



C E T R I

ANALYSE 2016
4 septembre

Centre tricontinental

DES FÉMINISMES DÉCOLONIAUX

Zahra Ali

L'alliance entre féminisme et décolonialité repose sur une critique du féminisme hégémonique libéral occidental et sur le refus de l'imposition d'un modèle normatif. Articulation du sexisme avec d'autres formes d'oppressions et prise en compte des complexités sociohistoriques en sont à l'origine. Parmi leurs multiples expressions, les féminismes islamiques s'affirment en repensant les liens entre pratiques militantes laïques et religieuses.

Le terme « décolonial » s'est répandu ces dix dernières années dans les milieux militants antiracistes, féministes et anticapitalistes. On parle de la nécessité de « décoloniser les esprits »¹ ou encore de décoloniser les formes, dites traditionnelles, de luttes politiques contre les inégalités de classe, de race et de genre. Peter Hudis souligne dans son nouvel ouvrage d'analyse de la pensée de Frantz Fanon que l'une des phrases célèbres de l'écrivain: « Je ne me révolte pas pour une culture particulière, mais parce que simplement je ne peux plus respirer »² a été reprise dans les manifestations des indignés de Wall Street et des militants noirs de Ferguson et Baltimore protestant contre les crimes policiers racistes. Des plateformes intellectuelles et militantes proposant de décoloniser la pensée telle que Dialogo Global³ et d'autres initiatives ont également émergé ces vingt dernières années et produit une littérature abondante.

Cette perspective décoloniale ne fait pas uniquement référence à la période de décolonisation des impérialismes européens de la moitié du siècle dernier, elle dénonce aussi une décolonisation de façade et la poursuite de la domination économique, sociale, politique et intellectuelle du Nord sur le Sud, compris comme Sud global et comme des Suds dans le Nord, à savoir les populations paupérisées et « racisées » des sociétés du Nord.

Dans le champ de la lutte féministe, ce qui est aujourd'hui appelé féminisme décolonial se décline au pluriel, et se pense et se développe de façon multiple. Cet article se propose d'explorer ce que signifie le féminisme décolonial d'un point de vue conceptuel, en explorant ses différentes expressions. Ensuite, je m'intéresserai plus en détail aux féminismes en relation avec l'islam. Enfin, je présenterai les grandes lignes de ce que l'on appelle les féminismes islamiques.

Des féminismes critiques et décoloniaux

Dans la littérature - que j'appellerai ici - des féminismes critiques, c'est-à-dire se positionnant dans la critique du féminisme hégémonique libéral occidental, des énoncés appellent à « décoloniser le

1. Des ouvrages phares de la pensée décoloniale circulent et refont surface à travers de nouvelles traductions dans les librairies militantes comme celui de Ngũgĩ wa Thiong'o (2011), *Décoloniser l'esprit*, La Fabrique, traduit de l'anglais (Kenya) par Sylvain Prudhomme. Cet ouvrage a été originellement publié en 1986 sous le titre *Decolonizing the mind*, East African Editional Publishers.

2. Citation modifiée de Frantz Fanon dans laquelle il faisait référence à la lutte des Indochinois dans l'ouvrage *Les Damnés de la Terre*: « Ce n'est pas parce que l'Indochinois a découvert une culture propre qu'il s'est révolté. C'est parce que ' tout simplement ' il lui devenait, à plus d'un titre, impossible de respirer. »

3. Voir le site de la plateforme : <http://www.dialogoglobal.com/>.

féminisme » ou à tendre « vers un féminisme décolonial ». Les auteures sont des femmes de couleurs ou du tiers-monde, des Black feminists, des féministes caribéennes, chicanas⁴, afrocolombiennes, des femmes indigènes du Mexique ou encore des féministes musulmanes. Elles ont en commun d'aborder le décolonial comme une posture politique et philosophique, plus que comme une méthodologie précise.

Le principal outil conceptuel qui réunit ces différentes formes de féminisme critique, c'est l'intersectionnalité ou la prise en compte des questions de race, de classe et de sexualité dans l'analyse et la lutte autour des questions de genre. L'enjeu est d'affirmer que le genre ne peut s'appréhender en dehors des rapports de race, de classe et de sexualité, et que les féministes hégémoniques libérales occidentales ou « blanches » font le jeu du racisme, des inégalités de classe et de l'hétéronormatisme en limitant le féminisme à une dissociation genre et sexe. Si les féministes « blanches » de la seconde vague ont remis en question l'association genre et sexe et dénoncé les normes de genre imposées aux individus de sexe opposés, elles ont en revanche, du point de vue des féministes critiques, omis de prendre en compte la racialisation du genre.

