Université Alger 2 - Université Paris-Est- Créteil

Faculté des langues étrangères

Département de Français

École doctorale Cultures et Société

Thèse en cotutelle

En vue de l'obtention du diplôme de doctorat en sciences du langage

Option : Analyse du discours et Sociolinguistique

ÉTUDE ARGUMENTATIVE ET ENONCIATIVE DU DISCOURS FEMINISTE DE ZAHRA ALI

La parole concernée : vers une méthodologie féministe de la réappropriation discursive de la parole

Volume 1

Présentée par : Faïza BENIDIR

Sous la direction de :

Dominique DUCARD, professeur émérite, Université Paris-Est Créteil

Hassiba BENALDI, professeure des universités, Université Alger 2

Composition du jury :

Nabila BESTANDJI, professeure des universités, Université Alger 2 (présidente)

Dominique DUCARD, professeur émérite, Université Paris-Est Créteil (directeur)

Hassiba BENALDI, professeure des universités, Université Alger 2 (directrice)

Marie-Anne PAVEAU, professeure des universités, Université Paris 13 (rapportrice)

Michael RINN, professeur des universités, Université Bretagne Occidentale (examinateur)

Kamila OULEBSIR, maître de conférences, ENS Bouzaréah Alger (rapportrice)

Année universitaire 2024-2025

Université Alger 2 - Université Paris-Est-Créteil

Faculté des langues étrangères

Département de Français

École doctorale Cultures et Société

Thèse en cotutelle

En vue de l'obtention du diplôme de doctorat en sciences du langage

Option : Analyse du discours et Sociolinguistique

ÉTUDE ARGUMENTATIVE ET ENONCIATIVE DU DISCOURS FEMINISTE DE ZAHRA ALI

La parole concernée : vers une méthodologie féministe de la réappropriation discursive de la parole

Volume 1

Présentée par : Faïza BENIDIR

Sous la direction de :

Dominique DUCARD, professeur émérite, Université Paris-Est Créteil

Hassiba BENALDI, professeure des universités, Université Alger 2

Composition du jury :

Nabila BESTANDJI, professeure des universités, Université Alger 2 (présidente)

Dominique DUCARD, professeur émérite, Université Paris-Est Créteil (directeur)

Hassiba BENALDI, professeure des universités, Université Alger 2 (directrice)

Marie-Anne PAVEAU, professeure des universités, Université Paris 13 (rapportrice)

Michael RINN, professeur des universités, Université Bretagne Occidentale (examinateur)

Kamila OULEBSIR, maître de conférences, ENS Bouzaréah Alger (rapportrice)

Année universitaire 2024-2025

CÉDITEC - Centre d’étude des discours, images, textes, écrits, communication (EA 3119).

61, avenue du Général de Gaulle

94010 Créteil

France

Titre

Étude argumentative et énonciative du discours féministe de Zahra Ali

Résumé

Cette thèse interdisciplinaire s'inscrit dans les champs de l'analyse du discours, des *standpoint theory* et *décolonial studies*. Elle se propose d'examiner la « parole *concernée* », une notion par laquelle nous désignons les prises de parole qui émergent des positions marginalisées, tout en revendiquant une légitimité épistémologique. Elle se structure autour d'une étude de cas, avec une analyse détaillée d'un corpus constitué de différents textes de la sociologue et féministe Zahra Ali, en ce qu'elle incarne une forme de prise de « parole vulnérable *réparée* ». Nos analyses mettent au jour l'inscription de l'énonciatrice dans une entreprise de réappropriation discursive de la parole des femmes musulmanes.

Mots-clés : analyse du discours, prise de parole, locuteur.ice vulnérable, locuteur.ice vulnérable réparé.e, locuteur concerné.e, réappropriation discursive.

Title

An argumentative and enunciative study of Zahra Ali's feminist discourse

Abstract

This interdisciplinary thesis falls within the fields of discourse analysis, *standpoint theory* and *decolonial studies*. It examines the "parole concernée", a notion by which we designate the expressions that emerge from marginalized positions, while at the same time claiming an epistemological legitimacy. It is structured around a case study and proposes a detailed analysis of a corpus made up of various texts of the sociologist and feminist Zahra Ali, insofar as she embodies a form of "repaired vulnerable speech". Our analyses reveal the enunciator's role in a discursive re-appropriation of Muslim women's speech.

Keywords: discourse analysis, speech, vulnerable speaker, repaired vulnerable speaker, concerned speaker, discursive re-appropriation.

REMERCIEMENTS

Ce travail a été bien plus qu'un simple exercice académique ; il a été un parcours de pensée et un parcours de vie. Ma thèse m'a permis de faire des rencontres enrichissantes à divers niveaux, que ce soit sur le plan intellectuel, militant ou amical. Ma reconnaissance est immense pour toutes celles et tous ceux qui ont permis, aidé, accompagné ce cheminement. Cependant, cette aventure n'a pas été exempte de moments de solitude, tant intellectuelle que morale, qui ont constitué des épreuves majeures dans mon parcours. Ces moments de réflexion solitaire ont joué un rôle déterminant dans le développement de ma pensée, contribuant ainsi à faire de cette expérience un véritable processus formateur. Il me semble essentiel de reconnaître l'impact des obstacles et des opportunités qui ont jalonné mon parcours, sans pour autant les imputer à ma seule responsabilité individuelle. Ces défis, ainsi que les rencontres et les échanges qui ont ponctué mon cheminement, ont enrichi mon expérience de thèse d'une manière inestimable.

Ce travail est profondément ancré dans mon expérience politique et féministe. En le signant seule, je reconnais toutefois que les questions abordées et les enjeux soulevés découlent largement de réflexions collectives. Aussi, je prie tous ceux qui y ont contribué de trouver ici la marque de ma profonde reconnaissance.

Mes remerciements vont tout d'abord à mes directeur.ice.s de thèse :

Merci à Hassiba Benaldi, pour avoir eu confiance en cette thèse dès son commencement. Vous m'avez permis de mener cette recherche avec liberté ; je suis convaincue que c'est la condition sans laquelle rien d'intéressant ne peut être produit. Vous avez aussi été présente lorsque mon inexpérience pouvait me jouer des tours ; votre bienveillance, votre assistance et vos conseils ont été inestimables.

Merci à Dominique Ducard, pour avoir accepté d'encadrer ce travail, pour l'avoir fait avec un intérêt constant, une bienveillance et un sérieux sans faille, et une grande patience face à mes nombreuses hésitations.

