

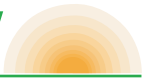
The opinions expressed in this document are solely those of the author and do not necessarily reflect the opinion of the United Nations or of INSTRAW.

The designations employed and presentation of the material in this publication do not imply the expression of any opinion whatsoever on the part of the Secretariat of the United Nations nor INSTRAW concerning the legal status of any country, territory, city or area, or of its authorities or concerning the delimitation of its frontiers or boundaries.

Copyright 2005
INSTRAW
All rights reserved

Islam et droits des femmes : l'empowerment des nouvelles élites féminines musulmanes en Occident

Amel Boubekour



Islam et droits des femmes : l'empowerment des nouvelles élites féminines musulmanes en Occident

S'éloignant des catégories des sociétés traditionnelles du Monde musulman, où les femmes savantes en religion ont souvent été discréditées par des rôles périphériques - guérisseuse ou saintes/mystiques - la mobilité sociale des élites féminines musulmanes en Occident (Europe/USA) leur permet désormais d'occuper une place centrale dans la production de nature religieuse dans la société. Ces « nouvelles voix » d'élites sont souvent conférencières, militantes, professeurs, intellectuelles, chercheuses, voire imam. Elles ont en commun de s'investir dans l'espace religieux et de participer au débat public sur la place de la femme musulmane dans le monde globalisé post-11 septembre.

A travers elles, une nouvelle contestation islamique et féminine émerge, remettant en cause certaines pratiques de l'islam des dominants telles que, par exemple, la polygamie ou la domination culturelle et économique masculine. De plus en plus, ces élites féminines musulmanes contestent le rôle de la femme en tant que relais d'un message normatif et idéologique préformulé par les hommes, et souhaitent être elles-mêmes une source d'information, capable d'offrir aux autres une éducation en sciences islamiques.

Ce travail pourra mettre en évidence non seulement l'émergence de nouvelles figures féminines musulmanes, mais aussi l'émergence de leur public. Composé en majorité de jeunes filles musulmanes issues de l'immigration, ce public est à la recherche d'information et d'outils puisés dans le corpus religieux afin de contourner les interdits et mises à l'écart qui le frappent. On observe aujourd'hui une dynamique identificatoire de ce jeune public face aux élites féminines musulmanes émergentes, ces dernières prenant en charge des processus de formation et d'information, non seulement sur le plan religieux stricto sensu, mais également face à un investissement dans les débats politiques du pays, comme les « affaires du voile » en Europe, dans différentes ONG ou encore à l'université. Cet empowerment qui prend comme point de départ le religieux, permet aux femmes musulmanes une plus grande visibilité dans la société musulmane et non musulmane, et permet de comprendre les changements en cours dans la construction des islams occidentaux.

L'héritage historique et politique du monde musulman

On trouve dans l'imaginaire musulman collectif contemporain et dans les discours et ouvrages produit sur la question de la femme en Islam¹, un nombre important de femmes mythiques qui auraient participé à « la grandeur de l'islam ». Parmi les femmes du coran les plus marquantes dans la conception historique d'une identité islamique féminine « puissante », on retrouve Marie mère de Jésus, la reine de Saba (Bilqiss), ou encore Assia femme du Pharaon, femmes citées comme modèles de sainteté et de maîtrise du « vrai ». Mais les femmes les plus célèbres au sein

¹ Pour une bibliographie analytique de ces écrits on consultera ABU-FADL Mona, *Al Mar'a el Arabiya wa al Moujtama fi al Qarn al Achrin*, Damas, Dar al Fikr, 2002.

de l'imaginaire culturel islamique du monde entier sont sans conteste les femmes du Prophète appelées « mères des croyants » et dont la vie, l'ascendance, les relations de couple avec le Prophète et surtout le rôle tenu dans la jeune communauté musulmane sont constamment relatés à travers la diffusion d'ouvrages hagiographiques relatant leur « haut niveau intellectuel », leur maîtrise de l'art rhétorique, et leur capacité à influencer par leur savoir et leur savoir faire les puissants². En s'appuyant sur cet âge d'or des femmes musulmanes, beaucoup de femmes essaient aujourd'hui de considérer que la mise au ban des femmes des sphères religieuses du pouvoir pour des raisons canoniques, serait une injustice et un phénomène récent. 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 des professeurs de grands savants, ont été menées et servent souvent de manifeste dans les revendications de musulmanes engagées en Occident aujourd'hui.

L'histoire de la féminisation de l'élite religieuse au XX^e siècle commence avec la question de l'accès des filles à l'éducation religieuse dans le monde musulman. C'est principalement la crainte d'un affaiblissement de l'islam avec la domination de modèles non musulmans issues de la colonisation qui a amené à mobiliser l'identité féminine comme ciment d'une société où les valeurs islamiques résistantes seraient transmises par les femmes. On peut citer, par exemple, Hassan El Banna (fondateur du mouvement égyptien des Frères Musulmans⁴) qui en 1930 créa des écoles islamiques pour les filles.

