

Le féminisme ethnicisé ? Emergences de subjectivités féministes au creuset de luttes identitaires chez des militantes musulmanes belges - Ghaliya Djelloul

Ce *working paper* a été présenté lors du colloque de Sophia en 2013. La responsabilité finale de la forme et du contenu de cet article est celle de l'auteur-e. Pour plus d'informations, visitez www.sophia.be.

Cet article présente une enquête socio-anthropologique menée auprès de femmes musulmanes engagées sur le terrain des droits des femmes en Belgique francophone. Impliquées dans le tissu associatif sociopolitique, religieux ou contribuant intellectuellement aux débats en cours dans ces différentes sphères, ces militantes produisent des discours féministes à *partir de* ou *dans* leur religion. L'analyse de leurs récits de vie permet de dérouler la construction d'une identité de « féministe musulmane » comme posture politique et identitaire au croisement du local et du transnational.

L'intérêt de mon mémoire de master en socio-anthropologie s'est porté sur l'engagement militant féminin musulman en Belgique francophone¹, à travers l'exploration de ses différentes formes et de la conception des rapports sociaux de sexes chez des militantes belges, de religion musulmane, engagées *dans* ou à *partir de* leur religiosité pour les droits des femmes. La spécificité et limite du panel tient à sa composition relativement homogène puisque sept des huit femmes interrogées sont d'ascendance (au moins en partie) immigrée marocaine et une majorité a mené des études universitaires. Sa richesse réside pourtant dans la diversité des ancrages, des parcours sociaux et des formes de résistances rencontrées chez les femmes enquêtées. Dans un premier temps, je voulais comprendre comment ces femmes géraient les conflictualités résultant d'une double référence à un cadre normatif religieux (qui tire sa

légitimité de l'invocation du divin) et à une perspective militante (qui appelle à la remise en question des normes de genre). L'enquête a montré comment ces actrices sociales articulent des valeurs issues d'un matériel culturel et religieux issu de leur milieu social primaire (où domine la différenciation et hiérarchisation des sexes) d'une part, et d'un cadre diffusé dans d'autres espaces de socialisation comme les institutions publiques belges (citoyenneté et liberté de choix individuel) d'autre part. J'ai ensuite cherché à rendre compte des formes identitaires *hybrides*, *bricolées* ou *projetées* que construisent ces femmes, pour comprendre leur aspiration à l'émancipation à partir de leurs positionnements multiples.

Des ancrages multiples

Cet objet de recherche nécessite au moins deux rapides contextualisations : celle de l'histoire de la pensée musulmane mondiale (pour situer les enjeux soulevés par cette lecture égalitariste des rapports sociaux de sexe sur le cadre religieux musulman) et celle de la socioanthropologie des communautés musulmanes en Belgique (pour en comprendre la réception au niveau belge).

« Le féminisme islamique » est décrit par Margot Badran comme une « « transformation » qui cherche à avoir lieu à l'intérieur de l'Islam » et pas seulement une « réforme » des pratiques patriarcales justifiées par des préceptes religieux (Badran 2010 : 25). Concrètement, il s'agit d'un commentaire renouvelé du coran entrepris par un certain nombre de théologiennes qui vont appliquer le concept de « genre » dans leur travail d'interprétation. Il se fonde sur l'hypothèse que l'islam connu jusqu'à présent dérive de fausses interprétations des sources scripturales et n'atteint pas l'idéal du message de justice sociale prôné par celles-ci. En découle le droit à une nouvelle interprétation susceptible « de promouvoir l'égalité des sexes, des rôles nouveaux dans les rituels et les pratiques religieuses, des changements dans les domaines du droit familial, du droit pénal, et des pratiques juridiques et politiques » (Latte Abdallah 2010 : 9). Né aux USA et en Iran, ce discours s'est très vite répandu en Turquie, Malaisie, Afrique du sud, etc. Une

dynamique transnationale se construit dans les décennies de 1990 et 2000, à travers la mise en réseau des militantes et leur visibilisation par des rencontres et congrès, notamment en Europeⁱⁱ. Cette posture de changement à l'intérieur du cadre religieux a mobilisé des femmes de l'élite intellectuelle de nombreux pays, à majorité musulmane ou non, qui se sont à leur tour engagées dans des travaux et recherches portant un regard critique sur le système de genre censé relever du patrimoine historique, théologique et légal de l'islam.

Pour comprendre les conditions sociales de réception du féminisme islamique en Belgique, il faut rappeler que l'évolution de l'islam est intimement liée à l'histoire des migrations de population à majorité musulmane (principalement la Turquie et le Maroc), dans le cadre d'une politique de reconstruction économique et démographique après la Seconde Guerre mondialeⁱⁱⁱ. En ce qui concerne la transmission inter-générationnelle, on assiste dans les années 1960-70 à la création d'un mouvement associatif immigré proposant des activités sociales et culturelles de promotion de la culture du pays d'origine qui évoluera vers un mouvement formulant des revendications dans le domaine presque exclusivement culturel dans les années 1980. La décennie suivante voit apparaître des tensions au niveau international^{iv} et national qui connaissent un fort retentissement sur la situation de l'islam belge^v, expliquant l'évolution des « revendications socioéconomiques » des travailleurs immigrés en « revendications culturelles » des citoyens musulmans (Torrekens 2007).

