

DIALOGUE MÉDITERRANÉEN SUR LA PENSÉE RELIGIEUSE ET LA SÉCULARISATION DES SOCIÉTÉS

*

SÉANCE DU LUNDI 28 MARS 2011
COLLÈGE DES BERNARDINS

*

COMPTE-RENDU

« *Sécularisation et femmes* »

Étaient présents : Jacques Huntzinger, Valentine Zubert, Wassila Itaief, Nathalie Pille, Fabienne Robert, Cécile Baguenaud et Marjorie Moya.

Intervenants : Azadeh Kian et Latifa Lakhdar.

OUVERTURE DE LA SÉANCE – JACQUES HUNTZINGER

Ouverture d'un cycle de trois séances :

- Sécularisation et femmes
- Sécularisation et démocratie
- Sécularisation et droit

Le thème de la femme est éminemment sensible dans toutes les discussions et polémiques sur le rapport à l'islam, ces derniers temps en France, en Europe et de l'autre côté de la Méditerranée. La question du voile ou de la *burqa*, en France et en Europe, mais aussi l'image transmise par les femmes elles-mêmes, par des collectifs ou des groupes de femmes du Sud ; tous ces phénomènes amènent à nous interroger aujourd'hui sur la question des femmes et de la sécularisation.

Le rôle de la femme dans la perception de l'accroissement du fossé entre ces deux éléments est extrêmement important. Ce qui se passe aujourd'hui, dans le monde arabe, mais aussi dans le monde iranien (et ce dès 2008), montre que toute une série d'images est en train de se fendre, voire de disparaître. Le rôle des femmes, voilées ou non voilées, sur la place Tahrir ou durant la Révolution tunisienne, et partout ailleurs, commence à interroger et à modifier l'opinion publique sur ces questions.

INTRODUCTION DE LA SÉANCE – MARJORIE MOYA

Il s'agit aujourd'hui de questionner l'association qui est faite entre la sécularisation et les femmes ; de définir, de mettre en évidence, de rendre compte des différents rapports entre le processus de sécularisation et l'évolution du statut des femmes sur les deux rives de la Méditerranée. Cette association soulève de nombreuses questions, auxquelles nous tenterons de répondre aujourd'hui :

- Pourquoi cette association ? L'association entre sécularisation et femmes va-t-elle de soi ?
- Comment ces deux notions s'articulent ? Quelle est la nature de leurs rapports ? Sont-ils hiérarchisés ? Est-ce que l'une des deux notions détermine l'autre ?
- Est-ce la sécularisation des sociétés méditerranéennes qui crée un terrain favorable à l'émergence de discours et d'actes féministes ? La sécularisation permet-elle directement aux femmes de devenir des actrices politiques et sociales ? Est-elle un préalable, une condition nécessaire au développement de consciences féministes ?

- Ou, au contraire, est-ce plutôt les mouvements féministes des différentes sociétés méditerranéennes qui enclenchent un processus de sécularisation dans ces sociétés ? Les femmes sont-elles un moteur, un facteur de sécularisation ? Leur investissement dans les sphères politiques et sociales, dans l'espace public, peut-il être considéré comme l'indicateur d'une sécularisation en marche ?

Avant de répondre à ces questions, il est peut-être nécessaire de préciser les termes de notre problématique.

- La sécularisation : chacune des intervenantes donnera sa définition du concept de sécularisation. En effet, nous l'avons vu lors des séances précédentes, il est difficile de créer un consensus sur les questions de sécularisation/laïcisation/laïcité.
- Les femmes :
 - o au pluriel, car nous avons affaire à des individus, des groupes d'individus dont nous allons aujourd'hui tenter de présenter la diversité et la complexité, face à la sécularisation et à l'islam.
 - o vivant sur les deux rives de la Méditerranée, dans des contextes différents selon les lieux et les époques
 - o mais aussi des féministes, qui ont investi et investissent encore aujourd'hui l'espace public pour revendiquer l'égalité des droits et l'amélioration de leurs conditions de vie.

De quelles natures sont leurs luttes ? Assiste-t-on à des revendications politiques/sociales, nationales/locales, collectives/individuelles, etc. ?

Quelles sont leurs revendications ? Y a-t-il plusieurs discours féministes ? Comment s'articulent-ils ? S'opposent-ils ? Convergent-ils vers des objectifs communs ? Quels sont ces objectifs ? Contre qui/quoi se battent les féministes ?

Comment leurs discours sont-ils reçus au niveau politique/social ? Sont-ils pris en compte ? Ignorés ? Instrumentalisés ?

- L'islam : la dernière composante, implicite, de la problématique de la séance. La contextualisation apparaît d'emblée nécessaire.
 - o Rive Sud de la Méditerranée : on trouve des sociétés à majorité musulmane, l'islam étant, souvent, la source des constitutions et des appareils législatifs de ces pays (revendications féministes essentiellement d'ordre politique)
 - o Rive Nord de la Méditerranée : on trouve des sociétés à minorités musulmanes. La question de la sécularisation et des femmes ne se pose pas dans les mêmes termes (revendications féministes davantage individuelles, dans le domaine du social)

À ces deux contextes, se rajoutent bien entendu les contextes nationaux de ces différentes zones, dont l'histoire politique et sociale modifie l'émergence de mouvements féministes et du processus de sécularisation. Ces deux contextes principaux, ainsi que les contextes nationaux ne produisent pas de phénomènes circonscrits dans la limite des frontières des États : ils s'interpénètrent et se nourrissent les uns les autres.

Comment se manifeste la triangulaire sécularisation-femmes-islam dans toutes ces configurations spécifiques ? Quelles sont les particularités nationales ? Les convergences et influences extra-nationales ? Quel est le rôle de l'islam dans l'évolution des rapports entre la sécularisation et les mouvements féministes ? L'islam agit-il comme un frein, un agent, un moteur ?