Ainsi s'est construite l'idée d'un rapport puissant entre femme, identité nationale et islam, rapport, on le verra plus bas, que l'on retrouve aujourd'hui dans le positionnement de certains états non musulmans en Occident. La défense des droits "islamiques" de la femme et de sa nécessaire émancipation pour répondre aux défis du « progrès et de la modernité » ont donc d'abord été l'œuvre des élites islamiques masculines.

Bien que cette identité féminine islamique eut été figée dans un cadre national et communautaire, on assiste à une volonté de réappropriation par les femmes elles-mêmes. Cette réappropriation a commencé avec des revendications féministes issues du monde arabe, non basées sur le religieux et qui ont été très vite discréditées ou récupérées par le système religieux des Etats musulmans⁵. Des féministes arabes se sont alors mises à s'intéresser au religieux mais n'ayant pas de formation islamique - comme par exemple la marocaine Fatima Mernissi ou l'égyptienne Nawel Saadaoui - leur discours a laissé place à une génération d'élites féminines islamisées qui tout en étant universitaires "laïques", possèdent une solide formation en science islamique. A cet égard nous pouvons citer les théologiennes pakistanaise et afro-américaine, Riffat Hassan et Amina Wadud, vivant aux USA.

Aujourd'hui, le déplacement migratoire des populations musulmanes en Occident a amené ces nouvelles élites féminines islamiques, et celles qui s'y identifient, à repenser de nouveau l'identité féminine islamique, laquelle ne pouvait plus être monopolisée par une identité nationale ou un mouvement islamiste identitaire.

2 Voir entre autres les travaux de SPELLBERG Denise, *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha Bint Abi Bakr*. New York, Columbia University Press, 1994. AHMED Leila (ed.), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale University Press, 1992. AWDE Nicholas, (ed.), *Women in Islam: An Anthology from the Qur'an and Hadiths*. New York : St. Martin's Press, 2000.

3 MERNISSI Fatima, *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'Etat en Islam*, Paris, Albin Michel, 1990.

4 Sur l'histoire de ce mouvement voir MITCHELL Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, New York, Oxford University press, 1993.

5 DAOUD Zakya, *Féminisme et politique au Maghreb*, Casablanca, EDDIF, 1996.

L'empowerment et la naissance des élites⁶ féminines en Occident

Le public des élites et l'importance du savoir religieux

Ce sont principalement les années 90 qui vont en Occident annoncer la massification d'un discours féminin islamique réservé jusqu'ici à quelques sphères intellectuelles. Nombre d'enfants d'immigrés musulmans en Occident vont être pris en charge sur le plan de la transmission religieuse (on parlera alors de réislamisation⁷) par des activistes religieux émigrants des pays arabes. Des associations se créent, des Instituts Supérieurs d'Etudes Islamiques⁸ dans lesquelles exercent des élites féminines en tant que conférencières, professeurs, prédicatrices, créant ainsi des modèles identificatoires pour les jeunes filles qui fréquentent ces lieux. Cependant l'autonomisation d'un discours féminin va d'abord devoir affronter le fait que les responsables masculins de ces associations transmettaient une identité islamique islamiste, i.e. qui pense la participation féminine ou celle des jeunes de façon « quadrillée » (avec des associations isolées du pouvoir central type associations de « jeunes étudiants musulmans » ou de « femmes musulmanes » en tant que telles).

Vu la place minime qui leur y était faite de plus en plus de jeunes filles étudiantes ou dont la socialisation était réussie ailleurs que dans l'espace religieux, se sont détournées de la militance associative traditionnelle au profit d'une recherche d'argumentation méthodologique de la place de la femme en islam.

Cette demande a amené les instituts et associations religieuses qui souhaitaient conserver leur clientèle féminine, à ne plus seulement s'adresser à elles de façon normative (« ce que doit être la femme musulmane ») en tant que groupe minoré et isolé, mais également leur proposer l'acquisition d'une méthodologie afin de participer à la production commune d'un savoir et d'une identité religieuse. Car c'est également la mobilité géographique qui a poussé les espaces de savoir à s'ouvrir aux femmes. La situation de possible défection d'une clientèle islamique en situation d'immigration, les a amenées à être considérées comme un renfort nécessaire au risque d'affaiblissement d'un marché (l'islam) délogé de ces conditions nationales de production. Mais la perspective des intéressées est tout autre puisqu'elles n'ont pas compris leur participation comme ponctuelle, mais bien comme une intégration dans les structures mêmes de pouvoir par le savoir. Aujourd'hui la capacité d'argumentation religieuse de leurs choix chez les jeunes filles, montre que les acteurs islamiques tels que les savants, les responsables d'associations gèrent au libre choix et à l'adhésion volontaire ce qu'ils ne peuvent imposer comme conduite unique. De plus en plus de jeunes femmes contestent par exemple le fait de devoir se voiler pour se rendre dans les associations, les conférences ou de s'asseoir à des places consignées pour les femmes, séparées des hommes.

