilité du mariage. Mais cette insistance sur le couple ne signifiait pas pour autant l'absence de hiérarchie entre hommes et femmes. Le statut subalterne des femmes a aussi été la règle dans les sociétés protestantes qui se sont parfois montrées très dures à leur égard, comme en atteste la vague de persécution des sorcières dans l'Europe des XVI^e-XVII^e siècles, particulièrement sévère dans les régions protestantes. Il y a par ailleurs dans la tradition protestante, comme dans la tradition juive, un attachement aux figures de « femmes vaillantes », celles de la Bible mais aussi celles qui ont résisté aux persécutions dont les protestants ont été victimes, par exemple dans la France du XVII^e siècle et des débuts du XVIII^e siècle.

Un autre élément peut expliquer une tendance, plus précoce dans la tradition protestante, à penser les femmes comme des sujets capables d'exercer leur liberté. C'est l'importance accordée au fait d'accéder directement au texte de la Bible, pour les fidèles, hommes ou femmes. On comprend alors l'investissement protestant dans l'éducation, y compris celle des filles. Dans la France des années 1900, les femmes de culture protestante étaient nombreuses parmi les institutrices, professeures et directrices de lycées de jeunes filles, mais aussi parmi les premières femmes avocates, médecins ou ingénieurs. Des femmes instruites, souvent sensibles aux idées nouvelles, dont celle de « l'émancipation des femmes » et que l'on retrouve sans surprise à la tête d'associations actives pour les droits des femmes dans les années 1900-1930.

Des changements sont donc à l'œuvre, les traditions religieuses sont questionnées de l'intérieur au fil du XX^e siècle. L'Église catholique continue de présenter un visage parfois très traditionnel, avec la réaffirmation de l'interdit sur la contraception dite « non naturelle » (pourtant largement pratiquée y compris par les femmes catholiques). Il est beaucoup question de la « dignité » des femmes dans les textes pontificaux mais la parole officielle

du monde catholique reste très masculine. L'Église catholique fonctionne pourtant en grande partie grâce à des femmes qui assurent l'essentiel de la catéchèse, animent des célébrations en l'absence de prêtres puisque ceux-ci se font rares. Beaucoup de femmes ont des responsabilités importantes dans les diocèses, investissent la recherche théologique. Dans les années 1970, des femmes ont posé publiquement la question de l'accès à la prêtrise pour les femmes, mais sans être entendues⁷ et les récentes initiatives d'ordination de femmes, en dehors des règles officielles, ont été sévèrement critiquées. Le contraste sur ce plan est important avec le monde protestant. Il faut reconnaître, dans le cas de la France, une avance protestante dans le domaine de l'égalité entre hommes et femmes. Les protestantes furent nombreuses, à la fin des années 1950 et au début des années 1960, parmi les pionnières du Mouvement Français pour le Planning familial⁸.

Leur engagement se faisait au nom du bonheur des couples qui devaient pouvoir accéder à la maîtrise de leur fécondité, sans renoncer aux joies de l'amour. Il y eut certes des réticences face à la revendication du « droit à l'avortement » au début des années 1970 pour des femmes attentives aussi à la dimension éthique de cette question. Certaines prirent leurs distances, mais beaucoup estimèrent indispensable que la loi mette fin à une hypocrisie collective efficacement dénoncée par les mouvements féministes, en permettant aux femmes d'exercer, en conscience, leur liberté. Un autre exemple de l'avance protestante est l'accès des femmes à la fonction de pasteur à partir du milieu des années 1960 dans l'Église Réformée de France, non sans de vifs débats internes. Parmi les multiples raisons de cette ouverture, deux facteurs ont pu jouer un rôle important : la présence des femmes dans les facultés de théologie des pays protestants d'Europe dès le début du XX^e siècle, et le fait que la fonction de pasteur n'a pas le caractère de sacralité qui est celui du ministère consacré du prêtre catholique. Par ailleurs, ce sont souvent des femmes protestantes qui ont ouvert le chantier de la théologie féministe dont les productions sont nombreuses dans le monde anglo-saxon depuis les années 1970⁹.

Les travaux de ces théologiennes (dont des catholiques) ont réinterrogé les textes bibliques, en rendant plus visibles des figures de femmes telles Myriam, Rachel, Deborah et d'autres encore dans l'Ancien testament, et aussi celle de Marie, mère de Jésus de Nazareth dont l'approche a été renouvelée en mettant à distance les images pieuses du XIX^e siècle. Ces recherches théologiques soulignent le fait que des femmes ont été de véritables interlocutrices du Christ, et que certaines d'entre elles furent même les premières messagères du matin de Pâques. Autre piste de réflexion, la remise en cause de la figure masculine de Dieu avec la proposition de s'adresser non plus au Dieu « père » tel qu'il est appelé dans le monde chrétien mais au Dieu « père et mère », « il et elle », intégrant la dualité de l'humanité, une proposition pour l'instant peu prise en compte. « Catholiques et féministes », c'est ce que disent des femmes très engagées dans la réflexion critique sur le statut des femmes dans leur Eglise¹⁰.

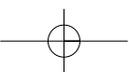
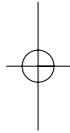
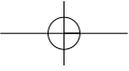
Cette expression suscite parfois l'étonnement parmi les féministes françaises. Mais nous savons aujourd'hui, grâce à de nombreux travaux, que le féminisme est pluriel même si les féministes (dont des hommes) ont en commun l'objectif d'une réelle égalité, en droit et dans les faits, entre hommes et femmes. Un principe d'égalité qui doit pouvoir se conjuguer avec les différences (entre hommes et femmes comme entre personnes d'origines ou de religions différentes). Une tâche s'impose donc à celles et ceux qui entendent associer appartenance à une religion et défense des droits des femmes, celle de ne plus accepter que des contraintes spécifiques soient imposées à des femmes « au nom de la religion ». La vigilance et la fermeté sont indispensables, à tous les niveaux, y compris de l'intérieur des grandes confessions religieuses, face à des courants intégristes et fondamentalistes hostiles au libre débat, à l'idée de droits des femmes, à la laïcité qui garantit la liberté de conscience et refuse qu'une religion ou une idéologie impose à la société des prescriptions contraires aux droits des personnes. Alors, musulmanes et féministes : pourquoi pas ? C'est en tout cas un beau défi en ce début du XXI^e siècle !

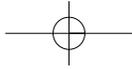
Mathilde Dubesset

Mathilde Dubesset est historienne, maîtresse de conférence à l'IEP de Grenoble, spécialiste de l'histoire des femmes et du genre, notamment dans le champ religieux.

NOTES :

- 1/ Sur les féminismes : E. Gubin et alii (dir.), *Le siècle des féminismes*, Paris, Editions de l'Atelier, 2004.
- 2/ Florence Rochefort, « Féminisme et protestantisme au XIX^e siècle, premières rencontres, 1830-1900 », *Bulletin de la Société d'Histoire du protestantisme français*, janvier-mars 2000, pp. 69-89.
- 3/ Sur l'impureté attribuée au corps féminin, voir les travaux de l'anthropologue Françoise Héritier.
- 4/ Olivette Genest (théologienne québécoise), « Un nouveau contrat femmes/hommes sur fond d'alliance biblique », in *Au tournant de l'histoire, chrétiens et chrétiennes vivent de nouvelles alliances*, Lyon, éd. Profac, 1998.
- 5/ Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin : les congrégations à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 1984.
- 6/ Elisabeth Dufourcq, *Les aventurières de Dieu*, Paris, J-C Lattès, 1993.
- 7/ Marie Jeanne Bérère, Renée Dufour, Donna Singles, *Et si on ordonnait des femmes ?*, Le Centurion, 1982.
- 8/ Parmi elles, des militantes du mouvement protestant Jeunes Femmes, voir Sylvie Chaperon, « Le mouvement Jeunes femmes 1946-1970 : de l'évangile au féminisme », *Bulletin de la Société d'Histoire du protestantisme français*, janvier-mars 2000, pp. 153-183.
- 9/ Elisabeth Parmentier, *Les filles prodiges, défis des théologies féministes*, Labor et Fides, 1998.
- 10/ Marie-Thérèse Van Lunen Chenu, *Femmes et hommes*, Paris, Cerf, 1998.





REMODELER LA VIE JUIVE CONTEMPORAINE

Sylvia Barack Fishman

Jusque dans les années 1960, les contributions et les expériences spécifiques des femmes ont été passées sous silence dans maints récits populaires et recherches sur les sociétés et l'histoire juives. Perçu comme secondaire, leur apport n'était pas jugé digne d'être étudié. Les femmes étaient décrites comme des êtres passifs, subissant les rôles qui leur étaient dévolus par le judaïsme patriarcal. Comme l'explique un ouvrage d'avant-garde dans le domaine, les femmes juives étaient véritablement « effacées de l'histoire ».¹ Fort heureusement, depuis plusieurs décennies, leur vie – de la période biblique à aujourd'hui – a été minutieusement analysée dans des centaines de publications et suscite un extraordinaire regain d'intérêt. Le monde universitaire ainsi qu'un large public de lecteurs ont découvert que les femmes juives ont toujours joué un rôle important et que l'on ne peut comprendre l'histoire du judaïsme, les textes et la culture juive si l'on ne s'intéresse pas de plus près à la question du genre. Depuis le siècle dernier, les communautés juives, et notamment les femmes, ont transformé les schémas religieux et sociaux en vigueur depuis des générations. Un nombre particulièrement élevé de femmes juives ont dirigé et participé à la seconde vague féministe des années 1960 qui revendiquait l'égalité des sexes dans les domaines éducatif, professionnel, politique et social.² Allant de pair avec les grands courants sociaux, ces transformations finirent par peser sur les réalités démographiques – l'éducation, la vie professionnelle, le statut marital, le taux de fécondité, les réseaux sociaux. Depuis les années 1960, les femmes ont œuvré pour s'imposer dans l'étude du judaïsme, les grandes étapes de la vie juive, la liturgie, les synagogues, les organisations juives, le bénévolat et les œuvres de charité, ainsi que dans les fonctions religieuses de premier plan. Notre texte s'appuie sur les dernières recherches pour rendre compte de ces évolutions dans la vie juive contemporaine et montre qu'aux Etats-Unis, les actions qu'elles ont menées ont réussi à revivifier



le lien religieux dans la vie quotidienne des hommes et des femmes. Dans le même temps, en Israël, les femmes se confrontent actuellement au *statu quo*, et se battent dans des domaines qui touchent de très près à la vie quotidienne des juifs israéliens, hommes et femmes. Ainsi, loin d'être passives, les femmes sont des actrices influentes de la société juive.

Réussite scolaire et participation à la vie active

Si les femmes juives ont été à l'origine de grands changements dans la période moderne, c'est entre autres parce qu'elles sont particulièrement nombreuses à avoir acquis un niveau d'éducation très élevé. Des changements historiques et sociaux profonds ont conduit à l'évolution du rôle de la femme. Dans les communautés juives occidentales qui s'émancipèrent aux XVIII^e et XIX^e siècles et fréquentèrent des écoles primaires et secondaires, la vie des hommes et des femmes connut un profond bouleversement. Bien que les hommes reçurent en général une éducation plus poussée que les femmes, dans certaines sociétés traditionnelles, des couches de l'élite masculine se virent confinées dans des écoles talmudiques au moment où des femmes se frayaient elles un chemin dans le monde moderne. Les grands écrivains de la *haskalah*, mouvement juif du XIX^e siècle, influencé par les Lumières, reconnurent avoir été initiés à la littérature moderne par les lectures de leurs mères ou de leurs sœurs.³ En Allemagne, alors que les hommes se plongèrent dans le commerce conformément aux schémas de la classe moyenne et que les penseurs juifs réformèrent les synagogues, les femmes devinrent les agents désignés de l'embourgeoisement et transmirent des modes de vie et des formes de judaïsme occidentalisés aux nouvelles générations.⁴

Dans l'Amérique du XX^e siècle tout particulièrement, les jeunes filles et les femmes juives tirèrent profit des possibilités éducatives dans une proportion bien plus grande que les autres groupes ethno-religieux : à New York, en 1910, alors que la population juive n'était que de 19 %, 40 % des étudiantes des écoles du soir étaient juives. En 1934, plus de 50 % des étudiantes de « *college* » new-yorkais étaient de confession juive.⁵

En 1990, quasiment neuf femmes juives sur dix âgées de 30 à 39 ans avaient terminé un premier cycle universitaire, et presque un tiers d'entre elles avait suivi un deuxième ou troisième cycle. Même si elles continuèrent au cours du XX^e siècle à poursuivre des études de très haut niveau dans le système éducatif laïque, les femmes juives ne se lancèrent pas immédiatement dans la vie active car elles avaient totalement adopté un mode de vie bourgeois occidental et cessé toute activité salariée en dehors du foyer après le mariage et la naissance d'un enfant. Cette tendance à quitter le monde du travail devint une caractéristique sociologique des femmes juives. Elles mirent leur haut niveau d'éducation et leurs aptitudes à s'exprimer et à s'imposer au service du monde communautaire juif et créèrent des associations de bénévoles extrêmement efficaces. Hadassah, l'organisation sioniste des femmes américaines qui devint par la suite l'une des organisations sionistes les plus importantes dans le monde, est un brillant exemple de ces hyper-structures organisationnelles bâties par des femmes juives se définissant, pour la plupart, comme des « femmes au foyer » à plein temps.

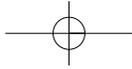
Ces pratiques évoluèrent quand les femmes juives se distinguèrent comme militantes de première ligne du mouvement féministe américain des années 1960. Le livre de Betty Friedan, *La femme mystifiée*⁶ (1963) devint la « bible » du mouvement, et des militantes aux noms juifs telles que Gloria Steinem⁷, Bella Abzug, Shulamith Firestone⁸, Vivian Gornick⁹ et beaucoup d'autres publièrent des ouvrages polémiques sur les sociétés occidentales qui ouvrirent la voie au changement. Sur le plan local, les femmes juives étaient les plus disposées à participer aux réunions féministes de « sensibilisation » (*consciousness-raising*) et à adapter leur vie aux idéaux féministes d'indépendance, d'affirmation et d'accomplissement de soi. Au lieu de mettre leur excellente éducation au service du bénévolat, qui fut leur précédent domaine de prédilection, avec la seconde vague féministe des années 1960, elles commencèrent à inverser la tendance et à prendre un emploi en dehors de leur foyer. En 1990, trois quarts des femmes juives âgées de 25 à 44 ans et deux tiers des femmes juives âgées de 45 à 64 ans¹⁰ ont déclaré occuper un emploi rémunéré à l'extérieur de leur foyer.

Aujourd'hui, la grande majorité des juives américaines poursuit une carrière professionnelle même si elles ont de jeunes enfants. Ainsi, à l'exception des ultra-orthodoxes, les femmes juives traditionalistes sont aussi diplômées et intégrées dans la vie professionnelle que les autres groupes de femmes juives américaines.¹¹

Le féminisme juif

Le féminisme juif se différençia du mouvement féministe global vers la fin des années 1960 et le début des années 1970 ; cette évolution résulta d'un éveil juif général. Aux Etats-Unis, pendant les années d'immigration massive (1880-1924) et les décennies qui suivirent, l'idéologie du *melting pot* poussa les normes sociales vers l'uniformisation ethnique. Cela n'empêcha pas qu'au cours des années 1960, le mouvement américain des droits civiques, les mouvements de protestation contre la guerre du Vietnam et un culte de la jeunesse, exubérant et souvent transgressif, prônant la liberté individuelle à tout prix, et célébrant la différence ethnique, poussent à l'exploration du judaïsme comme culture religieuse.

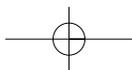
L'éveil juif fut renforcé par le sentiment de fierté ressenti par les juifs américains après la guerre des Six-Jours de 1967. Les intellectuels et les artistes juifs américains étaient déjà devenus extrêmement influents et affirmaient haut et fort leur identité juive. En Israël, l'intérêt croissant pour le féminisme juif s'exprima au travers d'une série de conférences internationales, qui réunirent des universitaires et militants féministes juifs du monde entier, et par la création de plusieurs centres d'études du judaïsme, mixtes ou pour femmes, dédiés à l'étude des textes sacrés. Avec la publication du texte de Trude Weiss-Rosmarin, « The Unfreedom of Jewish Women »¹² sur « l'inégalité des lois juives du mariage » et celui de Rachel Adler, *The Jew Who Wasn't There*¹³, qui distinguait des modèles masculin et féminin de pratique religieuse, les féministes juives américaines commencèrent à s'intéresser à l'héritage culturel du judaïsme et aux sociétés et institutions juives modernes. Au début des années 1970, des groupes d'étude et cultuels de femmes juives furent fondés dans les communautés de Saint-Louis, Baltimore, Cambridge et New York.



Sylvia Barack Fishman

Une partie des membres de la New York Havurah (un des nouveaux groupes d'étude et de culte égalitaires qui naquit dans les campus universitaires et se développa dans divers cadres communautaires juifs) rejoignit l'organisation Ezrat Nashim, composée surtout de femmes s'identifiant au judaïsme conservateur¹⁴ (*conservative*) et soucieuses de voir des femmes juives jouer un rôle prépondérant dans le milieu universitaire et la vie publique. Les féministes juives n'ont jamais constitué un groupe monolithique et se sont toujours investies dans plusieurs domaines. Certaines se sont concentrées sur le leadership, d'autres sur la vie des femmes et des jeunes filles en général, dans le but notamment :

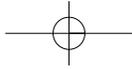
- de marquer les grandes étapes de la vie des femmes par des rites religieux et/ou des célébrations ; d'inclure les femmes dans la pratique religieuse publique en tant que dirigeantes ou participantes actives ;
- d'améliorer l'éducation juive et la connaissance de la culture juive des jeunes filles et des femmes ;
- d'innover et soutenir l'érudition juive par des juives et sur des femmes juives dans les textes classiques et toute l'histoire du judaïsme, créer une liturgie dans les synagogues, d'autres prières et des rites qui incluent les femmes ;
- de retrouver et publier des textes sur les expériences des femmes et des jeunes filles juives d'aujourd'hui et dans le passé ;
- de réexaminer les textes religieux, les lois, les coutumes et la culture juifs à la lumière des théories féministes et de la question de l'égalité des genres ;
- de créer une législation religieuse et laïque qui mette fin aux rapports de force inégaux et aux violences infligées aux femmes, notamment contre les *agunot* ou *m'sarevet get* (les femmes auxquelles leur mari refuse le divorce) ;
- de créer des environnements et des modes de pensée juifs qui n'excluent pas les juifs vivant hors des cadres traditionnels - célibataires, homosexuels et familles monoparentales par choix.



L'éducation des femmes juives et les grandes étapes de la vie

Pour les femmes juives américaines, il n'y a certainement pas eu de changement plus radical que l'essor de la *bat-mitzvah*, la communion des filles, qui, d'un rite de passage virtuel invisible, est devenu une célébration incontournable, et un moteur de changement culturel primordial. Dans la diaspora, contrairement aux jeunes filles, les garçons ont toujours célébré leur *bar-mitzvah* et ont été envoyés à l'école talmudique – souvent pour la simple raison qu'ils devaient se préparer à leur communion. Aux Etats-Unis, pendant la première moitié du XX^e siècle, cela eut pour conséquence que plus d'un tiers des jeunes filles juives ne reçurent aucune éducation religieuse formelle. En revanche, quand la pratique de la *bat-mitzvah* se généralisa dans tous les courants religieux de la communauté juive américaine, la différence entre garçons et filles se réduisit et disparut. En ce début de XXI^e siècle, le fossé éducatif entre les deux sexes s'est inversé : les filles de l'âge du primaire sont dorénavant légèrement plus nombreuses que les garçons à participer à des activités éducatives juives, et beaucoup plus enclines à continuer durant l'adolescence. De leur côté, les garçons cessent beaucoup plus souvent que les filles leurs activités religieuses après la *bar-mitzvah*. Dans les communautés orthodoxes américaines, en revanche, il n'existe quasiment aucun écart entre garçons et filles, car depuis plusieurs dizaines d'années, la norme veut que les filles et les garçons fréquentent tous les deux des écoles religieuses pendant douze ans et suivent ensuite une année d'études supérieures en Israël, entre le lycée et l'université.

Quant aux adultes qui pratiquent des activités éducatives, chez les orthodoxes, le nombre des hommes est légèrement supérieur à celui des femmes alors que chez les conservateurs, les réformistes, les reconstructionnistes et autres courants, les femmes dépassent les hommes dans une proportion de deux pour un. Chez les femmes, la préparation et la célébration de la *bat-mitzvah* adulte – une cérémonie inexistante dans les communautés juives historiques – apparaissent comme un moteur puissant et significatif pour poursuivre son éducation religieuse. Des centaines de femmes approfondissent leurs connaissances de la



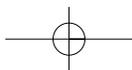
Sylvia Barack Fishman

culture juive, et de la liturgie, parce qu'elles sont initialement motivées par le désir de participer à une *bat-mitzvah* adulte. Des spécialistes de l'éducation juive ont noté que le désir des femmes d'acquérir ces compétences est un véritable détonateur dans le foyer et que cela amène souvent leurs maris à fréquenter les mêmes classes qu'elles.

Les femmes se réapproprient de nombreux rites anciens pour marquer les grandes étapes de leur vie, et en inventent de nouveaux pour sacraliser les événements spécifiquement féminins. Ces rituels donnent un sens à leur vie et leur procurent des satisfactions sur le plan personnel, communautaire et parfois spirituel. A titre d'exemple, aux Etats-Unis, dans la plupart des congrégations tous courants confondus, il est très fréquent que des femmes récitent la prière du *kaddish* pendant les offices qui suivent la mort d'un proche et aux dates anniversaires de deuil (*yarzheit*). Il y a également un regain d'intérêt pour l'immersion dans le bain rituel du *mikveh* non seulement chez les orthodoxes mais aussi chez les libéraux. En effet, dans certaines communautés, des installations ont été construites pour pouvoir célébrer de nouveaux rites autour du *mikveh*, notamment pour marquer des périodes de transition de la vie telles que le divorce, l'avortement, l'adoption ou la ménopause.

Symboles, langage et rites religieux

Les femmes sont propulsées au centre de la vie rituelle grâce à un langage et des symboles liturgiques nouveaux. A titre d'exemple, beaucoup de juifs affichent des posters qui invitent dans la *Souccah* (la cabane construite pendant la fête de Souccot) non seulement des figures patriarcales traditionnelles - *ushpizin* - mais aussi matriarcales - *ushpizot*. Dans la plupart des congrégations des conservateurs, réformistes ou reconstructionnistes (qui représentent la grande majorité des congrégations américaines), les noms de Sara, Rebecca, Rachel et Léa ont été incorporés dans la prière de la *Amida* aux côtés de ceux d'Abraham, Isaac et Jacob. Pendant la pâque, une orange est souvent placée sur le plateau du *seder* - les origines de ce symbole des aspirations féministes juives restent néanmoins obscures - et cer-



taines familles remplissent un verre d'eau pour la prophétesse Myriam en plus du verre de vin pour le prophète Elie. De nombreuses congrégations n'emploient plus le pronom « il » pour parler de Dieu, et préfèrent opter pour des noms qui se réfèrent à ses attributs ou ses activités (« Créateur »). L'emploi d'un langage sensible à la question des genres a modifié l'expérience de la prière chez les hommes aussi bien que chez les femmes.

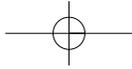
Education et érudition des femmes juives

Le bouleversement des rôles féminins a eu deux conséquences très importantes sur le lien des femmes à leur héritage culturel et intellectuel juif : l'intégration des femmes dans l'éducation juive ; la prise en compte de la question des genres et des femmes dans la recherche.