Des constructions identitaires hybrides

Dans ce contexte, les trajectoires des migrants entre les espaces sociaux ont progressivement construit un imaginaire hybride qui influe sur le plan des constructions identitaires de l'islam « implanté », c'est-à-dire enraciné dans l'espace européen (Dassetto 2001 : 58). Ces flux migratoires ont établi un nouvel « état objectif » de la hiérarchisation sociale entre autochtones et immigrés d'Afrique du Nord et de Turquie en Belgique, servant de base à la construction d'une « conscience ethnique » qui permet au groupe

d'immigrés et à ses descendants de donner une signification à sa situation historique et de l'organiser. Plusieurs chercheur-e-s ont parlé d'une conscience « ethno-religieuse » chez les jeunes d'ascendance maghrébine en Belgique^{vi}. C'est pourquoi, j'ai voulu m'intéresser à la construction de l'identité comme une expression de l'appartenance sociale, c'est-à-dire du « rattachement de l'acteur à un groupe » (Bastienier 2004) à partir des traits culturels, politiques et économiques des acteurs. Ma problématique a alors porté sur les « ressources identitaires » (Kauffman 2004) à l'œuvre dans le « processus d'engagement » (Ion 1997) chez ces militantes belges, dont les pratiques et discours sont inspirés des féminismes musulmans.

J'ai d'abord cherché à identifier les différentes réalités, contraintes, façons d'être et de penser, héritées ou acquises, qui constituent des manières de penser, de voir et d'agir qu'elles activent (Lahire 1998). Cela m'a permis de comprendre comment, en tant qu'actrices sociales, elles inscrivent leurs *actions* dans des *postures* (rapports au monde) qu'elles produisent et des *rôles* qu'elles mettent en scène. Cette analyse a montré la place qu'occupent certains faits collectifs dans leur construction identitaire (comme les mémoires socio-politiques du passé colonial et des flux migratoires) et l'articulation entre l'héritage familial et la religiosité.

J'ai ensuite cherché les liens entre les groupes sociaux que les femmes avaient fréquenté et leurs formes d'engagements militants (quelles activités, quelles finalités, quel horizon temporel et idéologique du changement, quelle vision et rapport au monde) afin de comprendre comment leur conception et expérience de la « féminité » et de la « masculinité » se combinaient à leur religiosité pour déboucher sur une construction identitaire de militante pour les droits des femmes. J'ai également questionné leur rapport aux autres collectifs de féministes en Belgique pour rendre compte du contexte politique dans lequel prend place le travail de construction identitaire d'une telle posture. Par l'analyse de ces récits de vie, j'ai donc identifié les outils et le processus de construction d'une identité de féministe et de musulmane, qui se revendique en *rupture* et en perspective de *changement* social.

1. Parcours de féministes musulmanes belges

Les principaux collectifs de féministes en CFWB dans lesquels militent les femmes interrogées sont^{vii} : le MDF^{viii} (Mouvement pour les droits fondamentaux), TETE^{ix} (Toutes égales au travail et à l'école), le CFIL^x (Collectif des Féministes laïques et interculturelles de Liège) et Femmes musulmanes de Charleroi. Le terrain bruxellois connaît une plus grande concentration de ce tissu associatif, tandis que Liège et Charleroi restent excentrés et isolés de cette dynamique. Nées dans la foulée des débats sur Mahinur Ozdemir, première députée portant le foulard dans une enceinte parlementaire en Belgique en 2009^{xi} et de la loi adoptée en 2010 « visant à interdire le port de tout vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage », ces associations sont d'assez petite taille, mais relativement actives dans le but commun de lutter contre les formes d'exclusion faites aux femmes au niveau de l'enseignement et de la formation. Majoritairement composé de femmes^{xii}, ce sont des collectifs mixtes, regroupant des musulman-e-s et non-musulman-e-s. Il faut préciser que plusieurs militant-e-s ayant participé au collectif Femmes musulmanes de Belgique (dissout en 2010) sont à l'origine des structures que nous avons rencontrées.

J'ai également interrogé des militantes de groupes transnationaux comme le *think tank* GIERFI^{xiii} (Groupe international d'étude et de réflexion sur la femme en islam) et un réseau européen de musulmans. Il s'agit de structures établies sous forme de réseaux reliant des élites au sein des communautés musulmanes, qui cherchent à promouvoir la recherche et les débats autour de questions liées au statut de la femme en islam (GIERFI) ou aux questions sociales posées par la présence des musulman-e-s dans les sociétés non-musulmanes.

Enfin, à côté des six militantes musulmanes sunnites issues des diverses associations susmentionnées, nous avons rencontré deux militantes du collectif Kawtar, composé en majorité de femmes chiites, qui œuvre à l'appropriation des sources religieuses par les femmes en créant un espace de questionnement des interprétations qui en ont été faites.

Ce collectif publie quelques exemplaires par an d'un journal qui rend compte des réflexions menées au fil des rencontres. Ce groupe, relativement marginalisé sur la scène publique intracommunautaire religieuse, a des relais à l'extérieur grâce à des membres actives dans d'autres structures.