Je remercie les membres du jury, Kamila Oulebsir, Nabila Bestandji et Michael Rinn, d'avoir accepté d'évaluer mon travail et de porter sur lui un regard critique.

Je remercie Marie-Anne Paveau, en tant que membre du jury, mais surtout en tant que mentor dont les travaux ont inspiré et nourri ma recherche. Elle a ouvert des horizons théoriques qui ont profondément influencé mon approche. Je lui suis particulièrement reconnaissante pour sa bienveillance, ses conseils avisés et ses encouragements, qui ont porté mes doutes autant que mes élans.

Je tiens à exprimer ma gratitude aux membres du Céditec et de l'École Doctorale Cultures et Sociétés pour leur accueil chaleureux et l'organisation des divers séminaires et formations. Je remercie tout particulièrement Claire Oger pour sa bienveillance et son soutien constant. Mes remerciements vont également à Latifa Zeroual-Belbou pour sa gentillesse et son aide précieuse dans les démarches administratives. Je suis également reconnaissante à toutes celles et ceux qui ont participé aux journées des doctorant.e.s et qui ont apporté des perspectives enrichissantes sur mon travail. Je salue les autres doctorant.e.s du laboratoire, en particulier les représentant.e.s des doctorant.e.s qui ont organisé diverses manifestations et rencontres, offrant un soutien important tout au long de ce parcours de doctorat.

Je souhaite également exprimer ma gratitude à Sonia Dayan-Herzbrun pour sa gentillesse et sa réactivité, notamment pour sa relecture critique de la section consacrée à la biographie de Zahra Ali.

Je suis reconnaissante aux membres de ma famille qui ont participé, chacun à sa manière, à ce projet. Mes parents, merci pour votre amour et votre confiance qui m'ont enracinée dans la vie. Ma sœur, par son écoute bienveillante, a été une oreille attentive dans les moments de doute, mes frères par leur humour et leur légèreté, ont su insuffler de la joie et alléger le fardeau de cette aventure.

Faustine, Benjamin, Coralie, Amnezard et particulièrement Sabrine : merci pour votre soutien et de m'avoir fait l'immense amitié de relire mon travail. Vous m'avez donné le courage de le terminer.

NOTE RELATIVE À L'USAGE DE L'ECRITURE INCLUSIVE

L'écriture inclusive est adoptée dans cette thèse conformément aux recommandations du *Manuel d'écriture inclusive*[1]. Ainsi, elle se manifeste par l'accord en genre des noms (*chercheur.e.s / chroniqueur.euse.s*), l'énumération par ordre alphabétique (*elle et il / tous et toutes*) et les mots épicènes (*les scientifiques*). Nous avons opté pour un point simple (.), plutôt que le point médian (·), habituellement employé dans l'écriture inclusive, afin de privilégier la simplicité technique et la fluidité rédactionnelle, tout en assurant l'inclusivité des genres.

Le point permet d'inclure le féminin et le pluriel dans un mot où le masculin générique est habituellement utilisé (*locuteur.ice.s*). Concrètement, il s'agit d'écrire la racine du mot suivie du suffixe masculin (*locuteur*) puis du point (.) avant le suffixe féminin (.*ice*)et enfin du pluriel le cas échéant (.*s*) afin de représenter à la fois le masculin et le féminin (*locuteur.ice.s).* Ce procédé souligne la dimension sémiotique, qui devient un outil pour investir directement les enjeux discursifs et sociaux liés à l'égalité entre les sexes (Haddad et Baric, 2017 : 10)

[1] Disponible en ligne : https://crir.ca/wp-content/uploads/2022/11/Mots-Clés_Manuel_ecriture-2021.pdf

SOMMAIRE

En complément, une table des matières détaillée se trouve à la fin de ce document.

REMERCIEMENTS 5
NOTE RELATIVE À L'USAGE DE L'ECRITURE INCLUSIVE 7
SOMMAIRE 8
LISTE DES FIGURES 10
INTRODUCTION GÉNÉRALE 11
Chapitre 1. De Zahra Ali à son univers de discours 19
Introduction 19
I. Les fondements de l'argumentation en islam 19
II. Histoire et définition du féminisme islamique 26
II.1. L'apport du féminisme islamique 35
III. Les enjeux énonciatifs du discours féministe islamique 37
III.1. Négociation d'un lieu de parole au sein du mouvement féministe 44
III.2. Négociation d'un lieu d'énonciation autorisé au sein du champ islamique 56
Conclusion 68
Chapitre 2. Étudier le discours de Zahra Ali : Privilèges corpus et pertinence méthodologique 70
Introduction 70
I. Biographie 70
I.1. Son parcours militant et académique 73
I.2. Axes de recherches et travaux 75
I.3. Ses positionnements 76
II. Les données d'étude : délimitation et pertinence 80
II.1. Pourquoi Zahra Ali ? 80
II.2. Méthodologie : description du corpus 82
Conclusion 89
Chapitre 3. Le discours des « concernées » : Proposition théorique 91
Introduction 91
I. Contexte éthique et politique de l'émergence de la logique concernée 92
I.1. Privilège blanc, domination et oppression 92
I.2. La logique des premier.e.s concerné.e.s 96
I.3. L'articulation de la logique des premier.e.s concerné.e.s dans la recherche 105
II. Proposition théorique de la notion de locuteur.ice concerné.e 117
II.1. La notion de vulnérabilité 118
II.2. La notion de locuteur.ice vulnérable 120

II.3. La notion de lieu de vulnérabilité 125
III. La prise de parole vulnérable concernée : dire l'expérience d'une parole *silenciée* 136
III.1. La figure de locutrice vulnérable concernée appliquée à la féministe islamique 144
***Conclusion*..... 155**
Chapitre 4. Légitimation du féminisme islamique comme corps de savoir autorisé 157
***Introduction*..... 157**
I. La situation argumentative du discours féministe islamique de Zahra Ali 159
I.1. La double visée de positionnement de justification 161
II. Les manifestations discursives du.de la locuteur.ice vulnérable concerné.e 162
II.1. Étude des marqueurs de vulnérabilité et d'agentivité 168
III. Les effets performatifs de la parole féministe de Zahra Ali 215
***Conclusion*..... 221**
CONCLUSION GÉNÉRALE 222
BIBLIOGRAPHIE 225
TABLE DES MATIÈRES 251

LISTE DES FIGURES

FIGURE 1 : Raisonnement inductif de la logique concernée..... 98

FIGURE 2: La validité de la prise de parole des chercheur.se.s concerné.e.s/non concerné.e.s 106

FIGURE 3: Processus discursif de conceptualisation des individus minorisés en problème 129