À titre d'exemple, Maria Lugones, qui s'inspire des théories décoloniales d'Anibal Quijano et de Walter Dignolo, considère que les femmes de couleurs et du tiers-monde sont en dehors des hiérarchies et des catégories de la modernité coloniale et capitaliste. Partant du contexte de l'Amérique latine et des Caraïbes et de sa colonisation par les Européens, elle met au jour la manière dont la dichotomie homme/femme s'est construite à travers la réduction à l'esclavage des populations autochtones. Ainsi, ce que Lugones appelle la « colonialité du genre » est ce processus de la modernité coloniale et capitaliste qui a érigé des normes de masculinité et de féminité, en réduisant les peuples indigènes à l'animalité et à la servitude.

L'« homme » est dans ce contexte : européen, bourgeois, hétérosexuel, chrétien et occupant l'espace public, et la « femme » est son complément, élément reproducteur de la race et du capital, à travers une pureté sexuelle, une passivité et située dans l'espace privé. Le colonisé, homme ou femme, est quant à lui réduit à une figure de la promiscuité, grotesquement sexuelle et plongée dans le péché et l'incroyance. Les catégories de l'« homme » et de la « femme » reposent ainsi sur la bestialisation et l'exploitation de la population indigène. Pour Lugones, cette colonialité du genre se poursuit aujourd'hui et structure encore les rapports de genre, de race et de classe. Prenant pour exemple la lutte des femmes indigènes, elle considère que le féminisme décolonial résiste ou est en tension avec la modernité coloniale capitaliste et sa vision dichotomique et hiérarchisante du monde.

De la même manière, pour les pionnières du Black feminism, la façon de sexuer un corps est aussi une façon de le racialiser, elles affirment ainsi : « Toutes les femmes sont blanches, tous les Noirs sont des hommes »⁵ pour mettre l'accent sur les privilèges des femmes blanches au regard des femmes et hommes noirs et sur l'impossibilité des femmes africaines-américaines de prioriser la lutte contre l'oppression sexuelle à la lutte contre l'oppression raciale. L'universalité du groupe « femme » et la sororité ont été vigoureusement critiquées par les Black feminists et les féministes décoloniales, guidées par le lien conceptuel racisme-impérialisme-colonialisme. Elles ont interrogé la spécificité de l'oppression patriarcale et critiqué radicalement un certain nombre de revendications des féministes « blanches ».

Pour Valérie Amos et Pratibha Parmar, the power of sisterhood s'arrête là où le mouvement féministe américain est lui-même porteur de racisme, et où les conditions de vie différentes des femmes imposent des revendications divergentes (Amos & Parmar, 1984). Comme bell hooks, elles considèrent que la prise en compte des différences peut contribuer à renforcer la sororité et qu'à l'inverse, la négation des différences d'oppression peut être source de violence.

La féministe décoloniale Chandra Talpade Mohanty fait écho à cette réflexion dans son article pionnier *Under Western Eyes*, où elle questionne l'universalité supposée de la catégorie « femme » comme caractérisée par une conscience commune, au-delà des réalités de classe et de race. À partir de cette critique, elle réexamine les modalités de lutte suggérées par les féministes occidentales et insiste sur le fait que leurs priorités ne sont pas transposables à toutes les luttes des femmes. Ainsi, elle introduit une critique du discours colonial qui invoque la nécessité du dévoilement des femmes musulmanes, et conteste le « consensus implicite » du féminisme « blanc » ; lequel serait caractérisé par une pensée

4. Porté par des femmes d'origine mexicaine nées et/ou vivant aux États-Unis. Voir les écrits de Gloria Anzaldúa.

5. Partie du titre de l'ouvrage fondateur des études féministes noires états-uniennes : Hull G., Scott P. B., Smith B., *All the Women are White, All the Blacks are Men but Some of Us are Brave* : Black Women's Studies, ed. Feminist Press, 1982.

hégémoniste imposant aux « autres » femmes les modalités, les formes de lutte jugées appropriées et les priorités en désignant le patriarcat comme ennemi principal.