1.1 L'engagement sur la scène socio-politique

Un premier groupe de militantes est caractérisé par un important capital religieux et culturel reçu dans le milieu familial et durant leur enfance, qui se reflètera dans une construction identitaire fort imprégnée de l'histoire migratoire de leurs (grands-)parents. L'expérience la plus marquante dans leur parcours a lieu dans le cadre scolaire où elles ont toutes connu une expérience d'assignation identitaire à une place stigmatisante, d'« arabe », de « musulmane » ou d'« étrangère ». Elles ressentent que c'est ce patrimoine reçu de leurs parents qui est à la base d'une infériorisation sociale, et c'est la dimension religieuse qui s'affirmera ensuite dans leurs parcours comme base à leur exclusion. Leur engagement sur la scène sociale d'engagement dite « sociopolitique » a pour but de visibiliser et dénoncer les discriminations vécues en tant que « femmes » et « issues de l'immigration » ou « musulmanes » sur les scènes publiques.

Leurs postures de femmes musulmanes et de militantes sont fortement marquées par un processus d'ethnisation^{xiv} du facteur religieux, c'est-à-dire à une clôture de la construction identitaire basée sur l'appartenance exclusive au groupe des « musulmans » qui se distingue des « non-musulmans ». Dans leurs parcours de vie, ce marquage ethnique résulte de l'effet conjoint d'une assignation identitaire extérieure (qui enferme dans une position à la marge) et d'un manque de ressources identitaires pour développer un projet alternatif (des conditions socio-économiques empêchant de sortir de zones marginalisées). Ces femmes, fortement attachées à leur communauté religieuse, s'engagent pour aider les femmes et défendre leur communauté. L'islam se mue en un vecteur de solidarité et de visibilisation de l'exclusion de ces populations. Leur activisme est une lutte contre les frontières sociales subies et décloisonne, paradoxalement, de

l'identification religieuse. En effet, l'insertion dans les structures de la vie associative et politique remplit souvent une fonction d'« intégration économique » par la formation et le développement de l'engagement militant (Ben Mohamed 2006 : 107).

1.2 L'engagement sur la scène académique

Un deuxième groupe de femmes se distingue par une fructueuse carrière scolaire qui les a dotées d'un haut capital culturel, et qui ont fréquenté divers groupes dans leurs parcours, leur permettant de disposer de plus de répertoires sociaux d'identification. La religiosité prend une place modérée sur le plan de la construction identitaire, puisque l'islam fait davantage office de lien inter-générationnel qui s'inscrit dans une dynamique d'ouverture aux autres composantes de la société. On pourrait le qualifier d'islam « cosmopolite », en accord avec des valeurs universalistes. Le fait de s'appuyer sur l'islam pour opérer ce « milkshake culturel » amène (paradoxalement ?) ces femmes à en rejeter la dimension « culturelle » et à prendre distance avec la communauté d'origine de leurs parents. En effet, leurs parcours sont caractérisés par une grande mobilité sociale, et la revendication d'approches plurielles en termes de références et de valeurs.

L'islam est mobilisé dans leur discours comme un cadre qui encourage à la participation, à la promotion d'une « citoyenneté religieuse active » (rentrer dans les sphères publiques, au niveau associatif, politique, etc.), autrement dit l'ouverture à des espaces sociaux non-communautaires. Leur engagement a lieu sur la scène « académique » où elles travaillent à présenter et diffuser des connaissances critiques et des outils pour réfléchir aux conditions collectives des femmes musulmanes. Par ce travail intellectuel, elles veulent améliorer l'interprétation des textes sacrés en proposant une réflexion sur le « contexte » dans lequel vivent les « femmes musulmanes », en tant que « citoyennes européennes ». Le discours du féminisme islamique joue donc un rôle de liant entre deux cultures, c'est-à-dire être attachée à la communauté musulmane et l'associer à des rapports de sexe égalitaires. Le féminisme islamique semble offrir une « troisième voie »^{xv} qui permet de

valoriser son héritage extra-européen tout en l'inscrivant dans une conception universaliste des droits humains.

1.3 L'engagement sur la scène religieuse

Contrairement aux groupes précédents, le dernier groupe de femmes n'a pas reçu de capital culturel religieux dans son milieu familial (ou très faiblement), c'est pourquoi l'enjeu que revête leur religiosité ne réside pas dans la continuité ou la perpétuation d'un héritage, mais la création et l'entrée dans un (nouvel) univers religieux. La conversion est un moment clé dans leur parcours social, l'« entrée » dans l'islam faisant office d'une intense rupture biographique. Leur engagement dans la sphère religieuse concrétise une identification religieuse forte, mais qui se nourrit –entre autres- du décalage entre théorie et pratiques expérimenté dans les communautés musulmanes.

Ces femmes appellent à une réforme de l'islam, et à l'avènement d'une sphère publique de femmes musulmanes pour faire avancer la réflexion sur « la femme en islam » et offrir aux croyantes des espaces au sein des communautés musulmanes où elles puissent développer de la réflexivité par rapport aux normes diffusées et à leurs pratiques. Leur engagement consiste à approfondir les connaissances dans le domaine religieux, réfléchir aux différentes interprétations soulevées afin de renforcer chaque femme pour qu'elle puisse résister face à la domination masculine. Leurs actions consistent en la mise sur pied d'un espace de questionnement et d'appropriation des sources religieuses, où elles cherchent à développer *une citoyenneté de femme musulmane belge*, au sein de la communauté et dans la société en général. L'ethnicisation du facteur religieux n'est pas ici le fruit d'une assignation extérieure mais bien d'un choix vécu positivement.