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Lorsque l'on émane de groupes minoritaires ou minorisés et qu'*a fortiori,* l'accès à la parole nous est restreint, nous sommes placés par la force des choses devant une alternative assez contraignante, soit de se taire, soit d'être « relatés » par les autres. Si la première option du ou de la loctuteur.ice semble parler *d'elle-même* (en ce qu'elle n'a pas besoin d'être davantage explicitée), la seconde supporte le risque, pour celui ou celle qui est *raconté.e,* d'être d'une certaine manière « trahi.e ». L'usage volontaire de la notion de trahison fait ici référence à deux sens du mot : le premier relatif à l'idée d'être *mal parlé*/*mal raconté*, en ce que ce récit extérieur est parcellaire, lacunaire, incorrecte ou imprécis ; le second, quant à lui, correspond davantage à une sorte de manipulation *à dessein* du *parlant pour* au détriment de la *personne parlée*. Dans cette idée, le *parlant pour* se revendique de ce « récit mal raconté » dans un but de porter préjudice à la *personne parlée.*

Ainsi, pour répondre à la nécessité de mettre en scène des personnages plus représentatifs qui montrent l'entièreté et la complexité des groupes dominés et dans une perspective de limiter les effets impérialistes et aliénants produits par les positions hégémoniques de « parler à la place des autres » (Paveau, 2016 ; 2017) du « *speaking for* » Alcoff (1991) ou encore de l' « *advocary* »[2] (Code, 2006), des catégories de « concerné.e » et « non-concerné.e » ont vu le jour dans les milieux militants notamment dans le cadre de réflexions portant sur l'élaboration de méthodologies de narration féministes.

Cette proposition militante visant à (re)donner (si tant est qu'ils ou elles l'aient déjà eu un jour) la parole aux personnes concernées se traduit, sur le plan discursif, par ce que Marignier (2017) désigne par une « énonciation de privilège ». Cette pratique consiste à énoncer, avant d'entamer un discours, les privilèges de sexe, classe, race, ethnie qu'ils ou elles possèdent ou au contraire, qu'ils ou elles ne possèdent pas, dans un but de se situer par rapport aux diverses oppressions qu'ils ou elles subissent ou au contraire qu'ils ou elles font subir (Marignier, 2017 : 1). Ce positionnement de concerné.e.s/non concerné.e.s, tout en s'inscrivant dans la

[2] *Speaking for* ou *advocary* sont deux expressions employées par Linda Alcoff (1991) et Lorraine Code (2006), qui désignent toutes les pratiques où une personne se fait la porte-parole d'une autre personne plus marginalisée. Cependant, elles sont difficiles à traduire sans recourir à une périphrase. Le terme français le plus proche, « plaidoyer », comporte une connotation juridique forte, éloignée des enjeux ici considérés. C'est pourquoi je fais le choix de maintenir les termes anglais parfois, et de les traduire par des périphrases à d'autres endroits.

lignée de la théorie des *savoirs situés* (Harding, 1986) – façonnée par la perspective intersectionnelle (Collins, 2016) –, se présente comme suit : « en tant que racisé.e/blanc.he, croyant.e/athée, issue d'une classe moyenne/ de classe aisée, etc. je… ». Cette théorie postule que chaque individu « peut devenir un sujet connaissant de sa propre oppression, à partir de ses propres expériences, en les passant au crible d'une réinterprétation politique, dans un cadre collectif » (Barack & al., 2013 : 48).

Cette posture énonciative, initialement militante, tend à se diffuser dans les milieux scientifiques et universitaires. Elle s'appuie sur l'une des réceptions académiques majeures de cette théorie du *privilège épistémique*[3], selon laquelle seule.s les chercheur.e.s concerné.e.s par l'expérience d'oppression peuvent et doivent parler « avec » les opprimé.e.s, et plus largement des rapports sociaux. Ainsi, de plus en plus de chercheur.e.s, dans une perspective de subjectivation de leur « lieu d'énonciation »[4] – lieu à partir duquel ils ou elles produisent leur savoir – exposent explicitement leurs privilèges et leurs oppressions pour se situer, en tant que concerné.e ou non concerné.e, par rapport à leurs objets d'étude. Pour eux/elles, concevoir l'expérience comme point de départ épistémologique pour construire le savoir, vise à instaurer une « justice épistémique » – c'est-à-dire une reconnaissance équitable de tous les savoirs –, et pallier les « *blind spots* » (Rich, 1984) générés par l'absence d'expérience directe.

Cette quête de justice épistémique découle d'un cheminement critique des sciences – notamment sociales – par des féministes académiques états-uniennes, d'abord focalisé sur les détenteurs traditionnels du savoir – généralement mâles, blancs[5], appartenant aux classes intellectuelles –, ensuite tourné vers les féministes blanches. Ces théoriciennes, en s'appuyant sur le concept de « savoir situé » soutiennent que tout savoir n'est pas véritablement objectif, mais qu'il est contextualisé et marqué par les positions structurelles des sujets qui le produisent. Ainsi, Sarah Barack & Maria Puig de la Bellacasa suggèrent que les discours émanant de positions féminines marginalisées (mais plus largement des minorisées), seraient mieux placés pour produire des savoirs en marge : « le savoir produit dans les marges et formulé de façon collective est potentiellement plus fiable » (Barack & al., 2013 : 48). Ce renversement épistémologique, en ce qu'il accorde la primauté aux savoirs issus des personnes concernées,

[3] La théorie des savoirs situés est également appelée la théorie des privilèges épistémiques en ce qu'elle insiste sur les privilèges des opprimé.e.s. Mais aussi théorie du positionnement ou du point de vue (Cf. *Standpoint*).
[4] Cette notion sera détaillée dans le chapitre 1.
[5] Nous tenons à préciser ici que les termes nommant une catégorie ethnoraciale tels que « *race* » et son champ lexical (racisé.e, *racial.e, racisation, racialisation etc.*), ainsi que les termes « *noir.e, blanc.he, blanchité,*» , sont employés dans cette thèse au sens politique d'assignation à une place minoritaire ou minorisée en raison de l'origine et de la couleur de peau.