Pour Chandra Talpade Mohanty, comme pour les Black feminists, les femmes racialisées doivent pouvoir définir les modalités de leurs luttes selon leurs propres termes dans la mesure où la double ou triple oppression qu'elles subissent les amène à adopter des stratégies de luttes imbriquées. Valérie Amos et Pratibha Parmar (1984) résument cette idée en affirmant : « Nous devons nous poser la question cruciale : comment nous organiser pour faire face à la totalité de notre oppression ? Pour nous, il n'y a pas de choix à opérer. Nous ne pouvons pas simplement donner priorité à un seul aspect de notre oppression, à l'exclusion des autres. Les réalités de notre vie quotidienne nous obligent à considérer la nature simultanée de notre oppression et de notre exploitation. Seule une synthèse des notions de classe, de race, de sexe et de sexualité peut nous faire avancer, car cette synthèse constitue la matrice de la vie des femmes noires. » Ainsi, en termes politiques, le féminisme doit être une pratique de lutte au plus près des réalités des femmes. Noires, du « tiers-monde », ou descendantes de migrantes, elles ne doivent pas se laisser aliéner par l'injonction assimilatrice du féminisme « blanc ».

Des thèmes récurrents abordés par les féministes occidentales concernant l'oppression des « autres » femmes comme les « mariages arrangés » et le voile sont déconstruits par ces féministes critiques qui affirment leur modalité propre de lutte : « Beaucoup de féministes blanches ont fait valoir qu'en tant que féministes, il leur était très difficile d'accepter les mariages arrangés, qu'elles considéraient comme réactionnaires. Notre argument est qu'il ne leur revient pas d'accepter ou de rejeter les mariages arrangés. C'est à nous de les contester, de les accepter ou de les réformer, en fonction de nos différents points de vue, dans nos propres termes et selon nos propres modes culturels » (Ibid).

De la même manière, la critique des féministes occidentales adressées aux femmes noires américaines et aux femmes colonisées de « trahir la cause des femmes » en ne remettant pas en question le cadre familial considéré comme symbole par excellence de l'oppression féminine, notamment du sexage, est déconstruite par celles-ci. Comme l'explique Elsa Dorlin, certaines militantes noires américaines ont pu accepter dans les années 1960-1970 une division traditionnelle des rôles sexuels et accepter le modèle familial patriarcal pour défendre la place de « leurs hommes » dans une volonté de mise à égalité des hommes blancs avec les hommes noirs.

Ainsi, la défense de la cellule familiale par les femmes noires exprimait une volonté de résistance à la domination raciale, et une préservation de l'identité et de la dignité des noirs américains. On peut aussi faire référence aux écrits de Frantz Fanon qui a analysé l'enjeu de la préservation de la cellule familiale, et ainsi de la protection des rôles sexuels traditionnels au sein des familles algériennes dans la lutte contre le colonialisme français en Algérie, ce qui illustre la tension entre les revendications nationalistes et féministes.

Chandra Mohanty analyse la manière dont les femmes et féministes occidentales ont construit leur identité en opposition à la femme du tiers-monde définie comme pauvre, non éduquée, emprisonnée dans son statut de victime, réduite à l'espace familial et domestique, religieuse et traditionnelle. La femme occidentale serait l'exact opposée : éduquée, moderne, maîtrisant son corps, libre et indépendante. De la même manière, dans son célèbre *Femmes, Race et Classe*, Angela Davis montre combien l'identité féminine blanche américaine s'est définie dans son opposition à la femme noire, notamment à travers le mythe du « matriarcat noir ». De la même manière, en France Nacira Guénif-Souilamas a montré combien le mouvement féministe français ayant fait sienne la rhétorique républicaine, a construit son discours à partir de la figure repoussoir de la « fille voilée » et du « garçon arabe » qui représentent désormais les ennemis principaux du féminisme.

Des féminismes et de l'islam

Traiter de la question de « la femme en islam », s'interroger aujourd'hui sur « le statut » des femmes musulmanes est le fruit d'une élaboration historique. On ne s'interroge pas aussi fréquemment sur les « femmes dans le judaïsme », on ne voit pas écrit ici et là le thème des « femmes en chrétienté ». Or, il est certain qu'il ne s'agit ni de la nature des textes sacrés juifs et chrétiens, et encore moins des conditions de vie des femmes chrétiennes et juives qui varient considérablement selon qu'elles vivent au Nord ou au Sud. Dès lors, il saute aux yeux que seules les musulmanes sont désignées par leur religion, c'est-à-dire qu'on impute à l'islam une influence fondamentale sur leur condition de vie. Plus

largement, on désigne par le vocable de « monde musulman » cet ensemble de pays, de langues et de cultures très différentes qui s'étendent sur plusieurs continents.