Au niveau de l'élite, un nombre croissant de femmes se sont spécialisées dans des études judaïques, et enseignent et publient dans des domaines aussi variés que la Bible et le Proche-Orient ancien, le rabbinat, l'histoire juive, les littératures hébraïques ancienne et moderne, la pensée juive, Israël et le sionisme, la sociologie des communautés juives contemporaines. Par ailleurs, les domaines des études juives ont été aussi transformés depuis que la question des genres est devenue un outil analytique. L'intérêt porté à la vie et aux œuvres des femmes appartenant aux sociétés juives historiques a non seulement aidé à mieux les comprendre, mais il a également permis d'approfondir la compréhension globale de l'expérience juive. Comme on peut le voir aisément en relisant les notes de bas de page, l'érudition féministe a mis en relief l'importance cruciale de la notion de genre comme instrument de compréhension de l'histoire, et le rôle primordial du foyer juif dans la transmission de la culture juive à travers les âges.

Les femmes et le pouvoir dans les institutions juives

Pour nombre d'observateurs, c'est l'accession des femmes à des positions de pouvoir dans le domaine religieux (particulièrement

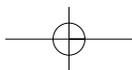


Sylvia Barack Fishman

aux Etats-Unis, en Israël et dans quelques communautés de la diaspora) qui reflète le mieux l'impact du féminisme juif. En 1972, le mouvement réformiste juif américain ordonna la première femme rabbin. Il fut suivi en 1974 par le mouvement reconstructionniste. En 1985, poussé par l'organisation Ezrat Nachim et un groupe de rabbins déterminés, le mouvement des conservateurs ordonna à son tour sa première femme rabbin. Aujourd'hui, une large proportion de candidats à la fonction de rabbin ou de chanter sont des femmes ; celles-ci occupent également des postes dans de nombreuses congrégations américaines « conservative », reconstructionnistes et réformistes. Comme le suggère une femme rabbin, l'arrivée des femmes ne signifie pas seulement qu'elles peuvent devenir des rabbins – « *Imah on the Bimah* » – mais aussi que leurs expériences et leurs visions des choses se reflètent dans le leadership religieux juif. « J'entends Dieu dire, Je t'appelle parce que tu es une femme. Tu amènes à la fois la douleur et la guérison de ta vie », explique-t-elle, suggérant que les femmes « luttent avec Dieu » différemment des hommes et aussi dans des lieux distincts. Les femmes trouvent la spiritualité dans « la routine quotidienne et dans leurs rencontres avec les autres (...) la théologie du buisson épineux : transcendance dans les petits gestes, révélations à la table de cuisine (...), en construisant des réseaux et non des hiérarchies, en rassemblant des voix disparates et en bâtissant le consensus. »¹⁵

Les femmes juives comme médiatrices vers un engagement juif plus important

Durant le demi-siècle dernier, l'implication grandissante des juives américaines dans la vie publique religieuse, y compris dans les synagogues et les lieux rituels, et le fait qu'elles accèdent de plus en plus nombreuses aux textes judaïques, a généré de nouveaux modes de participation à la vie publique et un nouvel intérêt pour la religion chez les femmes autant que chez les hommes. Les femmes d'âge mûr qui étudient l'hébreu lisent la Torah et la Haftarah, et se plongent dans l'histoire juive pour leur *bat-mitzvah* adulte, ont souvent été à l'origine de nouveaux programmes d'études dans les synagogues et les centres commu-



nautaires (des programmes ouverts à tous). Les femmes des temples réformistes qui portent fièrement des *kippot* (calottes) faites main en Israël et des *talitot* (châles de prière) ont réintroduit ces accessoires rituels dans des environnements qui n'en voulaient plus depuis des décennies. L'érudition féministe contemporaine a montré combien le judaïsme familial des femmes fut important dans les périodes antérieures de l'histoire juive.

Contrairement aux schémas du passé, l'étude sociologique de la communauté juive américaine montre que les femmes jouent un rôle essentiel dans la préservation des rituels publics et des coutumes ainsi que des textes et des traditions juifs. En langage sociologique, nous dirions que les femmes deviennent progressivement des « médiatrices », qui connectent non seulement d'autres femmes mais aussi des hommes à leur héritage culturel juif. La transformation de la relation des femmes au judaïsme a été profonde et l'on n'a pas encore pris la mesure de son étendue, néanmoins elle a profondément marqué la vie spirituelle des hommes et des femmes juifs. Dans cette étude et nos recherches actuelles, nous essayons de montrer comment, pendant la seconde moitié du XX^e siècle, les femmes juives sont devenues progressivement des médiatrices de la vie spirituelle et religieuse juive, éveillant l'intérêt pour les textes religieux, les coutumes et les célébrations jusque dans les communautés juives fortement occidentalisées. Ces nouvelles activités des femmes juives ont non seulement ramené le judaïsme au centre de la vie des femmes, et les femmes au centre de la vie juive, mais elles ont aussi permis de rallumer la flamme des sensibilités religieuses des hommes juifs assimilés autour d'elles. Les influences transformatrices des femmes juives sur la vie religieuse contemporaine ont été radicales et puissantes. Maintenant elles font face à un nouveau défi : aider leurs fils, leurs pères, frères, maris et amis à trouver leur propre voie vers un engagement spirituel juif.

Remise en question du statu quo israélien

Les juives israéliennes font face à des défis différents de ceux de la diaspora. Les femmes ont été très actives dans tous les

courants politiques, et se sont mobilisées à la fois pour les « colombes » – les Femmes en Noir – et les « faucons » – les Femmes en Vert. En outre, elles ont mené de véritables croisades en faveur d'une approche plus modérée de la religion. Cela s'explique en partie par le fait que – contrairement aux communautés de la diaspora – le gouvernement israélien a permis aux tribunaux rabbiniques d'exercer un pouvoir considérable sur la vie de tous les Israéliens, religieux ou non. L'action contre ces tribunaux rabbiniques perçus comme corrompus et inefficaces a été menée par des femmes qui sont elles-mêmes pratiquantes. La militante féministe orthodoxe Lea Shakdiel a changé la composition des conseils religieux, par exemple, en se battant sans relâche pour être le premier membre de son conseil régional. Depuis qu'elle a commencé à y siéger, la composition des conseils est en général beaucoup plus diversifiée et plus représentative des populations qu'ils servent. La militante israélienne d'avant-garde Alice Shalvi a dirigé pendant des années un réseau de militantes féministes israéliennes, tout en menant une vie juive pratiquante. Sharon Shenhav a dirigé un mouvement qui a lutté contre les violences infligées aux femmes. Susan Weiss, une avocate orthodoxe qui occupe le poste de directrice exécutive du Center for Women's Justice à Jérusalem, coordonne les efforts de *toanot*, qui ont une formation juridique et religieuse et assistent les femmes oeuvrant pour l'équité dans les procédures de divorce, y compris pour des femmes dont le mari refuse le divorce religieux (*get*), et le professeur Ruth Halperin-Kadari conseille le Centre Rackman qui supervise les réponses légales innovantes des Orthodoxes à ces *agunot* (femmes enchaînées). Autre innovation, le Ma'ale Film School de Jérusalem forme les femmes orthodoxes à l'écriture de scénarios et la réalisation de films sur des problèmes sociaux tels que le viol, le divorce et la vie des mères célibataires, qui touchent à la fois les sociétés orthodoxes et non-orthodoxes.

Les Israéliennes ont occupé et occupent encore des postes politiques importants. Les femmes juives sont en première ligne pour aider la société israélienne à assumer la modernité intellectuellement et de façon systématique, mais aussi en s'attaquant aux problèmes sociaux. Par exemple, le professeur de philosophie

Tamar Ross a bousculé l'approche juive traditionnelle de la « révélation divine » dans des articles et des livres qui soutiennent que la soumission des femmes dans la Bible hébraïque ne doit pas être prise à la lettre dans les sociétés modernes. Ceci est également vrai des débats bibliques sur l'esclavage. A propos de la soumission et de l'esclavage féminin, Tamar Ross explique que la Bible « parle le langage des hommes » tout simplement pour être plus compréhensible. Chaque génération de juifs doit faire sa propre découverte des textes. Ainsi la Bible sera révélée différemment à chaque nouvelle génération. Si l'on en croit la très orthodoxe Tamar Ross, la lutte féministe serait une activité sacrée.¹⁶

Sylvia Barack Fishman est professeur de Vie juive contemporaine au Near Eastern and Judaic Studies de Brandeis University, co-directrice du Hadassah-Brandeis Institute, et membre affilié du Cohen Center for Modern Jewish Studies et du Steinhardt Social Research Institute. Son dernier livre, *The Way Into the Varieties of Jewishness*, analyse les différentes facettes de l'identité, la religion et la culture juives à travers les siècles. Ses interviews d'hommes et de femmes juifs et non-juifs, publiées dans deux livres récents, *Choosing Jewish : Conversations About Conversion* et *Double Or Nothing ? Jewish Families and Mixed Marriage*, ont provoqué des débats animés dans la communauté juive et le milieu universitaire. Elle réalise actuellement une étude sur l'impact de la question des genres dans les choix des familles juives. Le professeur Fishman a rédigé sept livres, de nombreuses études et articles sur l'interaction des valeurs juives et américaines, les transformations de la famille juive américaine, l'impact de l'éducation juive, les études sur la question des genres et la transformation des rôles des hommes et des femmes juifs, et la littérature et le cinéma juifs contemporains. Elle a réalisé plusieurs analyses de personnages juifs dans la littérature juive, la culture populaire et le cinéma, et ses recherches littéraires s'attachent à des personnages bibliques autant qu'à ceux de Philip Roth. Ses précédents ouvrages sont *Follow My Footprints : Changing Images of Women in American Jewish Fiction*; *A Breath of Life: Feminism in the American Jewish Community*; et *Jewish Life and American Culture*. Le professeur Fishman est titulaire d'un BA du Stern College de la Yeshiva University et d'un doctorat de la Washington University de Saint-Louis, sur le thème de la Bible hébraïque dans la poésie anglaise.

Note 1 : Le judaïsme américain

Le judaïsme américain est majoritairement non orthodoxe, et partagé en trois courants principaux. Issu du mouvement de réforme du judaïsme né en Allemagne au début du XIX^e siècle, le mouvement « *Reform* » considère que le judaïsme doit être adapté au contexte socio-historique ; c'est aujourd'hui le courant dominant aux États-Unis (environ 40 % des juifs affiliés à une synagogue d'après l'enquête NJPS de 2001). Le mouvement *Conservative* ou *massorti* (« traditionaliste » en hébreu) est une réaction conservatrice interne au mouvement de réforme. Les « conservateurs » considèrent que si les adaptations du judaïsme sont souhaitables, elles doivent être justifiées par l'interprétation des textes de la tradition. Centriste, il a longtemps été le mouvement majoritaire aux États-Unis (un tiers des juifs affiliés à une synagogue aujourd'hui). Enfin, le mouvement orthodoxe est beaucoup plus éclaté (20 % environ). On peut grossièrement distinguer les néo-orthodoxes ou orthodoxes modernes (*Modern Orthodox*) qui acceptent les études non religieuses et l'exercice d'une profession dans le monde séculier, et les ultra-orthodoxes ou *Haredi* (*Agudath Israel* et mouvements hassidiques), qui vivent généralement regroupés dans des quartiers spécifiques afin de respecter un maximum de prescriptions religieuses et d'éviter le contact avec le monde profane.

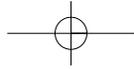
Note 2 : Le féminisme juif en France

Il n'a pas existé en France de mouvement féministe juif constitué en tant que tel. Néanmoins, de nombreuses femmes juives, pratiquantes ou non, ont milité dans les mouvements féministes séculiers, que ce soit sous la III^e République ou dans les années 1970. Au tournant du XX^e siècle, des femmes ont aussi joué un rôle important dans la création de la première synagogue libérale en France, la synagogue de la rue Copernic. Dans le cadre du mouvement féministe des années 1970, plusieurs initiatives informelles ont existé (groupes de parole laïcs de féministes juives, publications collectives dans des revues juives), loin des institutions. En 2004, un colloque organisé au Musée d'art et d'histoire du judaïsme a déclenché notamment une mobilisation pour développer l'accès féminin à l'étude du Talmud, que ce soit dans les lycées juifs ou les formations religieuses de haut niveau.

Cf. Pauline Bebe, *Isha : Dictionnaire des femmes dans le judaïsme*, Calmann-Lévy, 2001 ; Michèle Bitton, *Présences féminines juives en France, XIX^e-XX^e siècles : cent itinéraires*, Pertuis, 2M éd., 2002 ; Sonia Sarah Lipsyc (dir.), « Femmes et judaïsme dans la société contemporaine ». *Actes du colloque au Musée d'art et d'histoire du judaïsme en mars 2004*, L'Harmattan (à paraître).

NOTES :

- 1/ Sondra Henry et Emily Taitz, *Written out of History: Our Jewish Foremothers*, Biblio Press, New York, 1990.
- 2/ Pour en savoir plus sur ce phénomène, lire le texte de Sylvia Barack Fishman, *A Breath of Life: Feminism in the American Jewish Community*, Free Press, New York, 1993.
- 3/ Iris Parush, *Reading Jewish Women*, Brandeis University Press/University Press of New England, New Hampshire.
- 4/ Marion Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family and Identity in Imperial Germany*, Oxford University Press, New York, 1991.
- 5/ Paula Hyman, « Gender and the Jewish Immigrant Experience in the United States », sous la direction de Judith Baskin, *The Jewish Woman in Historical Perspective*, Wayne State University Press, Detroit, 1991, pp. 222-242.
- 6/ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, New York, Norton, 1963.
- 7/ Gloria Steinem, « Humanism and the Second Wave of Feminism », *Humanist*, Mai/Juin 1987.
- 8/ Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, New York, Morrow, 1971.
- 9/ Vivian Gornick, *Women in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness*, Harper Collins/Basic Books, Canada, 1971.
- 10/ Sidney Goldstein, « Profile of American Jewry : Insights from the 1990 National Jewish Population Survey », *American Jewish Year Book 1992*, American Jewish Committee, New York, 1992, pp. 115-116.
- 11/ Moshe Hartman and Harriet Hartman, *Gender Equality and American Jews*, State University of New York Press, Albany, 1996, pp. 219-225.
- 12/ Trude Weiss-Rosmarin, « The Unfreedom of Jewish Women », in *Jewish Spectator*, octobre 1970, pp. 2-6.
- 13/ Rachel Adler, « The Jew Who Wasn't There », *Davka*, été 1971, pp. 6-11.
- 14/ NdT : Le courant *conservative* américain relève de la mouvance libérale et progressiste apparue en Allemagne au XIX^e siècle.
- 15/ Sandy Eisenberg Sasso, « Celebrating Thirty Years of Women as Rabbis », dans *Reconstructionism Today* 11, n° 1 (http://www.jrf.org/rt/2003/women_as_rabbis.htm), automne 2003.
- 16/ Tamar Ross, *Expanding the Palace of Torah : Orthodoxy and Feminism*, Brandeis University Press/University Press of New England, New Hampshire, 2004.



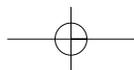
QU'EST-CE QUE LE FÉMINISME MUSULMAN? Pour la promotion d'un changement culturel en faveur de l'égalité des genres

Dr Valentine M. Moghadam, Unesco

Le « féminisme musulman » a fait l'objet d'analyses et de débats depuis plus d'une dizaine d'années. Il est associé à des groupes de femmes croyantes et à des recherches universitaires sur les femmes dans le monde musulman. Pour les femmes croyantes, le féminisme musulman rejoint le féminisme chrétien et juif dans leurs efforts pour ouvrir des perspectives féminines sur l'interprétation de la religion et la pratique religieuse. Pour les universitaires, il constitue un discours et un mouvement en construction, qui reflète des évolutions sociodémographiques et culturelles. Dans certains cas, comme dans les ouvrages de Fatima Mernissi sur le voile et les reines oubliées de l'islam, ou ceux d'Amina Wadud et Asma Barlas sur le Coran et les femmes, croyance personnelle et approche académique se rejoignent pour critiquer les interprétations et les pratiques patriarcales et proposer une nouvelle approche des débuts de l'histoire de l'islam.

Le terme de « féminisme musulman » a été élaboré par des féministes iraniennes expatriées au début des années 1990 pour décrire un nouveau discours des femmes croyantes en République islamique d'Iran, qui ont publié leurs conceptions des rôles de la femme dans la société dans un magazine intitulé *Zanan* (Femmes). Un débat s'est ouvert autour de questions diverses : l'islam est-il compatible avec le féminisme ? Est-il possible de parler de féminisme dans le cadre d'un discours musulman ? Le féminisme musulman est-il une solution de rechange au fondamentalisme, ou est-ce une menace pour les discours et les mouvements laïques ?

Pour de nombreux laïques iraniens, les termes féminisme et musulman sont contradictoires et se réfèrent à deux phénomènes incompatibles. Le féminisme, après tout, est un discours moderniste qui s'inscrit dans la tradition des Lumières et qui remet en cause les vérités reçues. L'islam, par opposition, prescrit des



règles strictes et des normes sur l'existence et les comportements. Pour de nombreux musulmans, l'islam fournit toutes les réponses tandis que le féminisme est un phénomène déviant ou une idéologie occidentale étrangère. Mais entre ces deux positions extrêmes – qui, à mon avis, « orientalisent » et « exotisent » toutes les deux l'islam –, des croyants ont cherché à établir des ponts entre les divisions idéologiques, à engager le dialogue et à soulever des questions sur l'équité des lois et des normes de leurs sociétés, tout particulièrement celles concernant les femmes. De plus, des intellectuels iraniens de la diaspora, dont je fais partie, ont pu juger que les publications et les propositions des féministes musulmanes élaborent une véritable solution de rechange au discours fondamentaliste officiel.

La recherche universitaire a défini le féminisme musulman en Iran comme un mouvement réformiste qui a permis un dialogue entre féministes religieuses et laïques et ouvert la voie à de nouvelles possibilités en faveur de l'égalité des sexes et de la participation des femmes aux doctrines et pratiques religieuses. Le magazine *Zanan* avait avancé que les asymétries de genre avaient des fondements plutôt sociaux que naturels (ou divins), et que la grande partie de ce que l'on appelait droit musulman consistait en des interprétations patriarcales du Coran et des débuts de l'histoire des musulmans. Cela a soulevé la question de l'*ijtihad* (raisonnement indépendant, interprétation religieuse) et du droit des femmes à (ré)interpréter le *fiqh*, la jurisprudence musulmane. En Iran et ailleurs dans le monde musulman (comme en Egypte, au Maroc et au Yémen), le discours féministe musulman s'est accompagné de campagnes contre les discriminations dans le droit musulman de la famille.

Comment peut-on considérer le féminisme musulman par rapport à d'autres discours ou d'autres mouvements ? Du point de vue sociologique, le féminisme musulman n'est pas un mouvement social distinct parce que ses pratiques ont été par nature essentiellement textuelles. Cependant, le féminisme musulman fait partie du grand mouvement des femmes dans certains pays. Il est un discours de citadines instruites (et de quelques hommes) qui ont relu le Coran et étudié les débuts de l'his-

toire de l'islam afin de récupérer leur religion des interprétations patriarcales et violentes, de plaider pour les droits et la participation des femmes dans le cadre de la religion et de donner une légitimité théologique à l'appel pour les droits des femmes dans le monde musulman. En tant que tel, le féminisme musulman est un discours et une stratégie parmi d'autres déployés par les défenseurs des droits des femmes dans le monde musulman - il peut être également considéré comme faisant partie du mouvement féministe global.

Parmi celles que l'on appelait avant et qui aujourd'hui se qualifient elles-mêmes de féministes musulmanes, certaines sont issues du mouvement fondamentaliste musulman. En Iran, par exemple, des groupes de croyantes ont été consternées par les lois décrétées en 1980 qui faisaient d'elles, au mieux, des citoyennes de seconde zone ; elles ont soulevé des questions sur ces lois et sur leurs rôles dans la République islamique. D'autres féministes musulmanes ont rejeté le projet fondamentaliste dès ses débuts et ont cherché à arracher leur religion à ce qu'elles considéraient comme un mouvement politique douteux ou dangereux.

Le féminisme musulman est un discours important dans ce qu'il est possible d'appeler la réforme musulmane. De nombreux intellectuels musulmans se sont engagés dans des débats et des dialogues, notamment sur le Coran, et sur des questions telles que l'islam et la démocratie, l'islam et les droits humains, et islam, science et philosophie. (Exemples : Abdulkarim Soroush, Mohsen Kadivar, Hassan Yousefi-Eshkevari, et d'autres connus sous l'appellation de Nouveaux intellectuels religieux en Iran ; le défunt Mahmoud Taha du Soudan, Hassan Hanafi d'Égypte et l'exilé Zeid Abu Nasr ; Mohammad Arkoun d'Algérie ; Chandra Muzaffar de Malaisie, Fathi Osman et d'autres.) Le féminisme musulman est issu de cette formulation et revendique le droit à l'*ijtihad* et le droit de participer aux prières et même d'officier dans des prières mixtes. Ce courant n'est pas accepté par tous au sein de la communauté musulmane. Mais il fait partie d'un mouvement de réforme plus large au sein de l'islam.

Parmi les féministes musulmanes les plus éminentes, il y a Shahla Sherkat et Azzam Taleghani d'Iran ; Amina Wadud, Asma Barlas, Riffat Hassan, Azizah al-Hibri, Leila Ahmed et Margot Badran, qui vivent aux Etats-Unis, et Ziba Mir-Hosseini du Royaume-Uni et d'Iran. La sociologue marocaine Fatima Mernissi a également fait d'importantes contributions intellectuelles. L'association de femmes de Malaisie Sisters in Islam (*lire page 83*) et l'association de Nigérianes Baobab sont affiliées au réseau féministe transnational Women Living under Muslim Laws (Femmes sous les lois musulmanes). Dans leur action pour les droits humains des femmes, elles s'appuient à la fois sur les normes musulmanes et les conventions internationales.

D'autres associations de femmes, par exemple au Maroc ou en Egypte, ont formulé leurs exigences pour les droits des femmes dans le cadre religieux, mais elles ne sont pas des féministes musulmanes au sens strict du terme. Parmi celles qui ont travaillé sur ce sujet, certaines ont tenté de faire la distinction entre féminisme islamique, féminisme musulman et femmes islamistes, tout en montrant leurs différences avec les féministes laïques. Parallèlement, dans certains pays, les distinctions politiques et conceptuelles entre ces courants peuvent être floues du fait de la coopération accrue entre féministes islamiques, musulmanes et laïques - et de la distance prise avec les femmes plus explicitement attachées au mouvement islamiste.

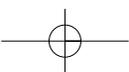
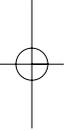
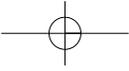
Le Premier Congrès international sur le féminisme musulman a été organisé à Barcelone du 27 au 29 octobre 2005 par la Junta Islamica Catalan avec le soutien du Centre de Catalogne de l'Unesco à Barcelone. Des femmes et des hommes de communautés musulmanes du monde entier sont venus débattre - avec leurs coreligionnaires espagnols - de la nécessité d'un islam libéral, pluraliste, égalitaire et émancipateur et de nombreux participants ont appelé au *gender jihad* (djihad pour l'égalité des sexes). Il me semble plus qu'évident qu'à l'aube du XXI^e siècle, une « masse critique » de femmes musulmanes instruites, éclairées et en mesure d'agir, a émergé, et leurs questions fondamentales sur l'islam, les femmes et les droits humains peuvent contribuer à parvenir à l'égalité des genres, à transformer le

Dr Valentine M. Moghadam

droit musulman et à promouvoir des sociétés musulmanes modernes et égalitaires.