rompt avec les conceptions scientifiques classiques, qui prônent l'objectivité comme critère ultime de la rigueur scientifique. Sandra Harding (1986) propose une redéfinition de l'objectivité, affirmant que la subjectivité des savoirs situés, par sa capacité à interroger les perspectives dominantes, tend vers une « objectivité forte ». Dans cette continuité critique, Donna Harawy (2017), féministe et philosophe blanche, propose un examen approfondi de la neutralité axiologique défendue par la tradition épistémologique androcentrée. Elle va même plus loin en affirmant que « Les points de vue " assujettis " sont privilégiés parce qu'ils semblent promettre des récits du monde plus adéquats, plus soutenus, plus objectifs, plus transformateurs » (Haraway, 2017 : 119). Patricia Hill Collins (1986), figure emblématique du *Black Feminism*, enrichit cette réflexion en introduisant une perspective intersectionnelle. Elle souligne la superposition des oppressions vécues par les femmes noires, qui se retrouvent « parlées » non seulement par les chercheur.e.s blanc.he.s, mais également par les féministes blanches. Ainsi leurs savoirs sont non seulement minorés, ils sont souvent niés par les structures scientifiques hégémoniques. Collins développe à cet égard le concept d'« *outsider within* » (l'entre deux : dedans et à l'extérieur) pour décrire la capacité du chercheur.e concerné.e par l'expérience d'oppression – ici chercheure noire travaillant sur la femme noire – de voir les choses à partir de la perspective de l'opprimé et du dominant afin de parler non pas *pour* mais *avec* les femmes noires (mais pas que). Dans cette optique, s'inscrire dans une épistémologie de l'expérience, revient pour ces chercheur.e.s, à se préoccuper de rendre visible et audible les expériences des dominé.e.s tout en évitant les écueils de « parler à la place des autres ».

À partir de toutes ces considérations, la théorie des points de vue pose comme présupposé que, dans un contexte de domination, le lieu de parole devient un lieu de contrôle et d'assujettissement. Les « locuteur.ice.s concerné.e.s$^{(n)}$ »[6] se trouvent alors au cœur d'une lutte contre l'inégalité liée à la détention et à l'exercice de la parole. Cette lutte, au-delà de ses enjeux purement spéculatifs, vise à améliorer les conditions d'existence des « locuteur.ice.s vulnérables »[7] (Paveau, 2006 ; 2007) et à faire valoir leur voix, notamment dans la production du savoir.

Dans ce cadre, notre recherche s'attache à explorer spécifiquement la figure du/de locuteur.ice concerné.e dans le domaine académique, c'est-à-dire des chercheur.e.s qui

[6] L'exposant (n) renvoie aux différents privilèges de sexe, race, d'ethnie, etc. mobilisés par le.la locuteur.ice. Ce choix de cette désignation est explicité en détail dans le chapitre 3.

[7] La notion de « locuteur.ice vulnérable », proposée par Paveau (2016 ; 2017), désigne un.e locuteur.ice dont la parole a été dépossédée et parlée sans son information ni consentement, à des fins de vulnérabilisation et de domination. Cette notion est explorée en détail dans le chapitre 3.

produisent leurs savoirs à partir de positions marginalisées. Ce positionnement, fondé sur une réflexivité critique sur leur propre expérience d'oppression, leur confère une « objectivité forte », en raison de sa capacité à remettre en question les perspectives dominantes traditionnellement perçues comme neutre et/ou universelles. Partant, une question fondamentale émerge : comment un savoir dit « en marge » se légitime-t-il lorsqu'il est produit dans une situation de locuteur.ice concerné.e$^{(n)}$? En d'autres termes, en quoi, la mise en avant de l'identité de genre, de race, d'ethnie, etc. des chercheur.e.s concerné.e.s dans leurs prises de parole, favorise-t-elle l'entreprise de réappropriation discursive de la parole des dominés ?

Ce que nous appelons la « parole concernée » – c'est notre hypothèse – est une parole politique qui s'inscrit dans une dynamique discursive de légitimation des savoirs en marge où la mobilisation de l'identité du « locuteur.ice concerné.e »$^{(n)}$ ne se réduit pas à une simple donnée biographique, mais construit un lieu d'énonciation épistémique à partir duquel sont produits des savoirs, susceptibles de mieux représenter les expériences de domination et d'exclusion. Autrement dit, la parole concernée serait une dynamique discursive inverse de la posture hégémonique de « parler à la place des concernés » suggérant une relation dialogique (par la négation) entre locuteur.ice concerné.e $^{(n)}$ et locuteur.ice vulnérable. Au fondement de notre réflexion, nous postulons que la prise de parole des chercheur.e.s et/ou intellectuel.le.s concerné.e.s par l'expérience d'oppression est une construction discursive qui répond à une nécessité, celle de corriger et/ou compléter des savoirs résultant d'« énonciations ventriloques »[8] *doxiques*. Partant, appréhender cette parole reviendrait à analyser la dynamique discursive de légitimation des savoirs émanant de cette parole.

Nous expliciterons plus tard notre choix de mobiliser la notion de « la parole concernée ». Disons simplement ici qu'elle témoigne de la configuration particulière des prises de parole qui émergent des positions marginalisées, tout en revendiquant une légitimité épistémologique. Dans ce cadre, le.la locuteur.ice concernée$^{(n)}$ informe et justifie son point d'énonciation en exhibant son degré de « concernement »[9] (Truc, 2016) et donc de légitimité de prise de parole vis-à-vis d'une expérience d'oppression et ce à travers une activité catégorielle qui consiste à énumérer ses différentes identités.

[8] Notion proposée par Paveau (2016) pour décrire un procédé énonciatif qui : « consiste en la production d'énoncés par un.e locuteurice au nom d'un.e autre locuteurice, sans *l'information* ni *le consentement* de ce.tte dernier.e, à des fins, ou des effets d'exercice du pouvoir, de minorisation ou d'invisibilisation » (Paveau, 2016).

[9] Néologisme proposé par Gérôme Truc (2016) – par opposition à l'indifférence – dans son travail sur les messages écrits adressés aux victimes des trois attentats de New York en 2001, Madrid en 2004 et Londres en 2005 et ce afin de saisir « les différentes modalités suivant lesquelles le grand public se sent concerné par un attentat » (Truc, 2016 : 178).

Ceci étant dit, il est à préciser que les discours qui sont identifiés comme étant en marge sont des discours qui, généralement, s'inscrivent dans une épistémologie féministe des points de vue bénéficiant des apports des théories du genre, subalternes, *cutural studies*, et post(dé)coloniales. En analyse du discours ces discours sont identifiés comme des discours « idéologiquement sensibles » (*Dictionnaire d'analyse du discours*, 2002 : 44). Charaudeau et Maingueneau précisent à cet égard, que leur analyse n'a pas pour objet principal de comprendre leurs fonctionnements discursifs mais se contente d'étudier des phénomènes très localisés pour élaborer des interprétations (*Dictionnaire d'analyse du discours*, 2002 : 44).