Parler de « monde musulman » et de « la femme en islam » semble relever d'une évidence et avoir une résonance à la hauteur des idées reçues et des préjugés sur l'islam et les musulmans. Faisant fi de la diversité et de la complexité sociologiques des sociétés majoritairement musulmanes, mais aussi des facteurs socio-économiques et historiques, beaucoup considèrent que l'islam serait la cause fondamentale du « sous-développement », de « l'archaïsme » et du « retard » du « monde musulman ». La preuve la plus évidente en serait l'inégal « statut » de la femme musulmane – au singulier bien sûr, car les musulmanes se ressembleraient toutes – qui témoignerait de l'obscurantisme régnant dans ces sociétés.

Force est de constater l'actualité toujours prégnante des travaux d'Edward Said sur l'orientalisme qui ont montré comment a été construite l'image repoussoir d'un Orient, caractérisé par l'archaïsme et l'obscurantisme, pour créer celle d'un Occident progressiste, moderne et égalitariste. Cette représentation de l'Orient, a permis de justifier la domination coloniale présentée comme une mission de civilisation. Said a montré comment le thème de l'oppression de la femme musulmane, notamment à travers la question du voile, a été le fer de lance de cette prétendue mission civilisatrice.

Frantz Fanon a abordé sous le titre « La bataille du voile » l'enjeu central constitué par le thème du dévoilement des femmes algériennes durant la domination coloniale française. Le voile des femmes a été considéré comme le symbole par excellence de la nature rétrograde de la société algérienne, et la colonisation fut présentée comme une mission de civilisation qui se donnait pour objectif premier de « libérer » les Algériennes du patriarcat arabo-musulman, dont elles étaient victimes, en les dévoilant. Des mises en scène de cérémonies de dévoilement sur la place publique à Alger, dont la plus célèbre a été celle du 13 mai 1958, furent largement diffusées et présentées comme la preuve du bienfondé de la présence française en Algérie.

Ainsi, l'argument de l'émancipation et de la libération des femmes musulmanes a été central durant la colonisation, et ce féminisme colonial a servi d'assise à la prétention à civiliser le « monde musulman ». Les termes de la « bataille du voile » décrite par Said et Fanon, résonnent de manière saisissante dans la façon dont le voile, et plus largement la question de la « femme en islam », est posée aujourd'hui.

Les travaux de Leila Ahmed montrent de manière très claire que les termes des controverses actuelles sur l'islam et la thématique des femmes musulmanes sont héritières du discours colonial élaboré au 19e siècle sur le « monde musulman ». Ahmed montre que la façon dont le voile est défini, redéfini, contesté et revendiqué aujourd'hui, y compris par de nombreux musulmans eux-mêmes, est liée à sa désignation dans le discours colonial comme symbole de la nature oppressive, patriarcale et obscurantiste de l'islam. Ainsi dans l'Égypte de la fin du 19e siècle, alors que le voile était porté par la quasi-totalité des femmes, qu'elles soient juives, chrétiennes ou musulmanes, seul le voile porté par les musulmanes fut désigné par les Britanniques, dont Lord Cromer fut l'un des représentants, comme symbole de l'oppression des femmes et de l'archaïsme de l'islam.

Dès lors, les discours et les pratiques autour du voile – voilement et dévoilement – vont être en grande partie élaborés suivant cette désignation stigmatisante. C'est ainsi que le voilement, tout en possédant sa logique religieuse propre définie par l'orthodoxie musulmane, a pu être aussi porté par des militantes nationalistes algériennes comme signe de résistance à la colonisation française, et plus tard par les femmes islamistes pour signifier leur rejet du modèle occidental et leur défense d'une modernité islamique alternative, ou encore aujourd'hui en France par des femmes réislamisées protestant contre l'injonction intégrationniste (Ali, 2012).