INTERVENTION D'AZADEH KIAN

« La sécularisation et les femmes en Iran »

Azadeh Kian est Professeur de sociologie à l'Université Paris VII-Diderot. Sociologue du genre et des théories féministes et Responsable du CEDREF, elle est aussi spécialiste de l'Iran, du Moyen-Orient et du Maghreb sur ces questions. Elle a publié de nombreux ouvrages dont, en 2005, La République islamique d'Iran : de la maison du Guide à la raison d'État (Éditions Michalon) et en 2010 Genre et perspectives postcoloniales (les Cahiers du Cedref). Elle a participé au n°46 de la revue Critique Internationale avec l'article « Le féminisme islamique en Iran : Nouvelle forme d'assujettissement ou émergence de sujets agissants ? » (janvier-mars 2010).

Femmes et politique en Iran : 1920-1979.

Dans les années 1920, en Iran, le père du Shah d'Iran débute l'« occidentalisation » du pays, comme cela a été le cas dans la Turquie de Kemal Atatürk. Cependant, le père du Shah est allé plus loin qu'Atatürk, notamment dans l'interdiction de porter le voile islamique en 1936. Paradoxalement, à cette époque, le nouveau code civil de 1933 est entièrement calqué sur les lois islamiques, alors que le père du Shah avait la possibilité de promulguer un code civil plus laïcisant. Le droit familial et les droits des femmes étaient régis par les lois islamiques en matière d'héritage, du témoignage, du mariage, du divorce, etc.

En 1963, le Shah d'Iran accorde les droits politiques aux femmes (droit de vote, d'éligibilité, etc.). En 1967, un nouveau code civil est promulgué, dans une vision réformiste de l'islam dans le même esprit que celui de Bourguiba en Tunisie. Ce code civil n'est pas en rupture avec l'islam mais il s'inscrit dans une philosophie réformiste. Les femmes accèdent aussi aux métiers jusqu'au-là réservés aux hommes dans l'armée ou dans la magistrature. Le Shah tente également de « ghettoïser » le clergé shi'ite afin de limiter son influence sur la population iranienne. Toute une génération n'a donc pas eu de contact avec ce clergé, et ne s'est pas rendu compte de la politisation progressive de l'islam.

À partir de 1975, le Shah va plus loin et commence à octroyer aux femmes des droits qui n'étaient pas prévus par le code civil de 1967 : augmentation de l'âge des femmes au mariage de 15 à 18 ans par exemple. Le féminisme était alors un féminisme d'État : l'Organisation des femmes d'Iran était dirigée par la sœur jumelle du Shah. C'est aussi un féminisme élitiste.

Au moment de la Révolution, en 1979, les femmes iraniennes qui ont participé à la Révolution ont aussi rejeté ce féminisme d'État, dans lequel elles ne se reconnaissaient pas, quel que soit leur statut social. À ce moment-là, elles avaient des droits. Ces droits n'étaient certes pas égaux à ceux des hommes, mais les femmes de cette décennie avaient plus de droits que les femmes iraniennes aujourd'hui ; ce qui est paradoxal car les Iraniennes sont actuellement beaucoup plus instruites et présentes dans la sphère publique qu'il y a trente ans mais ont moins de droits qu'auparavant.

1979 : La Révolution islamique.

De 1977 à 1979, première phase de la Révolution, la contestation ne se fait pas sur un mode religieux. Les manifestants sont des intellectuels qui, du fait de la ghettoïisation du clergé par le Shah, ne présentent que des arguments politiques à la contestation : demande de l'application du code civil, etc.

La Révolution devient religieuse au moment où elle se popularise. Le clergé shi'ite, en investissant les mosquées, seules institutions ayant échappées au contrôle du régime, politise le discours religieux et prend ainsi part au mouvement révolutionnaire en cours.

Khomeiny, alors en exil en Irak puis en région parisienne, se montre sous le jour d'un homme politique plutôt que religieux. En effet, alors qu'en 1963, il s'était opposé à l'octroi des droits politiques aux femmes ainsi qu'à la promulgation du code civil en disant que ces nouvelles lois ne respectaient pas l'islam ; en 1978, il entérine ces mêmes droits en les justifiant religieusement. Il promet même aux femmes iraniennes qu'elles ne perdraient aucun droit, et qu'elles en gagneraient davantage si elles soutenaient la Révolution islamique.

L'Iran devient ainsi le premier pays qui donne le pouvoir à l'islam politique par le biais d'une révolution. L'arrivée au pouvoir de l'islam politique s'accompagne de la promulgation de nouveaux codes civil, pénal, etc.) : les lois sont calquées sur une interprétation obscurantiste et très traditionaliste de l'islam shi'ite. Cette option traditionaliste n'était pas la seule en présence au début des années 1980 en Iran. Mais la prise d'otage de l'ambassade américaine en novembre 1979 et la guerre Iran/Irak ont été deux facteurs déterminants dans l'imposition de la tendance radicale à la tête de l'État iranien et la mise à l'écart des personnalités musulmanes modérées.

Femmes et sécularisation en Iran après 1979.

La laïcité (ou laïcisation), selon Jean-Paul Willaime, est un facteur institutionnel, elle porte sur les normes et les lois : alors que la sécularisation porte sur les mutations sociales et culturelles de la religion, elle concerne les valeurs. Les acteurs, les expériences quotidiennes des individus, sont absents de cette définition. Personnellement, je n'opère pas une distinction entre les actions et le vécu des individus (leurs modes de vie, expériences de la vie quotidienne, ainsi que leurs interactions avec les différentes organisations sociales) et le pouvoir politique, ses lois et institutions.

La contestation par les femmes, et notamment des femmes militantes (islamiques ou séculières) a largement contribué à la laïcisation des institutions et des lois en Iran.

À partir de la fin des années 1980, on est face à l'émergence d'une nouvelle lecture de l'islam en général. Ce phénomène est rendu possible notamment par la mort de Khomeiny en 1989. Cela a permis à d'autres interprétations religieuses, dont celles des féministes islamiques, d'émerger : l'islam officiel, étatique est remis en question. Ces femmes, souvent filles d'ayatollah, ont eu une double formation (religieuse et universitaire). Elles remettent en question non seulement la lecture traditionaliste des lois islamiques et des *hadiths*, mais aussi un certains nombres de versets coraniques (par exemple, ceux concernant la polygamie).

1992 : Émergence du féminisme islamique.