Ainsi, pour notre recherche, le phénomène étudié est la parole des chercheur.e.s dit concerné.e.s par la situation d'oppression – s'exprimant en marge. L'enjeu est d'identifier les procédés discursifs et rhétorico-argumentatifs qui permettent à un.e locuteur.ice appartenant à une minorité marginalisée de produire une parole « ès-qualité locuteur.ice concerné.e $^{(n)}$ », et de bénéficier ainsi d'un lieu de parole légitime, afin de mettre en œuvre une entreprise (une méthodologie) de réappropriation d'une parole confisquée ou invisibilisée. L'enjeu est donc d'analyser les procédés de légitimation qui soutiennent ce processus de prise de parole. Plus largement cette thèse se propose d'approfondir la compréhension des dynamiques de (ré)appropriation discursive et de pouvoir au sein des savoirs situés assujettis, tout en contribuant aux discussions académiques sur les voix marginalisées et leurs représentation authentiques.

Ainsi, au croisement de différentes dimensions sociologiques et linguistiques, il nous a paru que les outils méthodologiques les plus pertinents pour étudier la parole concernée nous seraient fournis par l'analyse du discours. En effet, l'analyse du discours, tout en faisant appel aux sciences sociales, mobilise des outils linguistiques autant qu'elle s'intéresse aux usages et enjeux sociaux de la production du discours. Elle permet ainsi de croiser les approches, les mettre en discussion, conformément à ce que Rabatel appelle « la nécessité de confronter les points de vue » (Rabatel, 2016 : 778). Il nous est apparu que c'est précisément l'agencement interdisciplinaire permis par cette approche qui nous permettrait de traiter au mieux notre problématique. À cet égard, nous proposons de considérer et d'analyser les données choisies à partir d'un double ancrage disciplinaire. Premièrement, nous inscrivons notre analyse dans le champ de l'analyse du discours : d'une part, nous convoquons les travaux en études de genre, subalternes et décoloniales (Spivak 2009 ; Butler 2004 ; hooks 1981 ; Ribeiro 2021) pour aborder la question de l'asymétrie dans l'accès à la parole dans le langage dominant ; d'autre part, nous exploitons principalement la réflexion de Paveau (2017) sur l'appropriation

discursive de la parole des vulnérables ; mais nous ferons également appel à d'autres réflexions tels que celles de Claire Oger (2022) sur l'autorité discursive et Ruth Amossy (2010 ; 2018) sur l'ethos. Deuxièmement, nous adoptons la perspective épistémologique de la théorie du *Standpoint.*

Ceci dit, pour répondre à notre problématique, il était nécessaire de sélectionner, parmi la multitude des discours en marge, un cas spécifique. Pour ce faire, cette sélection s'est fondée sur la particularité de la situation d'oppression étudiée. Ainsi, dans cette thèse, il sera question du cas de la situation d'oppression de la femme musulmane. Ce choix n'est pas anodin, en effet travailler sur la question de l'asymétrie réservée à la femme musulmane dans l'accès à la parole dans le langage dominant appelle une dimension militante. Rendre explicite la part énonciative de notre discours scientifique est une manière de rejeter – comme le prône la théorie des savoirs situés – l'objectivation ou la neutralité des savoirs et d'assumer la responsabilité du travail engagé. En effet, ce travail tire ses origines de préoccupations personnelles féministes multiples, notamment celles reliées à la reconnaissance, non seulement des capacités d'agir mais aussi des capacités de penser, de manière critique, des femmes musulmanes et plus largement des femmes du Sud.

Ainsi, cette situation d'oppression nous a orienté vers le discours féministe islamique, qui a émergé dans les années 1990. Ce discours en marge part du constat que les femmes musulmanes sont confrontées à un double essentialisme qui leur nie leur capacité d'agir dans et sur le monde : l'un qui les conçoit comme « le socle d'une identité musulmane supposée éternellement menacée » (Lamrabet, 2017 : 9) et que l'on doit « préserver, protéger »[10], et l'autre qui les perçoit comme opprimées, soumises et que l'on doit « sauver[11]» d'elles-mêmes (de leur fausse conscience[12]) et les « libérer » du joug d'un islam liberticide et de son inhérente domination masculine. Ce discours est principalement défendu par un réseau transnational d'intellectuelles, chercheuses et militantes féministes musulmanes – européennes/états-uniennes ou socialisées en Europe/États-Unis –, dotées d'une grande érudition religieuse. Il vise à promouvoir l'accès aux droits universels par le biais d'une lecture contextualisée et antisexiste des Sources religieuses musulmanes (Coran, *Sunna* : tradition prophétique). Ce discours

[10] *Cf.* Vision bien connue relevant de l'orthodoxie islamique appuyée principalement par le principe de « *el qiwamah »* (autorité (prééminence) de l'homme sur la femme) et la notion de tutorat (*wali al-amr*) des femmes en islam.

[11] Le terme sauver ici est utilisé en écho au titre de l'ouvrage de Lila Abu Lughod (2013), *Do Muslim Women Need Saving?* Paru dans *Harvard University Press*, Londres.

[12] Pour Mekki-Berrada (2018) la fausse conscience des musulmanes réside dans le fait qu'elles seraient « coupables de reproduire les instruments de leur propre domination et incapables de constater l'état de servitude et de soumission dans lequel l'islam les maintiendrait » (Abdelwahed Mekki-Berrada, 2018 :15).

constitue une contre-offensive discursive à la fois éthique, théologique et politique contre le patriarcat et l'impérialisme. Il mobilise diverses disciplines, qu'elles soient religieuses ou profanes : l'herméneutique – exégèse et commentaire coranique – (*tafsir*), la jurisprudence du droit musulman (*fiqh*), mais aussi, entre autres, les études postcoloniales, subalternes, décoloniales et les théories du genre, notamment le *standpoint theory* (Badran 2012 ; Ali 2012 ; Djelloul 2018).

La particularité de ce discours et les différentes considérations théologiques, idéologiques, politiques et sociologiques qu'il sous-tend, ainsi que la spécificité de notre problématique générale nous ont orienté a concentré notre analyse sur une seule figure de locutrice concernée : celle de la sociologue et féministe Zahra Ali[13] – figure de proue du féministe islamique. Son discours et son positionnement incarnent un cas exemplaire de ce féminisme situé et de la posture « concernée ». Dès lors, notre problématique se précise : Comment Zahra Ali, par la mobilisation d'une prise de parole concernée, parvient-elle à transformer sa position de vulnérabilité en une forme d'agentivité capable de remettre en cause les discours dominants ? Par quels moyens argumentatifs et discursifs légitime-t-elle sa prise de parole qui demanderait validation par deux instances supposément antinomiques : l'islam et le féminisme ?