Néanmoins, pour contribuer à de telles transformations sociales, les féministes musulmanes devront s'engager plus directement dans les questions sociales et politiques auxquelles sont confrontés leurs pays et le monde tout entier. Des associations telles que Sisters in Islam en Malaisie ou Baobab au Nigeria se sont déjà saisies des lois et des politiques jugées défavorables aux droits humains des femmes ; et en Iran, les féministes musulmanes et laïques ont réuni leurs forces pour faire campagne pour l'égalité des genres. Il faudrait voir naître des perspectives féministes musulmanes sur les inégalités sociales et la justice économique ; sur les droits des minorités religieuses ; sur la guerre et l'édification de la paix. Pour cela, les féministes musulmanes peuvent s'appuyer sur les riches analyses textuelles et les études théologiques approfondies dans lesquelles elles se sont engagées toutes ces années pour construire des coalitions avec d'autres groupes sociaux progressistes, pour contribuer aux débats de politique nationale et internationale, et peser sur les décisions qui seront prises pour le progrès de l'humanité.

Valentine Moghadam est sociologue et chef de la section « Egalité des genres et développement » à l'UNESCO. Elle est l'auteure d'une étude sur le féminisme islamique en Iran (*Signs*, 2002), de *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East* (1993 ; réédition 2003), de *Women, Work and Economic Reform in the Middle East and North Africa* (1998). Et, début 2005, de *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks*, The Johns Hopkins University Press. En 1994, son ouvrage *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* était le premier à examiner les fondamentalismes de manière comparative et à travers les cultures.



LE FÉMINISME ISLAMIQUE EN MOUVEMENT

Margot Badran

Ma réflexion porte sur le féminisme islamique dont la naissance remonte à une quinzaine d'années et est actuellement en pleine évolution. Le féminisme islamique travaille à l'énonciation d'un islam qui re/place l'égalité des sexes et la justice sociale au centre du système de valeur coranique. Ce faisant, il met à nu les pratiques sociales et les schémas de pensée patriarcaux (sévissant dans les sociétés où le message coranique a été révélé) qui se sont immiscés dans l'islam quelque temps après la mort du Prophète Mohammed. Ces schémas et ces pratiques furent inscrits, dès le IX^e siècle, dans les ouvrages de jurisprudence par l'entremise des principales écoles de *fiqh*. Les concepts centraux du féminisme islamique sont donc : l'égalité des sexes et la justice sociale. Lesquelles sont en grande partie incompatibles avec un système patriarcal. Le féminisme islamique s'efforce de faire avancer le message islamique en extirpant les traces de patriarcat.

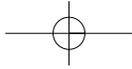
Le féminisme islamique tente de recouvrer l'idée d'une *oumma* – ou communauté islamique comme espace de partage – qui place les hommes et les femmes sur un pied d'égalité. La *oumma* est alors conçue comme une communauté globale et pluraliste qui transcende les dichotomies Orient/Occident, public/privé et séculier/religieux. Le féminisme islamique s'oppose à la règle du « diviser pour régner », « diviser pour contenir » ou « diviser pour discipliner », autant de stratégies répandues mais étrangères au message coranique.

L'islam est la seule des trois religions du Livre à avoir introduit dans ses textes – le Coran considéré comme la parole de Dieu – l'idée d'une égalité fondamentale de la femme et de l'homme (l'un et l'autre étant considérés comme des êtres humains, ou *insan*), et à y inclure la question des droits des femmes et de la justice sociale. C'est ce message qui a été perverti au nom de l'islam lui-même. Le patriarcat préexistant, que

le Coran est venu tempérer et finalement éradiquer, en Arabie comme dans les autres sociétés où l'islam fut introduit par la suite, s'est montré fort résistant. Et c'est *en dépit* de la persistance du patriarcat que la religion musulmane fut adoptée. La manipulation par les franges dominantes de la société fut telle que l'islam finit par être perçu comme *naturellement* patriarcal au point d'effacer la contradiction inhérente entre la parole révélée et le patriarcat et d'anéantir toute revendication islamique en faveur de l'égalité des sexes et de la justice sociale. Ce n'est pas le moindre paradoxe de constater que la seule religion qui a inscrit l'égalité des sexes dans ses textes se retrouve aujourd'hui considérée comme la plus machiste de toutes – cela s'accompagnant d'une myriade d'insultes et d'injustices. Les musulmans machistes, au niveau étatique, social ou familial, et les détracteurs de l'islam ont un intérêt commun, quoique pour des raisons différentes, à perpétuer cette fiction d'un islam *patriarcal*.

Le Mot est à l'origine de l'islam et c'est le Coran comme parole divine qui est à la source du féminisme islamique. *L'ijtihad*, c'est-à-dire le travail de réflexion rationnelle et d'investigation indépendante sur les sources religieuses, est la méthodologie de base du féminisme islamique. Le point de départ de ce qui devait devenir le féminisme islamique est l'interprétation (ou *tafsir*). Il faut citer les deux traités qui, reposant sur la relecture du Coran, reformulent les notions d'égalité des sexes et de justice sociale, déconstruisent le patriarcat et dissocient ce dernier de l'islam. Ces deux travaux bien connus sont considérés comme les textes fondamentaux du féminisme islamique : *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* [« Le Coran et les Femmes : relire le texte sacré dans une perspective féminine »] d'Amina Wadud¹ et "*Believing Women*" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* [les femmes et la croyance en islam : défaire les interprétations patriarcales du Coran] d'Asma Barlas².

J'ai défini *le féminisme islamique* comme un discours et une pratique féministes qui tirent leur compréhension et leur légitimité du Coran, et inscrivent la question des droits et de la jus-

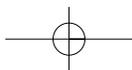


 Margot Badran

tice dans le cadre d'un rapport égalitaire des hommes et des femmes dans la totalité de leur existence. Ce cadre égalitaire trouve son origine dans la notion d'égalité de tous les *insan* (êtres humains)³. Le féminisme islamique réclame la mise en œuvre de cette égalité des sexes aussi bien au niveau de l'Etat et des institutions civiles que dans la vie quotidienne. Rejetant la dichotomie public/privé, le féminisme islamique conceptualise une *oumma* holiste dans laquelle les idéaux coraniques sont opératoires quels que soient leurs lieux d'application. Quoiqu'il puisse parfois fonctionner à l'intérieur d'Etats musulmans, le féminisme islamique ne revendique pas, ou ne fait pas sienne, l'idée d'un Etat islamique.

Le féminisme islamique est à mon sens au centre d'une transformation à l'intérieur de l'islam qui le fait aller de l'avant. Si je parle de transformation plutôt que de réforme c'est parce qu'il s'agit moins de *réformer* le patriarcat qui est venu se greffer sur l'islam que de *transformer* ce qu'on a fait passer comme étant « l'islam » en le replaçant sur la voie d'un message coranique portant l'égalité des sexes et la justice sociale. J'emprunte cette notion de transformation au registre linguistique qui s'intéresse au processus de conversion des « structures profondes » en « structures de surface ». Dans ce cas, la transformation consiste à restaurer le message coranique profond et à le faire monter à une surface consciente et formulable. En ce sens la transformation consiste, si l'on peut dire, à faire retourner l'islam à *lui-même*, à travers le Livre, et non à le métamorphoser en *quelque chose d'autre*.

A l'instar de l'islam, religion mondiale, et du féminisme, mouvement qui concerne l'ensemble de la planète, la transformation islamique constitue un phénomène mondial. Le féminisme islamique, comme l'islam, ne s'inscrit pas dans une fracture Orient/Occident, ou Nord/Sud, entendus comme des notions géographiques (espaces physiques) ou comme des constructions idéologiques (espaces de pensée). Mais comme le féminisme, dans son acception courante, est considéré par de nombreux musulmans comme une notion « occidentale », étrangère à l'islam, cela rend mal aisé, pour le moins, la juxtaposition des



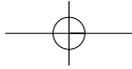
termes « islam » et « féminisme ». L'expression « féminisme islamique » est donc à la fois un concept intéressant et un objet de vives controverses. Les mots peuvent se cristalliser et fournir un cadre pour la réflexion et le débat. Ils peuvent aussi enflammer les esprits, et être stigmatisés en tant que mots aussi bien que pour ce qu'ils recouvrent.

Ma réflexion sur les dynamiques de la pensée et de la pratique féministe islamique depuis sa naissance, il y a une quinzaine d'années, m'amène à examiner trois points :

- 1) la question de l'utilisation et de la revendication de l'expression « féminisme islamique » ;
- 2) les contextes dans lesquels ce courant a émergé ;
- 3) le discours et l'action de celles - et ceux - qui le portent.

Etre appelée et/ou se revendiquer « féministe islamique »

Les phénomènes, bien sûr, existent avant qu'on les nomme. Nommer, c'est reconnaître, porter à l'attention, stimuler un engagement. Si l'on peut faire remonter les germes de ce qui sera plus tard désigné comme « féminisme islamique » aux années 1980, ce n'est que dans les années 1990 que l'expression elle-même est apparue. Certains phénomènes sont nommés par ceux qui les lancent, d'autres le sont par des observateurs extérieurs. Dans le cas du féminisme islamique en tant que discours émergent, ce ne sont pas ses initiatrices qui lui ont donné un nom mais les témoins extérieurs de ce qui était en train de naître : des intellectuelles de culture musulmane - journalistes ou universitaires qu'on peut décrire comme à la fois laïques et féministes - qui observèrent avec intérêt de nouvelles formulations et de nouvelles pratiques en matière de relations hommes-femmes. Ces intellectuelles considérèrent ces nouvelles tendances comme une nouvelle forme de féminisme, ayant pour caractéristique d'être formulé *à l'intérieur du paradigme islamique*. On vit alors apparaître l'expression « féminisme islamique » simultanément dans différentes régions du monde. Au milieu des années 1990, j'ai trouvé des musulmanes iraniennes, égyptiennes,



Margot Badran

turques et saoudiennes – installées indistinctement en Orient ou en Occident – qui utilisaient cette expression dans leurs publications. Le terme circulait aussi oralement : quand j’ai visité l’Afrique du Sud pour la première fois à la fin des années 1990, j’ai trouvé cette expression dans la bouche des musulmans progressistes.

Les initiatrices de ce qui allait s’appeler « féminisme islamique » menaient un nouveau *tafsir* – ou exégèse coranique – et cherchaient dans les écritures des réponses aux questions de genre, ainsi qu’aux questions d’égalité et de justice. Mais, alors même que cette formulation du message coranique en matière d’égalité des sexes et de droits des femmes (et des êtres humains) apparaissait à d’autres comme « un féminisme à l’intérieur de l’islam », ces premières exégètes préférèrent prendre leurs distances avec le terme « féminisme ». Cela en partie, comme certaines me l’ont expliqué, à cause de sa connotation « occidentale ». Elles préféraient décrire leur réflexion comme une lecture alternative de l’islam. Avec le temps, certaines montrèrent moins de réticence à l’égard du terme, constatant qu’il reflétait d’une certaine façon les intentions de leur travail. D’une façon générale pourtant, les exégètes ont tendance à ne pas s’approprier l’identité « féministe islamique ». Il me semble donc important de souligner qu’il y a plusieurs approches en matière de désignation et d’appropriation des mots.

Internet est rapidement devenu une courroie de transmission efficace de ce nouveau discours féministe islamique et un lieu fertile pour l’échange et le débat. Et on s’aperçoit que, depuis le passage au XXI^e siècle, de nouveaux producteurs de discours féministes islamiques, ainsi qu’un nombre croissant de militants, adoptent le terme « féminisme islamique » et le revendiquent.

La dichotomie Orient/Occident

La polémique sur l’expression « féminisme islamique » est liée au fait que le terme « féminisme » est considéré comme occidental et, par conséquent, comme étranger à l’islam – quand



il n'est pas considéré comme une pure et simple abomination... Cette vision des choses peut s'expliquer, pour certains, par leur simple ignorance, et pour d'autres, par leur volonté de lutter contre toute forme de féminisme. Car le féminisme islamique, quel que soit le nom qu'on utilise pour le désigner, apparaît à beaucoup comme lourd de menaces. Se focaliser sur les questions terminologiques sans s'intéresser à ce qu'elles recouvrent est donc une façon assez commode d'éviter de s'interroger sur le projet lui-même.

L'histoire montre que le féminisme n'est ni exclusivement occidental, ni monolithique. Les idées et les mouvements féministes sont apparus au même moment en Orient et en Occident. Dans ce qu'il a de plus fondamental, ou de plus global, le féminisme est une critique de la subordination féminine et de la domination masculine (dans divers contextes temporels ou spatiaux) qui s'accompagne d'un effort pour rectifier la situation qu'engendrent ces rapports de subordination/domination. L'histoire indique qu'il y eut de multiples expressions du féminisme, et que ces multiples féminismes ont été mis en place, au fil du temps, dans divers points de la planète.

Les femmes égyptiennes de culture musulmane, comme d'ailleurs leurs compatriotes de culture chrétienne, qui se sont embarquées dans un mouvement, collectif et organisé, de libération des femmes utilisaient le terme « féminisme » dès le début des années 1920, c'est-à-dire à peu près à l'époque où le terme commençait à être utilisé aux Etats-Unis et pas tellement après son introduction en Grande-Bretagne (qui l'avait elle-même emprunté à la France, où le concept avait été forgé). Soulignons par ailleurs que, à l'instar de nombreuses autres femmes africaines ou asiatiques, les militantes égyptiennes de la première moitié du XX^e siècle, *n'ont pas importé* le féminisme d'« Occident ». Elles ont construit leurs propres féminismes à partir d'un mélange de revendications nationalistes, de réformes religieuses et de militantisme en faveur des droits humains. Ce processus historique a été décrit en 1986 par Kumari Jayawardena dans un livre de référence sur le mouvement féministe de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle dans plusieurs pays orientaux⁴.

Non seulement les féministes de culture musulmane n'ont pas emprunté leur vision à l'Occident mais elles se sont opposées, parce qu'issues du courant nationaliste, au colonialisme occidental qui portait une bonne dose de pratiques et de politiques patriarcales. Nationalistes et féministes, elles luttèrent aussi contre le patriarcat indigène qui était incrusté dans l'Etat, imprégnant les interprétations dominantes de l'islam tout autant que les lois prises dans plusieurs pays au nom de cette religion. D'où une lutte quotidienne à l'intérieur de la cellule familiale aussi bien que dans la société en général. Le féminisme que les femmes de culture musulmane, comme leurs compatriotes d'autres confessions, ont conceptualisé au siècle dernier fut appelé « féminisme laïque » parce qu'il était organisé, à l'instar des nations laïques elles-mêmes, autour d'un discours nationaliste qui prônait l'égalité de tous les citoyens quels que soient leur religion, leur race, leur sexe et qui reconnaissait et protégeait les religions et les affiliations religieuses des citoyens.

« Féminisme laïque » était en somme une autre manière de dire « féminisme national » (féminisme égyptien, féminisme syrien, etc.). Prétendre que le féminisme est *occidental* entretient non seulement l'ignorance historique mais sert aussi à perpétuer l'idée qui a largement circulé en Occident selon laquelle les musulmans et les Orientaux sont incapables de produire des critiques de la domination masculine, incapables d'organiser des mouvements pour remettre les choses à l'endroit, bref, incapables de produire un quelconque féminisme. On ne le sait que trop bien, ce genre de croyance a été abondamment utilisé pour dénigrer l'islam et les musulmans. C'est aujourd'hui devenu la carte maîtresse dans l'arsenal de l'offensive anti-islam et le leitmotiv pour « justifier » toute sorte de provocations et d'agressions. Le féminisme islamique limite ses revendications à son *propre* territoire, apporte sa *propre* compréhension de l'islam grâce à son *propre* travail rigoureux d'*ijtihad* et à l'utilisation de son *propre* langage. Il évolue au-delà des catégories idéologiques d'Orient et d'Occident et conteste ceux qui prétendent détenir le monopole en matière de production, de propriété et d'authenticité des connaissances.

La dichotomie séculier/religieux

En plus de la polémique autour la connotation occidentale du féminisme, une autre difficulté est apparue concernant les notions de « sécularisme » et de « laïcité », difficulté qui a imposé une polarisation entre ce qui relève du séculier, d'une part, et ce qui relève du religieux, d'autre part. Les mots ont une histoire et il y a des moments, dans cette histoire, où ils changent radicalement de sens. La signification originelle du terme « séculier », comme on l'a vu dans l'exemple égyptien, ne signifiait pas absence de religion mais équidistance et liberté de toutes les religions à l'intérieur de l'espace national. La laïcité implique une séparation de l'Etat et de la religion. Il existe cependant divers degrés de séparation. Dans les pays arabes anciennement colonisés, par exemple, le corpus de textes législatifs des Etats laïques comprenait des lois religieuses promulguées par l'Etat, notamment celles qui étaient consignées dans le Statut personnel musulman ou la Loi sur la famille (les chrétiens étaient eux aussi soumis à une législation sur la famille, basée sur des concepts religieux et promulguée par l'Etat).

Avec l'émergence de l'islam politique dans les années 1970-1980, les islamistes (comme on appelle ses protagonistes) ont commencé à redéfinir, dans différentes régions en Afrique et en Asie, les notions de « sécularisme » et de « laïcité », considérées par eux comme a-islamiques, anti-islamiques ou même comme non-musulmanes. Ce faisant, la distinction séculier-religieux fut exagérée. Dans ce contexte de renaissance musulmane, les femmes de culture musulmane qui commençaient à s'investir dans l'étude de la religion furent considérées comme des femmes « religieuses ». Qu'elles soient ou non associées à des groupes islamistes, elles furent de fait utilisées par les courants islamistes comme un instrument de combat contre les femmes « laïques » de culture musulmane, et en particulier contre les féministes. Une situation qui favorisait la prolifération des clichés et la diabolisation du féminisme.

C'est entre les musulmans progressistes et les musulmans réactionnaires que les tensions furent les plus profondes : tensions

entre différentes manières d'être musulman et de penser comme tel, et concurrence entre les différentes définitions de l'islam. On assista à une polarisation radicale provoquée et attisée par l'islam politique (ou islamisme), les islamistes – hommes ou femmes – cherchant, par leurs discours et leurs actions, à créer une séparation et un antagonisme mutuel entre les musulmanes « laïques » et les musulmanes « religieuses ».

Les féministes des sociétés musulmanes, africaines ou asiatiques, furent taxées de « brosse à reluire de l'Occident » (le féminisme étant décrit, de manière aussi grotesque que stéréotypée, comme une aberration occidentale) et de « brosse à reluire de la laïcité », c'est-à-dire comme des anti-musulmanes ou des musulmanes dévoyées. Enfermés dans les dichotomies religieux/séculier et Orient/Occident, et rejetant tout débat libre sur les questions de genre, les femmes et les hommes islamistes utilisaient un instrument redoutable. Ils étaient rejoints en cela par certaines féministes laïques qui jouaient sur le même registre avec des arguments simplistes sur les « femmes religieuses » et qui parfois même confondaient les pratiques patriarcales imposées au nom de l'islam avec la religion elle-même, renforçant ainsi le maquillage que les féministes islamiques cherchaient précisément à effacer.

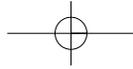
Il y a aujourd'hui une interaction grandissante entre les féministes laïques et les féministes islamiques, ainsi qu'avec les universitaires religieuses (les *'alimat* qui ont rejoint le rang des *ouléma*) qui possèdent des connaissances considérables. Malgré ce que d'aucuns ont tendance à penser, le féminisme islamique et le féminisme musulman laïque ne s'opposent pas, ils se renforcent au contraire mutuellement. Les femmes progressistes et libérales des sociétés musulmanes d'Orient utilisent de plus en plus les arguments développés par le féminisme islamique, au même titre que ceux développés par le féminisme séculier. Féministes laïques et islamiques mettent aussi en commun leurs organisations, communiquent et se nourrissent des apports universitaires pour faire avancer la cause de toutes les femmes. Dans le monde complexe dans lequel nous vivons, chacun de nous développe des discours multiples et possède des identités plurielles,

qu'elles soient ou non assumées publiquement. Le féminisme islamique est un chapitre important de l'histoire mondiale du féminisme. Il est en train de lui apporter ses propres contributions. Nommer ce phénomène nous aide à le reconnaître et à le situer.

Dans quels contextes a émergé le féminisme islamique ?

Dans les sociétés à majorité musulmane, les féminismes laïques ont pris la forme de *mouvements sociaux inscrits dans l'espace national*, s'inscrivant en cela dans le cadre discursif nationaliste résultant de la situation de domination coloniale dans laquelle se trouvaient de nombreux pays d'Orient (la Turquie connaissant une situation de déclin et l'Iran voyant sa dynastie en crise). Le féminisme islamique est au contraire apparu, en Occident et en Orient, comme un discours mondial. Aujourd'hui, le discours universaliste porté par le féminisme islamique s'émancipe de tout cadre national pour devenir un large mouvement social de type transnational.

Le féminisme islamique est apparu en premier lieu dans les pays d'Orient où l'islam politique était le plus anciennement implanté et essayait avec plus ou moins de succès de faire reculer les conquêtes des précédentes formes de féminisme. Cette offensive islamiste passait par une tentative de refoulement des femmes hors de la sphère publique (en Egypte, cette prétention fut rapidement abandonnée pour des raisons stratégiques) ou par une volonté de contrôler l'apparence des femmes et leurs mouvements en public (comme en Iran où leur force de travail fut nécessaire, notamment lors de la guerre Iran-Irak). Notons que dans ces sociétés le féminisme islamique n'a pas seulement émergé parmi les femmes musulmanes extérieures aux mouvements de l'islam politique : il est aussi l'œuvre de femmes insatisfaites des mouvements ou des partis islamistes auxquels elles appartenaient (comme en Turquie). Dans un autre contexte, citons le cas de l'Afrique du Sud où le féminisme islamique a émergé à l'issue de la lutte contre l'apartheid, une configuration qui rappelle celle qui avait vu naître le féminisme laïque dans le sillage des luttes anti-coloniales des décennies précédentes.



Margot Badran

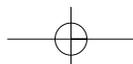
Dans diverses régions d'Orient, le féminisme islamique est apparu à un moment où les femmes musulmanes avaient eu accès aux plus hauts niveaux d'éducation dans tous les domaines et toutes les disciplines, sciences religieuses comprises. Et c'est au moment où de nouveaux groupes sociaux, parmi lesquels les populations récemment urbanisées, étaient confrontés à la modernité, et alors que de nouvelles occasions et de nouveaux usages de l'espace s'offraient à eux, que le féminisme islamique a émergé.

En Occident, le féminisme islamique est apparu dans le contexte d'une croissance rapide des populations musulmanes : migrants, citoyens de deuxième génération ainsi qu'un nombre grandissant de convertis - parmi lesquelles une majorité de femmes. Les femmes musulmanes originaires des sociétés musulmanes d'Afrique ou d'Asie furent confrontées à des pratiques sociales, imposées au nom de la religion, que beaucoup trouvèrent difficile à accepter et auxquelles elles cherchèrent des réponses en menant leurs propres investigations dans les textes religieux sur les questions de genre, de justice et d'égalité. Parmi les converties, de nombreuses femmes mal à l'aise avec ce qu'elles considéraient comme des normes culturelles conservatrices imposées au nom de leur religion se mirent aussi à examiner la religion par elles-mêmes⁵.

Théorie et pratique du féminisme islamique

Tafsir (interprétation coranique)

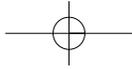
Le développement des théories féministes islamiques est un processus centré, nous l'avons rappelé, sur l'interprétation du Coran. Les exégètes dont le travail est considéré comme la base du féminisme islamique interrogent l'atemporalité des Ecritures et questionnent ces dernières à la lumière de leurs propres expériences, connaissances et observations. Comme tous ceux qui se sont penchés sur l'interprétation coranique, ces exégètes se positionnent dans leur propre espace et dans leur propre temps. Quand le féminisme islamique formule, à partir du Coran, sa conception de l'égalité de tous les êtres humains quels que soient leur sexe, leur race ou leur appartenance ethnique, il relève qu'avoir des attributs différents ne contredit en rien, si l'on s'en



réfère aux Ecritures, l'égalité de tous les êtres humains. Toute modification ou relativisation de ce principe constituerait une négation du principe fondamental d'égalité. Le féminisme islamique insiste aussi sur le fait que l'égalité ne doit pas rester une notion abstraite, elle doit au contraire trouver une application pratique.