« Pour s'approprier un domaine de savoir, tout sujet doit construire une image positive de lui-même « sachant », compatible avec l'ensemble de son Moi et de son idéal du Moi⁹ ». Le savoir religieux va donc représenter pour cette nouvelle génération de musulmanes pratiquantes et militantes souvent voilées, un élément majeur de légitimation de leurs comportements et stratégies.

6 Nous entendons par élites un certain nombre de femmes ayant reçu une formation religieuse et/ou universitaire s'exprimant sur le mode de la compétence religieuse, gérant un islam public et les problématiques qui s'y rapportent. Elles sont soit nées en Occident de parents immigrés soit primo-migrantes issues des pays musulmans.

7 Il s'agit d'un phénomène engageant des musulmans nés en Occident, ayant une religiosité non plus transmise par les parents mais acquise notamment à travers la fréquentation d'associations islamiques et des lectures autonomes.

8 Ces instituts sont des instituts de type établissement libre d'enseignement supérieur, proposant une formation en sciences islamiques s'inspirant du modèle pédagogique des grandes universités islamiques du monde arabe.

9 MOSCINI Nicole, *Femmes et savoirs ; la société, l'école et la division sexuelle des savoirs*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 308.

Pour ces jeunes femmes, la rationalité réenchante le monde. La science et la rationalité d'un savoir religieux institutionnel, livresque, revalorisent ainsi leur sacré, elles ne sont plus seules alors pour affronter la société ou la famille dans l'appréciation négative de leurs choix (qu'il s'agisse du choix du voile ou bien encore de choix matrimoniaux en opposition avec la culture familiale d'origine et justifiés par le choix d'un islam « authentique »¹⁰). « *Le réinvestissement des acteurs islamiques dans les lieux d'enseignement est une conséquence de la démocratisation et relève d'un phénomène de participation et d'ascension sociale des couches populaires musulmanes. Cet accent mis sur l'insertion dans le système universitaire casse, non sans provocations, l'identification de l'islam avec l'ignorance, avec l'exclu*¹¹ », identification d'autant plus importante donc pour des filles voilées perçues dans les débats publics en Occident comme soumises.

L'émergence des élites religieuses femmes en Occident prend alors tout son sens avec l'accroissement de cette jeune clientèle féminine, souvent composée d'étudiantes, qui fréquente non seulement les instituts mais aussi les mosquées, conférences religieuses, achète des livres, des cassettes islamiques. En tant que modèles professionnels identificatoires elles valorisent une cible représentant par exemple en France « *entre 65 et 70% du public des nouvelles conférences religieuses soit environ 30000 jeunes filles*¹² ».

Les nouvelles élites islamiques féminines

L'accès à l'université et à une formation religieuse poussée pour un grand nombre de femmes, amène une reformulation du patrimoine islamique, largement dominé par la référence masculine jusqu'ici. Des revendications féministes émanent de musulmanes pratiquantes et engagées qui utilisent le religieux comme principale légitimation. Ces femmes, parfois voilées, peuvent être conférencières, prédicatrices, militantes, théologiennes ou encore imam. Elles se distinguent de l'islamisme traditionnel voire des courants théologiques dominants en souhaitant accéder à des postes de responsabilité et créer un discours et une norme autonome.

Si de nombreuses prédicatrices, conférencières, professeurs de sciences islamiques, intellectuelles, théologiennes, représentantes de la population féminine musulmane au sein des conseils musulmans ou même traductrices d'œuvres religieuses ont émergé¹³, un des tabous majeurs dans l'accès de la femme au pouvoir religieux reste celui de l'imamat (direction de la prière collective) réservé aux hommes. Cependant en mars 2005, Amina Wadud, Professeur en sciences islamiques à l'Université de Virginia et auteur d'une thèse sur la femme dans le coran, décide de présider la prière du vendredi dans sa mosquée de New York et d'en prononcer le sermon devant une assemblée d'hommes et de femmes priant côte à côte. Loin de faire l'unanimité dans le monde musulman, cette initiative a été quasi-unanimement condamnée. Un point intéressant est que la condamnation n'a pas été formulée avec des arguments religieux mais en situant le débat sur une nature féminine dite « *indécente* », aux formes des femmes qui destabiliseraient des croyants en train de prier, pour reprendre l'argument du savant star de la chaîne Al Jazira, et président du Conseil Européen de la Fatwa (avis religieux), le qatari Youssouf el Qardawi.

10 Concernant la façon dont le savoir religieux et universitaire permettent une individualisation des stratégies, notamment matrimoniales voir BOUBEKEUR Amel, *Le voile de la mariée. Jeunes musulmanes, voile et Projet Matrimonial en France*, Paris, L'Harmattan, 2004.