Nous avons pour ce faire constitué un corpus hétérogène comprenant une variété de types de discours : des articles scientifiques, des chapitres d'ouvrages, des articles de presse, des entretiens et un rapport de recherche. Ce corpus couvre un large éventail de genres discursifs – narratifs, informatifs (théorique), argumentatifs et expositifs – et chacun de ces types apporte une contribution spécifique à la compréhension de la parole concernée de Zahra Ali. Nous allons ainsi appréhender la parole concernée à travers l'analyse de la dynamique discursive de légitimation du discours féministe d'Ali, à la croisée des structures islamiques et des critiques féministes hégémoniques. L'enjeu ici est de se donner la possibilité de comprendre en quoi, la mise en avant de l'identité de genre, de race, d'ethnie, etc. de Zahra Ali dans ses prises de parole, favorise-t-elle l'entreprise de réappropriation discursive de la parole des femmes musulmanes.

Il convient de souligner que la découverte et la compréhension de ce courant a été largement facilitée par notre insertion au sein de réseaux universitaires et militants féministes en France pendant cinq ans. Cet engagement, motivé par une passion accrue pour les

[13] Le choix particulier de cette autrice ainsi que le choix de se contenter de l'analyse d'une seule autrice est détaillé dans le chapitre 2.

thématiques liées aux revendications féministes, nous a permis d'acquérir un « savoir profane » sur l'univers du féminisme militant intersectionnel, notamment en termes de conscientisation des dynamiques de pouvoir et leurs intersections. Cette expérience nous a poussé à nous documenter davantage sur les études de genre, les études décoloniales, et d'autres courants critiques. Ainsi, nous avons mené tout au long de ce travail une approche qui oscille entre critique et compréhension, en adoptant un regard critique qui n'entend pas justifier une production discursive mais véritablement construire l'éventualité d'un entre-deux.

Ce volume se décompose en quatre chapitres.

Dans la perspective de situer notre sujet dans un contexte plus large, le premier chapitre proposera une vision d'ensemble des différentes contraintes qui caractérisent le discours féministe islamique au sein duquel cherche à s'insérer Zahra Ali. Ainsi, ce chapitre est consacré dans un premier temps à l'identification du cadre de communication dans lequel (et contre lequel) émerge et circule le discours féministe islamique, mais surtout les différentes normes argumentatives déployées dans cet exercice. Ensuite nous nous intéresserons de près à l'histoire et à la définition de ce féminisme ainsi qu'aux enjeux énonciatifs qu'implique ce point d'énonciation. Le deuxième chapitre quant à lui, s'intéressera de près Zahra Ali, sa biographie, ses positionnements, ses œuvres et ses travaux pour mieux cerner les « privilèges épistémiques » mis en jeu dans la posture féministe et musulmane de Zahra Ali, nous retracerons de manière succincte sa trajectoire bio-bibliographique, ses positionnements, ses axes de travail et ses œuvres. Nous préciserons également notre méthodologie. Le troisième chapitre, réservé au cadrage théorique et épistémologique, se chargera de présenter d'une part les outils qui nous ont été utiles en sciences du langage, et d'autre part, quelques travaux fondamentaux en sciences sociales qui nous ont permis de mieux caractériser ce que nous entendons par « prise de parole concernée [(n)] ». Le quatrième chapitre, sera réservé à l'analyse des procédés discussifs et argumentatifs mobilisés par Zahra Ali dans le cadre de la légitimation de son discours tant dans les milieux islamiques que dans le féminisme.

Chapitre 1. De Zahra Ali à son univers de discours

> « Travailler sur le discours, c'est faire l'expérience des relations inextricables entre trace, éthique et pouvoir. Conserver la trace d'une énonciation ne peut en aucun cas être un acte neutre » Dominique Maingueneau (2014 : 172)

Introduction

Pour situer notre sujet dans son contexte plus large, nous souhaitons débuter notre réflexion par une approche d'abord centrée sur une vision d'ensemble des différentes contraintes qui caractérisent le discours féministe islamique au sein duquel cherche à s'insérer Zahra Ali dès le début des années 2000. Ainsi, le présent chapitre est consacré dans un premier temps aux fondements de l'argumentation musulmane afin d'identifier le cadre de communication dans lequel (et contre lequel) émerge et circule le discours féministe islamique et surtout les différentes normes argumentatives déployées dans ce discours. L'enjeu est de reprendre ces éléments par la suite dans l'analyse. Ensuite nous nous intéresserons de près à l'histoire et à la définition de ce féminisme et enfin nous exposerons les enjeux énonciatifs qu'implique la prise de parole à partir du féminisme islamique.

I. Les fondements de l'argumentation en islam

Les fondements du droit et de la jurisprudence islamique (*Usul al fiqh*) sont au cœur du travail de conceptualisation et d'institutionnalisation du féminisme islamique. Ils jouent un rôle non négligeable dans l'entreprise discursive et argumentative de négociation d'un « lieu d'énonciation »[14] autorisé au sein du champ islamique, comme nous le verrons *infra*. À cet égard, s'intéresser au féminisme islamique demande dès lors un outillage discursif particulier et délicat. Nous nous proposons dans ce qui suit de préciser ces fondements tout en présentant

[14] *Cf.* le lieu d'où parle toute personne dotée d'un savoir (notion détaillée *infra*)

des définitions qui les intègrent dans leur cadre conceptuel d'origine et qui, en même temps, permet de ne pas se restreindre au vocabulaire « indigène » de cette communauté discursive[15].

Nous sommes conscientes bien évidemment qu'il existe une littérature beaucoup plus savante sur ce sujet mais notre objectif n'est pas de faire une thèse sur l'argumentation musulmane qui est un domaine de spécialité. Nous nous contenterons donc de présenter une synthèse des principales caractéristiques de l'argumentation islamique abordée à partir des sources fondamentales du *fiqh* (droit musulman). En priant les personnes bien informées d'excuser les inévitables simplifications qu'impose cet exercice. Les références, la diversité et l'hétérogénéité de l'argumentation musulmane étant considérables, il est impossible de rendre compte de toute sa richesse et de sa complexité en un chapitre.