Les hommes et les femmes sont égaux et biologiquement différents. Le Coran mentionne cette différence biologique quand elle est utile, c'est-à-dire en matière de procréation. Le principe d'équilibre (*tawwazun*) est mis en relation avec le principe d'égalité. Dans le contexte d'une relation conjugale, où la femme est responsable de la maternité et de l'allaitement (dont elle est la seule capable), le mari se voit confier la responsabilité, pour équilibrer ces tâches maternelles, de fournir le soutien matériel nécessaire. Le Coran n'assigne pas à des rôles sociaux spécifiques, il met plutôt en avant la notion de mutualité dans les relations conjugales : les époux se doivent mutuellement protection et assistance. Bien davantage que le Coran lui-même, c'est le patriarcat qui spécifie et impose des rôles donnés en s'appuyant sur un ordre social qui place les hommes au-dessus des femmes selon un schéma complexe de hiérarchie de pouvoir. Ce n'est qu'a posteriori qu'il « justifie » ces pratiques au nom de l'islam. L'assignation à des rôles spécifiques dans la famille et dans la société est simplement le résultat d'une construction sociale et culturelle.

Le recours à la biologie comme justification de l'inégalité au sein de la famille ou de la société est aussi absurde qu'éloigné du Coran. Tracer des lignes, désigner un espace comme étant privé ou public, féminin ou masculin, et conserver jalousement ce genre de frontière n'est rien d'autre qu'une construction sociale et le produit d'une époque, d'un lieu, d'une classe sociale, etc. Ce type de découpage n'est certainement pas inspiré par le Coran. Quand la confusion apparaît, et que le Coran est utilisé pour justifier des conceptions et des pratiques en réalité étrangères à l'islam, il est nécessaire de reformuler les principes coraniques, entreprise qui est précisément celle du féminisme islamique.



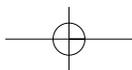
Margot Badran

La réflexion menée par le féminisme islamique sur la question de l'égalité homme-femme est plus radicale que celle que menèrent les féministes laïques de culture musulmane. L'axe prioritaire de réflexion de ces dernières portait sur la pleine égalité dans l'espace public. En revanche, elles acceptaient, dans la sphère privée, la notion de complémentarité (et non d'égalité), admettant de fait que les femmes et les hommes aient des rôles distincts et que la famille ait à sa tête la figure masculine. Cette vision des choses est plus patriarcale que coranique. La façon dont le féminisme islamique envisage l'égalité des sexes – celle-ci s'intégrant dans le cadre plus large de l'égalité de tous les êtres humains quels que soient le lieu ou le contexte – déconstruit l'idée d'une séparation artificielle public/privé et lutte contre les pratiques sociales qui aboutissent de fait à ce que l'égalité des sexes s'arrête dès qu'on entre dans la sphère privée ou familiale.

Si ces réflexions sont inspirées par un nouveau regard sur le Coran, le féminisme islamique s'intéresse aussi aux *hadiths* (les dires et les actes du Prophète Mohammed) et au *fiqh* (la jurisprudence islamique) de façon à remettre les choses à leur juste place.

Les hadiths (paroles et actes du Prophète Mohammed)

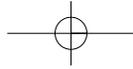
L'examen des *hadiths* – les paroles et les actes du Prophète Mohammed – à l'aide des procédures développées par les sciences islamiques contribue à l'élaboration du projet féministe islamique en mettant de côté les éléments misogynes de ce qu'on prétend être le statut islamique de la femme et du genre. Consignés et conservés sous la forme de *hadiths*, les paroles et les actes du Prophète Mohammed servent de ligne directrice aux croyants pour mettre les Ecritures en pratique et sont considérés par eux comme le plus illustre exemple de l'islam vécu. Quand les gens invoquent le *hadith* pour dénigrer les femmes, les garder ou les remettre « à leur place », comme s'il s'agissait là réellement des paroles et des actes du Prophète Mohammed – cela revient à dire que le Prophète lui-même était misogyne. En réalité, c'est dans l'unique but d'inférioriser les femmes qu'un certain nombre de *hadiths* à caractère misogyne ont été considérés comme « vrais » au fur et à mesure des siècles. Si on



s'en réfère à la logique islamique, on s'aperçoit que ces *hadiths*, qui viennent recouvrir les principes coraniques, ne peuvent en fait en aucune façon être mis au crédit du Prophète Mohammed. La sociologue marocaine Fatima Mernissi⁶ et l'universitaire turque en études religieuses Hidayet Tuksal, par ailleurs spécialiste du *hadith*⁷, qui ont toutes les deux utilisé les méthodologies classiques d'examen des textes islamiques, ont montré combien les *hadiths* à caractère misogyne étaient erronés. Mernissi appartient à la tradition féministe laïque. Tuksal appartient au courant féministe islamique et travaille actuellement avec le Département des affaires religieuses turc (Dinayet) sur un projet consistant précisément à retirer les *hadiths* misogynes des collections que cette institution publie et distribue à 76 000 mosquées à travers le monde.

Fiqh (jurisprudence islamique)

Le féminisme islamique s'intéresse aussi au *fiqh* (ou jurisprudence islamique). Les observateurs qui s'intéressent aux questions de genre considèrent que le *fiqh* est particulièrement patriarcal, ce qui n'a rien d'étonnant dans la mesure où il reflète la société dans laquelle les écoles jurisprudentielles furent fondées à la fin du IX^e siècle⁸. La volonté de mettre un point d'arrêt à l'*ijtihad* – l'étude rationnelle et indépendante des sources religieuses – consécutive à la mise en place des quatre principales écoles juridiques illustre bien cette volonté de monopoliser, une fois pour toute, la pensée islamique. Le Coran et la Sunna (consignée dans les *hadiths*) étant les deux principales sources du *fiqh*, le nouveau *tafsir* féministe et la déconstruction des *hadiths* misogynes constituent un travail de première importance pour repenser la jurisprudence islamique. Alors que les travaux de *fiqh* classique reflètent une pensée patriarcale, un corpus complexe permet de contre-balancer cette conception patriarcale et de fournir les outils qui permettront la mise en pratique effective de l'égalité et de la justice dont le Coran est porteur. Les fondateurs des écoles de jurisprudence classiques, c'est important de le souligner, furent plus prudents que leurs successeurs qui ont transformé cette prudence en doctrine figée.

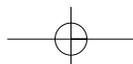


Margot Badran

Le *fiqh* n'a nulle part été plus insidieusement utilisé pour saper les notions coraniques d'égalité et d'équilibre des sexes que dans les lois sur le Statut personnel musulman ou les Lois sur la famille musulmane adoptées par certains Etats se revendiquant de la *charia*⁹. Le pouvoir religieux et le pouvoir étatique se renforçant mutuellement, tout un échafaudage juridique favorable à une conception patriarcale de la famille a été élaboré dans de nombreux pays à majorité musulmane en Afrique comme en Asie. Porté par des femmes de culture musulmane, le féminisme laïque s'est dès le départ appuyé sur des arguments religieux pour parvenir à faire modifier les codes personnels musulmans, instaurés dans divers pays à majorité musulmane, l'idée étant de rendre aux femmes les droits que le Coran leur reconnaît. L'influence du patriarcat dans la sphère politique et son instrumentalisation dans la pensée religieuse étaient si écrasants que ces revendications ne rencontrèrent dans l'ensemble que peu de succès.

Ce n'est qu'au tournant du XXI^e siècle que le féminisme islamique a commencé à remporter quelques victoires et que la démonstration fut faite que de nouvelles interprétations du *fiqh* pouvaient être rassemblées pour amender les lois sur le Statut personnel musulman et les rendre plus conformes aux principes égalitaires. Je parle de la loi marocaine sur la famille - Moudawana - qui a été révisée de façon à affirmer et à sauvegarder un modèle familial égalitaire. Cette loi révisée sur la famille musulmane place l'homme et la femme à égalité en tant que chefs de famille, élimine presque toute forme de polygamie, rend possible le divorce pour la femme aussi bien que pour l'homme, etc. Ces révisions législatives ont été adoptées à la suite d'une longue bataille à laquelle prirent part de façon concertée des féministes, des militants des droits humains, des avocats, des universitaires, des spécialistes de la religion, etc. Si bien qu'on peut considérer cette évolution comme une victoire commune du (des) féminisme(s) laïque(s) et du féminisme islamique.

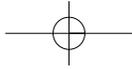
Les principes coraniques en matière de droits *insaniques* (humains) et de justice sociale ont été particulièrement et violemment floués dans le domaine des activités sexuelles réputées illicites. En pratique, les femmes - et singulièrement les femmes



pauvres – doivent payer l’adultère au prix fort là où les hommes peuvent agir impunément. Dans les pays où les *houdoud* – ou lois islamiques en matière de crime et de châtement, avec châtements corporels – sont inscrits dans la loi, les femmes qui ont été violées et qui viennent demander justice risquent la mort, souvent appliquée, pour cause de relations sexuelles illicites alors que le violeur, lui, est absout.

Dans le *fiqh*, les schémas patriarcaux n’ont pas cours en matière de crime et de châtement. Il est tellement coûteux en islam d’accuser, de condamner et d’exécuter la peine de mort pour un fait d’adultère que des conditions draconiennes ont été élaborées dans le *fiqh* de façon à ce que l’administration de la preuve et l’exécution effective de la peine capitale soient rendues quasiment impossibles, quel que soit le sexe. Dans la jurisprudence islamique, le sévère châtement prévu en cas d’adultère, nous dit-on, permet de dissuader plutôt que d’être appliqué. Pourtant, dans la pratique des pays où les *houdoud* existent, les femmes sont condamnées à mort de façon expéditive et les peines sont exécutées (par exemple, en Iran, en Afghanistan et en Arabie saoudite) tandis que les hommes impliqués dans ce genre d’affaires sont automatiquement relâchés.

Le Nigeria est une exception notable : les *houdoud* – lois pénales islamiques – ont été récemment instaurés dans plusieurs États du nord du pays. Jusqu’à présent, aucune femme n’a été tuée par lapidation pour cause d’adultère. Mais cela a failli arriver à deux femmes pauvres reconnues coupables d’adultère par les Chambres basses de la *charia* dans leur État (Nord du Nigeria), et condamnées à mort par lapidation (leurs partenaires s’en sortirent sans être inquiétés). Il a fallu de rigoureux appels devant la Haute Cour de la *charia* et deux procès retentissants pour éviter une telle sentence. Des féministes, des ONG, des avocats et des spécialistes de la religion musulmane s’unirent derrière le Baobab for Women’s Human Rights and Women’s Rights Advancement et une autre équipe fut formée par le Women’s Human Rights and Protection Alternative (WRAPA) pour fournir aux deux femmes un soutien juridique. C’est en tirant argument du *fiqh* que la défense des deux femmes put obtenir leur



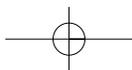
Margot Badran

acquiescement et créer, de la sorte, un précédent jurisprudentiel extrêmement utile. C'est donc grâce à des arguments s'inscrivant à l'intérieur du cadre islamique que ces procès furent gagnés. Cette victoire doit aussi beaucoup à la mise en commun des efforts des militants chrétiens et musulmans dont les ONG travaillèrent main dans la main pour défendre leur sœur nigériane – dans un pays où musulmans et chrétiens sont à peu près aussi nombreux.

Au Pakistan, des militantes et d'autres progressistes luttent pour le retrait des *houldoud* institués il y a plus d'un quart de siècle (en 1979) et qui a mené au fil des années à la condamnation à mort et à l'exécution de nombreuses femmes. Le président pakistanais a récemment annoncé des réformes, mais celles-ci suscitent de forts débats.

Dans de nombreux pays à majorité musulmane d'Asie ou d'Afrique, le féminisme islamique a distancé le féminisme laïque, en cela qu'il réclame l'égalité non seulement dans la sphère privée ou familiale, mais aussi dans l'espace public. Plus encore, et contrairement à leurs homologues laïques d'aujourd'hui ou d'hier, les féministes islamiques demandent l'égalité à l'intérieur de la sphère publique *religieuse*, désireuses qu'elles sont de voir les femmes accéder à des professions religieuses. Il est frappant de constater que les femmes ont obtenu l'égalité dans les professions séculières mais pas dans les activités religieuses. Le principe pourtant coranique d'égalité de tous les êtres humains n'est bizarrement pas appliqué dans la sphère publique religieuse.

Les femmes spécialistes en jurisprudence islamique utilisent leur connaissance et leur formation dans les plus grandes institutions d'apprentissage islamique (comme l'université d'Al Azhar, où elles ont obtenu les mêmes qualifications que les universitaires masculins, ou *oulémas*) pour démontrer que la jurisprudence islamique n'interdit nullement aux femmes d'occuper des fonctions religieuses telles que celle de mufti (qui permet d'édicter les *fatwas*, ou lectures religieuses) ou de juge dans les tribunaux religieux. Chercheuse en *fiqh* comparé et professeur à Al Azhar, Souad



Salih mène une campagne pour permettre aux femmes d'être officiellement nommées au poste de mufti en Egypte.

La mosquée comme espace religieux et communautaire : tension entre l'islam égalitaire et le patriarcat

L'égalité des sexes à l'intérieur de la mosquée est actuellement une question brûlante. La mosquée est le lieu de culte public et communautaire, des prières collectives hebdomadaires (le jour du rassemblement, *yaum al-juma'*), des prières et des rituels marquant les fêtes religieuses. Quand les musulmans font le pèlerinage (un des cinq piliers de l'islam), ils s'aperçoivent que femmes et hommes prient ensemble dans la Grande Mosquée et sont rassemblés dans le *mathaf* (l'espace de déambulation) au moment de tourner autour de la *Kaaba*. Ce lieu saint est un endroit qui revêt une signification profonde dans la pratique rituelle des musulmans et constitue un puissant symbole d'égalité (de sexe, de race, d'ethnicité, de classe) où les hommes et les femmes se sont historiquement toujours rassemblés en prière dans un espace partagé. Voilà une illustration exemplaire, sur le site même de la révélation, de l'idéal et de la pratique de l'égalité coranique. Pendant ce temps, les pratiques qui ont cours dans le pays qui comprend les deux villes saintes de La Mecque et Médine, reflètent au contraire les inégalités et les injustices que l'islam est précisément venu corriger...

Pour les musulmans des vieux pays à majorité musulmane d'Asie et d'Afrique, l'idée d'un espace communautaire s'étend au-delà du terrain de la mosquée. Pour les musulmans des pays occidentaux, comme pour les communautés minoritaires en Asie ou en Afrique, la mosquée est le lieu symbolique et physique, et le centre, de la communauté islamique.

L'espace et la vie des mosquées dans les nouvelles communautés musulmanes des pays occidentaux ont reproduit les schémas des sociétés musulmanes plus anciennes d'où est originaire l'immigration musulmane. La mosquée reste de ce fait une expression spatiale du patriarcat : les hommes se voient accorder l'espace central de la mosquée, dans laquelle ils pénètrent par la porte principale, et sont les seuls à pouvoir accéder à la fonc-

tion d'imam (celui qui mène la prière collective et délivre le sermon, ou *khutba*). Les femmes, à l'inverse, entrent dans la mosquée par une porte séparée et sont souvent reléguées à l'étage, en contrebas ou dans des espaces généralement inférieurs ou moins commodes pour voir ou écouter l'imam. Et lorsqu'elles ont accès à la zone principale de l'espace de prière, elles sont bien plus souvent placées derrière les hommes qu'à leurs côtés. Un nombre croissant de femmes demande à avoir accès à l'espace principal de la mosquée. Il y a un peu plus de dix ans, les femmes sud-africaines de la mosquée du Cap (la *Claremont Mosque*) furent les premières à accéder à cet espace où elles purent s'asseoir en rangs parallèles aux hommes. C'est à cette occasion que la mosquée du Cap devint le premier lieu où le sermon introductif fut donné par une femme, en l'occurrence la théologienne américaine Amina Wadud. En Amérique du Nord, les femmes ont également réclamé un usage égalitaire de l'espace de la mosquée pour la prière collective ainsi que le droit d'entrer par la porte centrale au même titre que leurs coreligionnaires masculins. A Morgantown, dans l'Etat de West Virginia, Asrar Nomani invita les autres femmes à entrer par la grande porte de la mosquée locale et à prendre place dans la salle principale.

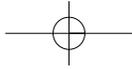
C'est en Amérique du Nord que les femmes ont ouvert une autre voie, lorsque certaines d'entre elles ont assumé la fonction d'imam dans des prières collectives regroupant des hommes et des femmes. Quand Amina Wadud mena une telle prière à New York, en 2004, le geste suscita un scandale, et provoqua des discussions enflammées dans la presse et sur la Toile. A cette occasion, les féministes islamiques et les chercheuses en religion s'appuyèrent sur le Coran et les *hadiths* pour justifier l'utilisation égalitaire de la mosquée et d'accession des femmes à la fonction d'imam. Leurs homologues masculins, quant à eux, furent partagés : citant le Coran, les *hadiths* et d'autres sources religieuses, certains avancèrent des arguments favorables à cette évolution, quand d'autres s'y opposaient farouchement.

A l'appui de leur démonstration en faveur d'un accès égalitaire à l'espace central de la mosquée pour la prière collective, les

féministes islamiques prirent comme référence le pèlerinage à la Mecque au cours duquel, on l'a noté, hommes et femmes se retrouvent ensemble à proximité de la Kaaba et procèdent de concert à la *tawwaf* (circumambulation autour de la Kaaba). Cette expérience constitue une puissante source d'inspiration pour les femmes, un témoignage de leur égalité en islam et une invitation à perpétuer les pratiques qui existèrent à l'origine de l'islam. La Mecque fait office de balise pour les femmes qui souhaitent se réapproprier l'espace culturel et retrouver leur place dans la communauté religieuse.

L'Arabie saoudite a récemment annoncé un projet visant à interdire aux femmes, à cause du manque de place, l'accès à l'espace entourant la Kaaba (*le mathaf*) et à les installer plus loin. Le projet a suscité un énorme mouvement de protestation de la part des femmes dans le monde entier, comme en Arabie saoudite, qui s'exprima dans les médias et à travers une pétition (un millier de signatures) qui décrivait le projet comme une discrimination faisant fi des principes islamiques d'égalité de tous les êtres humains. Les pétitionnaires ajoutaient que cette décision avait de surcroît été prise sans demander un quelconque avis aux premières concernées. L'historienne saoudienne Hatoun Al-Fassi s'activa dans la presse pour expliquer que la proposition venait en contradiction avec le droit des femmes « de prier dans le lieu le plus saint du monde, près de la sainte Kaaba » et contrevenait avec la pratique historique issue de l'islam des premiers temps. Elle en profita au passage pour souligner les entraves que subissent les femmes à la Mosquée du Prophète de Médine où, « contrairement aux hommes, elles ne sont pas autorisées à se placer en face de la tombe du Prophète et n'ont que le droit de passer sur le côté. »

Moins d'un mois après l'annonce du plan saoudien, le chef-adjoint de la Présidence des Deux Saintes Mosquées déclara que le projet était abandonné. Annonçant la nouvelle, Nasir Al-Khuzayyam insista : « Les hommes et les femmes se trouvent sur un pied d'égalité en islam ». Cette annonce fut le résultat de l'attention mondiale portée à cet épisode et de l'action puissante, commune et mondiale des femmes musulmanes.



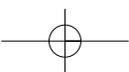
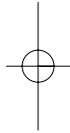
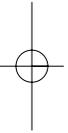
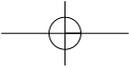
Margot Badran

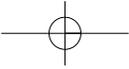
Margot Badran est chercheuse au centre Alwaleed bin Talal for Muslim-Christian Understanding à l'université de Georgetown et professeure associée à l'Université Northwestern. Elle a notamment écrit *Feminism beyond East and West: New Gender Talk and Practice in Global Islam* ; *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*; *Opening the Gates: An Anthology of Arab Feminist Writing* (deuxième édition), et, sous sa direction, *Gender and Islam in Africa: Discourses, Practices and Empowerment of Women*

NOTES :

- 1/ Oxford University Press, New York, 1999.
- 2/ University of Texas Press, Austin, 2002.
- 3/ Margot Badran, "Islamic Feminism: what's in a name?", *Al Ahrām Weekly*, Cairo, Jan. 17-23, 2002.
- 4/ Badran, *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, Princeton, 1995; et Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed, Londres, 1986.
- 5/ Karin Van Nieuwkerk, *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, University of Texas Press, Austin, 2006.
- 6/ Fatima Mernissi, *Le Harem politique*, Michel Albin, Paris, 1987.
- 7/ Hidayet Tuksal, *Traces of Misogynist Discourse in the Islamic Tradition* (1^{ère} édition, 2000, traduit du turque : *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Gelenegindeki İzdeşimleri*, 1^{ère} édition, Kitâbiyât, İstanbul, 2000).
- 8/ Stowasser Barbara, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, Oxford University Press, New York, 1994.
- 9/ Esposito John and Natana J. Delong-Bas, *Women in Muslim Family Law*, 2^{ème} édition, Syracuse University Press, Syracuse, 2002.



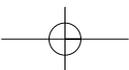
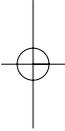
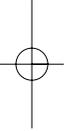
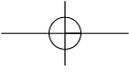


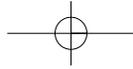


Deuxième partie

TÉMOIGNAGES ET POINTS DE VUE :

DES FEMMES MUSULMANES INTERPRÈTENT LES TEXTES





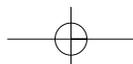
FOI ET FÉMINISME : POUR UN DJIHAD DES GENRES

Amina Wadud

Nous vivons un tournant stratégique sur le plan mondial, un tournant marqué par des éléments contradictoires. D'une part, il règne de considérables divisions et dissensions, symbolisées par des événements catastrophiques tels que les attaques du 11 septembre 2001 sur le sol américain au nom de l'« islam », ou les actes de terrorisme et de violence encore plus terribles du gouvernement américain, de ses grandes entreprises et de ses alliés, perpétrés dans de nombreuses parties du globe – notamment dans des régions peuplées de musulmans et de populations non blanches. D'autre part, nous avons également le privilège de rencontrer des femmes musulmanes et de participer ensemble à la lutte pour notre identité musulmane et notre dignité humaine. C'est sur ce second aspect que je voudrais apporter ma contribution.

Je situe ma vie et tout mon travail dans une perspective à la fois pro-féministe et pro-foi. Je sais que certains considèrent cette position comme paradoxale et j'ai déjà eu l'occasion de répondre aux critiques émanant de ceux qui s'autoproclament « gardiens de la foi : gardiens de l'islam », ou à celles de féministes qui ne se reconnaissent pas dans le sacré et la dimension religieuse de l'esprit humain. Je ne peux, quant à moi, qu'affirmer ma foi *et* mon féminisme. Mais je reconnais la fragilité de cette double perspective, je reconnais qu'en m'appuyant sur le féminisme *et* la foi, je suis confrontée à des obstacles et des contraintes émanant de ceux qui ne partagent pas mes opinions.

J'aurais voulu prétendre que ces contraintes n'existent pas, mais les écarter serait naïf ou relèverait de l'ignorance. C'est pourquoi je tiendrai compte ici du fait que pour certains, le féminisme islamique est un oxymoron. J'espère pourtant faire preuve d'une synthèse harmonieuse, nécessaire pour affirmer mon identité dans cette double perspective, pro-foi et pro-féministe.

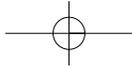


Je soulèverai cinq questions auxquelles je tenterai de répondre succinctement : en quoi le féminisme « islamique » est-il islamique et en quoi est-il « féministe » ? Comment je me situe au sein de l'islam et du féminisme ? Quelles sont mes méthodes de travail et quels sont les objectifs que je veux atteindre ? Pourquoi ces méthodes et objectifs sont-ils importants ? Pour aller où ?