11 KEPEL Gilles, RICHARD Yann, *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1991, p. 189.

12 BOUZAR Dounia, *L'Islam des banlieues*, Paris, édition Syros, 2001, p.129.

13 BOUBEKEUR Amel, Female Religious Professionals in France, in *ISIM Newsletter*, n° 14, June 2004. www.isim.nl/files/news14/news14-28.pdf

Le changement des structures d'éducation religieuse dû à l'immigration en Occident et qui a permis aux jeunes filles d'accéder plus facilement à l'information religieuse, ne doit pas occulter le fait que même si elles sont plus nombreuses dans les instituts en tant qu'élèves, les femmes sont largement minoritaires dans les professions religieuses en tant que telles (15 % de la population totale). Il faut souligner que l'institution a malgré tout, intérêt à former et en dernier recours à recruter même à un poste subalterne la productrice de normes religieuses. Les cours religieux donnés dans les foyers familiaux par les femmes entre elles sont incontrôlables et peuvent diffuser des informations antagoniques avec l'intérêt du monopole religieux masculin¹⁴.

Malgré tout, la mobilité sociale des élites femmes maghrébines et des musulmanes nées en Occident, les rend incontournables dans la compétition pour l'occupation du marché religieux. En effet, elles ne sont plus seulement des intermédiaires culturelles de proximité (en relayant les opinions religieuses à un niveau interpersonnel), mais déplacent leur clientèle avec leur propre déplacement. C'est à dire que plus elles sont au centre des débats publics en étant visibles, éduquées voire embourgeoisées, plus leur public correspond à ce profil et leur donne accès à la production centrale de sens religieux au sein de la société¹⁵. Le rapport traditionnel de domination religieuse est remis en cause et de nouvelles normes islamiques féminines sont produites (comme le combat contre une certaine idée de la polygamie, de la tutelle culturelle et économique masculine, ou contre l'imposition d'une identité islamique féminine figée...)¹⁶.

Puisqu'elles travaillent dans la sphère publique et font de leur compétence religieuse une compétence professionnelle, elles sortent du cadre de transmettrices traditionnelles du savoir religieux. Elles acquièrent un savoir non plus seulement pour le transmettre à leurs enfants et contribuer à la bonne marche d'une société islamique comme le souhaitait le mouvement islamiste, mais pour en retirer un avantage financier et calculé. Elles transforment un corporatisme familial et artisanal¹⁷ en une production plus large en rationalisant leur savoir à travers des logiques d'intérêt et de profit, notamment en direction des enfants, des jeunes ou des femmes. Les revendications de droit au travail avec le voile, émises par les jeunes musulmanes, étant pour ces élites religieuses femmes professionnelles particulièrement intéressantes. Elles trouvent en effet ici, l'occasion d'intervenir sur des sujets de société, complétant leur intérêt pour les « droits et devoirs canoniques » de la femme musulmane.

Une théologie féministe ?

Les modes d'apprentissage traditionnels tels que les « voyages vers les lieux de culte pour approcher les hommes qui détiennent le savoir, le savoir passant d'un homme à un autre homme par une transmission orale¹⁸ », ont longtemps défavorisé les femmes et de fait ce sont des hommes qui ont majoritairement codifié le statut des femmes en l'instituant souvent comme spécifique. Cependant

14 Les femmes longtemps exclues des structures institutionnelles du savoir religieux qui leur étaient interdites par justification de l'interdiction de la mixité, ont pris pour habitude de se réunir dans les foyers des unes et des autres, afin d'échanger des informations religieuses, favorisant ainsi l'émergence d'autorités féminines officielles, jouissant d'une capacité d'influence certaine sur les autres femmes.

15 AMIRAUX Valérie., "Discours voilés sur les musulmanes en Europe : comment les musulmans sont-ils devenus des musulmanes ?" in *Social compass* 50, no.1, 2003.

16 On consultera les travaux suivants : AL SARRAF Schayma, *Ahkâm al mar'a bayna al ijtihâd wa at-taqîd*, Paris, Al Qalam, 2001. WADUD Amina, *Qur'an and Women (Rereading the Sacred Texts from a Woman's Perspective)*, Oxford University Press, 1999. HASSAN Riffat "Brief Comment on "Feminist Misunderstandings" in *Journal of Women's History*, Volume 13, Number 1, Spring 2001.

17 WEBER Max, *Economie et société*, Paris, Agora, 1995.

18 LE FEUVRE, *Les femmes et l'université en méditerranée*, Aix-en-provence, PUM, 1999, p. 129.

la démocratisation de l'enseignement religieux, la production pléthorique d'ouvrages vers la fin du XXème siècle ainsi que le développement des sites Internet sur l'islam ont en partie permis un accès plus aisé aux questions normatives et théologiques.