Tout d'abord, le *fiqh* est un ensemble de recueils de la doctrine islamique qui « part du domaine culturel, en passant par le cercle de la famille et en arrivant aux transactions économiques et aux questions politiques » (Jaballah, 2002 : 33). En effet, un corpus de *fiqh* « débute généralement par un chapitre traitant de la purification (*tahâra*) et consacre la moitié de ses chapitres, ou presque, a des actes de pure dévotion (*ibâdât*), l'autre moitié étant réservée à des pratiques relevant de transactions et d'éthique sociales » (Turki, 1975 : 62).

Quant aux fondements de la jurisprudence (*Usul al fiqh*), cette « méthodologie juridique » [16] est « une science qui a été élaborée postérieurement à la science du *fiqh* et vise à établir *les règles qui orientent l'effort de raisonnement et d'interprétation* du jurisconsulte dans son travail. Ce sont des règles d'ordre théologique, logique et linguistique (c'est nous qui soulignons) » (Jaballah, 2002 : 36). Cet appareil de législation comprend une base référentielle comprenant deux composantes essentielles : des sources *primaires*, en référence au texte coranique et à la tradition prophétique et des sources *secondaires*, ayant rapport à la déduction rationnelle. À partir de cette répartition, quatre principales sources ont reçu la reconnaissance des différents écoles jurisprudentielles[17] : le Coran, le *hadîth*, le consensus *ijma'* et la déduction

[15] Par *communauté discursive*, nous faisons référence à « des groupes restreints, à des communautés qui à travers leurs rites langagiers partagent un même territoire » (Maingueneau, 1992, cité in. Beacco, 1995 : 1-2). Ces communautés discursives sont liées par « des relations d'autorité qui s'expriment dans la production textuelle et qui donnent cohésion à ces communautés » (Beacco, 1995 : 2).

[16] Pour caractériser la science d'*Usul al fiqh*, les islamologues ont eu recours aux termes comme principes juridiques, sources ou fondements ou théorie du droit. Abdel Magid Turki (1975), préfère quant à lui le terme de « méthodologie juridique » car selon lui « il est possible de parler aussi bien de sources pour ce qui est du Coran, de la Tradition, que de méthodologie, chaque fois qu'on a affaire à un cas de igmâ ou de qiyâs » (Turki, 1975 : 60).

[17] Les principales écoles juridiques sunnites qui se sont historiquement imposées sont au nombre de quatre : Shafiite, Hanafite, Malékite, et Hanbalite. Toutefois, bien que ces écoles s'accordent sur ces sources fondamentales, elles présentent toutefois quelques divergences de pratiques. Parallèlement, on retrouve l'école

par analogie *qiyâs*. Ces sources –présentées ci-après–sont classées selon une logique de priorité et forment des « éléments de la philosophie du droit musulman » (Jaballah, 2002 : 36) ou comme le suggère Plantin une « typologie des "garanties" sur lesquelles repose un énoncé religieux-juridique » (Plantin, 2005 : 108) ou encore les « fondements de l'argumentation musulmane »[18]. Une suggestion qui se conforme avec la vision du savant Al-Maqdisi : « les musulmans ont leur propre argumentation (dans leurs débats internes) qui est fondée sur le Coran, la *Sunna*, le consensus et le *qiyas* » (Al-Maqdisi, cité in Belhaj, 2010 :100) :

– **Le Coran et la *Sunna*** forment « les deux Sources du dogme, de la loi et religieuse (*shari'a*[19]), et du système des valeurs morales et sociales aux yeux de l'immense majorité des musulmans » (Mérad, 1998 : 11). Le mot Coran (*Qur'an*) signifie littéralement lecture ou récitation. Ce livre sacré n'est pas considéré comme une écriture inspirée qui repose sur l'autorité divine, « En termes de foi musulmane, le Coran est reçu comme la Parole divine *révélée* (c'est l'auteur qui souligne) » (Mérad, 1998 :10). Selon les musulmans, le Prophète Mohammed (PSL[20]) n'était pas un rédacteur, encore moi un copiste, mais bien un transmetteur du message divin, il apprenait le Coran « de la bouche même de l'archange Gabriel les versets coraniques, et au fur et à mesure qu'ils surgissaient en lui, les récitait intégralement sans apporter le moindre changement. Après quoi, ces versets étaient appris par cœur par ses fidèles compagnons, des "mémorisateurs" témoins (*hûffaz*), puis délivrés dans les mosquées et les oratoires où ils étaient répétés pour les besoins du culte, mais aussi gravés définitivement. » (Chebel, 2007 : 16). Le Coran est constitué de 6236 versets (*ayat*) répartis en 114 chapitres, ou *sourates* (*surahs*). Il fait office de l'autorité divine elle-même. En effet, « La meilleure

Ja'farite chiite et l'école Ibadhite Kharijite qui comportent elles aussi des spécificités au niveau de ses principes et de ses raisonnements juridiques.

[18] Il est à préciser que dans son entreprise comparative, Plantin n'entend pas comparer des pratiques argumentatives au sens de comprendre comment des individus de cultures différentes débattent, discutent et argumentent dans des situations proches, car pour lui cette tâche est particulièrement difficile (Plantin, 2005 :108). Il est néanmoins question ici de « comparer la façon dont ces gens voient leurs propres pratiques, c'est-à-dire leurs concepts et leurs théories de l'argumentation » (Plantin, 2005 :108). Ce que Plantin présente comme l'« argumentation musulmane », c'est l'argumentation abordée à partir du droit (dans le contexte islamique, le *fiqh*) qui rejoint à son sens tant la direction classique de l'argumentation rhétorique, que les positions de Perelman ou de Toulmin (Plantin, 2005 :109). Par cette notion d'*argumentation musulmane*, il fait référence « d'abord au remarquable ensemble de notions élaborées par les différentes écoles au second siècle de l'Hégire […] et continuellement élaborées ultérieurement dans la tradition sunnite » (Plantin, 2005 :109). Il souligne au passage que « le substantif musulman désigne simplement un adepte sincère de l'islam, alors qu'islamiste renvoie à une personne prêchant l'islamisation violente de la société et son retour au modèle des premières communautés musulmanes. » (Plantin, 2005 :109). Ainsi, écarte-il la dénomination d'« argumentation islamiste » qui à son sens « a renouvelé, ou déformé, les méthodes traditionnelles d'exégèse et de prédication musulmanes » (Plantin, 2005 : 109) et ce, en ce qu'elle repose sur l'exégèse sauvage, en termes théologiques, c'est-à-dire l'extraction d'un verset hors de son contexte/cotexte alors qu'il est en tension linguistique avec ce qui le précède et ce qui le suit.

[19] On peut définir rapidement la *shari'a* comme la loi sacrée, le *fiqh* quant à lui est la science de la *shari'a*– les nuances définitionnelles existantes entre ces deux notions sont discutées plus en détail *infra*.