En quoi le féminisme islamique est-il « islamique » et en quoi est-il « féministe » ?

L'islam est issu d'un héritage intellectuel qui s'est développé, parfois de manière cohérente et systématique, au cours des quatorze derniers siècles et, parfois, de manière contradictoire non seulement au cours des générations précédentes mais également au sein d'une même génération. Comprendre l'islam est particulièrement difficile pour la génération actuelle, dans la mesure où celui-ci est caractérisé par de grandes contradictions dans son développement, son expression et ses pratiques. La génération actuelle est également confrontée à la politisation généralisée de l'islam, exacerbée par la diversité et la lourde influence des concepts occidentaux de mondialisation, de militarisme et d'économie. Il en résulte une telle diabolisation de l'islam que l'étude profonde et la compréhension sont reléguées au second plan au profit d'une approche sensationnaliste. La pluralité et la diversité sont largement admises de nos jours et les contradictions au sein du monde musulman ne sont pas une surprise, mais la montée de l'extrémisme, de l'exclusion, de l'intolérance et de la violence au nom de l'islam a créé la nécessité d'une réflexion critique sur la nature et la pratique de ce que l'on considère être l'islam.

Dans mon nouveau livre *Inside the Gender Jihad* (Pour un djihad des genres)¹, j'attire l'attention sur les choix politiques qu'implique la définition même du terme « islam ». Celui-ci recouvre toutes les significations que chacun veut bien lui donner. En Occident, y compris ici en France, comme aux Etats-Unis, il est synonyme de terrorisme. Il importe peu à certains que cette grossière généralisation soit fondée de toute évidence sur des



Amina Wadud

actions perpétrées par une infime partie du milliard et demi de musulmans répartis dans le monde. Si je condamne la violence, même d'un seul individu, je ne peux non plus accepter de réduire toute l'histoire musulmane et toute la contribution culturelle des musulmans à ceux qui, parmi nous, pourraient pratiquer la violence, notamment au nom de leur vision de la religion. Ceux-là le font parce qu'ils ont, eux aussi, une vision réductrice de l'islam.

Ma conception de l'islam a évolué et je le considère aujourd'hui comme une soumission engagée à la volonté de Dieu. Ici, la volonté de Dieu est ce qui amène l'harmonie dans toute la création. La volonté de Dieu est la totalité de la réalité cosmique et Dieu a donné aux êtres humains dotés du libre arbitre la faculté de préserver ou de détruire cette harmonie qui se reflète partout dans l'univers connu. La soumission engagée est la conscience de vivre dans cette harmonie en se soumettant au grand ordre cosmique. Si l'on s'en tient à cette définition de l'islam, beaucoup de prétendus musulmans n'acceptent pas la soumission et ceux qui ne se soucient guère de la dimension historique et culturelle de l'islam peuvent être plus musulmans que d'autres nés ou éduqués dans des cultures considérées comme musulmanes. Selon cette définition de l'islam, on ne *nait pas* musulman, on le devient. Cette soumission doit être un acte pleinement consenti et réfléchi, un engagement, sinon il ne peut exister d'adéquation entre ce qui existe au nom de l'islam et le grand ordre cosmique ordonné par Dieu, seigneur de tous les mondes, manifeste ou caché, connu ou inconnu.

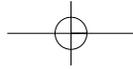
Par conséquent, le féminisme islamique ne peut être « islamique » que s'il agit pour faire régner l'harmonie, notamment entre tous les membres de la création humaine, hommes ou femmes, riches ou pauvres, adultes ou enfants, hétérosexuels ou homosexuels, instruits ou ignorants, oppresseurs ou opprimés. L'oppression des sexes est donc contraire à l'islam et il incombe à ceux qui sont conscients de la complexité même de l'existence humaine de créer une réalité vivante qui défie l'oppression des sexes ou toute autre forme d'oppression fondée sur la race, la classe sociale, l'ethnie ou l'orientation sexuelle.



Dans le contexte actuel de l'histoire islamique et des musulmans, la montée de l'exclusion fait obstacle à un consensus total des musulmans sur la pluralité. Certains musulmans agissent comme s'ils étaient habilités à écarter d'autres musulmans sous prétexte que leurs vies et leurs convictions sont différentes. Ils cherchent à restreindre la diversité, voire à empêcher d'autres musulmans de s'engager dans des pratiques musulmanes, rituelles ou culturelles. Ils veulent convaincre ces derniers ainsi que des catégories peu informées de la population, qu'il existe des critères simples pour déterminer qui se situe dans la foi de l'islam et qui se situe en dehors.

Proposer des alternatives au statu quo fait ressortir les problèmes d'appartenance des musulmans, à la fois parmi ceux résolus à pratiquer l'islam dans divers cadres communautaires et ceux qui sont très attachés à l'islam mais à l'écart de ces collectivités. Les autorités musulmanes identifiées comme telles excluent d'autres musulmans en usant parfois de méthodes sélectives ou condamnables pour l'islam. Les propos sur les multiples facettes de l'islam ne sont pas qu'une forme d'intellectualisme, ils ont des répercussions sur les érudits, les militants et la vie de tous les musulmans.

Quant à savoir ce qu'il y a de féministe dans le féminisme islamique, je commencerai par rappeler cette citation de Simone de Beauvoir : « Le féminisme est une notion radicale faisant des femmes d'abord des êtres humains. » Pour comprendre ce que signifie être humain, je remonterai aux premières sources de l'islam, le Coran. Les êtres humains sont des agents ou *khalifah* de Dieu sur terre. Un *khalifah* est à la fois un serviteur et un agent de Dieu au service de la grande harmonie cosmique, ou de la volonté d'Allah et, il agit en toute conscience pour renforcer cette harmonie, même s'il doit s'opposer à des individus auxquels il est attaché par les liens du sang ou du mariage. Tout individu qui cherche à se détourner du service de Dieu pour satisfaire ses propres besoins, appétits, faiblesses et désirs de puissance égoïcentriques viole sa pleine humanité. Car il est contraint par sa soumission à Dieu de s'incliner uniquement devant ce qui renforce son action comme représentant d'Allah, dans ce monde et dans le prochain.



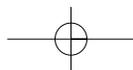
Amina Wadud

Comment je me situe au sein de l'islam et du féminisme ?

C'est à la suite de ma conversion à l'islam en 1972, lorsque j'étais étudiante à l'Université de Pennsylvanie, que j'ai commencé à me définir comme musulmane et féministe. A l'époque, je fréquentais une petite association d'étudiants musulmans peu structurée sur le campus. En revanche, la communauté musulmane de la région de Philadelphie était en pleine croissance, en particulier parmi les Afro-Américains. Lors de ma conversion, j'ai lu tout ce que j'ai pu trouver à la bibliothèque de l'université. Parallèlement, je me suis plongée dans la littérature religieuse des mosquées locales. Ma naïveté me rendait très optimiste.

Dans les années 1970, les médias se focalisaient encore sur la guerre froide et l'invasion américaine au Vietnam. Pendant mes études, j'ai également connu la période du mouvement du Pouvoir noir (Black Power) et la deuxième vague féministe aux Etats-Unis et en Europe. L'université mit rapidement en place de nouveaux programmes d'études pour rendre compte de ces deux mouvements. J'ai donc assisté à ces cours en tant que femme pratiquante et dans l'amour de la pensée islamique.

Je reconnais m'être focalisée sur une vision romantique de la place de la femme dans l'« islam », mais mon analyse est devenue plus critique après un examen local et global des développements du monde musulman. En 1972, l'islam m'a offert une échappatoire au phénomène accablant de la double oppression en tant que femme afro-américaine. Les femmes appartenant à des groupes opprimés luttant pour leur survie collective sont attirées par l'islam en partie parce qu'il leur offre ce qu'elles n'ont jamais pu connaître : l'honneur et le respect des hommes et la protection de la femme, élevée « sur un piédestal ». Certes, des femmes privilégiées et autonomes ont mené une lutte pour se libérer de ce piédestal et des entraves à leur autonomie et leur créativité, notamment dans les domaines politique et économique. Mais l'expérience de cette minorité privilégiée ne reflète pas la situation de la majorité des femmes qui luttent contre la pauvreté et l'exclusion à une échelle nationale, culturelle et ethnique. Ces formes d'oppression ne leur permettent pas



de se libérer des corvées quotidiennes et de l'hégémonie masculine. En tant que femme, pauvre, jeune et noire entrant en islam, j'ai accepté aveuglément tout cela ainsi que bon nombre d'images romantiques et autres notions de l'honneur chez la femme musulmane. Les femmes converties s'entendaient dire qu'elles pouvaient échapper à un monde blanc, masculin, sexiste, raciste et capitaliste du salariat et à un système politique à deux vitesses, grâce à l'islam qui leur offrait aide, protection, soutien financier et adoration, jusqu'à les élever sur ce fameux piédestal.

Après une expérience de trente-cinq ans en tant que femme africaine-américaine musulmane, je n'ai jamais eu l'honneur de l'expérimenter mais, en revanche, j'ai connu l'humiliation du fait de son absence. Aujourd'hui, je suis catégoriquement opposée à ce discours superficiel et à tous ces jeux dialectiques destinés à convaincre les femmes de se soumettre aux restrictions de cet honneur de façade dans leur vie domestique et à accepter un statut inférieur vis-à-vis d'autres femmes dans le monde et vis-à-vis des hommes musulmans dans leurs propres familles et communautés. Quand mes expériences avec l'islam et les musulmans m'ont finalement amenée à côtoyer des communautés musulmanes du monde entier, de classes, ethnies et nationalités diverses, j'ai commencé à me heurter à certains groupes qui prônaient jusqu'à la mort cet idéal comme une réalité parfaite vécue par la femme musulmane « vraie » et « bonne ». J'ai pu également voir comment ce discours romantique ignorait les restrictions, parfois sévères, imposées aux femmes. Une bonne manière d'y arriver est de les faire taire sur leur véritable vécu et, pour leur imposer le silence, de permettre que des conceptions néo-traditionnelles du rôle de la femme - qu'importe combien elles sont abusives - soient parties intégrantes de l'« islam ». C'est la raison pour laquelle la médiatisation internationale des atrocités subies par les femmes musulmanes est un tel affront à l'image d'un islam « parfait » qu'ils souhaitent projeter et maintenir. Pour eux, de telles pratiques n'existent pas puisque « l'islam a donné des droits aux femmes mille quatre cents ans avant l'Occident ».

Paradoxalement, beaucoup de femmes musulmanes adhèrent encore à ces images de l'honneur, indépendamment de leur vécu qu'elles préfèrent ignorer et considérer comme le fait d'hommes qui ne pratiquent pas un islam vrai. Ces femmes n'ont pas la volonté et, parfois, ne sont pas armées pour affronter les doubles ou triples standards permis par « l'islam ».

Beaucoup sont tenaillées par le désir ou la nécessité d'avoir une présence masculine au foyer pour elles et leurs enfants et préfèrent rester dans une famille nucléaire ou étendue – qu'elle soit réelle ou illusoire – et donner ainsi l'impression que le mariage est préservé. Malgré les années que j'ai passées à lutter en tant que femme, musulmane et africaine-américaine dans le monde blanc, masculin, sexiste, raciste et capitaliste du salariat contre une oppression de plus en plus grande, j'ai pris conscience que le fait d'avoir été la victime de mon vécu ne faisait pas de moi une mauvaise musulmane. Il y a de nombreuses exceptions à la norme idéalisée de l'« islam », et cela ne fait que prouver que la « norme » est une notion bien plus variée que les fantasmes romantiques nés de la pensée patriarcale musulmane ou de la pensée orientaliste et néo-orientaliste de l'Occident et de ses médias.

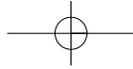
Quelles sont mes méthodes de travail, et quels sont les objectifs que je veux atteindre ?

Ma soumission à l'appel de l'islam au début des années 1970 n'a exigé aucun effort de ma part. L'islam était pour moi un don d'Allah et je lui en suis toujours aussi reconnaissante. Je persiste par conséquent dans ma foi et ma participation au djihad des sexes (*gender jihad*). Le fait que je n'ai pas remis en cause ma propre soumission ne signifie pas nécessairement que les autres, dans les communautés musulmanes ou non musulmanes, ont fait de même. Être un humain consiste en partie à traverser les collines et les plaines sur le terrain occupé par toutes les créatures de Dieu, grandes et petites. Cependant, aujourd'hui, sortir des tranchées est la voie que je souhaite et que j'ai pleinement l'intention de suivre.

Selon le Coran, au commencement était un grand vide. Dans un célèbre *hadith qudsi*, souvent cité par les soufis, Dieu dit : « J'étais un Trésor caché et J'ai voulu être connu... ». Que peut signifier « connaître Allah » ? Plus spécifiquement, quels sont les chemins des femmes vers la connaissance et comment cela affecte-t-il à la fois notre ontologie, notre nature même d'être humain, créé par Allah, et nos expériences de femmes et de musulmanes ? Telles sont les questions auxquelles je m'efforcerais de répondre au cours des prochaines années.

Ailleurs, il a été dit que « connaître Dieu, c'est se connaître soi-même ». En tant que mère de cinq enfants, fière grand-mère d'un petit enfant, le commencement d'une nouvelle génération, j'ai aussi sacrifié beaucoup de ma propre intégrité pour soutenir, nourrir et maintenir des relations avec ceux que j'aime et sans lesquels l'aventure de la vie n'a pas beaucoup de sens. Mais, pour « me connaître » afin de « connaître Allah », je n'ai jamais échappé au fait parfois paradoxal d'être une personne à la fois autonome et en relation intime avec autrui.

Ainsi, ma contribution pro-foi et pro-féministe passe par une profonde réflexion sur le fait que le personnel est politique. Plus important, j'ai appris que me connaître moi-même pour connaître Dieu est pour moi la *seule* méthode possible. Toutes les autres méthodes ne sont que des outils utilitaires dont j'ai essayé de tirer profit dès que j'ai pu. La méthode utilitaire la plus importante est la reconnaissance que le genre est une catégorie de pensée. Par conséquent, toutes les disciplines ou champs d'études doivent tenir compte de cette affirmation et/ou de la marginalisation de la question du genre. J'ai commencé ma réflexion sur le genre avec le seul livre qui a façonné la totalité de ma foi et l'intégralité de ma personne, le Coran. Pour le dire de manière succincte, si le Coran est, comme les musulmans le croient et l'affirment, la parole de Dieu, alors qu'y a-t-il de mal à ce que Dieu ne voit pas et ne reconnaisse pas que les êtres humains font partie d'une dialectique intéressante d'essences et d'attributs masculins et féminins ? La réponse est bien sûr qu'il ne manque rien à Dieu, mais avant que nous puissions le comprendre en tant qu'humains, nous devons traverser des siècles



— Amina Wadud

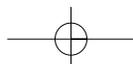
de patriarcat conscient et inconscient. Il était donc relativement simple, véritablement basique et fondamental, d'attendre de la révélation de Dieu un reflet cohérent de cette réalité de l'espèce humaine.

Si j'avais plus de temps, je citerais des exemples de mes recherches sur le Coran, mais il me suffit de dire que lorsque Marie est accablée par les douleurs de l'enfantement, une expérience que *seules* les femmes, mais pas toutes, traversent : la voix de Dieu est la voix de Marie : « Oh, Malheur à moi ! Que je fusse morte avant cet instant ! Et que je fusse totalement oubliée ! » Dans la parole de Dieu, dans le Coran, on entend la voix d'une femme faisant ce que font uniquement les femmes : enfanter. Ce n'est *pas* un Coran qui ignore cette expérience simple mais profonde de la réalité. Le Coran n'est pas un texte qui exalte les vertus patriarcales et le désir de puissance au point d'ignorer les particularités des femmes et leurs expériences humaines uniques.

Dans cette première quête de la connaissance de Dieu, cette fois à travers le dévoilement de Dieu par la révélation, j'ai fini par examiner chaque aspect de l'héritage intellectuel musulman pour ses inclusions, exclusions, marginalisations ou abus flagrants dans l'expérience des femmes, leurs perspectives et contributions humaines.

Pourquoi ces méthodes et ces objectifs sont-ils importants ? Pour aller où ?

Pour comprendre les objectifs, je m'attacherai tout de suite à leur signification. L'histoire de l'islam et des musulmans doit depuis longtemps en finir avec la mise sous silence ou la marginalisation des perspectives et des expériences des femmes et de leur bien-être. Dès lors que l'on peut démontrer qu'être humain est aussi important pour les hommes que pour les femmes, il n'est pas seulement approprié, mais impératif, de s'interroger sur tous nos paradigmes de connaissance et réfléchir sur cette question importante de la signification de « l'humain ». Chaque lieu, temps, personne, quel que soit le nom dans lequel il se projette, islam ou autre, qui ne reconnaît pas la dynamique des sexes comme partie intégrante de la création humaine et de



l'auto-re-création est un lieu, un temps, une personne qui nie la grande réalité cosmique. Les femmes n'ont aucun besoin d'une quelconque légitimité, approbation, ou confirmation d'un autre être humain, homme ou femme, qui cherche à détruire l'intégrité de leur être en tant que *khalifah*, agent et serviteur de Dieu. Les hommes ne « nous doivent » rien. C'est une affaire ontologique et cosmologique essentielle à l'harmonie même de la création. Nous, femmes, avons été créées par Allah pour être ce que nous sommes, dans toutes nos multiples formes d'expression et de participation : entière et essentielle à ce que signifie être « humain ». Aucune demande, aucune prétention que les hommes nous « doivent » quelque chose, juste les faits. Je lis souvent à mes enfants un livre intitulé *Made by God, so I must be special* (Fait par Dieu, donc je dois être spécial). Je leur enseigne, tout comme je dois me le rappeler à moi-même, qu'Allah m'a faite exactement comme Il a souhaité que je sois ; par conséquent, je suis par ce don de la vie déjà parfaite comme je suis. Ma quête de perfection humaine dans la création est la préservation de l'honneur et de la dignité qui m'ont été donnés par Allah, en particulier après des siècles de patriarcat qui nous ont fait oublier à d'innombrables femmes et à moi-même, nos origines et nos droits primordiaux.

Amina Wadud est professeure d'études islamiques aux Etats-Unis, auteure du nouveau livre *Inside the Gender Jihad*, Oneworld Publisher, et du classique *Qur'an and Woman*.

NOTES :

1/ *Inside the Gender Jihad : Women's reform in Islam*, Oneworld, 2006.

PROMOUVOIR LES DROITS DE LA FEMME EN S'ENGAGEANT
DANS LE CORAN : L'EXPÉRIENCE DE SISTERS IN ISLAM

Norhayati Kaprawi

Le contexte socio-historique en Malaisie

Aux yeux du monde musulman et de l'Occident, la Malaisie est un exemple de pays islamique qui, tout en conservant son identité religieuse, a embrassé la modernité et préservé sa diversité culturelle et religieuse. Cependant, à l'instar de nombreux pays musulmans, la Malaisie a vu l'émergence d'un islam politique et social et d'une identité musulmane souvent très « exclusive ». Comme dans la plupart des sociétés qui aspirent à une identité religieuse – que ce soit l'islam, le christianisme, l'hindouisme, etc. –, les femmes deviennent le plus souvent un « baromètre de leur réussite ». (Les islamistes « exclusifs » développent des interprétations restrictives sur les femmes et les non musulmans qui, selon eux, ont moins de droits, et condamnent tous ceux qui ne partagent pas leurs conceptions étroites.)

Les femmes malaisiennes ont toujours joui de plus de libertés et de droits que certaines de nos sœurs au Moyen-Orient ou en Asie du Sud. Nos traditions culturelles et nos coutumes reconnaissent le rôle public des femmes et leur participation dans la vie politique, économique et sociale. Cependant, depuis ces vingt dernières années, les femmes en Malaisie souffrent d'une lente érosion de leurs libertés et de leurs droits dans le système de la charia et subissent des discriminations dans la loi et l'accès à la justice.

Depuis les années 1980, le parti islamiste et les organisations non gouvernementales musulmanes ont intensifié leurs efforts pour établir un « Etat totalement islamique ». Le gouvernement a fini par coopter les islamistes dans les appareils de l'Etat, mais cela s'est finalement révélé contre-productif. Face à l'islamisation et à un système politique qui exploite les divisions ethniques, il n'est pas surprenant de constater que ce sont les

femmes et les non musulmans qui sont les premiers à en pâtir. En laissant la religion devenir un instrument de la vie politique, les autorités ont manqué de discernement et sont devenues complices d'une lente mise à l'écart de la tradition et de l'héritage culturel national. Elles ont progressivement adopté le langage conservateur des islamistes et dévié de notre riche tradition de tolérance et de notre vision progressiste et libérale de notre identité multireligieuse et multiculturelle. Il n'y a par conséquent plus de place pour un débat ouvert et tolérant. Pire, les islamistes « exclusivistes » ont inculqué l'hostilité à l'égard de ceux qui ne partagent pas leurs conceptions étroites, délaissant ainsi les valeurs de compassion et de pitié si fondamentales dans la foi musulmane.

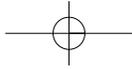
La création de Sisters in Islam

L'organisation de femmes Sisters in Islam est née de manière informelle en 1988. Elle est devenue officiellement une organisation non gouvernementale en 1993, pour lutter contre les injustices et les discriminations subies par les femmes musulmanes dans les tribunaux régis par les lois de la charia.

Les femmes musulmanes et leur implication dans le Coran

Sisters in Islam oeuvre pour la promotion des droits des femmes au sein même de l'islam, pour la prise en compte de leurs expériences et de leurs réalités, et pour l'éveil d'une conscience publique sur la question des femmes. Sisters in Islam a décidé de ne pas isoler la question des femmes mais de l'aborder dans un contexte plus large et plus global, c'est-à-dire d'examiner la charia à travers une grille d'interprétation plus progressiste de la religion dans sa globalité.

Dans une société où la religion est devenue un instrument politique courant, il incombe aux groupes défavorisés, en ce qui nous concerne, les femmes musulmanes, de s'engager dans le cadre religieux. Il est impératif (ou « *fardhu kifayah* ») que nous proposons des approches alternatives, des visions plus adaptées aux réalités actuelles, plus tolérantes et plus solidaires. Il est de



Norhayati Kaprawi

notre devoir de ne pas laisser les islamistes exclusivistes, qui prêchent l'intolérance, la haine, le fanatisme et la misogynie, définir et détourner les significations, les manifestations et les lois religieuses.

Notre approche

Les fondatrices de Sisters in Islam ont relu le Coran et étudié l'herméneutique, un modèle qui a une vue globale du contexte socio-historique de la révélation et de certains versets pertinents du Coran. Elles ont également examiné les structures du langage coranique et essayé de comprendre la vision du monde qui s'en dégage.

Elles ont analysé le riche héritage intellectuel islamique et intégré dans le discours musulman les expériences des femmes et leurs nouvelles analyses des situations et des défis de l'islam moderne.

La recherche a affirmé leur conviction que l'islam est une religion basée sur la justice, l'égalité, et par-dessus tout, la compassion et la pitié. Il devient de plus en plus évident que, outre le contexte socio-historique, ce sont les interprétations du Coran influencées par des valeurs patriarcales qui ont contribué à l'oppression des femmes musulmanes.

C'est ainsi que Sisters in Islam a commencé son périple dans la défense des droits de la femme à l'intérieur du cadre musulman. Grâce à des lectures, des débats et des études menées avec des érudits musulmans, des théologiens et des juristes nationaux et internationaux, Sisters in Islam a développé des structures et une méthodologie, formulé des arguments pour la justice et l'égalité des femmes musulmanes dans des domaines problématiques comme la polygamie, l'égalité des droits, le vêtement et la modestie, la violence conjugale, la loi *houdoud*, la liberté d'expression, de religion et autres droits humains fondamentaux.