Ces femmes opèrent donc naturellement une déconstruction de l'identité juridique islamique féminine telle qu'elle a été construite depuis des siècles et présentée à fortiori comme naturelle. Deux catégories de questions cristallisent aujourd'hui le statut de la femme en islam : celle de la nature féminine et celle du statut personnel et de la place de la femme dans l'organisation de la société.

Au sein de la dernière catégorie, on trouve les interdictions rituelles communément faites aux femmes en ce qui concerne la direction spirituelle. Il est ainsi admis qu'il n'y a pas eu (et par conséquent ne peut y avoir) de femmes prophètes ou imams dirigeant des hommes dans la prière. C'est l'universalisme du modèle donné dans le coran qui est défendue par ces femmes. Pour elles par exemple *Bilqiss* (la reine de Saba), ne saurait être un modèle limité aux femmes mais bien un modèle de gouvernance dont les musulmans, et par conséquent les hommes, doivent s'inspirer. En effet elles ne voient aucun inconvénient à ce qu'une femme gouverne des hommes, seulement il s'agit ici du domaine politique, et cette affirmation est beaucoup moins timorée que celle concernant la direction spirituelle.

Un autre point intéressant en ce qui concerne le statut personnel des musulmanes aujourd'hui est celui du pèlerinage. Celui-ci met directement en relief les incohérences que le fait d'évoluer en tant que musulmane dans un pays occidental peut révéler. L'Arabie Saoudite exige en effet des musulmanes qui souhaiteraient accomplir le *hadj* (pèlerinage) qu'elles soient accompagnées d'un *mahram* (tuteur, personne prohibée), afin d'en assurer la sécurité.

« *C'est complètement stupide puisque si je prends l'avion seule d'Angleterre pour aller en Tunisie, en Algérie, en Syrie etc., qui sont des pays musulmans, la législation me le permet, mais pour le hadj qui est censé être terre de sûreté, je dois être accompagnée, ça n'a pas de sens* » (Sonia, 28 ans, Professeur de sciences islamiques)

Il y a une espèce de sécularisation heureuse de la conception du statut juridique de la femme en islam pour ces élites, au sens où des points de *fiqh* (droit musulman) avec lesquels elles ne sont pas d'accord sont éludés par le simple fait qu'elles se trouvent en France. Cette sécularisation de fait de leur statut leur permettant de ne pas attaquer de manière trop frontale le sacré et ses règles.

« Bon le fait que le témoignage d'une femme vaut la moitié de celui d'un homme, qu'est ce que vous voulez que ça me fasse ? Vous pensez vraiment qu'un jour je vais devoir témoigner dans ce genre de cadre? » (Sihem, 29 ans, Conférencière et collaboratrice de Tariq Ramadan) Le combat de ces tabous spécifiques aux femmes et qui touchent de plein fouet les élites islamiques féminines en tant que personne publique, n'ont donc que rarement des répercussions globales sur le corpus coranique pour l'ensemble des musulmans, et on ne peut aboutir à la conclusion d'une théologie féministe. Il s'agit plus d'une reformulation théologique dans l'action, lors de combats pragmatiques sur le terrain. On prendra pour exemple le hadith¹⁹ (dire prophétique) attribué au Prophète, considérant la voix de la femme comme *'awra* (qui doit être dissimulée au même titre que les parties génitales). Sans remettre en cause cette opinion dans un cadre institutionnel, nombres d'élites féminines donnent des conférences devant des assemblées mixtes, s'expriment à la radio et à la télé ou bien encore participent à des concours de psalmodie du Coran en public.

19 Pour une présentation du corpus des hadith, voir SIDDIQI Muhammad Zubayr, *Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features*, Cambridge, Islamic Texts Society, 1993.



Si certaines pour des stratégies de carrière sont enclines à créer une lecture féministe et isolée comme telle (en créant par exemple un mouvement de spécialisation du sujet femmes à travers des livres, des avis juridiques qui seraient dédiés aux femmes), la plus tente d'introduire le marché du savoir islamique globale, de façon non frontale. Visant à éviter la désaffiliation à la communauté islamique et ne souhaitant plus faire partie de la « masse », elles abordent une phase que le féminisme occidental n'a connu que très récemment : le personnalisme²⁰. Ainsi leur légitimité et inscription dans une lignée croyante²¹ va se faire au nom du fait qu'elles soient une personne dans leur droits économiques et sociaux, et non plus seulement une femme.

“Dans le coran, on a le mot *el insane*, ça veut dire l'Être et pas l'homme ou la femme, Dieu sait ce qu'il fait” (Aïcha, Conférencière, 42 ans)

Cette volonté de s'inscrire dans une lignée croyante non sexuée, trouve un écho dans la façon dont elle reformule les catégories du *fiqh* concernant le statut personnel.