La prégnance de ce discours instrumentalisant le féminisme à des fins coloniales et impérialistes est saisissante dans la période post-11 septembre où le thème de la « libération des femmes » a été largement investi par l'administration américaine pour justifier ses guerres impérialistes en Afghanistan et en Irak. La célèbre formule de Gayatri Spivak « White men are saving brown women from brown men » (Spivak, 1988) sonne toujours aussi juste, d'autant plus qu'il s'agit bien souvent d'hommes qui ne se découvrent féministes que lorsqu'il s'agit du sexisme des autres. Ainsi, il n'est pas anodin que le Lord Cromer d'Égypte, qui appelait au dévoilement des musulmanes, fut président et membre fondateur de la Ligue masculine contre le suffrage féminin. Tout comme il n'est pas anodin qu'en 2004 en France, une Assemblée nationale constituée de près de 90% d'hommes ait voté une loi interdisant le port du

foulard islamique, en la présentant comme une loi de défense des droits des femmes.

Féminismes islamiques

Il est vrai que les espaces où l'association des termes « féminisme » et « islam » et l'élaboration théorique du « féminisme islamique/musulman » ont été abordées, sont essentiellement des milieux intellectuels et universitaires, élitistes, réservés à un public averti. Ce sont tout d'abord des intellectuelles, des chercheuses en sciences sociales souvent de culture musulmane, ainsi que des militantes féministes musulmanes qui ont commencé à désigner les mouvements de revendications des femmes musulmanes pour l'égalité des sexes à l'intérieur du cadre religieux musulman comme l'expression d'un féminisme islamique.

Les intéressées elles-mêmes ne se sont pas toujours désignées de la sorte, nombre d'entre elles ne se reconnaissent dans cette appellation que depuis une période récente en conservant une distance critique. Toutefois, les femmes qui ont contribué à la démocratisation du concept de féminisme islamique, tel qu'il est apparu depuis le début des années 1990, sont pour la plupart des femmes engagées dans des réseaux intellectuels et militants, cherchant à lier la réflexion sur les questions de genre en islam à un engagement social pour l'amélioration de leur statut, et plus largement contre les discriminations que subissent les femmes musulmanes.

Les féminismes islamiques tels qu'ils ont pris forme ces vingt dernières années désignent ce mouvement transnational, s'inscrivant dans la continuité de la pensée réformiste musulmane qui a émergé à la fin du 19^e siècle, qui appelle à un retour aux sources de l'islam (coran et sunna) afin de le débarrasser des lectures et interprétations sexistes trahissant l'essence libératrice du message de la révélation coranique et à l'utilisation de l'outil juridique de l'ijtihad permettant d'appréhender l'islam en rapport avec l'évolution du contexte. Les féministes musulmanes considèrent que « l'islam originel » ne fait pas la promotion d'un quelconque patriarcat, mais au contraire promeut l'égalité des sexes.

Elles appellent à une lecture, ainsi qu'à une relecture des sources de l'islam, en faisant appel aux sciences sociales, pour en extraire les principes d'égalité et de justice, et en distancier les interprétations qui ont été élaborées à travers le temps à partir d'une grille de lecture machiste et patriarcale, et dont notamment le fiqh - jurisprudence islamique - a hérité. Il s'agit donc d'une réappropriation du savoir et de l'autorité religieuse par et pour les femmes, et nombre d'entre elles s'arment d'une double formation, celle de la maîtrise des sciences islamiques et des outils des sciences sociales pour faire émerger une pensée et une conception nouvelle des femmes en islam.

Ainsi, à travers ce croisement entre féminisme et islam, les féminismes islamiques dans leurs différentes expressions introduisent des remises en question fondamentales à l'intérieur des deux champs : du champ féministe, ils remettent en question la domination du modèle occidental colonial et néocolonial comme unique voie de libération et d'émancipation pour les femmes, ainsi que l'idée selon laquelle le féminisme serait antinomique au religieux et imposerait une mise à distance de celui-ci.

Du champ islamique, ils questionnent tout un pan de la jurisprudence musulmane élaborée à partir d'un point de vue masculin et sexiste, dénonce la marginalisation du rôle et de la place des femmes dans l'historiographie musulmane classique, ainsi que dans l'appropriation du savoir et de l'autorité religieuse par les hommes au détriment des femmes. La connotation occidentale et coloniale du terme féminisme conduit d'ailleurs souvent à déprécier cette appellation et à privilégier un vocable qui semble plus proche de la culture musulmane comme le vocable « réformisme au féminin ».