En 1992, Azam Taleghani, fille d'un ayatollah très populaire, écrit un article sur la polygamie, dans lequel elle contextualise les versets coraniques pour demander l'interdiction de la polygamie et rétablir la justice sociale. À partir de ce moment-là, d'autres voix émergent pour demander, par exemple, que l'on revoit les lois en matière d'héritage, de mariage, de divorce, de garde des enfants, etc., selon le même travail de contextualisation des versets coraniques. Le code pénal fait également l'objet des mêmes contestations (la vie d'une femme valant la moitié de celle d'un homme).

Ces femmes agissent de manière indépendante et leurs revendications s'appuient sur un mouvement social, ce qui est inédit. D'autres femmes avaient, par le passé, entrepris ce travail de réinterprétation, mais sans être porté par la société. Ce phénomène est également inédit du fait de l'accès massif des femmes à l'éducation. Les réinterprétations, les travaux de ces féministes circulent dans la société, toutes les femmes y ont accès. L'alphabétisation des femmes iraniennes, accompagnée d'autres facteurs démographiques comme le nombre d'enfants par femme (environ deux), ont permis l'intégration par le bas de ce mouvement d'abord intellectuel, mais aujourd'hui devenu social et politique.

On assiste ainsi en Iran à un processus social de laïcisation, et non pas à un simple processus de sécularisation, un processus qui manquait à l'histoire de ce pays. Qu'est-ce qui a permis une telle situation ? Sous le régime de Khomeiny, les femmes, qui au départ soutenaient le régime et réclamaient l'application de la *Sharia*, le faisaient la plupart du temps sans réellement savoir ce qu'était la *Sharia*. Après quelques mois, ce sont ces mêmes femmes, constatant la perte d'une partie de leurs droits, qui se sont opposées à ces lois et qui ont enclenché le mouvement intellectuel et social des féministes islamiques.

Aujourd'hui, le discours des féministes islamiques a évolué. Elles ne disent plus que l'islam est attentif aux droits des femmes, qu'il faut appliquer la *Sharia* comme c'était le cas au début de la Révolution islamique. Elles ne disent plus non plus que l'islam de Khomeiny n'est pas le vrai islam et qu'il faut se mettre en quête du vrai islam. Elles revendiquent aujourd'hui l'égalité entre hommes et femmes et la séparation des sphères religieuses et politiques, arguant que la religion doit être une affaire privée.

Conclusion.

Le cas iranien est donc différent du cas égyptien ou du cas tunisien du fait de ce phénomène inédit de laïcisation par le bas. L'éducation est un facteur essentiel de ce phénomène ; mais le contexte compte tout autant : une société post-révolutionnaire, un islam politique contesté, et même en échec. La religion n'est plus la référence principale mais l'un des référents identitaires de l'Iran d'aujourd'hui. Ce phénomène annonce l'ouverture de l'ère post-islamiste, marquée par le processus de construction politico-sociale de la laïcité. Les féministes, islamiques mais aussi séculières, ont largement contribué à ce phénomène.

INTERVENTION DE LATIFA LAKHDAR **« Sécularisation, Révolution tunisienne et femmes : Réflexion autour d'une recomposition »**

Latifa Lakhdar est Professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Tunis. Spécialiste de la pensée musulmane et des mouvements féministes tunisiens et maghrébins, elle a récemment publié Les femmes au miroir de l'orthodoxie islamique (éditions de l'Aube, 2007).

La Révolution tunisienne du 14 janvier 2011 a remis en question les schémas établis entre le social et le religieux par le passé. Il faut à présent laisser décanter la situation avant de l'analyser.

Sécularisation, laïcité et islam.

Les deux concepts ne sont pas à prendre dans leur exemplarité mais plutôt dans l'idée sous-entendue. Il n'y a pas de schémas mais des voies de réflexion. Néanmoins, on peut avancer que la laïcité se passe sur le

terrain politique et que la sécularisation est l'œuvre d'un processus qui, selon Jean Baubérot, déplace la religion du centre social vers sa périphérie. L'une peut se faire sans l'autre ; mais l'existence de l'une peut faciliter l'émergence de l'autre. Dans tous les cas, ni l'une ni l'autre ne peut se produire sans une certaine modernité politique.

Le peuple tunisien, à partir du 14 janvier 2011, a fait preuve d'une unanimité quant à sa rupture avec la tutelle d'un régime politique autoritaire. Cependant, la tutelle religieuse est toujours en vigueur et elle concerne la libération des femmes. Jusqu'à présent, cette tutelle n'a pas été réellement remise en question par la société. Il s'agit donc là d'une question de laïcité et de sécularisation. Le système religieux englobant construit par l'orthodoxie islamique durant les trois premiers siècles de l'islam, est resté de l'ordre de l'idéal : il n'a jamais été appliqué. On retrouve ainsi une laïcité de fait en Tunisie, concernant les lois, l'école, la médecine, etc. La difficulté réside non pas dans l'existence de la laïcité, mais dans la reconnaissance du discours laïque sur la séparation entre le politique et le religieux.

Pourquoi un tel phénomène ? Le rapport historique peut être pris en compte dans l'explication du phénomène. En islam, la religion a précédé l'État, contrairement au christianisme qui a dû attendre plus de trois siècles pour être reconnu au sein d'un État. Ce fait a eu au moins deux conséquences :

- La légitimité de l'État s'est trouvée tributaire de la religion, de l'islam. Ce rapport a persisté jusqu'à l'époque postcoloniale. Même le régime bourguibien n'a pas échappé à cette tutelle : l'article 1^{er} de la Constitution de 1959 stipule que la Tunisie est un pays musulman dont l'islam est la religion.
- En créant un État, l'islam a aussi engendré le droit. La théologie juridique islamique a toujours donné une coloration islamique aux lois. Dans la Tunisie postcoloniale, le mouvement national a lui-même eu recours à l'islam comme stratégie identitaire anticoloniale. Cela a abouti à laisser de côté l'aspect de la libération des femmes. L'émancipation des femmes tunisiennes a donc été sacrifiée à cette revendication identitaire nationaliste et religieuse.

Mais le gouvernement tunisien postcolonial a aussi tenté d'intégrer divers éléments du patrimoine réformiste comme cela a été le cas par exemple en Égypte au début du XX^{ème} siècle ; essayant ainsi de repenser les liens entre État et religion, à partir d'une certaine conscience moderne. C'est ce que l'on pourrait appeler la « transgression bourguibienne », qui a permis la laïcisation du statut des femmes en Tunisie à partir d'août 1956.