“Les classifications du code pénal comme par exemple l'appartenance communautaire, le fait d'être esclave ou libre, etc. ont pratiquement disparues. La seule distinction sur laquelle on s'acharne pour qu'elle reste intacte, c'est celle homme femme” (Schayma, Théologienne, 48 ans)

La deuxième catégorie de thématiques vivement débattues actuellement sur le statut de la femme, fait appel à ce que l'on pourrait nommer « la nature féminine islamique ».

Selon Amina Wadud, les femmes sont absentes de la pensée islamique car celle-ci s'est beaucoup « focalisée sur les lois et le politique au lieu de l'être sur la foi et l'expérience », la « dimension esthétique » étant selon elle beaucoup plus inhérente aux femmes. On retrouve effectivement cette dévalorisation de lois rigides dans le discours des élites pour laisser place à « l'esprit et l'objectif de la charia dans son ensemble, plus que dans son cadre strict, limité, temporel » (Sonia).

Ainsi du *hadith* « *an nissa naqissatou 'aqline wa dinine* » (les femmes sont diminuées en intelligence et religion), elles expliquent avec la justification d'arguments médicaux et psychologiques, que les femmes sont effectivement plus émotives et nerveuses lorsqu'elles sont indisposées ce qui expliquerait à certains moments leur manque de *'aql* (d'intelligence, de sang-froid). Leur diminution passagère en religion serait due au fait que lors de leurs menstrues elles sont allégées (et non interdites) de leurs prières. On assiste donc très clairement à la construction d'une valorisation des règles religieuses spécifiques à la femme, afin d'éluder ce qui était jusqu'ici perçu comme une nature féminine « contraignante ».

Ces règles minimales qui seraient censées faire avant tout appel à l'individualité de chaque acteur dans la façon qu'il peut avoir de gérer sa vie religieuse, permettent à ces femmes de s'affirmer en tant que sujet asexué, rattaché à un univers symbolique musulman où la contrainte normative diminue pour laisser place à « la foi et l'expérience » y compris dans le cadre familial privé.

Pour exemple l'interprétation du verset « *ar ridjal qawamouna 'al en nissa*²² » (les hommes ont une prééminence sur les femmes ou bien les hommes assument les femmes). Pour ces femmes il s'agit

20 MOUNIER Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris, PUF, Que sais-je, 1963.

21 HERVIEU-LEGER Danièle, « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche », *Social Compass*, vol. n° 44/1, 1997.

22 Coran, Verset 34, Sourate IV.

exclusivement du domaine familial et économique, en ce sens qu'il revient à l'homme d'assurer les dépenses relatives au foyer et à l'entretien de sa famille (y compris sa femme).

« Je crois qu'il faut arrêter deux minutes de tout comprendre à l'envers. La femme si elle veut mais ce n'est pas une obligation, peut ne pas investir un seul sou dans son foyer, son argent est sa propriété privée elle en fait ce qu'elle veut. Si Dieu avait émis comme règle que la femme doit aussi participer aux frais de la maison, les femmes auraient dit : « c'est pas juste déjà c'est nous qui accouchons, allaitons etc., et il faut encore que je participe aux dépenses ! », c'est un privilège pas une contrainte » (Sihem B., Conférencière, 37 ans)

Leur vie de musulmane en pays non musulmans leur permettrait donc à un niveau personnel de faire de la Loi un élément additionnel mais non plus seulement exclusif de leur identité islamique.

Limites de la genrification de l'islam²³ et sécularisation de l'identité des musulmanes en Occident

La genrification de l'islam par les structures institutionnelles

L'intervention de femmes musulmanes voilées et engagées en Occident y a exacerbé la question publique de l'identité féminine islamique légitime, mais a aussi provoqué sa réduction. Le champ de positionnement autorisé reste principalement l'islam pour ces femmes, ce qui permet aisément de les traiter de façon différentielle en tant que minorité en Occident, cet idéal féminin islamique empêchant la pluralisation de leurs choix .

Les débats publics aujourd'hui occultent voire nient (contrairement à une opinion publique beaucoup plus proche du terrain que les discours institutionnels) les dynamiques d'émancipation menées par les femmes musulmanes à partir de l'Occident. On observe alors, spécifiquement après le 11 septembre, toute une série de débats visant à repenser l'altérité de l'islam, et ainsi ce que doit être l'islam national. Aux élites voilées et militantes en Occident, vont s'opposer des contre élites soutenues par les gouvernements européens²⁴ Ces femmes positionnant leur discours sur la légitimité de l'identité islamique féminine (qui doit être laïque et « moderne ») en compétition avec le discours des élites islamiques. Ces débats s'ils permettent d'amener des actrices marginalisées au devant de la scène, restent artificiels. Les interlocutrices aux carrières publiques très courtes, semblent interchangeable sans que ne se dégage un vrai débat féminin autonome.