Les défis

Sisters in Islam doit faire face aux défis complexes de la vie politique et islamique malaisienne qui, sous une apparence pro-



gressiste et moderne, cache de nombreux problèmes tels que le conservatisme et la politique ethnique. Si le défi était autrefois contre nous-mêmes, parce que nous devons trouver le courage intérieur et la force intellectuelle de nous exprimer, aujourd'hui ce sont les forces dominantes, l'Etat et les acteurs non étatiques qui essaient de faire taire la différence.

Les défis sont nombreux :

Les groupes islamistes « exclusivistes »

Les islamistes malaisiens (partis politiques, membres du gouvernement et ONG musulmanes confondus) emploient la même rhétorique simple, les mêmes accusations et revendications que la majorité des islamistes des pays musulmans : les droits des femmes sont un concept occidental ; la charia doit avoir la primauté sur toutes les lois dictées par l'homme, y compris la Constitution et les traités internationaux ; la parole appartient à une minorité sélective ; et le recours à la logique plutôt qu'à la foi est contraire à l'islam. Ils rejettent la culture de la diversité d'opinion et de l'engagement dans les réalités des sociétés contemporaines.

Ceux qui ne partagent pas leurs points de vue et leur idéologie sont considérés comme des hérétiques, des apostats, des agents du sionisme ou dénoncés comme des libéraux (*kaffir*).

Le problème est exacerbé par les médias malaisiens (dont le lectorat est essentiellement musulman) qui soutiennent des approches traditionnelles.

Universitaires et érudits musulmans

Beaucoup d'universitaires malaisiens sont atteints d'une triste « maladie épidémique » qui les pousse à perpétuer des approches traditionnelles, et sont sous l'influence d'une idéologie. Ceux qui ont des convictions différentes redoutent de s'exprimer en public par crainte de voir leur carrière brisée. Ils deviennent alors des complices silencieux.

Certains érudits musulmans de sexe masculin attachés à la démocratie et défendant un semblant d'islam progressiste peuvent encore partir du principe que les femmes sont des êtres

de seconde classe et ne reconnaissent pas leur marginalisation dans l'histoire de l'islam. Des universitaires et des personnalités musulmanes jouent même parfois au jeu dangereux du double langage, et tiennent des propos différents selon leur public, ou posent pour la galerie.

Le public

Bien que des parties notables de la société soutiennent l'action de Sisters in Islam et profitent des fruits de notre travail, peu osent manifester ouvertement leur soutien en public. Certains préfèrent laisser la parole aux oulémas et beaucoup de femmes musulmanes elles-mêmes ne sont pas favorables à la réforme parce que les positions traditionnelles restent bien ancrées.

Les fonctionnaires du gouvernement

Les fonctionnaires du gouvernement, dont ceux qui occupent des positions ministérielles ou qui veulent préserver leur pouvoir, hésitent à aller à l'encontre des idées dominantes. Ils préfèrent ne pas prendre de risque et ne pas aborder des sujets sensibles, dont la religion, par peur de perdre des électeurs. Ils sont donc plutôt satisfaits de déléguer certains de leurs pouvoirs aux départements religieux pour avoir leur soutien, conférant ainsi à des personnalités religieuses plus de pouvoir qu'elles n'en auraient par ailleurs.

Stratégies et plans d'action

Grâce à son expérience et ses connaissances, l'organisation Sisters in Islam a acquis suffisamment d'assurance pour formuler des plans d'action qui comprennent des réformes juridiques et politiques, sur une base d'égalité, de justice, de liberté, de dignité et de démocratie en islam. Notre expérience et notre collaboration avec un réseau mondial de militants et d'érudits religieux se sont révélés très utiles. Sisters in Islam a la conviction que si les riches informations et ressources ne sont pas diffusées dans la population, elles finiront comme un Coran poussiéreux oublié en haut d'un placard : figées, inexplorées, et au pire dénuées de pertinence.

Considérant le climat actuel et nos ressources limitées, Sisters in Islam expose soigneusement ses plans d'action et travaille en étroite collaboration avec d'autres groupes de femmes, des organisations des droits de l'homme et des organismes de la société civile ainsi qu'avec des spécialistes internationaux de l'islam. Nous concevons chacun de nos programmes en fonction du degré d'implication des participants, de leurs besoins et de leurs objectifs. Notre but est de traduire des connaissances et des concepts progressistes sous une forme utilisable, acceptable et compréhensible, qui puisse aider des militants, des personnalités influentes ou des femmes qui interviennent au niveau local et leur donner les moyens d'agir individuellement ou dans le cadre d'une organisation.

Nos actions sont multiples : lobbying auprès des médias, envoi de mémorandums aux organismes gouvernementaux, diffusion d'informations sous forme de publications ou via Internet, et mise en oeuvre de programmes d'éducation publique comme par exemple des ateliers ou forums de discussion. Notre consultation juridique reçoit un écho favorable auprès des femmes et des hommes musulmans. Nous faisons également des campagnes régulières sur des questions concernant les femmes musulmanes et les Malaisiens en général (les Malaisiens face à la surveillance morale de l'Etat, la liberté de religion...).

Les formations de Sisters in Islam sont particulièrement appréciées – par les femmes, les hommes, les musulmans et non musulmans, à un niveau local et international. Nous devons cette réussite à la richesse et à la diversité des connaissances, des compétences, du savoir-faire et des talents apportés par des adhérents passionnés de Sisters in Islam, qui viennent de tous les horizons.

Sisters in Islam collabore avec des groupes influents capables d'œuvrer efficacement pour le changement. Nous travaillons avec d'autres militants, juristes, journalistes, dirigeants communautaires et religieux, et avec la communauté artistique.

Les programmes d'éducation publique de Sisters in Islam sont variés : mettre en commun les perspectives plus profondes et plus larges de l'histoire islamique et la science de la jurisprudence isla-

mique ; démystifier la charia, par exemple en expliquant la diversité des lois dans la jurisprudence islamique et leurs différentes mises en œuvre dans le monde musulman depuis plusieurs siècles – en se référant aux riches « interventions de l’homme » dans la charia, influencées par les raisonnements humains et les contextes sociaux et culturels.

Sisters in Islam poursuit aussi des recherches comparatives sur les lois de la charia dans les pays musulmans. Nous reformulons ensuite toutes les informations pour les rendre lisibles par tous. Pour notre public, et particulièrement les femmes musulmanes, cela ressemble à une véritable révélation ; elles sont parfois même choquées d’apprendre qu’ailleurs dans le monde, leurs sœurs ont plus de droits qu’elles, ou qu’elles en sont privées au nom de l’islam. La comparaison sert aussi d’entrée en matière ou d’introduction à la diversité d’opinion dans la jurisprudence islamique.

Outre le fait de fournir des informations nécessaires, nous encourageons les femmes à être pro-actives et à ne pas sous-estimer leur capacité à influencer sur les décisions politiques. Nous les aidons en partageant nos propres stratégies pour faire entendre nos voix, notamment par l’envoi de lettres, soit à des organismes appropriés soit à des journaux.

Réalisations

1) *La loi sur la violence dans le foyer (« Domestic Violence Act »)*

Pendant les négociations sur cette loi qui ont eu lieu au début des années 1990, il y a eu des tentatives d’exclure les musulmans de la juridiction de la loi sous prétexte que les hommes musulmans ont le droit de battre leurs épouses. Même après la ratification de la loi par le Parlement, nous avons connu encore deux années de pressions et de lobbying pour la mettre en œuvre. Certains objectaient qu’elle ne devait pas s’appliquer aux musulmans parce que la violence conjugale était une affaire familiale relevant de la charia de chaque Etat et non une affaire criminelle dépendant d’une juridiction fédérale. Une fois de plus, les groupes de femmes ont dû faire du lobbying auprès

du gouvernement pendant plusieurs années pour que la violence conjugale soit reconnue comme un délit, qu'il soit commis par un musulman, un bouddhiste, un hindou ou un chrétien.

2) *La loi pour la protection de la petite enfance*
(*Guardianship of Infants Act*)

La loi malaisienne pour la protection de la petite enfance (relevant du Code civil) a été amendée en 1999 pour accorder aux non musulmanes l'égalité du droit de garde de leurs enfants. En revanche, aucune disposition similaire n'a été adoptée dans la loi de la famille musulmane pour les mères musulmanes. Ce type de discrimination faite au nom de la religion est inacceptable. Sisters in Islam est donc intervenue auprès du cabinet pour lequel elle a envoyé plus tard des recommandations à divers ministères – le ministère de l'Éducation, le ministère de la Santé et le ministère de l'Immigration – afin d'inclure aussi les femmes musulmanes dans la loi.

3) *Amendements aux lois de la famille*

Au début des années 1980, les lois de la famille islamiques malaisiennes étaient considérées comme parmi les meilleures du monde musulman. Cependant, certains bénéfices de ces lois (particulièrement pour les femmes) ont subi une érosion, plusieurs Etats de Malaisie ayant amendé leurs lois de la famille au détriment des femmes. En bref, les amendements n'ont pas seulement préservé les droits dont bénéficiaient les hommes et qui étaient déjà en leur faveur, mais ils les ont élargis aux dépens des droits des femmes musulmanes :

- nouveaux pouvoirs accordés aux hommes pour geler et exiger une partie du capital matrimonial appartenant à leur épouse ;
- pouvoirs supplémentaires accordés aux hommes en cas de divorce ;
- pouvoirs supplémentaires donnés aux hommes pour contracter un mariage polygame.

Tous ces amendements sont le reflet du tournant de plus en plus conservateur pris par l'islam malaisien, particulièrement en ce qui concerne les droits des femmes.

En décembre 2005, Sisters in Islam a lancé une campagne contre certaines dispositions discriminatoires. En réponse aux vives protestations de toutes les sénatrices et de la population, le gouvernement décida par la suite de ne pas publier la nouvelle loi dans le Journal officiel. Le Premier ministre ordonna au procureur général de mener une série de consultations avec plusieurs organes religieux, y compris Sisters in Islam, pour réviser les dispositions discriminatoires.

Aller de l'avant

Mettre le gouvernement à la tâche

Il est clair pour nous que l'islam dans l'Etat nation moderne actuel ne peut pas rester le domaine réservé des oulémas, des autorités religieuses ou des islamistes exclusivistes. Nous devons faire comprendre aux gouvernements (démocratiques) que lorsque l'islam (ou toute autre religion), devient un fondement de la loi, tous les citoyens, quels que soient leur religion, sexe et expertise en matière de religion, ont le droit de participer au débat dans la mesure où les lois et les politiques les concernent directement.

Nous rappelons au gouvernement qu'il a un rôle particulier à jouer dans le monde islamique. La Malaisie a une économie moderne et relativement stable et, en tant que présidente de l'Organisation de la Conférence islamique (OCI) et membre du Conseil des droits de l'homme de l'Organisation des Nations Unies, la Malaisie a une grande responsabilité dans l'ouverture du monde musulman aux standards universels des droits de l'homme. Elle doit assumer pleinement ses responsabilités, non seulement en faisant respecter les lois et les traités internationaux, mais en donnant l'exemple et en convainquant les autres pays musulmans d'en faire autant.

La Malaisie, par exemple, devrait prendre connaissance des derniers développements qui ont lieu chez son voisin, l'Indonésie. Le contexte indonésien est très similaire à celui de la Malaisie : les deux pays sont passés d'un contexte laïque à l'islamisation de la société. L'Indonésie a commencé à prendre des mesures pour populariser de nouveau sa constitution, et mène des campagnes agressives contre l'intolérance et la violence religieuses.

Les militants doivent constamment faire pression sur le gouvernement et lui rappeler que c'est la responsabilité de l'Etat d'assurer le bien-être du pays.

Faire entendre sa voix

Malgré leurs fortes résistances au changement et bien qu'ils rejettent notre action et nous accusent de défier l'islam et de le déformer, les islamistes ont plus d'une fois cédé à nos arguments. En fait, ils se sentent tenus d'avancer, à contre-cœur, sur le chemin de la réforme parce qu'ils ne peuvent pas se permettre de paraître inadaptés à la société contemporaine. Cela nous montre que la vérité l'emportera et que nous devons poursuivre notre action et les laisser combler seuls leur retard vers le progressisme.

Les départements religieux et certaines organisations musulmanes, par exemple, ne peuvent pas se permettre d'être mis à l'écart par manque de pertinence, et risquer de perdre leur crédibilité dans le cadre religieux, ou, pire, d'être perçus comme étant la cause du problème. Le fait que le Premier ministre malaisien ait demandé au procureur général de présider des réunions pour discuter des objections soulevées par Sisters in Islam sur certaines dispositions discriminatoires de l'amendement de 2005 de la loi de la famille prouve que l'administration n'a aucune confiance dans le département du développement islamique JAKIM, pour gérer l'affaire - il est probablement perçu comme étant lui-même la cause du problème.

Montrer les contradictions

Alors qu'ils se plaignent d'être victimisés, opprimés et marginalisés, de nombreux groupes islamistes n'hésitent pas à victimiser, opprimer et marginaliser eux-mêmes les femmes, les non musulmans et ceux qui ne partagent pas leurs opinions étroites. Comme le petit enfant dans le conte d'Andersen *Les habits neufs de l'empereur*, nous devons dire la vérité et montrer les contradictions, les doubles standards et le double langage des conservateurs ou de certains érudits et personnalités religieuses qui veulent paraître progressistes tout en partant du principe que la femme est inférieure à l'homme.

Nous devons continuer à les combattre et souligner la nécessité de concilier les principes de notre foi et les défis de la modernité, de la pluralité, des changements d'époque et de situation. Et il est important pour nous d'affirmer que les principes fondamentaux édictés dans la Déclaration universelle des droits de l'homme sont en harmonie avec la charia.

Créer des liens entre deux mondes

En Malaisie, Sisters in Islam a été une des premières organisations à créer et élargir un espace de débat public sur les lois et les politiques discriminatoires contre les femmes menées au nom de la religion et contraires aux dispositions constitutionnelles sur les libertés fondamentales et l'égalité. Des non musulmans participent activement à nos programmes : forums de discussion, groupes de travail et ateliers. En améliorant leur compréhension, notamment de la science et de la diversité d'opinion dans la jurisprudence islamique, les leaders non musulmans, les écrivains et le public se sentent habilités à s'engager dans le discours islamique. Maintenant, en Malaisie, des non musulmans commencent à s'opposer aux dirigeants musulmans - politiques ou religieux - qui considèrent que les non musulmans n'ont pas le droit de s'engager dans des débats sur l'islam. Et les leaders musulmans trouvent qu'il est de plus en plus difficile de défendre leurs positions.

Quand l'islam sert de base juridique et politique pour administrer la population et la vie privée des citoyens, le gouvernement ne peut empêcher aucun citoyen, quel que soit son ethnie, son sexe ou sa religion, d'intervenir dans le débat. Qu'est-ce que cela implique pour la gouvernance démocratique quand un petit groupe restreint de personnes a le droit d'interpréter les textes et de les codifier d'une manière qui les isole très souvent du contexte socio-historique dans lequel ils ont été révélés ; quand ce même groupe isole les conceptions juridiques classiques du contexte socio-historique de la vie des juristes fondateurs de l'islam, et quand il isole les textes du contexte de la société contemporaine ?

Sisters in Islam se retrouve à créer des passerelles entre des activistes ou des groupes qui ont travaillé uniquement dans un contexte laïque et avec les ressources des travaux progressistes.

En Occident et dans les pays du Moyen-Orient, il y a une demande croissante pour nos publications et nos formations et ateliers sur les genres, les droits de l'homme et la charia.

Sisters in Islam a été invité à rencontrer des communautés de femmes musulmanes en Occident. Elles ne sont pas les seules à avoir apprécié notre travail ; la police locale, les fournisseurs de services et les médias qui ont assisté à nos discussions et que nous avons rencontrés l'ont aussi trouvé utile et ils ont pris conscience de la nécessité de comprendre les arguments religieux pour pouvoir communiquer avec les communautés musulmanes.

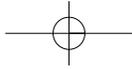
Bâtir des alliances

Sisters in Islam travaille étroitement avec des groupes de la société civile, des organisations de femmes non religieuses, des organisations des droits de l'homme, des groupes religieux et des universitaires. Nous collaborons également avec des groupes de musulmans qui agissent pour une compréhension plus progressiste et plus libérale de la religion. Pour Sisters in Islam, nous recueillons le fruit des expériences de nos sœurs et de nos frères d'Indonésie, du Maroc, du Pakistan et d'ailleurs.

Dialogue féministe interreligieux

Nos contacts avec des féministes de religions et de milieux sociaux différents provoquent chez nous des résonances très fortes. Beaucoup d'injustices et de discriminations dues à des abus de pouvoir, des politiques ethniques et des valeurs patriarcales ont été justifiées par la religion, dont on a usé et abusé. Il est important que nous nous impliquions dans le discours religieux car si nous l'abandonnons, nous serons pris en otage et nous aurons moins confiance dans notre capacité à affronter les défis. Si nous ne nous engageons pas dans le discours religieux, le vide sera comblé et dominé par les conservateurs qui deviendront alors l'unique porte-parole de la religion.

De nombreux dialogues interreligieux ont eu lieu dans divers pays, mais il y a un manque évident de participantes féminines. La plupart des dialogues portent sur la compréhension et le res-

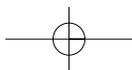
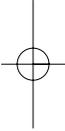
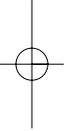


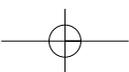
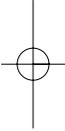
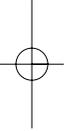
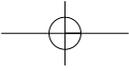
Norhayati Kaprawi

pect de la croyance d'autrui, mais ils ne sont pas axés sur la question des femmes et ne sont pas critiques vis-à-vis de la discrimination contre les femmes dans chaque religion.

Il y a par conséquent un grand besoin de dialogue, de coopération étroite et de solidarité entre les féministes, religieuses ou laïques. Nous avons besoin de partager nos connaissances et nos expériences et particulièrement de connaître les différentes stratégies déployées pour répondre aux défis. Nous devons participer à la prise de décision et mettre en avant la question des femmes dans le cadre et le dialogue religieux.

Norhayati Kaprawi ou Yati, est directrice des programmes de Sisters in Islam. Elle est responsable de l'éducation, de la communication et des médias. Elle a fait des recherches sur la misogynie. Artiste, elle a également coordonné une exposition de femmes organisée par Sisters in Islam.





FÉMINISME MUSULMAN, FÉMINISME ISLAMIQUE OU FÉMINISME EN TERRE D'ISLAM ? L'exemple du Maroc

Nouzha Guessous Idrissi

Je voudrais tout d'abord préciser les termes et concepts que j'utiliserai. Pour moi, le féminisme désigne un mouvement de pensée et d'action, historiquement nommé comme tel en Europe, suite à la prise de conscience par les femmes de la gauche comme de la droite libérale et bourgeoise, de la spécificité de la situation et du statut inégalitaire et inéquitable envers les femmes dans leurs sociétés. Mais le plus important est que ce mouvement a pour idéal l'égalité entre les hommes et les femmes dans tous les domaines de la vie privée comme publique. Ses priorités, méthodes d'action et le niveau de l'égalité revendiquée ont varié et continuent à le faire ; selon les sociétés et au sein de la même société ; les époques ; et même les groupes. Mais le référentiel reste commun à savoir celui des droits universels de la personne humaine, avec comme principes de base la justice, l'égalité et la liberté individuelle.

Pour ce qui est du concept de *féminisme islamique*, je partirai de la définition qu'en donne Margot Badran à savoir « un discours et une pratique féministes qui s'articulent à l'intérieur d'un paradigme islamique ». Et elle ajoute que « le féminisme islamique tire sa compréhension et son autorité du Coran, recherche les droits et la justice pour les femmes, et pour les hommes, dans la totalité de leur existence ». Au vu de cette définition et de ce que j'ai dit plus haut concernant le féminisme, il ne peut y avoir à mon sens de féminisme islamiste ou d'intégristes féministes car ce sont là des adjectifs antinomiques. Donc en parlant de féminisme laïque versus féminisme islamique ou musulman, la différence concerne le référentiel : droits humains universels *et/ou* référentiel religieux. Néanmoins, et c'est là ma deuxième précision, il y a à mon sens, une différence entre « islamique » et « musulman », du

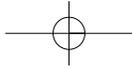
moins en langue française dans leurs usages courants. Je parlerai plus aisément de féminisme musulman, pour refléter la dimension culturelle de l'islam, et la dimension religieuse des cultures dans les pays musulmans. Car, si on peut convenir de l'existence d'un seul islam théorique, on ne peut pour autant nier que différentes cultures et contextes dans lesquels l'islam a existé et existe, en donnent des compréhensions et pratiques différentes, surtout en ce qui concerne les femmes.

Et c'est précisément pour cela que ma première interrogation portera sur la légitimité de la question de savoir s'il existe un féminisme musulman. Et de me demander si nous avons à réfléchir et débattre d'une question posée par les musulmans ? Ou par l'Occident ? Et pourquoi poser cette question ? Et enfin, ne serait-il pas plus pertinent de parler des spécificités du féminisme en terre d'islam ?

J'interviens ici à titre personnel, comme militante des droits humains et droits des femmes au Maroc, ayant par ailleurs participé à l'élaboration du nouveau Code marocain de la famille, en qualité de membre de la Commission Consultative qui a été constituée à cet effet. Je parlerai en tant que femme, revendiquant ainsi le respect de ma dignité et mes droits de personne humaine, en tant que Marocaine revendiquant ma citoyenneté, et en tant que musulmane, revendiquant ma spiritualité, et en cela, je tiens à souligner mon identité plurielle comme membre de la communauté internationale des femmes, du peuple marocain et des peuples musulmans.

Que dire du féminisme au Maroc ?

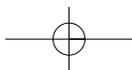
Au Maroc, le terme de féminisme lui-même est entaché d'un jugement négatif car considéré comme produit importé voire imposé par l'Occident, souvent réduit à une opposition hommes/femmes et hostile à l'islam par les traditionalistes (terme qui, je le reconnais, ne veut pas dire grand chose surtout au Maroc) qui clament que seul le retour à la charia telle qu'ils l'entendent, permettrait de rendre justice aux femmes. De ce fait, seules les militantes et associations qui ont une démarche fondamentalement laïque s'en réclament.



Les premières associations féminines marocaines ont vu le jour dans les années 1940 au sein du mouvement politique national pour l'indépendance en 1956, et c'est en 1957 que le Code de statut personnel a été proclamé. Puis cet élan s'est poursuivi par la proclamation en 1957 de la Moudawanat Al Ahwal Achakhsiya ou Code de statut personnel ; et par la naissance de nouvelles associations qui furent toutes très influencées par le discours nationaliste et l'idéologie réformiste *salafiya* qui étaient en vogue dans les milieux politiques marocains. Outre leur action d'alphabétisation et leur lutte en faveur de l'instruction des filles, ces associations qui considéraient que la Moudawana était en deçà des attentes des femmes, ont formulé très tôt les premières revendications relatives à la réforme du statut des femmes notamment dans la famille, comme l'interdiction des mariages précoces, de la polygamie ou l'organisation judiciaire du divorce.

C'est à partir de la fin des années 1960 que l'on a vu la création de la première grande association féminine officielle, puis des associations féminines à caractère professionnel¹. Mais globalement, l'action associative féminine était concentrée sur une petite élite urbaine, et de fait limitée et sans véritable impact sur l'environnement sociopolitique jusqu'aux années 1980 où l'on a assisté à un réel essor et tournant.