La « transgression bourguibienne ».

Cette transgression positive est le résultat de deux situations :

- La question de l'autorité religieuse. Les rapports entre hommes et femmes ont été fixés par les autorités religieuses, qui les ont sacralisés : institution de la polygamie, de la répudiation, de la minoration des femmes, etc. Les rapports patriarcaux deviennent la norme et perdurent comme peut perdurer une religion. À travers la théologie musulmane, les rapports entre hommes et femmes sont placés au cœur de la foi. Ainsi sacralisé, le statut des femmes est passé dans l'histoire dans une continuité étonnante ; sans connaître aucune rupture ni mutation jusqu'au XIX^{ème} siècle, et l'émergence du mouvement de la *nahda*.
- La position du colonialisme français vis-à-vis de la question des femmes. Chargé de son idéologie jacobiniste anti-religieuse, le colonialisme français a procédé à un quadrillage systématique de l'islam et de tout ce qui pouvait être lié à cette religion. L'islam était un sujet de crainte et de suspicion ; aussi il fallait connaître l'islam. Ceci a donné lieu à une islamologie juridique, ainsi qu'à différentes politiques de réformes religieuses. L'islam, dans sa gestion des rapports sociaux, était considéré comme un obstacle au progrès et à la modernité. Une exception a cependant été faite dans cette politique coloniale : le statut des femmes musulmanes était totalement épargné. Les administrateurs coloniaux ont fait preuve de complaisance avec les *ulemas* sur ce point, sous-couvert d'un certain respect des différences culturelles.

Cette politique s'explique tout d'abord par le fait qu'à cette époque, les femmes étaient dénuées de toute nuisance publique pour les politiques colonialistes. Elles étaient neutralisées par leur propre religion qui leur déniait un rôle d'actrice. En conservant ce *status quo* traditionnel, l'administration coloniale pouvait maintenir un équilibre social maîtrisable ; ce qui lui permettait de mieux contrôler la société autochtone.

La promulgation du Code du Statut personnel en 1956 constitue donc une véritable révolution. Ce code comporte une dimension moderniste et sécularisante dans la mesure où il débloque une situation ancienne. Il comporte aussi une dimension nationaliste dans la mesure où il dépasse les politiques colonialistes. Ce Code

contient également une charge émotionnelle importante puisqu'il est avalisé par toute une société soutenant son chef les yeux fermés, dans l'euphorie de l'indépendance. La promulgation du Code n'a connu que de très faibles contestations dans certains milieux journalistiques et religieux. Bourguiba, porteur d'une certaine vision féministe, n'a pas hésité à mettre tout son charisme et son pouvoir au service de cette cause. La société tunisienne a vu une concordance de la libération du statut des femmes avec l'émergence d'une nation moderne.

La Révolution du 14 janvier 2011 : Une rupture par rapport au passé.

Cette rupture s'exprime dans un langage politique ferme et déterminé et semble être la source de nouvelles légitimités pour l'État. La religion n'a joué aucun rôle dans la Révolution. Le suicide par immolation, fait déclencheur de la Révolution, est davantage un acte de sécularisation puisqu'il est condamné par la religion. La laïcité comme choix politique assumé est désormais envisageable. Ce choix n'est pas encore réalisable car l'islam reste l'élément identitaire central du peuple tunisien. Dans l'État postrévolutionnaire, il va falloir donner de l'écho à cet élément fondamental de l'unité tunisienne en l'intégrant dans la recomposition en cours. En outre, l'histoire a montré que la laïcité est l'œuvre d'un État fort, sacralisé. Le rapport de force entre l'État et la religion sera donc déterminant, d'autant plus pour la laïcisation du statut des femmes tunisiennes.

En ce qui concerne la sécularisation de la société tunisienne dans la période pré-révolutionnaire, il est important de souligner que parallèlement à une partie sécularisée de cette population, une autre partie a pris une autonomie vis-à-vis de l'État, tout en se désécularisant et tout en remettant la religion au centre de la perception de soi. C'est ce que l'on peut appeler le phénomène des « filles contre les mères » : des filles voilées contre des mères tout à fait sécularisées et modernes. Ce phénomène est observable dans les pays où l'islam est présent, majoritairement ou minoritairement, et il concerne des gens de tout âge et de toute condition sociale. On assiste donc à la visibilité du religieux dans l'espace public, à l'affirmation du dogme et des pratiques religieuses. De même, apparaissent, pêle-mêle, des milliers de sites d' « islam on line », des chaînes satellitaires par dizaines, des banques islamiques, des organismes de certification *halal*, etc. ; autant d'indicateurs qui dénotent de cette désécularisation. Ce comportement social découle d'un constat amer sur l'histoire politique des pays concernés par ce phénomène et d'un désenchantement profond par rapport à l'État national.

Dans le contexte postrévolutionnaire, la dynamique lancée par cette population désécularisée pourrait aller dans deux sens contraires :

- Elle pourrait très bien avaliser le principe de séparation du politique et du religieux, le principe de laïcité. Elle pourrait ainsi adhérer à une interprétation institutionnelle de cet état de fait, puisqu'il ne nuit pas à l'expression de la religion.
- Cette tendance d'autonomisation pourrait aussi se révéler négative et former un pôle de résistance à la laïcité. Cette population pourrait ainsi renforcer l'électorat islamiste.

Conclusion.

Le religieux sera amené à moyen terme à intégrer cette nouvelle recomposition ; probablement d'une manière positive. Plutôt que la politique du moratoire, adoptée actuellement par les islamistes tunisiens, la Révolution exige de la religion une ligne plus stratégique qui respecte le primat de la liberté et ne peut faire l'économie d'une réforme, d'une théologie de la modernité.