De plus, l'enjeu du débat n'est absolument pas la résolution pragmatique d'un problème de violence et/ou de domination masculine réel rencontré par les musulmanes, mais plutôt un enjeu idéologique de définition de la place de l'islam en Occident (aucun outil de sensibilisation n'est mobilisé par les Etats et on entend pas de la part des religieux de discours sur le statut du viol en islam par exemple). Dans cette surexploitation du sujet femme musulmane, la mise au ban complète des populations masculines, révèle aussi un besoin d'intermédiaires pour entrevoir une réalité trop excentrée (rappelons que les politiques nationales en Europe concernant l'islam restent largement tributaires des questions d'immigration et d'intégration de populations précarisées), devant être traitée de façon « exotique» en recréant de façon superficielle une identité féminine islamique in-house.

Les états européens qui jugent de l'échec de leurs politiques d'intégration ou de multiculturalisme sont en train de redéfinir une identité nationale en crise à travers la question de l'islam et sa genrification. En Hollande, la première mosquée du monde exclusivement réservée aux femmes, à été inaugurée à Amsterdam en mars 2005. Cette mosquée qui bénéficie de financements gouvernementaux a pour but de favoriser des activités à l'intérieur de la mosquée menées par des

23 Le concept de genrification de l'islam vise à mettre en relief un ensemble de conflits et de compétitions entre différents acteurs publics pour la définition et l'incarnation d'une identité islamique féminine légitime. Cette identité servira ensuite de base à la justification de ce que doit être l'islam en Occident. Ainsi, on observera la promotion autoritaire et exclusive d'une image de la musulmane, tant de la part d'acteurs laïcs que religieux, ayant pour but ultime la production de discours normatifs concernant l'identité des musulmans dans leur ensemble, et par la même édulcorant un discours féminin musulman autonome. On a pu voir ainsi de quelle façon les « affaires du voile » en France ont exclu la parole des premières concernées, et permis à l'Etat une redéfinition de la place de la minorité musulmane dans la société. De la même façon aux USA, la direction de la prière collective engagée par Amina Wadud n'a pas amené chez les savants musulmans une réflexion sur le leadership religieux des femmes, mais a plutôt libéré une parole sur la « décadence » et la « dispersion » des musulmans en Occident. On assiste donc aujourd'hui à la gestion de la référence islam en Occident, à travers la définition de la place de la femme en islam. L'idée est que pour avoir un bon islam en Occident, non agressif et modéré pour les institutions étatiques ou orthodoxe et pur pour les mouvements islamistes, il faudra promouvoir des musulmanes qui illustrent cet islam, i.e. en réalité ayant un discours critique et accusateur sur l'islam des autres femmes.



femmes et l'imam est une femme. Isoler ainsi les femmes de la domination masculine peut sembler être une bonne chose, si ce n'est que cela semble aller contre les idéaux de mixité et de solidarité entre hommes et femmes que la Hollande s'attache à promouvoir.

La gestion de l'identité nationale semble moins problématique aux USA. Une pression politique moindre sur ce que doit être l'identité islamique féminine légitime, et un certain consensus sur la place du religieux dans l'identité nationale, permettent de prendre en charge la question du leadership religieux féminin en utilisant des outils qui « dégenèrent » l'islam. C'est ainsi que l'ISNA²⁵ va penser au sein d'un programme sur le « Leadership Development et pour l'Empowerment » (et non au sein d'une structure pensée comme purement féminine), la production d'un booklet sur les « Women friendly mosques and community centers »²⁶. Ce livret donne des recommandations concrètes aux leaders des mosquées pour repenser les structures afin qu'elles accueillent plus de femmes et permettent leur accès aux ressources générales de la mosquée. Il s'adresse aussi aux femmes qui fréquentent les lieux de culte, leur donnant les outils d'un plaidoyer pour une plus grande participation dans les comités exécutifs.

Sécularisation de l'identité des musulmanes en Occident

Cette entrée des débats autour de la place de la femme musulmane a pour effet de chosifier l'identité islamique féminine, voire de la stigmatiser. Son exceptionnalité et sa publicisation extrême vont devenir de plus en plus lourde à porter pour les élites islamiques dont la capacité d'action se retrouve alors cantonnée à un espace réduit. « *Reflection on definitions of private and public spheres from the vantage point of an Islamic self inevitably leads to a critical reading of the hegemonic narratives of secular modernity and liberal definitions of self* ²⁷ »

On peut observer alors chez les musulmanes en Occident deux positionnements consécutifs à l'émergence d'une identité féminine islamique publique. Premièrement elles ont commencé par autonomiser leur identité vis-à-vis des mouvements islamistes auxquels elles ne délèguent plus la responsabilité de définir le sens du voile par exemple. Cependant dès que le voile devient stigmatisant à cause de sa définition hégémonique par l'espace public séculaire (signe de soumission, de manipulation, de refus de la modernité etc.), elles déplacent leurs revendications de droits religieux (ce que Dieu m'a donné comme droits à l'égalité) vers une revendication du droit citoyen (l'égalité de traitement que le gouvernement me doit en tant que citoyenne). Le problème de l'accès au travail ou à l'école avec le voile est en cela révélateur d'un déplacement de la revendication purement religieuse vers la reconnaissance du statut citoyen. La nécessité de se munir d'une capacité rhétorique convaincante a en effet amené les musulmanes à se positionner. Afin d'assurer l'autonomie de leur choix et leur inclusion non stigmatisée dans l'espace public en tant que citoyenne française, les élites islamiques interrogées ont par exemple positionné leur choix du voile non pas dans une