2. De l'engagement dans l'islam aux droits des femmes ?

Les récits de vie montrent que, par-delà les différentes combinaisons de dispositions culturelles, religieuses et linguistiques transmises par la socialisation primaire, ce sont les cadres de socialisation secondaires qui paraissent déclencher le processus de

subjectivation, moteur de la construction identitaire. L'expérience scolaire, qui s'est traduite pour le premier groupe de femmes par celle d'une assignation sociale, est déterminante dans le processus d'ethnisation religieuse. Qu'il soit rejeté ou approprié, le stigmat se transforme en frontière entre ces femmes et le monde social rencontré. Inversement, c'est l'expérience scolaire qui rend possible la mobilité du second groupe de femmes à travers les espaces sociaux intra et extra-communautaires, participant à diversifier leurs cadres d'interactions et menant, en retour, à une ethnisation plus faible de la dimension religieuse. Quant à l'engagement dans la sphère religieuse du troisième groupe, il entraîne une identification religieuse qui prend la forme d'un *empowerment* intra-communautaire. Le multiplicateur le plus fort du processus d'ethnisation réside dans la superposition entre l'appartenance socio-économique (facteur de classe sociale) et la position dans un système social ethnisant (facteur de « race ») qui fracture durablement les trajectoires de ces femmes. Le facteur « sexe » intervient en parallèle au processus d'exclusion susmentionné.

En effet, les schémas genrés intériorisés à l'intérieur de la sphère familiale se heurtent à une seconde socialisation dans des univers sociaux normatifs différents qui mènent à diverses constructions identitaires s'articulant au processus d'ethnisation. J'ai dégagé trois formes de conception des rapports sociaux de sexe (*égalitariste, différentialiste et contractualiste*) chez les femmes interrogées, variant avec le capital culturel des femmes interrogées.

La première conception place au centre l'égalité entre hommes et femmes, l'importance de la liberté individuelle et le refus des rôles préconçus. Ces militantes revendiquent une lecture critique des sources religieuses, mettent en avant les normes qui vont dans ce sens et invalident celles qui y contreviennent. Elles refusent l'instrumentalisation de l'islam pour asseoir la domination masculine et déconstruisent ces discours en appelant à une pensée critique par et pour les femmes (ici « la femme » a un sens politique et non naturel). Bien qu'elles aspirent à une autonomie complète au sein de la sphère religieuse, le prophète reste la figure masculine de référence. Ce qui peut être interprété comme

une stratégie qui leur permet de s'ancrer dans la tradition discursive religieuse tout en critiquant les représentations qui y règnent de la masculinité.

Si elles refusent le contrôle du corps, de la sexualité féminine et la division des rôles sociaux de sexes, certaines affirment quand même une différence essentielle entre hommes et femmes. Mais, cet essentialisme se déplace d'une justification biologique à spirituelle. C'est pourquoi, au-delà de leur critique des rôles genrés, des conceptions du corps, de la maternité, etc. ces femmes ne rompent pas avec l'essentialisme des catégories de genre mais les déplacent du corps à l'esprit. Elles revisitent donc des problématiques féministes, en affirmant l'égalité tout en la moulant dans un cadre de pensée musulmane.

Un second groupe de femmes exprime une conception différencialiste du genre, où l'identité propre aux femmes est pensée à partir du rapport hétérosexuel. Leurs « droits » et « devoirs » découlent de leur « complémentarité » aux hommes, basée sur des différences biologiques, menant à un traitement différencié du corps (pudeur) et à la centralité du rôle social de mère et du travail spécifique de soin. L'importance de « la vertu » pour se différencier de la « femme-objet », figure de rejet, réserve le dévoilement de leur corps à la sphère domestique. Elles ne visent pas l'égalité mais l'équité dans leurs rapports aux hommes, en appelant à cultiver et valoriser la spécificité de « femme ». Ce discours n'est pourtant pas énoncé pour décapaciter les femmes mais les valoriser et les renforcer pour leur lutte principale qui est celle au droit à une vie à l'extérieur de la sphère domestique et au travail. C'est donc par l'affirmation de la légitimité du système de genre hétéronormatif, tout en cherchant à y obtenir une valorisation de leur « spécificité » et une autonomie par rapport aux hommes, qu'elles aspirent à l'équité.

Enfin, la troisième conception qui est apparue pourrait être qualifiée de « contractualiste » tant les femmes qui l'expriment placent le libre consentement au centre des rapports entre hommes et femmes. Se basant sur une conception individualiste du monde social, elles dénoncent les injustices perpétrées par les hommes et appellent à créer une « conscience politique féminine » en islam pour y résister. Malgré

l'importance donnée au libre-arbitre, elles ne prennent pas en compte les conditions sociales qui lui permettent de se réaliser, ce qui invisibilise les rapports sociaux, les rôles et les structures mentales et matérielles qui les reproduisent. Elles réservent la réalisation de l'égalité « contractuelle » à la sphère conjugale, ce qui réaffirme l'inscription dans l'hétéronormativité.