INTERVENTION DE MARJORIE MOYA

« *Le féminisme islamique sur la rive nord de la Méditerranée* »

Il est important de souligner la pluralité et la complexité du féminisme islamique : il existe non pas un mais des féminismes islamiques. Apparu en Iran au début des années 1990, le féminisme islamique a initialement été un mouvement social et surtout politique. Il s'agissait pour ces femmes de revendiquer l'égalité des droits au niveau politique ; la constitution iranienne étant calquée sur une interprétation traditionaliste de la *Sharia* et du droit musulman. Qu'en est-il en Europe, dans les sociétés où l'islam est minoritaire ? Peut-on également parler de féminisme islamique sur la rive nord de la Méditerranée ? Quelle est la genèse du féminisme islamique en Europe, en Occident ? Le mouvement a-t-il été importé de la rive sud et transplanté dans les sociétés européennes ? Est-il au contraire endogène au contexte européen ?

Le féminisme islamique dans les sociétés à minorités musulmanes.

Si l'on reprend l'histoire de l'émergence du féminisme islamique, on remarque qu'il se développe quasi-simultanément en Iran et aux États-Unis. En 1992, l'Africaine-américaine Amina Wadud, convertie à l'islam dans les années 1970, publie un ouvrage qui va devenir une référence pour le féminisme islamique car il va connaître une diffusion internationale. Dans *Qur'an and the Woman : Re-Reading the Sacred Text from Woman's perspectives* (1992), Amina Wadud effectue une relecture féministe du Coran et des sources islamiques tout à fait semblable aux réflexions des premières féministes islamiques iraniennes. Le contexte et les enjeux sont éminemment différents mais le discours est le même : fonder une critique du système patriarcal sur une relecture des textes sacrés de l'islam, afin de différencier, dans ces textes, ce qui tient du religieux de ce qui tient de la tradition, de la culture. Aux États-Unis, le féminisme islamique a ainsi connu un succès certain, grâce aussi aux travaux d'étudiantes iraniennes qui ont importé leurs théories aux États-Unis.

Sous l'effet de la mondialisation et du développement des moyens de communication comme Internet, le féminisme islamique a pu bénéficier d'une diffusion internationale très rapide. Les différents discours ont été repris et réinterprétés dans des contextes nationaux divers, dans des sociétés à majorité ou à minorités musulmanes. Cette circulation a contribué à pluraliser et à complexifier le féminisme islamique. En Europe, toutefois, le phénomène semble beaucoup moins étudié que dans d'autres zones géographiques. Alors que de nombreux ouvrages universitaires ont analysé le féminisme islamique dans le monde musulman ou aux États-Unis, on ne trouve quasiment aucune étude sur les manifestations du féminisme islamique en Europe. Comment expliquer ce manque d'intérêt, alors que le féminisme islamique existe bel et bien en Europe ? La première conférence mondiale du féminisme islamique s'est tenue à Barcelone, en 2005, à l'initiative de la *Junta Islamica*, une association de convertis espagnols.

Les réalités du féminisme islamique en Europe.

On ne peut comprendre le féminisme islamique en Europe, ou plus généralement dans les sociétés à minorités musulmanes, que dans une acception plus large du féminisme. Il ne faut pas seulement chercher des organisations plus ou moins institutionnalisées, des groupes à finalité politique ; mais il faut davantage se pencher sur les pratiques sociales individuelles, sur l'émergence de nouvelles subjectivités féminines et islamiques. En effet, les féministes islamiques européennes, qui ne se nomment pas ainsi elle-même en général, ne se positionnent pas sur un terrain politique puisque, vivant dans des sociétés dans lesquelles le droit n'est pas islamique, elles n'ont pas à revendiquer l'égalité des droits politiques au nom d'une relecture des textes islamiques. Ce féminisme islamique s'exprime au quotidien, dans la sphère familiale ou dans la sphère publique. Il peut prendre la forme d'une éthique musulmane au féminin (sur le couple, la famille, les enfants, la consommation, etc.), d'un engagement social et citoyen (investissement associatif) ou d'un engagement politique (au niveau local, dans des partis politiques écologistes ou d'extrême gauche). Et ce féminisme-là est très étudié par les sociologues européens, sans toutefois le désigner comme tel (voir les travaux de Nilüfer Göle ou de Nadine Weibel notamment). Le féminisme islamique européen repose sur le même discours que sur la rive sud de la Méditerranée, mais il est aussi un pur produit de la modernité et de la sécularisation des sociétés européennes.

La pluralité des féminismes islamiques, de part et d'autre de la Méditerranée, montrent qu'en vingt ans, le mouvement a évolué, tant sur le fond que sur la forme. Il a connu une première phase, idéologique et politique ; depuis quelques années, il est entré dans une deuxième phase, plus diffuse et hybride. À force d'hybridations, le féminisme islamique se trouve désormais souvent en phase avec d'autres discours non-religieux, et même non-féministes. La primauté est accordée à l'action ; et autour d'une communauté d'intérêts et d'objectifs, les féministes islamiques rejoignent tantôt des féministes séculières (sur le renouveau des thèses naturalistes faisant de la mère la figure centrale de la féminité, par exemple), tantôt des militants écologistes ou d'extrême gauche (sur des questions comme la protection de l'environnement, la lutte anti-capitaliste ou le soutien à l'Autorité palestinienne par exemple).

Conclusion.

Du fait de ces interactions et interpénétrations, certaines féministes islamiques européennes vont plus loin dans leur réinterprétation des sources islamiques et remettent parfois en cause les fondements religieux de certaines pratiques (comme le port du voile par exemple). Certains observateurs parlent alors de féminisme post-islamique. Mais que reste-t-il d'islamique au féminisme post-islamique ? Qu'est-ce qui fait sa spécificité s'il perd sa spécificité ? Est-il voué à disparaître pour se fondre dans des mouvements plus larges ou plus universalistes ?

Intervention de Wassila Itaiëff.

Qu'en est-il du féminisme islamique en Occident ? Comment est-il parti d'Iran pour arriver jusqu'en Occident ? Quel genre d'égalité revendiquent ces femmes, sachant que l'islam est inégalitaire ?

Intervention d'Azadeh Kian.

Le féminisme islamique est un phénomène assez récent : il est lié en Iran à la question postrévolutionnaire. Mais l'Iran est le premier pays, avec l'Égypte à avoir connu un mouvement des femmes très tôt, dès 1905. Ces femmes œuvraient pour l'égalité des droits et l'obtention de droits politiques. Dans ce cadre-là, il y a eu dès le départ un débat concernant l'islam : doit-il être écarté pour que l'Iran puisse entrer dans la modernité politique ? Ou doit-il être intégré ? Etc.