Globalement la dynamique féministe musulmane a concentré son travail sur le plan intellectuel et militant sur trois domaines :

1) Une révision du fiqh - jurisprudence islamique -, ainsi qu'une relecture du tafsir - exégèse et commentaire coranique -, afin d'en extraire les lectures et les interprétations masculines et sexistes⁶ et d'en révéler, à partir d'une lecture des sources, les principes fondamentaux de justice et d'égalité⁷.

6. Les travaux de Fatima Mernissi ont été pionniers dans ce domaine (Mernissi, 1987).

7. Les travaux de Ziba Mir-Hosseini, d'Azizah al-Hibri, ainsi que ceux d'Asma Lamrabet au sein du GIERFI et en partenariat avec la Rabita Mohammadia des Ulémas du Maroc illustrent une réappropriation du savoir religieux par les femmes, notamment en collaboration avec des savants musulmans.

2) La production d'un savoir nouveau à travers la (ré)écriture de l'histoire des femmes musulmanes, et la réhabilitation de leur place et de leur rôle dans l'historiographie musulmane, ainsi qu'un travail de révision de l'histoire islamique d'un point de vue féminin et féministe. Il s'agit de faire émerger les voix et les subjectivités féminines à travers les récits historiques musulmans pour mettre l'accent sur leur marginalisation, ainsi que sur la nécessité de leur intégration à l'histoire passée et présente et à l'élaboration de la pensée et de la production juridique musulmane. Il s'agit aussi de faire émerger des intellectuelles, penseuses, savantes et historiennes de l'islam et de constituer un savoir religieux et scientifique produit sur les femmes, par elles-mêmes.

3) L'élaboration d'une pensée féminine et féministe musulmane globale qui serait axée sur le principe du Tawhid - monothéisme musulman - comme fondateur de l'égalité entre les êtres humains, et sur une réflexion sur le sens profond de la shari'a perçue en tant que voie et non en tant que loi. Le féminisme islamique a impulsé une réflexion sur la question de l'égalité sociale et spirituelle interrogeant la pensée islamique dans son ensemble quant à sa fidélité au principe de justice et d'égalité en islam. Une réflexion autour des maqasid as-shari'a - principes au fondement de la spiritualité et de la jurisprudence islamique - ainsi que sur les usul al-fiqh, dans la droite ligne de la pensée réformatrice musulmane contemporaine, a été impulsée par la dynamique féministe musulmane. Ainsi en prenant comme grille de lecture l'égalité des sexes, et de manière plus générale les principes de justice et d'égalité des penseur.s.es introduisent une vision nouvelle à l'intérieur de la pensée musulmane orthodoxe en en proposant une réforme radicale (Wadud, 1992 et 2006).

Sur le plan de ce qu'on pourrait appeler un activisme national et transnational, le mouvement féministe musulman a concentré son travail sur la question de la révision des statuts personnels inspirés par la « Loi islamique » dans de nombreux pays musulmans, et sur l'information et la formation des femmes musulmanes quant à leurs droits en islam. Dans les sociétés majoritairement musulmanes, cet engagement a pris la forme d'un travail de réflexion sur les sources de l'islam allié à une action d'information des femmes musulmanes quant aux droits qui leur sont octroyés en islam, comme c'est le cas de l'organisation malaisienne Sisters in Islam.

Les réseaux Femmes sous lois musulmanes⁸, ainsi que le réseau Musawah faisant la promotion de l'égalité et de la justice dans la famille musulmane, lancé en 2009, travaillent à une réforme des lois des statuts personnels dans les pays musulmans. Dans les sociétés occidentales, il s'agit d'une militance musulmane engagée à la fois dans la défense des femmes musulmanes contre les discriminations dont elles sont victimes et d'un travail d'information et de formation sur les droits des femmes en islam, comme c'est le cas pour l'organisation basée aux États-Unis Karamah - Muslim Women Lawyers for Human Rights.

Bien que ces productions écrites académiques demeurent réservées à un public restreint, la pensée féministe musulmane s'est largement démocratisée et de nombreuses dynamiques musulmanes et groupes féminins et féministes se sont approprié ses idées. Le terme féministe lui-même est de moins en moins rejeté dans les sphères musulmanes et de plus en plus redéfini et resignifié.