3. Un féminisme ethnicisé

Les femmes interrogées - dont la construction identitaire ethnicisait fortement le facteur religieux - rejettent le féminisme universaliste, perçu comme « occidental » et ethnocentrique tout autant que le patriarcat à l'intérieur de leur communauté religieuse et dans l'ensemble de la société. Elles se sentent trahies par les féministes dites historiques qui soutiennent les discours les marginalisant en tant que « musulmanes » et dénoncent un « matriarcat » infantilisant. C'est pourquoi elles revendiquent le droit à une lecture féministe autonome et à des figures d'émancipation propres par rapport aux féministes non-musulmanes.

Il se dessine donc une frontière ethnique dans les rapports avec les femmes et les féministes sur le champ des luttes. Elle se cristallise symboliquement sur le port du voile, semblant matérialiser des visions construites comme antagonistes de l'émancipation, du rapport au corps et des rapports sociaux de sexe. Mais, cette distanciation ne signifie pas un rejet total, puisque la construction d'un islam au féminin, avec ses propres enjeux (rapports aux textes, au prophète, etc.) et héroïnes (les épouses et (petites-)filles du prophète ou des femmes politiques), participe à la construction d'une ressource collective d'identification pour ces femmes, et d'une image positive d'elles-mêmes et de leur engagement.

3.1 Résistance et projet identitaire

Cette figure alternative, les femmes interrogées en font une identité « projet »^{xvi} de résistance aux assignations sociales, combinant la légitimité des sources islamiques et la

revendication absolue de libre choix et arbitre. Ce faisant, elles questionnent les sources religieuses et se les approprient en promouvant l'autonomisation (économique, intellectuelle et politique) de la femme en islam à travers des figures historiques féminines. Il n'y a pas de consensus sur leur conception du genre : certaines insistent sur l'équité qui découle des textes, d'autres sur la déconstruction des rôles sociaux par une évolution de la compréhension des textes et la revendication d'une égalité sans compromis, et d'autres défendent une vision individualiste du genre, en se basant sur la pluralité des interprétations et la place primordiale du consentement. Bien que leurs discours et conceptions comportent des limites et tensions, ces femmes par leur engagement, produisent une posture originale qui favorise l'élaboration d'une puissance sociale (*agency*), qui à son tour tente de résister à la domination masculine, sous différentes formes. Elles voudraient s'unir, avec les autres féministes, autour d'un combat commun : celui pour la liberté et l'autonomie de chaque femme.

Cette identité-projet est le résultat de la résistance à deux systèmes de domination vécus conjointement. Le cœur de cette identité réside dans la volonté de résister à une assignation et à un imaginaire social, qui rend incompatible leurs postures de femmes et citoyennes (autonomie) et descendantes de l'immigration/musulmanes (soumises). Leur premier acte de résistance consiste à s'autonomiser des ressources symboliques et des repères d'identification en se fabriquant de nouvelles références. Cette autonomisation permet de créer des continuités entre des positions socialement construites comme opposées, comme celles de femmes engagées dans les espaces publics (politique/monde pro) tout en portant le foulard. L'autonomie signifie ici le passage d'une « identité assignée » à une « identité choisie » par la réappropriation de sa signification.

Leur « stratégie rhétorique » (Cooke 2005), qui consiste à utiliser les essentialisations qu'elles rejettent, de manière stratégiques, à savoir celle de « femmes » vis-à-vis de la domination masculine, et celles de « musulmanes » vis-à-vis des féministes non-musulmane, leur permet de justifier la compatibilité de leur autonomie avec leur référence musulmane autant que défendre l'image de l'islam. Ainsi, elles font d'une pierre

deux coups : continuer à s'ancrer dans des références à un monde social régi par l'islam, en cherchant à y faire évoluer les conceptions de genre, et, s'ancrer dans le sillage des luttes pour les droits des femmes, tout en y apportant leur propre voix et imaginaire d'émancipation.

Cette stratégie comporte toutefois une ambiguïté, celle du rejet de l'universalisme en même temps que son instrumentalisation. En effet, certaines de ces militantes revendiquent leur appartenance au groupe des femmes (selon une lecture féministe) mais refusent l'universalisme de son émancipation. Elles aspirent d'une part à ce qu'on ne différencie pas les femmes et leur droit égal à l'autonomie, mais elles tracent en même temps une frontière ethnique dans le groupe des femmes, en se tenant à distance d'une émancipation ethnicisée incarnée par la figure-rejet de la « femme à la minijupe ».

Conclusion

Que le point de départ de leur engagement soit une expérience de stigmatisation, qu'elles soient engagées dans un projet de réforme religieuse ou contre la domination masculine, qu'elles cherchent une identité refuge ou repère, toutes les femmes interrogées s'impliquent d'une manière ou d'une autre dans la défense de l'islam. Cette religion représente un héritage culturel, une ressource d'identification (plus ou moins forte) mais présente.

Dans leur travail de subjectivation, ces femmes se réapproprient plusieurs discours (celui des féministes islamiques, du projet de réforme de l'islam, de la citoyenneté et des droits humains) et s'engagent dans la construction d'une posture, d'un discours, de revendications et d'un imaginaire de femme musulmane émancipée de la domination masculine et luttant pour la transformation des rapports sociaux de sexes. Cela participe à la production d'une ressource d'identification collective autonome qui contribue au projet d'identification de « femme musulmane émancipée » pour lutter contre le stigmate qui rend impossible la compatibilité sociale entre ces postures.