Le phénomène de féminisme islamique apparaît comme une demande d'égalité formulée dans le cadre des lois et des traditions islamiques, à partir des années 1990. Le féminisme était alors considéré comme une invasion occidentale : c'était un terme péjoratif qui n'était pas revendiqué par les féministes islamiques. Elles ont adopté une démarche historicisante et contextualisante. Tout en considérant la période des débuts de l'islam comme exemplaire, elles ont constaté les changements opérés depuis sur le plan social ; elles revendiquent ainsi les mêmes changements et évolution au niveau du droit. Les premières actions des féministes islamiques d'Iran ont été de mettre en cause la polygamie et le droit successoral grâce à des relectures historicisantes et contextualisantes des textes sacrés. Leur revendication principale est l'égalité : le Prophète est toujours parti de l'injustice pour aller vers plus de justice. Il a initié ce mouvement, elles le poursuivent pour obtenir la justice et l'égalité. Il s'agit donc de réinterprétations libres du Coran dans le contexte des revendications actuelles des femmes.

Le processus est intéressant : ces femmes ont une formation universitaire et vont en plus faire une formation religieuse pour pouvoir réinterpréter les textes elles-mêmes. Elles sont de plus en plus des personnalités religieuses reconnues. Leur effort de réinterprétation se fait à travers la contextualisation et l'historisation des sources et s'appuie sur un mouvement social existant. Les femmes ont adopté cette conscience féministe en constatant les inégalités présentes en Iran. Il n'y a ainsi plus de sacralité en Iran, tout est soumis à la critique car toute la législation est calquée sur une lecture traditionaliste de l'islam. Selon les périodes politiques, ces efforts ont été pris en compte et inscrits dans des lois. Mais on est encore loin de satisfaire les revendications des féministes islamiques iraniennes.

Mais il y a DES féminismes islamiques. La situation est par exemple très différente au Maroc où l'État manifeste une volonté de contrôle des mouvements féministes assez importante.

Intervention de Latifa Lakhdar.

Le féminisme islamique se développe dans l'islam du monde arabe et dans les périphéries (Europe, États-Unis, etc.). Le noyau dur reste l'islam arabe. À partir de là se fait la distinction entre le féminisme islamique tel qu'il est apparu en Iran, comme une émanation du peuple, un État tunisien islamique qui, parce qu'il s'est lié au politique s'est désacralisé, et un féminisme islamique égyptien ou marocain qui reste complètement dans les rouages de la théologie orthodoxe et sexiste musulmane. Il s'est agi là d'instrumentaliser ce féminisme dans un projet qui reste complètement patriarcal. C'est la caractéristique du féminisme islamique dans le monde arabe. Ce féminisme n'est pas celui qui s'est développé en Iran, fondé sur la contextualisation et la remise en question des dogmes. Dans les pays arabes, l'idée selon laquelle le Coran est éternel, incréé, est très présente. On ne peut pas, dans ces conditions, l'interpréter, le critiquer comme cela a été fait en Iran.

Intervention d'Azadeh Kian.

Certains penseurs musulmans militent pour la reconnaissance de la compatibilité de l'islam avec les droits humains universels. Pour eux, la notion de droits islamiques n'a pas de sens. Ils plaident pour les droits universels de l'Homme dans l'islam. Ces penseurs ont joué un rôle important dans l'avancée du débat dans l'Iran post-Khomeiny.

En outre, il ne faut pas négliger non plus la différence entre l'islam sunnite et l'islam shi'ite. Le shi'isme est fondé sur l'interprétation ; d'où l'existence des douze imams, la disparition du douzième et l'attente de sa

réapparition. Tant qu'elle n'est pas advenue, les Hommes peuvent interpréter et historiciser le texte librement.

En ce qui concerne le féminisme islamique en Europe ou aux États-Unis, la situation de ces féministes n'est pas comparable. Amina Wadud ne vit pas sous les lois islamiques et ne risquent pas sa vie en militant pour l'égalité. Ses travaux sont vraiment un regard détaché de l'application de ces lois islamiques. La démarche des Iraniennes, qui sont sous l'emprise de ces lois, est éminemment politique. Il y a beaucoup plus d'enjeux et de risques pour elles.

Sur l'idée d'une continuité, d'une non-évolution du statut des femmes dans la plupart des pays musulmans jusqu'au XIX^{ème} siècle, des historiens de l'Empire ottoman ont montré qu'au XVII^{ème} siècle, les femmes obtenaient du *cadi*, le divorce, la garde des enfants, etc. Cela montre que ces *cadis* avaient une vision de l'islam différente des *muftis* d'aujourd'hui. C'est en fait le Code napoléonien qui a tout gâché. Il n'y a donc pas eu de stricte continuité dans le statut des femmes.

Intervention de Latifa Lakhdar.

Effectivement, le cas de la Turquie permet de nuancer l'idée de continuité. Mais il s'agit là d'un islam hannafite, et non malekite, comme c'est le cas au Maghreb. Le hannafisme est connu pour être l'école juridique sunnite la plus souple par rapport à la question de l'interprétation. Jusqu'à l'unification de la Tunisie, il y a toujours eu un *cadi* malekite et un *cadi* hannafite et il est intéressant de constater que les femmes s'adressaient davantage au *cadi* hannafite. On trouve toujours des exceptions, un *cadi* plus souple qu'un autre.

Intervention d'Azadeh Kian.

Je pense aussi que nous devrions prendre un certain recul par rapport aux vécus de nos femmes et sortir du prisme d'un certain nombre de préjugés modernistes et laïques notamment. Ça n'est pas parce que les femmes n'avaient pas des droits égaux aux hommes qu'elles étaient opprimées. Les femmes avaient une certaine marge de manœuvre et pouvaient négocier. Elles n'étaient pas ces victimes qu'un regard très occidental vous nous faire percevoir. Les grands-mères de nos grands-mères avaient tout de même beaucoup de libertés et d'autorité. Elles étaient peut-être plus émancipées que certaines femmes occidentales à la même époque. Il faut relire cette histoire à travers une certaine compréhension, historicisation, contextualisation, loin d'un regard strictement « occidentalocentriste ». Il n'y a pas d'évolution linéaire : les femmes françaises du XVII^{ème} siècle étaient beaucoup plus libres que celles du XIX^{ème} siècle. Il faut sortir de ces lectures biaisées.