Les féminismes islamiques ont aussi montré une porosité des frontières entre militances « laïques » et islamistes, dans la mesure où leur élaboration ne repose pas sur des recherches et des travaux strictement religieux, mais se nourrit au contraire des sciences sociales pour formuler leur pensée et leurs idées. On peut dire que ce mouvement amorce une dynamique nouvelle qui fait le pont entre une réflexion et des écrits produits à l'intérieur du champ islamique et des travaux élaborés en dehors par des intellectuelles et militantes « laïques », et introduit ainsi une troisième voie qui réunit désormais des réflexions et des militants qui s'ignoraient ou se critiquaient jadis radicalement.

Conclusion

L'alliance entre féminisme et décolonialité repose sur une posture politique et philosophique de refus de l'hégémonie et de l'essentialisme, plutôt que sur une méthodologie précise. Ainsi, les féminismes décoloniaux sont multiples de par les différents contextes à travers lesquels ils s'expriment, qu'ils soient au Sud comme au Nord, mais aussi de par leur attachement à différentes traditions historiques et politiques. L'enracinement dans leurs réalités, ainsi que leur refus de l'imposition d'un modèle normatif

8. Women Living Under Muslim Laws.

font l'originalité et la force sur le terrain des féminismes décoloniaux. Parmi eux, les féminismes islamiques donnent l'illustration de la possibilité d'alliance entre féminisme et religion, et entre pratiques militantes laïques et religieuses.

Bibliographie

Abu-Lughod Lila (2002), « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », *American Anthropologist* n°194, pp.783-90.

Ahmed Leila (2011), *A Quiet revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*, Yale University Press.

Ahmed Leila (1992), *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press.

Ali Zahra (dir.) (2012), *Féminismes Islamiques*, La Fabrique.

Ali Zahra (2012), « Des musulmanes en France : féminisme islamique et nouvelles formes de l'engagement pieux », *Reliioscope*, n°27, accessible en ligne : http://religion.info/pdf/2012_09_Ali.pdf.

Amos Valérie, Parmar Pratibha (1984), « Challenging Imperial Feminism », *Feminist Review*, n°17/1, pp.3-19.

bell hooks (1986), « Sisterhood : Political Solidarity between Women », *Feminist Review*, n°23, pp.212-235.

Davis Angela (1983), *Femmes, race et classe*, éditions Des Femmes.

Dorlin Elsa (dir.) (2008), *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan.

Fanon Frantz (2001), *L'an V de la Révolution algérienne*, La Découverte.

Guénif-Souilamas Nacira dir. (2006), *La république mise à nu par son immigration*, La Fabrique.

Guénif-Souilamas Nacira, Macé Eric (2004), *Les féministes et le garçon arabe*, Aube.

Guillaumin Collette (1992), *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, éditions Côté-femmes, coll. « Recherches ».

Hudis Peter (2015), *Frantz Fanon: Philosopher of the Barricades*, Pluto Press.

Hull G., Scott P. B., Smith B. (1982), *All the Women are White, All the Blacks are Men but Some of Us are Brave : Black Women's Studies*, ed. Feminist Press.

Lugones Maria (2010), « Towards a decolonial feminism », *Hypathia*, Vol. 25, (4): 742-749.

Mernissi Fatima (1987), *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, Complexe.

Mignolo Walter (2002), « The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference », *The South Atlantic Quarterly*, 101/1, pp.57-96.

Mohanty Chandra Talpade (2003), *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press.

Mohanty Chandra Talpade (1988), « Under Wester Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Feminist Review*, n°30.

Quijano Anibal (2000), « Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America », *International Sociology*, 15 /2, pp. 215-232

Said Edward (1980), L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident, Seuil.

Spivak Ch. Gayatri (1988), « Can the Subaltern Speak? », in Marxism and the interpretation of Culture, Basingstoke, Mac Millan Education, pp 271-313.

Wadud Amina (2006), Inside the Gender Jihad, Oneworld.

Wadud Amina (1992), Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, Oxford University Press.

Zahra Ali est sociologue spécialisée dans les études de genre liées à l'Islam et au Moyen-Orient, chercheuse à l'Université de Chester et chercheuse associée au CETRI - Centre tricontinental.



Centre tricontinental - CETRI
av. Sainte Gertrude 5 à 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique
Tél: +32 (0)10/48.95.60 - Fax: +32 (0)10/48.95.69
cetri@cetri.be - www.cetri.be

Avec le soutien de la Fédération Wallonie-Bruxelles,
service de l'éducation permanente et de la Province
du Brabant wallon