S'il s'agit avant tout de résister à une double essentialisation rencontrée dans leurs expériences de vie (en tant que *femmes* et *musulmanes*), c'est précisément cette intersectionnalité qui explique l'originalité et le potentiel subversif de leur posture (Bien qu'elles ne remettent que partiellement en cause la différentiation qui découle de la pensée religieuse, tout en formulant un idéal de genre équitable/égalitaire avec les hommes dans ce cadre religieux). Il y a celles qui recourent aux formes essentialisées de « femmes » pour lutter contre la domination masculine et celles qui ont recours à des formes identitaires ethnicisées de « musulmanes » pour lutter contre un rapport de « domination culturelle ». La dimension symbolique que revête leur aspiration à l'autonomie relève des luttes pour la reconnaissance culturelle de l'identité, et c'est à l'ensemble de la société que ces femmes musulmanes belges l'adressent.

ⁱ Intitulé « Spécificités des engagements et des constructions identitaires de *féministes musulmanes* en Communauté française de Belgique : une approche par *les récits de vies de femmes musulmanes engagées sur le terrain des droits des femmes dans des espaces publics* », ce mémoire a été défendu en 2011 suite à une enquête menée pendant deux ans, il a reçu le second prix du mémoire de master de l'Université des Femmes en 2012 et a été publié en 2013, dans la collection « *Islams en changements* », sous le titre : *Parcours de féministes musulmanes belges. De l'engagement dans l'islam aux droits des femmes ?*, Académia-Bruylant.

ⁱⁱ Cfr les activités organisées par le GIERFI en Europe, la conférence organisée par la Commission Femmes du Collectif Présence Musulmane au Parlement européen « *Musulmanes Féministes : Du paradoxe à la réalité* » (2004), le congrès « *Qu'est-ce que le féminisme musulman ?* » organisée par l'UNESCO à Paris (2006) et les congrès internationaux sur le féminisme islamique organisés en Espagne (2005, 2006, 2008, 2010), etc.

ⁱⁱⁱ Voir F. Dassetto, Bastenier A., *L'Islam transplanté. Vie et organisation de minorités musulmanes de Belgique*, Anvers/Bruxelles: EPO/EVO, 1984 ; *Facettes de l'islam belge*, Bruxelles: Edit Brulant-Academia, 1997 ; Dassetto F., Maréchal B. et Nielsen J., *Convergences musulmanes : Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*, Bruxelles : Ed L'Harmattan et Bruylant-Academia, 2003.

^{iv} Principalement, la révolution iranienne en 1979, l'invasion de l'Afghanistan par l'armée soviétique, l'affaire de la *fatwa* lancée contre Salman Rushdie et l'assassinat du directeur du centre islamique de Bruxelles.

^v Les réformes du code de la nationalité, les multiples affaires du foulard qui se déclenchent en parallèle ainsi que l'apparition de l'islamisme politique sur la scène internationale sont autant de facteurs

^{vi} A. Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, PUF, 2004 ; O. Roy, « L'islam mondialisé », Ed. du Seuil, 2002 ; M. Verhoeven, « Expérience scolaire et " ethnicité " au sein de deux quasi-marchés scolaires : le cas de la Belgique francophone comparé au cas Anglais », Actes du Congrès de l'AECSE, Lille, 2001.

^{vii} Aucun critère de sélection n'a porté sur la nature ou la composition des collectifs féministes auxquels ces femmes participaient (groupe non/religieux, non/mixte), ni sur l'affiliation à une tendance particulière de l'islam ni même sur une caractéristique sociodémographique comme une ascendance immigrée. Sur les huit femmes interrogées, aucune n'appartient à un mouvement musulman organisé bien que quelques-unes se

réfèrent (mais non-exclusivement) aux idées développées par des leaders proches de la mouvance des Frères musulmans, comme Tariq Ramadan. Deux d'entre elles ont d'ailleurs activement participé au réseau Présence musulmane qu'il a initié.

^{viii} Dont les objectifs sont : « que l'enseignement de qualité soit accessible à toutes et tous et pour contrer l'interdiction du port du foulard à l'école de façon efficace et durable, nous – femmes et hommes de tous âges et de toutes philosophies ou religions – voulons que la voix des premières concernées soit entendue, déconstruire les préjugés et dénoncer ensemble les implications et conséquences d'une telle interdiction. ». [En ligne] <http://mouvementpourlesdroitsfondamentaux.blogspot.com>

^{ix} Ce collectif inscrit « les deux axes prioritaires de son action à l'école et au travail en raison des opportunités d'épanouissement et d'émancipation qu'ils représentent pour les femmes. L'accès concret des femmes aux libertés fondamentales garanties par notre État de droit est indissociable de leur accès, libres et à chances égales, à l'instruction et au monde du travail. Et si le collectif « Toutes égales au travail et à l'école » a choisi l'acronyme TETE, c'est en l'honneur de ce siège de la raison agissante, lieu privilégié où l'individu se construit et se choisit librement ». [En ligne] <http://toutesegalesautravaillecole.over-blog.com/article-pourquoi-avons-nous-decide-de-nous-appeler-t-e-t-e--toutes-egales-au-travail-et-a-l-ecole--39090597.html>.