Pour le comprendre, il faut revenir sur l'itinéraire politique des premières femmes qui l'ont lancé, à savoir des militantes ayant animé longtemps les sections féminines des partis politiques de l'opposition, et pris conscience et de la faible mobilisation des femmes pour l'action politique d'une part, et de l'étroite marge de manoeuvre que permettent des structures partisans. Ces dernières considéraient l'action en faveur de la cause des femmes comme *non prioritaire, voire dangereuse*, vu ce qu'elle risque de soulever comme tensions du fait de son interférence avec le « Sacré ». Ainsi, les diverses sections féminines des partis de l'opposition se sont transformées progressivement, à l'exception de celle de l'Union Socialiste des Forces Populaires, en associations de femmes. Mais, entamé dans un cadre politique, le mouvement associatif féminin a très vite dépassé un tel cadre comme en

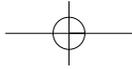


témoigne la multitude d'associations féminines sans affiliation politique qui sont apparues en cette période, et qui ont investi les divers champs d'action sociale, culturelle ou professionnelle.

La seconde explication de l'essor qu'a connu le mouvement associatif féminin est globale. Cet essor était induit par les mutations profondes socioéconomiques, démographiques et culturelles qu'avait connu le Maroc, et aidé en particulier par l'essor, dans le monde comme au Maroc, du mouvement pour les droits humains. Donc le mouvement féminin marocain a été porté par des femmes politiques de la gauche moderniste, et par des droits humanistes. Et comme les réformes des institutions politiques et de l'arsenal juridique, notamment des lois régissant le statut des femmes en vue de les adapter aux nouvelles mutations sociales et aux conventions internationales ratifiées par le Maroc tardaient à venir, les associations féminines ont décrété la question des femmes comme une priorité nationale, et décidé de prendre en charge le dossier de réforme du Code du statut personnel, et à en faire le grand défi à la veille des années 1990.

Et comme partout dans le monde musulman, dès qu'on aborde la question des droits des femmes, s'est posée avec acuité, et même agressivité, la question du référentiel : islam *ou* droits humains universels, les mettant ainsi d'emblée en opposition. Et en fait, très tôt, et surtout depuis le début des années 1990, cette question de référentiel a dépassé le cadre de la question du statut des femmes pour être le fond constant des divergences entre différents mouvements sociaux et politiques porteurs de projets de société différents. Globalement, femmes et religions ont en commun leur classique historique et oh combien actuelle instrumentalisation politique.

Aussi, comme le Maroc est un pays musulman de par son histoire et sa constitution, le mouvement féminin marocain a eu de tout temps à composer avec cette toile de fond, et à faire preuve de vigilance. Tenant compte du patrimoine religieux et de la culture dominante imprégnée par des pratiques qui tirent leur légitimité populaire de leur *supposée* origine dans la religion, le mouvement féminin, y compris ses composantes pro-laïques, a historiquement lancé et encouragé les lectures



« féministes » et contextuelles du texte du Coran, des *hadiths* ou dits du prophète, et des jurisprudences islamiques ou *fiqh* ; pour crédibiliser les revendications de changement et y faire adhérer le maximum de Marocains ; donc leur donner le plus de chances possibles d'aboutir.

Deux tournants majeurs se sont produits :

- Le premier en 1992 avec la pétition lancée par l'Union d'Action Féminine pour le million de signatures pour la réforme du Code de statut personnel. Cette pétition prônait 1) la coresponsabilité des deux époux dans la famille et leur égalité en droits et devoirs et notamment leur tutelle conjointe des enfants, 2) le plein exercice de la majorité par les femmes à l'âge de 18 ans et leur droit à se marier sans tuteur, 3) l'interdiction de la polygamie, 4) la judiciarisation du divorce, et 5) la reconnaissance du droit des femmes à l'enseignement et au travail sans possible interférence de leur époux.

Une première version de la pétition revendiquait *aussi* l'égalité des femmes et des hommes en matière d'héritage. Et bien que cette revendication ait été très vite retirée par souci de ne pas soulever de « tollé », cela n'a pas empêché les rigoristes de lancer des fatwas déclarant que les signataires de cette pétition sont des apostats de l'islam qu'il est légitime de tuer ! Et même cela a été à l'origine de la première manifestation de force du mouvement fondamentaliste religieux au Maroc.

Il s'en est tout de même suivi la réforme partielle de 1993 qui a été jugée insuffisante par le mouvement féminin marocain, mais néanmoins reconnue comme ayant désacralisé le CSP.

- Le second tournant a été celui de 1999 lorsque le premier gouvernement d'alternance a proposé le Plan pour l'intégration des femmes au développement, à la suite de la polémique soulevée par les 15 mesures de réforme qui concernaient le CSP. Et cette polémique a atteint son apogée lors des deux marches de Casablanca et Rabat le 12 mars 2000 révélant une véritable division de la société marocaine en « pour » et « contre » le Plan, et montrant concrètement l'impact de la



campagne intégriste sur la perception sociale des revendications des femmes. Cela a non seulement amené le retrait du Plan par le gouvernement qui l'avait proposé ; mais en plus cela a confirmé le besoin pour le mouvement féminin de mieux argumenter ses revendications en se basant solidement sur le référentiel de l'islam, c'est-à-dire d'investir le champ de l'interprétation des textes sacrés pour une lecture au service de la justice et équité envers les femmes.

En est issue une littérature fort riche d'hommes et de femmes qui ont entamé une relecture contextuelle et rationaliste du texte du Coran, des *hadiths* et de l'histoire de l'islam et des musulmans visant à démontrer que l'islam ne peut être invoqué comme limite à la dignité de la personne humaine, à l'égalité en droits et devoirs des hommes et des femmes, et à la justice et équité sociales car ce sont là les *maqasid*, c'est-à-dire les principes fondateurs de l'islam.

Dans ce contexte, les associations féminines ont demandé en mars 2001 un arbitrage du roi du Maroc en sa qualité constitutionnelle de *Amir Al Mouminine* ou Commandeur des Croyants, et la nomination en avril 2001 de la Commission Royale Consultative pour la Réforme de la Moudawana (CRCRM).

Ainsi, le référentiel de l'islam a toujours été présent dans les revendications et actions du mouvement féminin, mais pour les associations qui inscrivent leurs revendications dans le cadre d'un projet de société moderne et sécularisée, cette démarche relevait du pragmatisme. Plus encore, même les féministes radicales se sont concrètement interdit de revendiquer quelque droit qui *est* ou *serait* communément considéré comme implicitement ou explicitement prohibé ou interdit par le texte du Coran en particulier (*tawabit*), telles les lois de l'héritage. Les seules exceptions étant la première version de la pétition citée plus haut, et l'initiative maghrébine du Collectif 95 Maghreb Egalité.

Ce collectif a en effet élaboré, en 1995, Cent mesures et dispositions pour une codification maghrébine égalitaire du statut personnel et du droit de la famille, proclamant des changements « plus osés » au vu des revendications passées des Marocaines, du moins du point de vue des traditionalistes. A titre d'exemples, l'article 16 proclame que la disparité de culte n'est

pas un empêchement au mariage et que le mariage de la musulmane avec un non musulman est valable ; l'article 50 proclame l'établissement de la filiation par simple déclaration du père ou de la mère à la naissance ou postérieurement à celle-ci, donc même pour l'enfant né d'une relation hors mariage, et dans la même logique de protection des droits de l'enfant, la reconnaissance de l'adoption produisant les mêmes droits et obligations que les autres modes de filiation (article 59) ; et enfin les articles du livre V relatif aux lois de succession qui proclament l'égalité des parts d'héritage des hommes et des femmes au même degré de parenté. Mais ces propositions, qui avaient un caractère maghrébin, ont été retenues/promues grâce aux Tunisiennes pour lesquelles la question de la légitimité des revendications au regard de l'islam ne se posait plus, et des Algériennes qui proclamaient clairement une approche laïque des droits des femmes.

Donc à la question de savoir s'il existe un mouvement féministe islamique ou musulman au Maroc, je répondrais : oui si on considère le féminisme musulman comme une démarche pratique ; et, non si on parle d'un mouvement structuré et qui s'en réclamerait et en aurait une approche systématisée.

La mouvance intégriste s'est manifestée publiquement et en force en tant que mouvement politique, à la faveur du dossier de la Moudawana, et notamment lors de la bataille pour le Plan. Cette mouvance a toujours, et jusqu'à aujourd'hui, prétendu qu'elle s'opposait non au contenu des changements proposés, mais au fait qu'elle estimait qu'il était importé de et imposé par l'Occident puisqu'il se réclamait du référentiel universel des droits humains ; et qu'il procédait de la volonté de réviser les lois nationales pour les rendre conformes aux conventions internationales que l'Etat marocain a ratifiées. Donc ils le rejetaient en bloc, sans se prononcer sur la nécessité de changer les lois, ni sur l'éventuel changement qu'ils préconisaient, se contentant de formules vagues comme : « Retourner à l'islam dans tous les domaines de l'organisation sociale est le seul moyen à même de rendre justice aux femmes ». Et pendant la discussion du nouveau Code de la famille, ils ont globalement beaucoup plus souvent travaillé leur argumentaire religieux pour justifier et légi-

timer le maintien de certaines lois (polygamie, tutelle matrimoniale, questions de filiation des enfants nés hors mariage, etc.), que pour faire preuve d'*ijtihad*. Et ils ont mené un travail de propagande dans ce sens, aussi bien auprès de la commission, qu'à l'extérieur. Cela a rendu la tâche des féministes et des progressistes encore plus dure, et poussé le mouvement féminin à développer un argumentaire à partir des principes fondateurs de l'islam pour contrecarrer cet usage patriarcal certes, mais fondamentalement politique et instrumentaliste de la religion et de la foi des Marocains. Par ailleurs, il n'y a pas eu d'individualisation des ailes féminines du mouvement fondamentaliste, et donc nous n'avons pas eu de phénomène similaire à ce qui s'est passé en Iran.

Processus d'élaboration du nouveau Code de la famille

Concernant le travail de la commission chargée d'élaborer un projet de réforme, j'aborderai les principales questions méthodologiques rencontrées.

Qui a la compétence voire le droit de débattre ? Les théologiens juristes « *fouqaha* » seuls ? ou aussi d'autres savants, sociologues, psychologues, économistes, historiens, scientifiques, etc. ? Les hommes seuls ou les femmes aussi ?

Dans le cadre de la commission, la réponse officielle a été révolutionnaire en ce sens que, pour la première fois dans l'histoire du Maroc et des pays musulmans, il y a eu association non seulement d'autres compétences (sociologiques, juridiques et médicales), mais aussi de femmes (3 membres sur 15). Il faut noter que cette composition a toutefois été jugée insuffisante par le mouvement féminin aussi bien au niveau des compétences que de la représentativité des femmes. Mais c'était là un début de reconnaissance du droit des femmes et des spécialistes d'autres domaines que le *fiqh*, à participer à la rénovation des jurisprudences en matière du droit de la famille ; comme c'est déjà le cas dans d'autres domaines de la justice.

Quel est le référentiel utilisé ? Trois constatations significatives :
 - Les associations féminines « modernistes » pour ne pas dire « non islamistes » et les réseaux d'associations qui se sont

constitués (Printemps de l'Égalité par exemple), ont toutes mis en avant les référentiels religieux et droit humaniste universel et se sont en plus réclamées de ce qu'elles ont appelé « le référentiel du réel ou du vécu ».

- Au total, sur les quelque 80 dossiers revendicatifs présentés devant la commission, seuls deux n'ont pas cité l'islam comme source de leurs propositions, pour se contenter uniquement du référentiel des droits humains tels qu'ils sont internationalement reconnus.

- Bien que les orientations royales à la commission aient clairement précisé que la réforme devait bien entendu s'inscrire dans le cadre du référentiel de l'islam (Coran et Sunna, c'est-à-dire les actes et paroles du prophète), mais que cela devait se faire dans le respect des droits universels de la personne humaine et en conformité avec les instruments internationaux des droits humains que le Maroc a ratifiés, il n'a pas été aisé d'avoir une approche pluraliste et universaliste, et en ce sens l'argumentaire développé par les associations féminines était capital pour faire entendre des propositions plus équitables envers les femmes

De quelle(s) source(s) devaient-on s'inspirer ? Rite malékite exclusif qui est le rite officiel au Maroc, ou tous les rites de l'islam ? Et là encore, il n'a pas toujours été facile de faire place dans la commission, notamment du fait de la pression interne et externe des idées fondamentalistes, à un *ijtihad* qui ne relevait pas du statu quo : exemple très houleux de la non obligation de la Wilaya ou tutelle matrimoniale pour les femmes majeures, conformément au rite hanafite, et à l'inverse du rite malékite.

Avec quelle méthodologie ? Celle du *fiqh* d'il y a quatorze siècles, ou en utilisant les méthodes modernes de recherche, d'analyse et de décision intégrant l'anthropologie, l'histoire, l'économie, les sciences naturelles et médicales, etc. ? Car l'usage des mêmes moyens ne pouvait produire que les mêmes résultats. Et quelle place accorder aux nouvelles méthodes d'étude, analyse et de recherche pour la solution de problèmes ? La réponse a été mitigée car encore une fois du fait des mêmes pressions, ces méthodes étaient considérées par certains membres

de la commission comme des « intrusions de l'Occident non musulman » et qu'il fallait continuer à utiliser les méthodes de nos ancêtres, ex : tests ADN pour la recherche de filiation vs Al Liân. Signalons que les tests ADN sont par ailleurs utilisés en justice pénale.

Et jusqu'à quel point peut-on débattre ? Tout peut-il être sujet à révision ou doit-on se contenter de réviser éventuellement uniquement ce qui n'est pas « explicitement » statué dans le Coran (ex : questions de l'héritage) et/ou dans les *hadiths* (ex : tutelle matrimoniale, âge du mariage, garde des enfants, etc.) ? Enfin, à quels *hadiths* faut-il se référer ? Car en fait *presque tout* peut être considéré en se basant sur certaines sources du *fiqh*, comme *tawabit* donc immuable et interdit à la réforme. Et de fait, le *fiqh* ou jurisprudence islamique qui n'est qu'oeuvre humaine est présenté comme la loi divine.

Trois leçons majeures sont à tirer de ce débat :

1) Globalement, s'il est indéniable que la présence de femmes et de compétences autres que celle du *fiqh* dans la commission ont aidé à une approche globale, à la refonte des principes fondateurs du code, et à l'usage d'un langage respectueux de la dignité des femmes et en phase avec la société actuelle, cela n'a été possible que grâce à l'investissement du champ du religieux et de l'interprétation des textes et des faits historiques par les associations féminines, par les femmes et hommes qui croient en la nécessité de donner ou redonner aux femmes les places qui respectent leur dignité dans la famille et dans la société. De ce fait, les argumentaires développés à ce sujet ont été d'une importance capitale pour apporter la contradiction aux explications rigoristes et patriarcales.

2) Mais il serait naïf et dangereux de croire que le processus de réforme de la Moudawana au Maroc a été une opération technique d'argumentaire et contre-argumentaire au sein de la commission, suivie d'un arbitrage en fonction du rapport de force. Ce serait ne pas tenir compte de l'importance de l'Histoire, de l'évolution de la société marocaine, et du poids des trente années d'action et de lutte du mouvement féminin.

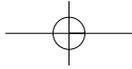
Il faut aussi souligner que durant les travaux de la commission, il y a eu le 11 septembre 2001, les attentats terroristes de Casablanca le 16 mai 2003, puis les élections communales de septembre 2003 qui ont montré la nette percée du mouvement fondamentaliste. Tous ces paramètres ont joué le rôle de propulseurs et de freins, expliquant les contradictions et l'impression d'inachevé que l'on peut avoir à la lecture du nouveau Code de la famille. Au final, rien n'aurait pu être réalisé en 2004 malgré tous les efforts d'*ijtihad* dont on aurait pu faire preuve, sans la conjugaison de tous ces paramètres complexes et contradictoires ! Ce processus de révision des lois régissant la famille et le statut juridique des femmes marocaines n'a pu se faire que grâce à la conjoncture politique du début de règne du roi Mohamed VI, caractérisée par un tournant majeur en matière de respect des droits humains et des libertés publiques ; et par l'engagement officiel du pays vers une démocratie pluraliste, moderne et plus équitable envers les femmes. Et en définitive, le roi, en sa qualité de Commandeur des Croyants a eu à trancher des propositions contradictoires, optant, fort heureusement, presque toujours pour les plus avancées en faveur des femmes.

3) En résumé, la place et les droits des femmes est et restera une question politique (et économique), et l'exemple marocain en témoigne. Elle a toujours été instrumentalisée par les politiques avec le secours des traditions et au nom des religions. L'inégalité hommes-femmes est bien antérieure aux religions, mais il est indéniable que ces dernières ont été les mieux instrumentalisées au service de l'idéologie patriarcale et inégalitaire. L'investissement du champ du religieux par les démocrates et notamment par les femmes musulmanes, et les chercheurs en général, est indiscutablement une nécessité conjoncturelle pour faire avancer le dossier des femmes dans les sociétés musulmanes. Mais, plus qu'une relecture féministe des textes et pratiques à la lumière des principes fondateurs de l'islam visant la réhabilitation de ce que j'appellerai l'islam féministe, il faut promouvoir une réforme de la pensée musulmane, car cela est une nécessité stratégique pour tout mouvement de réforme réelle des sociétés musulmanes pour promouvoir une culture de démocratie, de justice et d'équité sociale, de respect de la liberté individuelle dans la responsabilité, et d'égalité hommes-femmes.

Quand on parle de féminisme musulman, on se doit de le positionner d'abord comme mouvement de femmes (et d'hommes) réfléchissant et militant pour les droits des femmes, l'équité et l'égalité des genres. Et dans ce cas, c'est une composante du mouvement international des droits humains, fondé sur le principe que ceux-ci sont indivisibles et inhérents à la personne humaine, donc qu'ils lient les habitants du monde entier en leur humanité commune. Et cela est parfaitement en phase avec les principes fondateurs de l'islam. L'étiquette d'« occidentaux » collée aux droits humains universels sert trop souvent à légitimer des pratiques et des lois qui perpétuent les inégalités entre les sexes, alors qu'ils sont nés de l'histoire et de la contribution de l'humanité toute entière et reflètent un consensus international. Les invoquer comme référentiel universel est alors légitime.

Cela n'empêche pas qu'il faille tenir compte des spécificités culturelles, ce que font du reste les normes internationales en matière de droits humains. Néanmoins, il faut une claire distinction entre le respect de la riche diversité des cultures et des coutumes du monde et le nécessaire rejet des pratiques et lois injustes ou nuisibles. C'est-à-dire qu'en aucun cas, on ne peut invoquer la coutume, la tradition ou les croyances religieuses pour justifier des lois ou des pratiques qui portent atteinte aux droits des femmes. Et j'ajouterais même que la simple invocation de la religion comme justificatif constitue une des formes de violence et de violation de la dignité des femmes les plus dangereuses et les plus pernicieuses car présentée comme d'essence divine donc non sujette à discussion ou réflexion.

Aussi, un véritable mouvement réformateur interrogerait l'histoire de l'islam et des musulmans. Il accepterait la pluralité et la contextualisation des lectures du Coran, et en revisiterait l'interprétation dominante. Il se pencherait sur la très houleuse problématique des *hadiths*, leur authenticité, leur place par rapport au Coran, et leurs interprétations (littérale ou contextuelle). Il réhabiliterait le travail d'*ijtihad* et érigerait de nouveau le débat et la liberté de penser non seulement comme droit mais comme devoir du croyant. Il reconnaîtrait et distinguerait les différentes dimensions spirituelle, sociologique, philosophique, éthique et juridique



Nouzha Guessous Idrissi

de l'islam, dans une approche historicisante et en utilisant les nouveaux outils de recherche et d'analyse. Ainsi, il secourerait l'immobilisme de la pensée musulmane depuis des siècles, réhabiliterait la pensée rationaliste et la notion de relativité de la vérité, redonnerait vie aux textes y compris celui du Coran.

Nouzha Guessous Idrissi est biologiste médicale, ex-professeure à la faculté de médecine de Casablanca. Chercheuse et consultante en bioéthique, présidente du Comité international de bioéthique (UNESCO) et membre du Comité d'éthique et de l'Association marocaine de bioéthique. Militante pour les droits humains et droits des femmes, membre fondatrice de l'Organisation Marocaine des Droits de l'Homme et consultante auprès d'ONG de défense des droits des femmes. Nommée par le Roi du Maroc en avril 2001 comme membre de la commission consultative chargée de la révision de la Moudawana, qui a abouti à l'élaboration du « Code de la famille » adopté en décembre 2003.

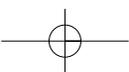
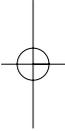
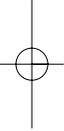
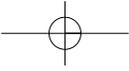
SOURCES :

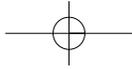
- Mohamed Sghir Janjar, *Emergence de la société civile au Maroc, le cas du mouvement associatif féminin*, dans « Société civile au Maroc », édition Publisud, Paris, 2005.
- Zakiya Daoud, *Féminisme et politique au Maghreb : soixante ans de lutte*, Casablanca : éditions Eddif, 1993, p. 247-248.
- Nouzha Guessous, *Processus d'élaboration du Code de la Famille, bilan et perspectives* (texte en arabe), in Revue Az-Zamane, 2004, n° 12 intitulé « Du Code de Statut Personnel au Code de la Famille ; une révolution pacifique », pp. 91-103.
- Nouzha Guessous, *De la réforme de la loi vers la réforme du vécu* (texte en arabe), in Actes du colloque national sur « Le code de la famille, quels droits pour les femmes ? », Association Initiatives pour la protection des droits des femmes (IPDF), 2006, pp 38-46.
- Collectif 95 Maghreb Egalité ; *Dalil pour l'égalité dans la famille au Maghreb* ; édition Collectif 95 (Rabat), mai 2003.
- Réseau de soutien au Plan national pour l'intégration de la femme au développement ; *Légitimité des mesures proposées par le Plan National d'Intégration de la Femme au Développement* ; Imprimerie Mithaq-Almaghrib (Rabat), 2000.
- Ligue Démocratique des Droits des Femmes, *Le Droit des Femmes et le Code du Statut Personnel* (en arabe ; version française prochainement sur le site www.iddf.org), Imprimerie Afrique Orient (Casablanca), 2001.

NOTE :

- 1/ Associations des Femmes de carrières libérales (1976), Femmes Universitaires (1979) ou Femmes Fonctionnaires (1980).







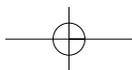
LE POINT DE VUE D'UNE FÉMINISTE MUSULMANE EUROPÉENNE

Malika Hamidi

Une réflexion sur l'existence d'un féminisme musulman me paraît essentielle afin de mettre en commun des expériences de femmes et les partager. Mon point de vue se situe « de l'intérieur », une expérience de militante engagée dans l'action et dans la réflexion concernant la question de la femme musulmane européenne et plus particulièrement sur la construction d'un discours citoyen autonome, d'une pensée féminine ouverte et sans complexe. Il s'agit ici de promouvoir une « normalisation » de la présence de ces femmes musulmanes dans l'espace public des sociétés européennes.

Mon propos sera moins d'interroger le « féminisme musulman » que de mettre en lumière la dynamique en marche en Europe, ce sujet féminin musulman d'un nouveau type, « ces femmes musulmanes qui inventent un nouveau modèle à mi-chemin entre le modèle traditionnel et celui proposé par l'Occident » pour reprendre l'expression de Nadine Weibel¹. Cette génération de femmes européennes de confession musulmane est en train de redéfinir d'une manière inédite les contours d'une identité féminine musulmane qui semble encore être prise en otage entre deux systèmes de valeurs, et de questionner ce sujet féminin musulman. Ces femmes développent une double stratégie d'émancipation : d'un côté promouvoir une interprétation autonome des Textes dans une perspective féministe (il me semble que ce terme est plus adéquat puisque l'on parle d'un « exégèse féministe » en islam) ; de l'autre, développer un discours citoyen pour lutter contre toutes les formes de discrimination afin de retrouver les termes d'une véritable émancipation, fidèle aux valeurs universelles.