Intervention de Latifa Lakhdar.

Il me semble que par rapport à ces questions, il y a deux démarches :

- Il y a une tendance qui soutient que l'orthodoxie musulmane n'était pas la catastrophe totale pour les femmes.
- Il y a une autre tendance qui affirme que cela a été la « catastrophe totale » pour les femmes musulmanes (et je me situe dans cette approche).

Bien entendu, il y a des exceptions, les femmes ont eu les moyens de négocier parfois, dans certaines situations. Mais les exceptions n'altèrent pas la réalité de la situation des femmes musulmanes, dictée par l'orthodoxie musulmane. Ces exceptions n'ont pas mené au dépassement du statut des femmes.

Il y a une autre voie qui est envisageable aujourd'hui : la déconstruction du discours de l'orthodoxie musulmane. On peut partir du Coran et dire que ce sont des hommes qui ont fixé le message coranique et l'ont considéré comme étant éternel. Il faut relativiser la théologie et ainsi affirmer que les versets concernant les femmes sont eux aussi relatifs, comme le font les féministes islamiques en Iran. On peut aussi partir des *hadiths* et tenter de questionner les conditions d'apparition d'un *hadith* pour comprendre pourquoi tant de *hadiths* du Prophète sont misogynes. On peut enfin aller vers l'analogie et expliquer pourquoi les législations dispensées aux débuts de l'islam sont toujours d'actualité aujourd'hui. On peut remettre en cause la notion de consensus qui n'a plus de sens au XXI^{ème} siècle. Il faut aller vers une déconstruction totale de toute cette théologie et ne pas se contenter de petits remèdes pour une grande maladie.

Intervention d'Azadeh Kian.

Il ne s'agit pas de petits remèdes mais plutôt de mouvements collectifs, dans lesquels la notion d'hybridation est très importante car en Iran par exemple, le féminisme islamique ne serait pas ce qu'il est sans les apports du féminisme séculier. Il existe des influences réciproques justifiées par la communauté d'intérêts et le constat d'une même condition féminine. Toutes les figures féministes iraniennes, depuis 1905, ont influencé et enrichi le mouvement féministe contemporain.

Il est temps pour les intellectuels et spécialistes laïques de ne plus rejeter dans leur totalité toutes ces histoires de femmes ; et de souligner les moments positifs de ces histoires. Il faut aussi comprendre ce qui s'est passé, pourquoi les changements se sont produits. Il faut se réappropriier les passés de nos pays respectifs.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Quelles est la signification du temps présent dans le monde arabo-islamique (à la lumière du temps passé), par rapport au statut et au rôle de la femme ? Dans quelle mesure ce qui s'accomplit aujourd'hui est-il une véritable révolution sociale, culturelle, religieuse, etc.? Est-ce simplement la mise à jour d'évolutions de statuts et de législations qui ont eu droit de citer à d'autres époques, mais qui avaient été rejetés ou congelés à cause par exemple de la période coloniale ? Est-ce que la lecture du présent peut se faire en véritable révolution ?

L'accent a été mis dans les deux interventions sur la laïcité, pour en venir finalement au concept de laïcisation. Peut-on utiliser ce concept ? En quoi diffère-t-il de la sécularisation ? Est-ce utile de parler de laïcisation ? Quel est le rôle de la réislamisation dans les rapports entre sécularisation, laïcisation et révolutions arabes ? Entre-t-on dans une nouvelle étape menant à la laïcité, la sécularisation et l'état de droit ?

Intervention de Valentine Zuber.

Il faut garder le terme de laïcisation car il n'y a jamais de laïcité pure et essentielle nulle part. Il s'agit d'un processus toujours réadapté et remis en question. Il faut conserver le jeu entre laïcisation et sécularisation. Je trouve le concept de désécularisation un peu fort ; mais en tout cas, tous ces concepts me semblent incontournables.

Si l'on fait un retour historique, on comprend pourquoi la laïcité républicaine est rejetée dans la plupart des discours islamiques, car elle a été profondément anti-féministe. Elle a agi à cette époque comme un contre-modèle ; ce qui peut poser problème aujourd'hui lorsque l'on souhaite utiliser le concept, qui a souvent été compris comme une politique autoritaire plutôt que comme une exigence.

Concernant les lois sur l'héritage que même Bourguiba n'a pas pu modifier totalement pour les rendre plus égalitaire, est-ce que les révolutions engagées aujourd'hui vont pouvoir permettre cette réinterprétation, cette négociation ?

Intervention de Latifa Lakhdar.

Je pense que tout va désormais être remis en question, tout va être ouvert à la négociation. La Révolution arrive à un moment où il y a une volonté de démocratie. De leur côté, les islamistes remettent à plus tard leur projet de théocratie et tentent de profiter de cet élan démocratique pour se constituer en force politique. La démocratie est un consensus conflictuel ; pour l'instant, les islamistes se positionnent dans le processus démocratiques, mais les rapports de force peuvent changer.

Intervention de Valentine Zuber.

Cela rappelle, sous certains aspects, le conflit des deux France.

Intervention de Latifa Lakhdar.

Je ne le pense pas car les forces sociales ne sont les mêmes aujourd'hui et elles se positionnent différemment. Il y a eu une véritable rupture politique mais le fondement de cette révolution reste à faire.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Quelle est la place des femmes, actuellement, dans ces révolutions arabes ?

Intervention de Latifa Lakhdar.

Les femmes ont été actrices de cette révolution. Il y a bien sûr le féminisme d'État, mais il y a aussi un féminisme plus social, islamiste.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Ce féminisme d'État ne va-t-il pas disparaître dans la Tunisie post-révolutionnaire ? Quel est le rôle du féminisme islamique aujourd'hui ? Supplante-t-il les féminismes laïques, plus traditionnels ? Est-ce qu'un nouveau féminisme va apparaître aujourd'hui ?

Intervention de Latifa Lakhdar.