24 On citera en France le mouvement politiquement très soutenu « Ni Putes Ni Soumises » dont la popularité médiatique ne reflète pas une adhésion sur le terrain. Ou encore pour la Hollande Ayaan Hirsi Ali, somalienne, auteur d'un livre intitulé « Insoumise » et députée du parti libéral VVD. Les dynamiques et visées monopolistiques des féminismes d'Etat peuvent être appliquées à ces mouvements. Voir STETSON Dorothy, MAZUR Amy (eds.), *Comparative State Feminism*, Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage, 1995.

25 L'ISNA est l'Islamic Society of North America, une des plus puissantes fédérations d'associations islamiques aux USA. Proche de la tendance des frères musulmans à sa création, elle est aujourd'hui traversée par des revendications émanant de jeunes musulmans nés aux USA pour plus d'ouverture et de participation dans la vie publique.

26 Cf. www.ild.net/.../women-friendly-mosques-and-community-centers-working-together-to-reclaim-our-heritage.html

27 GOLE Nilüfer, "The voluntary adoption of stigma symbols", in *Social Research*, Vol.70, no.3, Fall 2003, pp 801-820.

continuité avec l'histoire de la Tradition des mères musulmanes mais bien avec la mémoire européenne du libre choix, cette héritage symbolique occidental leur permettant encore une fois de déstigmatiser leur entrée dans l'espace public.

La reconnaissance de leurs compétences dans l'espace public serait-elle alors plus importante que la reconnaissance de leurs droits de musulmane voilée? Il semblerait que la pierre angulaire de leur identité islamique ne soit plus le voile mais la capacité d'agir socialement et de façon visible (c'est à dire non reléguée à des espaces purement musulmans) au sein de l'espace public français.

Pour exemple c'est la "*dignité de la personne humaine*" qui sera avancée lors des conflits sur le voile et non plus le respect d'une identité religieuse pure. "*Mes problèmes sont ceux de la société*" diront les élites. "*Nous les jeunes on ne veut pas de mosquées avec un grand minaret mais plutôt un rayonnement social de nos activités*" (Dounia, 40 ans, Ex-membre du Conseil Français du Culte Musulman)

Le respect de la spécificité religieuse sera présenté sous la notion de « services » dus aux citoyens (y compris femmes de confession musulmane) comme par exemple l'accès à des piscines non mixtes pour les femmes (et non pas exclusivement pour les musulmanes mais pour les « femmes » et c'est ce qui intéressant en tant que nouvelle identité). Ces « services » ne seront donc pas revendiqués à travers une militance islamiste mais bien à grâce au sentiment d'une inclusion réussie dans l'espace public séculaire.

Ces discours ne doivent pas être compris comme une abstention mais bien comme un déplacement vers un espace public qui normalise l'islam en le reconnaissant comme européen.

La deuxième attitude concerne l'effet pervers entraîné par la systématisation de la justification des comportements féminins par l'islam. Si cette justification a commencé par être révolutionnaire et contestataire dans les années 80-90, elle est aujourd'hui institutionnalisée. Le caractère différentiel de la femme musulmane est consacré mais sans la reconnaissance véritable d'une vraie place et de vraies responsabilités pour les femmes. Devant cet échec, de plus en plus de jeunes filles qui souhaitent encore choisir l'islam comme vecteur d'affirmation, vont le faire plus à travers une surenchère conservatrice et une confirmation de l'orthodoxie masculine (on remarquera le nombre de jeunes filles sans cesse en augmentation qui fréquentent les mouvances salafistes et tablighis), qu'à travers un discours qui n'aboutit ni se réalise dans un empowerment concret et visible.

La justification des comportements d'émancipation par un islam pro-femmes aurait donc ses limites. Tant du fait de la confiscation par les Etats des débats sur la femme musulmane, orientés en réalité vers la construction d'un islam national conforme, que par l'absence d'une réelle réflexion sur les changements de son statut juridique et théologique chez les religieux.

La pluralisation des actrices publiques se revendiquant de l'islam semble être salvatrice, permettant ainsi de sortir de l'affrontement superficiel pour l'incarnation de la femme musulmane en Occident, menés par des actrices confinées en réalité à une position minoritaire.

Enfin leur inclusion dans les structures institutionnelles décisionnaires qu'elles soient islamiques ou séculaires, leur permettrait de développer en profondeur et dans la durée un discours autonome, favorisant leur engagement dans les sociétés où elles se trouvent.