^{xx} Aujourd'hui rebaptisé Collectif Liberta, il est visible sur le réseau social Facebook : <http://www.facebook.com/CollectifLiberta>.

^{xi} <http://www.lefigaro.fr/international/2009/06/23/01003-20090623ARTFIG00607-belgique-le-foulard-d-une-deputee-attise-le-debat-.php>

^{xii} Une explication possible réside dans la gêne provoquée chez les hommes par la posture militante des femmes qui remet en cause les divisions « traditionnelles » des rôles genrés : cela peut passer par leur manière d'être (c'est-à-dire une attitude interactive avec des hommes et/ou des non musulman(e)s), leur revendication d'une posture spécifique et de droits de la femme en islam, une liberté de construire et déconstruire leur acception de l'islam, des préceptes, de leurs sens, des catégorisations (écoles en islam, *hallal/haram*, etc.), bref par une attitude qui affirme de façon « frontale » un impératif de la liberté de choix au coeur de la construction en tant que femme musulmane.

^{xiii} <http://www.gierfi.com>

^{xiv} C'est-à-dire « les processus variables et jamais finis par lesquels les acteurs s'identifient et sont identifiés par les autres sur la base de dichotomisation Nous/Eux, établies à partir de traits culturels supposés dérivés d'une origine commune et mis en relief dans les interactions sociales. », Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les Groupes ethniques et leurs frontières* de Fredrik Barth, PUF, Paris, 1995, p.16.

^{xv} Voir l'article de Fatima Zibouh, « Une troisième voie ? », dans la *Revue politique*, n° 49, 2007

^{xvixvi} Au sens de Manuel Castells, l'identité-projet est élaborée par des acteurs sociaux pour transformer l'ensemble de la structure sociale, elle redéfinit leur position dans la société et revêt par la-même un caractère réformateur : *The power of identity*, Oxford, 2009.

Bibliographie

- Ahmed L. (1992). *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate*. London: Yale University Press.
- Al-Bachiri L. (2012). *Les féministes de l'islam. De l'engagement religieux au féminisme islamique. Étude des discours d'actrices religieuses « locales » à Bruxelles*. Bruxelles : Université des femmes.
- Ali Z. (2012). *Féminismes islamiques*. Paris : La Fabrique.
- Allievi S. (2005), 'Comment l'immigrant est devenu le musulman. Débats publics sur l'Islam en Europe' *REMI (Revue européenne des migrations internationales)*, 21(2), pp. 135-163.
- Badran M. (1995). *Feminism, Islam, and Nation : Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton (NJ) : Princeton University Press.
- Badran M. (2010). 'Où en est le féminisme islamique ?' *Critique internationale*, 46, pp. 25-44.
- Barlas A. (2002). *'Believing Women' in Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin : University of Texas Press.
- Bastenier A. (2004). *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*. Paris : Presses universitaires de France.
- Ben Mohamed N. (2006). *Femmes d'origine étrangère dans l'espace public : dirigeantes d'associations et élues politiques à Bruxelles*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.
- Bessin M., Dorlin E. (2005), 'Les renouvellements générationnels du féminisme : mais pour quel sujet politique ?' *L'Homme et la société*, 158(4), pp. 11-27.
- Boussetta H., Maréchal B. (2003). *L'islam et les musulmans en Belgique : enjeux locaux et cadres de réflexion globaux*. Bruxelles : Fondation Roi Baudouin.
- Caillé A. (dir.) (2007). *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*. Paris : La Découverte/M.A.U.S.S..
- Castells M. (2009). *The Power of Identity*. Oxford : Wiley-Blackwell.

- Cooke M. (2005). 'Critique multiple : les stratégies rhétoriques féministes islamiques' *L'Homme et la société*. 158(4), pp. 169-190.
- Dassetto F., Bastenier A. (1984). *L'Islam transplanté. Vie et organisation de minorités musulmanes de Belgique*. Anvers/Bruxelles : EPO/EVO.
- Dassetto F., Maréchal B., Nielsen J. (2003). *Convergences musulmanes : aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.
- Dassetto F. (1996). *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris, L'Harmattan.
- Dassetto F. (1997). *Facettes de l'islam belge*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.
- Dassetto F. (2001). *Belgique, Europe et nouvelles migrations*. Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, « Sybidi paper ».
- Delphy C. (2008). *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?* Paris : La Fabrique.
- Djelloul G. (2013). *Parcours de féministes musulmanes belges. De l'engagement dans l'islam aux droits des femmes ?* Louvain-la-Neuve : Académia-Bruylant.
- Dorlin E. (2008). *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*. Paris : Presses universitaires de France.
- Dubar C. (1991). *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris : Armand Colin.
- Dubar C. (2010). *La crise des identités : l'interprétation d'une mutation*. Paris : Presse universitaire de France.
- du Chaffaut B. (2010). 'Les requêtes féministes islamiques' *Questions en débat – Femmes en islam*, 314(1), pp. 26-33.
- (2007) *Existe-t-il un féminisme musulman ?* (trad. par Rita Sabah). Paris : L'Harmattan.
- Ouvrage collectif rassemblant toutes les contributions du colloque de l'UNESCO (2006), 'Qu'est-ce que le féminisme musulman ?', 18-19 sept. 2006, Paris. [En ligne] http://www.islamlaicite.org/IMG/pdf/feminisme_musulman.pdf (consultée le 10 avril 2010).
- Falquet J., Lada E., Rabaud A. (2006), '(Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et "race"' *Cahiers du CEDRE*, 14, pp. 7-29.