Je prendrai donc ici, à titre d'exemple, le collectif national Femmes Musulmanes de Belgique dont je fais partie. Il est une plate-forme nationale d'action et de formation sur la question

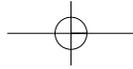


féminine, composée d'un groupe de femmes visant à promouvoir le dialogue dans une Europe plurielle et en constante mutation. L'association s'étend à trois régions (Bruxelles, Liège et Charleroi) et intervient au niveau local pour renforcer la dynamique nationale. Compte tenu des événements internationaux et de la vague d'islamophobie qui balaie nos sociétés, les femmes musulmanes sont prises en tenaille dans les débats qui les concernent en premier lieu et doivent donc se réapproprier la parole. A partir du dénominateur commun qui est notre appartenance religieuse ainsi que notre culture désormais occidentale, notre objectif premier est de prendre acte de la question de la femme dans les sources scripturaires et dans la pratique tout en réfléchissant à la construction d'une identité musulmane européenne. Ce collectif de femmes, comme tant d'autres ailleurs en Europe, naît d'un constat qui n'est plus à refaire : notre environnement ne cesse d'interroger nos identités et nous renvoie aux vraies questions.

Ce groupe de travail a pour ambition de jeter les premiers jalons d'une réflexion sur la question des femmes. Il s'agira de produire un discours citoyen qui puise sa source dans nos références islamiques en plein cœur de l'Europe mais surtout de déterminer une identité féminine musulmane européenne intégrée à une vision globale.

L'émergence d'une nouvelle conscience féministe à travers les sociétés européennes

On assiste à une transformation du terrain en France et en Europe, à l'émergence d'un « nouveau visage militant », instruit, formé et qui conteste. La nouveauté au cœur des débats est que ces femmes ne vont plus hésiter à mobiliser le référentiel religieux en tant que stratégie de lutte contre les discriminations qu'elles vivent dans leur propre communauté de foi et dans la société civile. Elles portent le foulard (comme elles peuvent décider de ne pas le porter) et elles se démarquent de l'islam traditionnel de leurs parents par leur pratique religieuse. En effet, ce foulard ne sera plus synonyme d'enfermement mais au contraire d'ouverture, de libération et d'exigence morale d'une présence active dans l'espace public.



Malika Hamidi

Sur le plan du discours :

d'une part, elles élaborent un discours audible sur le statut de la femme en islam, qui soit en phase avec les principes universels, la nature féminine et l'éthique musulmane ;

d'autre part, aux côtés d'autres femmes, elles se mobilisent pour améliorer leur position dans la société civile en croisant les réflexions et initiatives de femmes d'horizons divers afin de participer activement aux mouvements de femmes.

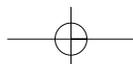
Il y a une réelle volonté de créer des liens avec d'autres femmes, de s'affirmer et de prendre la parole afin de porter leurs revendications à l'agenda politique et en les faisant apparaître dans tous les terrains de lutte.

Enfin, elles dénoncent et s'opposent clairement à une culture patriarcale sacralisée par la religion et principale responsable de la dégradation de la condition de la femme musulmane.

Elles désirent se réapproprier le religieux comme moyen d'affirmation de leur être, en tant que citoyenne. L'un de leurs objectifs va donc être de promouvoir une interprétation autonome féministe des sources scripturaires à la lumière du contexte et de l'éthique musulmane. Ces femmes reconsidèrent l'islam au féminin entre autres à la lumière du contexte français pour celles qui vivent en France ; elles élaborent une réflexion nouvelle concernant leur appartenance religieuse en revendiquant leurs spécificités pour arriver à des principes universels ; le défi est de répondre aux discriminations dont elles sont victimes, non pas par un discours communautariste mais par un discours citoyen, précisant que c'est leur dignité humaine qui est atteinte.

Les discriminations vécues au sein de la communauté de foi et dans la vie civile

Nous parlons donc ici d'un « féminisme musulman » car il s'agit d'une nouvelle façon de penser et d'agir, d'un discours sur le genre à la fois féministe dans ses luttes, réformiste dans son approche du Texte et qui est fermement ancré dans la pensée et la tradition musulmanes. Ces femmes souhaitent promouvoir la justice des genres et l'égalité même si elle ne sont pas toujours d'accord entre elles sur la définition de certains

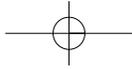


concepts tels justement l'égalité : certaines pourraient se situer dans le discours différentialiste, plaçant la femme dans la nature et dans ses spécificités biologiques. Certaines féministes musulmanes considèrent que l'égalité est aussi dans la reconnaissance des différences. Si la revendication féministe est indispensable à la mise en place de l'égalité politique, juridique, sociale, l'égalité ne doit pas amener à une négation de la féminité. C'est une « égalité dans la différence ».

En se réappropriant le débat religieux, via leur formation en sciences islamiques qui devient un outil de résistance aux pratiques traditionnelles, ces femmes dénoncent les discriminations qui sont le fruit de constructions émanant de juristes musulmans fortement imprégnés de la culture patriarcale de leur époque. Elles dénoncent les pratiques traditionnelles et culturelles qui n'ont rien à voir avec la religion.

D'un point de vue intra-communautaire, elles remettent en question toute une série de pratiques culturelles et de préjugés qui n'ont rien à voir avec l'islam tels les mariages précoces et forcés, l'excision, les crimes d'honneur, les violences domestiques. On peut noter aussi leur volonté d'être prises en considération à partir de leur nature de femme, dans leur féminité, leur sensibilité et plus seulement à partir de leur fonction de mère et d'épouse. Bref, elles refusent de cautionner un islam interprété à travers une culture « machiste ».

Dans la société civile, au-delà de la stigmatisation, elles doivent lutter pour revendiquer une citoyenneté à part entière car elles ont le sentiment d'être cantonnées à une citoyenneté précaire, d'être considérées comme des citoyennes de seconde zone. Elles refusent également l'instrumentalisation politique de la question femme, la récupération politicienne de la cause des femmes « issues de l'immigration » comme on peut le voir avec une association telle NPNS (Ni Putes, Ni Soumises). Elles mènent leur lutte au nom de valeurs citoyennes ; elles ne souhaitent plus être perçues comme une « minorité » qui revendique une reconnaissance mais comme des sujets de leur histoire aux côtés d'autres femmes.



Malika Hamidi

Perspectives d'action et solidarité féministes

Elles se mobilisent pour développer des alliances avec des femmes d'horizons variés car les stratégies collectives d'émancipation sont diverses et l'esprit égalitaire du Coran peut justifier les revendications féministes (le collectif Femmes Musulmanes de Belgique qui a travaillé en partenariat avec la commission Droits des femmes du mouvement politique Appel pour Une Autre Gauche basé à Bruxelles, le Collectif des Féministes pour l'Égalité en France). Elles relèvent le défi de démontrer qu'une libération de la femme, depuis l'intérieur de l'islam peut parfaitement s'inscrire dans la perspective des mouvements de femmes en Occident. D'ailleurs, la lutte qu'elles entament est analogue à celle menée par les mouvements féministes dans les pays occidentaux : la lutte contre les différents types de subordination des femmes et pour une égalité femme/homme à l'échelle sociale, économique, juridique et politique. C'est donc un véritable discours féministe universel qui émerge.

On trouve dans la civilisation musulmane et dans les ouvrages sur la question des femmes, un nombre important de femmes mythiques ayant contribué à l'âge d'or de l'islam.

Dans un rapport récent, Amel Boubeker² met en évidence des études sur des femmes califes - et donc dirigeantes spirituelles de la communauté³ - ainsi que des études sur les monographies de femmes oubliées, telles que celles de professeurs, de grands savants, qui ont été menées et servent souvent de manifeste dans les revendications de musulmanes engagées en France aujourd'hui.

En s'appuyant sur ce glorieux passé, les femmes musulmanes dénoncent la mise à l'écart des femmes des sphères religieuses ce qui représente une trahison des enseignements islamiques. En s'appuyant sur des ouvrages anciens de théologiens musulmans, I. Goldziher⁴ cite des exemples de femmes ascètes, saintes, fondatrices de congrégations religieuses féminines, directrices d'hôpitaux, formatrices en sciences religieuses.



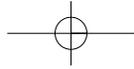
En l'année 349 de l'Hégire, Sati monta sur le trône : ce fut la première fois qu'une impératrice musulmane régnait à Bagdad. Plus tard, Chajarat Eddor se fera couronner au Caire. Dans l'Inde musulmane du XIII^e siècle, Radia devint reine de Delhi.

Des salons littéraires furent organisés, en Arabie et ailleurs, sous les auspices de dames élégantes telle Soukeina petite-fille de 'Ali, le gendre du Prophète. Ces salons qui regroupaient autour de certaines femmes lettrées, les plus grands poètes de l'époque, constituaient de véritables centres de rayonnement culturel qui propageaient en même temps que le sens du raffinement social, le goût littéraire et le talent artistique. Chaque capitale avait son salon : à Bagdad, celui d'El Fadl au IX^e siècle à Grenade, celui de Nezhoun et de Wallada au IX^e siècle.⁵

Ces femmes établissent un état des lieux de la situation des femmes musulmanes dans le monde musulman et occidental à partir d'une sensibilité féminine. Elles posent de nouvelles questions en promouvant l'utilisation de *l'ijtihad* (effort de l'interprétation) en fonction du contexte occidental et pour différencier la tradition du religieux. Elles s'intéressent également aux questions d'éducation et de formation : On ampute la femme d'une partie de ses droits et de sa liberté lorsqu'elle n'a pas accès aux études et à la connaissance de sa religion. Les jeunes filles et leurs parents doivent être éduqués.

A l'extérieur de la communauté, aux côtés d'autres femmes, elles vont organiser des rencontres afin de dépasser les peurs et les stéréotypes qui parasitent le dialogue et donc la connaissance mutuelle. Elles vont notamment :

- revenir sur le passé colonial et le rapport à l'islam qui mène inévitablement à des discriminations ;
- lutter contre toutes les lois porteuses de discrimination en matière d'emploi, de logement, d'éducation ;
- questionner et revenir sur des concepts tels que la modernité, l'universel, la laïcité, l'égalité, la citoyenneté ;



Malika Hamidi

- étudier les religions ;
- dénoncer le fait que certaines femmes immigrées sont encore victimes du statut personnel du pays d'origine ;
- questionner le modèle d'émancipation occidental qui serait le seul porteur de valeurs universelles ;
- accepter la pluralité du féminisme, seul moyen de pouvoir collaborer sur des terrains communs de luttes et mener à terme, pourquoi pas, un véritable mouvement de femmes à l'échelle internationale.

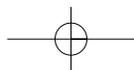
Toute femme qui porte le voile et qui revendique ses droits religieux ne se reconnaît pas forcément dans ce concept de féminisme musulman. Elles sont encore minoritaires en France celles qui définissent un féminisme musulman même si l'idée se répand. Ces voix féministes émergentes occupent une position unique pour améliorer la condition féminine. Elles souhaitent lutter pour une société plus égalitaire, plus sociale et donc plus humaine. C'est un vrai mouvement de libération, de revendication et de résistance qui semble émerger... L'enjeu est de taille : car comme le souligne l'intellectuelle marocaine Asma Lamrabet⁶ « c'est l'ensemble du féminisme et de ses engagements qui seront à l'épreuve de l'Universel »⁷.

Malika Hamidi est doctorante à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales à Paris. Coordinatrice de l'European Muslim Network, groupe de réflexion sur la question de l'islam en Europe, et actrice de la société civile engagée sur le terrain de l'action et de la réflexion sur la question des femmes.

NOTES :

1/ Anthropologue, associée au laboratoire strasbourgeois du CNRS "Société, droit et religion en Europe", Nadine Weibel oriente ses recherches vers l'islam féminin. Auteure de *Au-delà du voile, les femmes musulmanes d'Europe* (Nadia Sweeny « Bruxelles : la femme musulmane à l'honneur » - www.saphirnews.com)

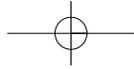
2/ A. Boubeker, *Islam et droits des femmes : L'empowerment des nouvelles élites féminines en Occident*, rapport de l'INSTRAW (Nations Unies), 2006.



- 3/ F. Mernissi, *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'Etat en Islam*, Paris, Albin Michel, 1990.
- 4/ I. Goldziher, *Muslim Studies*, édité par S. M. Stern. Londres, George Allen & Unwin, 1969-1971, 2 volumes.
- 5/ Aziz Enhaili, *Femmes, développement, humain et participation politique au Maroc*, Journal d'études des relations internationales au Moyen-Orient, volume n° 1, article 7, juillet 2006.
- 6/ Médecin et intellectuelle musulmane engagée dans la réflexion sur la question de la femme en islam. Auteure de deux livres : *Musulmane tout simplement* et de *Aïcha, épouse du prophète ou l'Islam au féminin*, aux éditions Tawhid. Auteure d'un troisième ouvrage en cours d'édition : *Le Coran et les Femmes : Une lecture de libération*.
- 7/ A. Lamrabet, conférence organisée, le 7 avril 2006, par Présence Musulmane Canada et l'Université de Montréal.

BIBLIOGRAPHIE

- Abbas-Gholizadeh, Mahboubeh.** 2001. "The Experience of Islamic Feminism in Iran." *Farzaneh* [une édition spéciale sur la réforme et le mouvement des femmes], vol. 5, no. 10 (hiver 1379/2001) : 3-6. [en persan].
- Afkhami, Mahnaz.** 1995. "Introduction." Pp. 1-6 in Mahnaz Afkhami, ed., *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. Syracuse University Press.
- Afshar, Haleh.** 1996. "Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategies." In *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, ed. Mai Yamani. NY: New York University Press.
- Afshari, Reza.** 1994. "Egalitarian Islam and Misogynist Islamic Tradition: A Critique of the Feminist Reinterpretation of Islamic History and Heritage." *Critique*, vol. 4: 13-33.
- Ahmadi-Khorassani, Noushine.** 2002. "Islamic Feminism in *Zan* Newspaper and *Zanan* Magazine." In N. Ahmadi-Khorassani, ed., *Women under the Shadow of Patriarchy*. Téhéran: Women's Cultural Center. [en persan]
- Ahmed, Leila.** 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Al-Hibri, Azizah.** 1982. "A Study of Islamic History: Or, How Did We Ever Get into This Mess?" *Women's Studies International Forum*, Special Issue: Women and Islam, vol. 5, no. 2.
- An-Naim, Abdullahi (ed.).** 2002. *Islamic Family Law in a Changing World*. London: Zed.
- Badran, Margot.** 1999. "Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East", in: *Hermeneutics of Honor: Negotiating Female "Public" Space in Islamicate Societies*, ed. Asma Afsaruddin. Cambridge, Mass.: Harvard University, Center for Middle Eastern Studies.
- Barlas, Asma.** 2002. "Believing Women" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University of Texas Press.



Bodman, Herbert and Nayereh Tohidi (eds.). 1998. *Women in Muslim Societies: Diversity Within Unity*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Cooke, Miriam. 2001. *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, New York: Routledge.

El-Sohl, C. Fawzi, and Judy Mabro (eds). 1994. *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality*. Oxford: Berg.

Farhi, Farideh. 2001. "Religious Intellectuals, the 'Woman Question', and the Struggle for the Creation of a Democratic Public Sphere in Iran", *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 15, no. 2 (Winter): 315-333.

Gresh, Alain. 2004. *L'islam, la République et le monde*. Paris : Fayard. Réédition, Hachette Littératures, 2006.

Hassan, Riffat. 1999. "An Islamic Perspective." In *Sexuality: A Reader*, ed. Karen Lebacqz. Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press.

Karam, Azza. 1998. *Women, Islamisms and the State*, London: MacMillan.

Majid, Anouar. 2002. "The Politics of Feminism in Islam", in *Gender, Politics, and Islam*, edited by Therese Saliba, Carolyn Allen, and Judith Howard. Chicago: Univ. of Chicago Press.

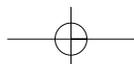
Mernissi, Fatima. 1991. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Tr. Mary Jo Lakeland. Addison-Wesley.

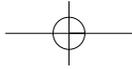
Mir-Hosseini, Ziba. 1996. "Women and Politics in Post-Khomeini Iran: Divorce, Veiling, and Emerging Feminist Voices." In *Women and Politics in the Third World*, ed. Haleh Afshar. London and New York: Routledge.

—. 1999. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton: Princeton University Press.

Motiee, Nahid. 2003. "Islam, Women's Rights, and Islamic Feminism." *Farzaneh*, volume 11 (spring): 107-110. [en persan].

Moghadam, Valentine M. 2003. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers. 2^{ème} édition.





—. 2002. "Islamic Feminism and its Discontents: Towards a Resolution of the Debate." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 27, no. 4 (Summer): 1135–1171. [Reprinted in *Gender, Politics, and Islam*, edited by Therese Saliba, Carolyn Allen, and Judith Howard, Chicago: University of Chicago Press, 2002, pp. 15–52].

Najmabadi, Afsaneh. 1998. "Feminism in an Islamic Republic: 'Years of Hardship, Years of Growth'." In *Women, Gender, and Social Change in the Muslim World*, eds. Yvonne Y. Haddad and John Esposito, 59–84. New York: Oxford University Press.

Ramadan, Tariq. 2005. "Les musulmans et la laïcité." *1905–2005 : les enjeux de la laïcité*. Paris : L'Harmattan.

Roald, Anne Sofie. 1998. "Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought", in: *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*, eds. Karin Ask and Marit Tjomsland, 17–44, Oxford: Berg.

Shahidian, Hammed. 2002. *Women in Iran: Emerging Voices in the Women's Movement*. Westport, CT: Greenwood Press.

Tohidi, Nayereh. 1997. "Islamic " A Democratic Challenge or a Theocratic Reaction?" *Kankash* (13): 106 [en persan].

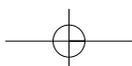
—. 1999. "Gender, Modernity, and Democracy." Parts 1 and 2, *Jenss-e Dowom* 1378 (nos. 3–4) [en persan].

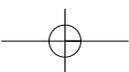
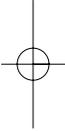
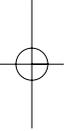
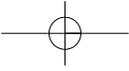
Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 2^{ème} édition. Oxford: Oxford University Press.

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

Yamani, Mai (ed.). 1996. *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. NY: New York University Press.

Zanan. 2005/1384. "Eight Years' Work for Women: Interview with Zahra Shojai." *Zanan* (May) [en persan].





LA COMMISSION ISLAM & LAÏCITÉ

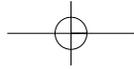
Créée en février 1997, à l'initiative de la Ligue de l'Enseignement, la *Commission Islam & Laïcité* (initialement Laïcité & Islam) a pour but de rassembler autour d'une même table, sans souci de représentation institutionnelle, des musulmans, des chrétiens de différentes confessions, des juifs, des agnostiques et des athées, afin de discuter librement de la place de l'islam en France et de ses relations avec les institutions. Après une courte interruption et une réorientation de son travail, la Commission a poursuivi son activité sous l'égide de la Ligue des droits de l'Homme et du *Monde diplomatique* jusqu'en mai 2006.

En juin 2006, elle s'est transformée en association loi de 1901. Cette nouvelle étape doit permettre à la Commission d'élargir ses activités, notamment dans le domaine de la communication et de la formation, et ses contacts avec les associations, partis et syndicats.

Groupe d'étude et de réflexion, constitué d'acteurs nationaux ou locaux, de responsables d'organisations laïques ou religieuses, de chercheurs, d'intellectuels... la Commission veut analyser les enjeux de la présence musulmane en France ; donner à comprendre la nature des obstacles qui se dressent devant l'intégration politique et culturelle des individus et des groupes issus de l'immigration et de confession musulmane ; travailler à cette intégration (sur le plan philosophique et politique et du point de vue législatif) ; lutter contre l'islamophobie.

Tout en cherchant à connaître et analyser l'islam, les objectifs de la Commission visent surtout à agir sur l'opinion publique par un travail de terrain mené avec des interlocuteurs sociaux divers.

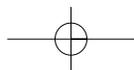
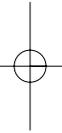
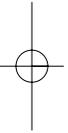
L'islam, devenu aujourd'hui la seconde religion en France, doit s'inscrire dans la République mais la République doit aussi prendre en compte les demandes spécifiques et légitimes des groupes et des individus se réclamant de l'islam.

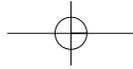


La Commission organise ainsi des rencontres publiques dont un colloque à l'Unesco sur le thème « Islam, médias et opinions publiques » le 1^{er} juillet 2005 ; et un autre, toujours à l'Unesco, sur « Existe-t-il un féminisme musulman ? » les 18 et 19 septembre 2006.

La Commission, qui dispose d'un site (<http://www.islamlaicite.org>), a publié déjà trois ouvrages, dans une collection éditée chez L'Harmattan : *1905-2005 : les enjeux de la laïcité* ; *Islams de France, Islams d'Europe* ; *Islam, médias et opinions publiques. Déconstruire le choc des civilisations*. Celui-ci est le quatrième.

Pour nous contacter : info@islamlaicite.org





CHARTRE DE LA COMMISSION ISLAM & LAÏCITÉ

La Commission Islam & Laïcité s'inscrit dans la poursuite de la réflexion initiée par la Ligue de l'Enseignement et reprise par la Ligue des Droits de l'Homme et le Monde diplomatique.

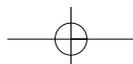
La commission rassemble des personnes se réclamant ou non d'une appartenance religieuse, d'orientations philosophiques ou spirituelles diverses, et qui partagent la conviction :

- que le dialogue et la connaissance mutuelle sont la condition du vivre ensemble dans une société pluraliste
- que les lois qui régissent la société n'ont pas pour objet d'imposer des obligations ou des interdits fondés sur des préceptes religieux ou des conceptions métaphysiques particulières tout en garantissant à chacun le droit inaliénable de vivre selon sa conscience dans le respect des lois communes.

Fidèle à ces principes de laïcité et constatant :

- que depuis de nombreuses années la méconnaissance dont est victime l'islam crée autour de cette religion un climat de suspicion et de crainte nourri d'un vieux fonds de racisme conforté par le nihilisme meurtrier d'individus ou de groupuscules extrémistes isolés se réclamant d'une certaine lecture de l'islam,
- et que de ce fait, de nombreux citoyens français et résidents de culture et/ou de confession musulmane sont victimes de discriminations notamment en matière de pratique religieuse comme dans l'ensemble de la vie sociale,

la Commission entend examiner les questions que doivent se poser l'État, les pouvoirs publics, les forces politiques, les instances associatives, et les organismes religieux eux-mêmes, pour que l'islam et ses pratiquants puissent être pris en compte dans les principes et la pratique de la laïcité de la République et de l'égalité des droits : liberté de conscience et de culte, indépendance de l'État par rapport à tous les cultes, religions et options philosophiques, égalité de traitement pour tous dans le respect des droits de l'homme.



Les travaux de la Commission ne visent pas un approfondissement du dialogue proprement philosophique ou religieux mais à étudier comment les choix personnels qui régissent la vie privée de chacun peuvent respecter, dans l'espace commun de la société politique et de la société civile, des règles permettant à tous de se sentir libres, respectés et en sûreté.

Le champ d'étude de la Commission est donc :

- les conceptions et les pratiques des religions, et particulièrement de la religion musulmane, dans leurs rapports aux sociétés et aux conditions de la vie commune dans une société pluraliste ;
- la pratique institutionnelle et publique de la laïcité ;
- le respect et les manquements au respect de la pluralité dans la société civile et politique ;
- les moyens de développer dans l'ensemble de la société les conditions du vivre ensemble dans le respect de la pluralité des individus et des groupes.

Organisme d'étude dans le dialogue, la Commission peut rendre publics ses travaux par tous moyens (colloques, conférences, publications, site internet, etc.).

Les membres de la Commission ont toute liberté de défendre à titre individuel ou dans le cadre de leurs organisations, associations, etc. les positions qu'ils estiment devoir prendre dans les débats publics. Ils le font sans engager la Commission.