Il est trop tôt pour le dire. Je pense que le féminisme d'État ne va pas se perdre car les forces démocratiques en présence étaient, autour de la question des femmes, à la fois contre et avec l'État tunisien. Le féminisme d'État va peut-être être plus diffus mais il ne va pas se perdre.

Intervention de Valentine Zuber.

Lorsqu'on voit, en Iran notamment, des jeunes femmes qui se voilent d'une façon personnelle, plus consumériste, ne peut-on pas dire qu'un féminisme plus consumériste (envie de profiter des avantages de la modernité) est en train d'émerger ?

Intervention d'Azadeh Kian.

Je pense qu'il faut donner plus de crédit que cela à ces jeunes femmes. Elles ont de plus en plus conscience de l'existence des inégalités. Le simple fait de refuser de porter le voile comme il se doit est déjà une première résistance culturelle par rapport à une islamisation forcée. Ces jeunes femmes sont les produits de la modernité, de la mondialisation et de ses hybridations. Elles se différencient en cela des femmes de la génération précédente. Elles ont des identités multiples : elles sont consoméristes certes, mais elles participent aussi en première ligne aux manifestations au péril de leur vie pour revendiquer leur liberté et certaines restent même attachées à leur religion. Ce sont les nouvelles réalités de nos sociétés et il faut en tenir compte. Il faut dépasser les analyses qu'une certaine modernité occidentale nous a imposée car nous sommes dans « autre chose » ; et il faut à présent définir cette « autre chose ». C'est pour cela que je préfère utiliser « laïcisation » plutôt que « laïcité » car le terme est perçu de manière très négative (terme franco-français).

Intervention de Latifa Lakhdar.

C'est en effet un concept qui reste trop négativement marqué. Au Maghreb, laïcité est synonyme d'athéisme.

Intervention de Nathalie Pille.

Quelles formes le féminisme islamique prend-il en Iran ?

Intervention d'Azadeh Kian.

En Iran, la presse féminine a joué un rôle prépondérant dans l'émergence du féminisme islamique. Les féministes islamiques et séculières ont investi ce champ conjointement pour diffuser leurs discours. Il y a aussi des associations et des ONG qui regroupent des féministes de tout bord, qui travaillent ensemble. Jusqu'en 2008, il y en avait un millier. Plus récemment, les femmes ont accentué leurs collaborations pour faire pression sur le gouvernement. Beaucoup sont emprisonnées depuis 2009 (des féministes d'obédience islamique), d'autres ont quitté l'Iran à cause de la répression. À l'heure actuelle, nous sommes dans une période très noire de l'histoire de l'Iran, mais cela n'est qu'un passage, il faut voir au-delà et les femmes continuent à militer.

Intervention de Nathalie Pille.

Ne faut-il pas détacher la revendication de l'égalité entre hommes et femmes de la religion (quelle qu'elle soit) ? Car l'inégalité entre les hommes et les femmes est un fait qui préexiste à toutes les cultures et à toutes les religions, à toutes les époques et sur tous les continents. Est-ce que le message transcendant de l'égalité

entre hommes et femmes existe et est-il audible dans des pays comme la Tunisie ou l'Iran ? Quelle est la position du féminisme islamique sur ce point ?

Intervention d'Azadeh Kian.

Plusieurs de ces féministes islamiques sont aujourd'hui devenus des féministes non-islamiques, séculières. Aujourd'hui, elles se sont laïcisées. Il y a une sortie de la religion. Mais c'est grâce à ce processus entamé par les femmes elles-mêmes que des pays comme l'Iran vont se laïciser. L'islam leur a fourni un discours pour se faire entendre au niveau politique, car en Iran, les lois sont islamiques ; mais l'objectif a toujours été l'égalité.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Qu'en est-il de la corrélation entre État, laïcité et statut des femmes ? Il y a eu dans l'histoire du monde arabe, une histoire des États laïques (très autoritaires). Va-t-on retrouver une nouvelle forme de laïcité dans les États arabes, s'accompagnant cette fois d'un État de droit ?

On dit que les démographes ont été les premiers à voir les signes des révolutions arabes : éducation, taux de fécondité, âge du mariage, etc. La Révolution a-t-elle commencé dans le couple ?

Intervention d'Azadeh Kian.

Les familles ne sont plus patriarcales, certes. Mais il n'y a pas d'automatismes : on peut n'avoir que deux enfants sans pour autant devenir féministe, laïque, etc. Il y a d'autres facteurs à prendre en compte, y compris les contextes nationaux et internationaux.

Intervention de Latifa Lakhdar.

Le système patriarcal était là avant les religions et l'État ; mais les deux ont avalisé cet état de ségrégation. Je voudrai établir une nuance entre féminisme musulman et féminisme islamique. On peut parler de féminisme islamique dans le cas de l'Iran puisqu'il d'une société qui a en face d'elle un régime politique islamique. Pour le reste, on parle de féminisme musulman : les femmes restent dans la foi et dans la pratique du dogme, tout en demandant à sortir de la construction islamique du patriarcat. Il n'y a pas eu de féminisme islamique en Tunisie. Il n'y a jamais eu de discours spécifique qui s'est détaché du discours nationalistes.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Qu'en est-il du féminisme algérien ?

Intervention de Wassila Itaieff.

Je pense que c'est un féminisme sécularisé.

Intervention de Latifa Lakhdar.

Les femmes algériennes sont laïques et acquises à la cause laïque. Il s'agit d'un féminisme élitiste. Elles sont trop éloignées de la connaissance des différentes approches des questions féministes. Elles sont trop imprégnées de la culture française.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Quelle a été l'action de l'association Ni putes ni soumises au Maghreb ?

Intervention de Wassila Itaieff.

La démarche de NPNS a été bien reçue au Maghreb. Elle est bien connue sur le plan international. Sur le plan national, elle a beaucoup apporté sur la question du voile et la *burqa*. NPNS n'est plus une association qui est dans la revendication, elle est devenue une véritable force d'action et de proposition.

Intervention d'Azadeh Kian.

Mais NPNS est-elle un mouvement représentatif ? Je ne le pense pas car les « bases » vont dans un sens totalement différent des prises de position de NPNS. Il faut se demander jusqu'à quel point ces prises de position ont été contre-productives par rapport à un retour à l'islamisation que l'on constate au sein de la population française.