- Fournier L. (2008). 'Le féminisme musulman en Europe de l'Ouest : le cas du réseau féminin de Présence musulmane' *Amnis*, 8. [En ligne] <http://amnis.revues.org/59>.
- Guenif-Souilamas N., Macé E. (2004). *Les féministes et le garçon arabe*. La Tour d'Aigues : éditions de l'Aube.
- Hervieu-Léger D. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf, coll. « Sciences humaines et religions ».
- Honneth A. (2002). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Cerf.
- Ion J. (1997). *La fin des militants ?*. Paris : Ed. de l'Atelier.
- Kaprawi N. (2007). 'Promouvoir les droits de la femme en s'engageant dans le Coran : l'expérience de Sisters in Islam'. In : Kaprawi N. (dir.), *Existe-t-il un féminisme musulman ?* Paris : L'Harmattan.
- Kaufmann J.-C. (2001) *Ego : pour une sociologie de l'individu*. Paris : Nathan.
- Kaufmann J.-C. (2007). *L'invention de soi : une théorie de l'identité*. Paris : Hachette Littératures.
- Lahire B. (2001). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris : Nathan.
- Lamrabet A. (2002). *Musulmane, tout simplement*. Lyon : éditions Tawhid.
- Latte Abdallah S. (dir.) (2010), 'Le féminisme islamique aujourd'hui' *Critique internationale*, 46(1).
- Latte Abdallah S. (2010). 'Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche' *Critique internationale*, 46(1), pp. 9-23.
- Latte Abdallah S. (2010). 'Les féminismes islamiques au tournant du XXIe siècle' *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. 128, pp. 13-31.
- Lugo L. (dir.) (2010). *Muslim Networks and Movements in Western Europe*, Washington D.C.: Pew Research Center.
- Majid A. (2002). 'The Politics of Feminism in Islam'. In: Saliba T., Allen C., Howard J. (Eds.). *Gender, Politics, and Islam*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Maréchal B., Alliévi S., Dassetto F., Neilsen J. (Eds.) (2003). *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*. Leiden/Boston : Brill.
- Mernissi F. (1987). *Le harem politique*. Paris : Albin Michel.

- Mernissi F. (1990). *Sultanes oubliées*. Paris : Albin Michel.
- Moghadam V. M. (2002). 'Islamic Feminism and its Discontents : Toward a Resolution of the Debate' *Journal of Women in Culture and Society*. 27(4), pp. 1135-1171.
- Mojab S. (2001). 'Theorizing the Politics of "Islamic Feminism"' *Feminist Review*. 69, pp. 124-146.
- Mormaque S. (2010). *Le féminisme islamique en Belgique et ses relations avec les associations féministes belges francophones*. Mémoire en sciences de la population et du développement (promotrice B. Maréchal), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Faculté des sciences économiques, sociales, politiques et de communication, École des sciences politiques et sociales.
- Poutignat P., Streiff-Fenart J. (1995). *Théories de l'ethnicité*. Paris : Presses universitaires de France.
- Ramadan T. (2008). *The Radical Reform : Islam Ethics and Liberation*. Oxford (USA) : Oxford University Press.
- Roy O. (2002). *L'Islam mondialisé*. Paris: Seuil.
- Shaikh S. (2009). 'In Search of Al-Insān : Sufism, Islamic Law and Gender' *Journal of the American Academy of Religion*. 77 (4), pp. 781-822.
- Torrekens C (2007). 'Concentration des populations musulmanes et structuration de l'associatif musulman à Bruxelles'. *Brussels Studies*,4,
http://www.flw.ugent.be/cie/documenten/assoc_brx.pdf
- Verhoeven M. (2002). *École et diversité culturelle : regards croisés de l'expérience scolaire de jeunes issus de l'immigration*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.
- Wadud A. (1999). *Qur'an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford (UK): Oxford University Press.
- Wadud A. (2006). *Inside the Gender Jihad : Women's Reform in Islam*. Michigan: Oneworld Publications.
- Webb G. (2000). *Windows of Faith : Muslim Women's Scholar-Activists in North America*. Syracuse (NY): Syracuse University Press.

Biographie et coordonnées

Ghaliya Djelloul, chercheuse au Centre *interdisciplinaire d'études de l'islam dans le monde contemporain* (CISMOC) de l'Université catholique de Louvain (UCL)

Ghaliya Djelloul

Centre Interdisciplinaire d'Etudes de l'Islam dans le Monde Contemporain - IACCHOS

Université catholique de Louvain UCL, Collège Jacques Leclercq

Place Montesquieu 1, SH02- L2.08.01

1348 Louvain-la-Neuve, Belgique

Tel : 0032 010 47 21 97

Ghaliya.djelloul@clouvain.be



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NoDerivs 3.0 Unported License](https://creativecommons.org/licenses/by-nd/3.0/).