[20] En droit musulman, il est recommandé lorsqu'on mentionne le Prophète Mohammed que cela s'accompagne systématiquement de l'expression *paix et salut soient sur lui* (PSL) en signe de respect.

légitimité pour un énoncé est “c’est le Coran qui le dit, c’est écrit dans le Coran”, ou plus simplement : “ Lis !”, ce qui est l’injonction que, selon le Coran, Dieu a adressé à Mahomet[21] » (Plantin 2005 : 110)

Pour illustrer la force illocutoire du Coran, Plantin fait appel à une anecdote tirée de l’ouvrage de Tâhâ Jâbir al-Alwâni (1995), *Islam. Conflit d’opinion. Pour une éthique de désaccord*, dans laquelle il est rapportée que « [le] premier sujet de désaccord [des Compagnons] fut la réalité de la mort même du Prophète. Ainsi le très estimé ‘Omar ibn al-Khattâb persistait à dire que le Prophète n’était pas mort [...] » ; un autre Compagnon lui rappela alors le verset du Coran (39, 30) : « Tu dois mourir un jour, comme ils le doivent aussi » : « L’épée tomba aussitôt des mains de ‘Omar qui se jeta à terre convaincu que le Prophète avait cessé de vivre » (Jâbir al-Alwâni, 1995 : 46 cité in. Plantin, 2005 : 110). Ainsi, cette anecdote illustre bien que l’argument le plus efficace, en ce qu’il est capable de faire l’unanimité et de remporter la conviction totale, « n’est pas un fait mais le Texte. Les mots peuvent parler plus haut que les faits » (Plantin, 2005 : 110).

– La tradition prophétique, communément appelée la *Sunna*, quant à elle est considérée comme une « autorité écrite ». En effet, le Prophète de l’islam n'étant pas un simple dépositaire du Livre, mais un exemple à suivre, la *Sunna* recouvre donc ses « actes, paroles, silences, comportements […] rapportés par la Tradition en forme d’entretiens (*hadîth*) » (Milliot,1954 :443). Le *hadith* a une force de loi comme en témoignent plusieurs versets coraniques, dont celui-ci : « Il ne prononce rien sous l’effet de la passion. Ce n’est rien d’autre qu’une révélation inspirée » (Sourate 53, An-Najma, verset 3). Néanmoins, afin d’adopter les *hadiths* comme source de législation et de fondement de la structure idéologique et culturelle musulmane, leur restitution a fait l’objet d’une méthode de recherche pluridisciplinaire très rigoureuse appelée « sciences du *hadith* ». Ces *sciences* se chargent d’évaluer deux composantes du *hadith* : « l’*isnad* (la chaine de transmetteurs successifs rapportant le *hadith*) et le *matn* (le texte proprement dit de celui-ci) pour finalement décider de son acceptation ou de son rejet » (An-Nawawi, 1980 : 7). Ainsi seuls les textes les plus sûrs (*matn*), les plus en accord avec le Coran, aux chaînes de transmission (*isnad*) les plus solides et plurielles[22] ont pu

[21] Mahomet étant une translitération d’origine turque du nom du Prophète dans la langue française. La calligraphie de Mohammed en translitération arabe sera privilégiée dans cette thèse.

[22] Le degré d’authenticité des *hadiths* dépend du nombre d’auteurs qui les ont rapportés et surtout de la validité de la chaine de transmission. En effet, Bukhari (810-870), célèbre érudit perse, musulman sunnite et spécialiste de la science du *hadith*, n’a, par exemple, reconnu que 7275 *hadiths* sur les 600000 rapportés. De son côté, l’Imam Malik (711-795), jurisconsulte et fondateur de l’école malékite, refusait de retenir les *hadiths* rapportés par des personnes jugées non fiables ou qui auraient versé auparavant dans le mensonge. (Hamidi, 2017 : 62)

servir à constituer la croyance et le droit musulman. Les *hadiths* jouissant de la plus grande autorité par les sunnites ont été recueillis, au IXe siècle, par les Imams Al-Bukhari (194-256) et Muslim (202-261)[23] . Ces derniers ont passé en revue une pléthore de *hadiths* en se fondant sur deux critères : la continuité dans la chaîne (*isnâd*) des rapporteurs et la crédibilité des transmetteurs, recensant ainsi que des traditions réputées saines ou authentiques (*sihâh*). (An-Nawawi, 1980 : 3)

Dans sa perspective comparée s'agissant de la *Sunna*, Plantin voit en ces composants du *hadith* (*matn* et *isnad*) une « proposition et sa garantie » : « C'est un topos substantiel, comme ceux qui étaient collectés dans les recueils de lieux communs " *commonplace books*" de la Renaissance, à la réserve près que les *hadith-s* ont une légitimité exclusivement religieuse. » (Plantin, 2005 : 110)

– **Le consensus, *al-ijma'***, cette troisième source puise sa légitimité d'une garantie prise dans la *Sunna* : « Certes Allah ne rassemble pas ma communauté sur un égarement ». Bien que toutes les écoles juridiques reconnaissent le consensus en tant que source de jurisprudence, il reste néanmoins à déterminer qui constitue cette communauté dont il est question, qui elle englobe et qui elle exclut : *ijma' el Umma*24 - consensus universel des musulmans - *ijma'* des gens de Médine qui découle des coutumes en vigueur dans la ville du prophète, *ijma'* des compagnons du prophète, etc. Au sujet de l'*ijma'*, Plantin note que le recours à cette source souligne le conditionnement social de ce qui constitue une opinion de poids, digne d'être discutée (Plantin ,2005 : 112).

– *Al-qiyâs,* traduit généralement par « raisonnement par analogie », est une source juridique à laquelle les savants ont recours afin de trouver des solutions à des questions non abordées par le Coran, la *Sunna* ou encore le consensus en raison du changement ou de l'évolution de la société. L'argumentation par le *qiyas*, appelé *ta'lil*, est considérée comme la méthode principale de défense d'une thèse, impliquant la réfutation par objection, *i'tirad* qui se décline en trois formes : (*man'*), exclusion, *naqd*, (invalidation) et *mu'ârada*, (contre-argumentation) (Belhaj, 2010 : 147). Pour illustrer ce processus de raisonnement par analogie (*qiyâs*) dans le cadre de sa perspective comparative avec l'argumentation occidentale, Plantin propose le cas de « la licéité de boire le jus fermenté des dattes », un cas dont il n'est pas fait

[23] Les dates sont notées ici, tant pour Muslim qu'Al-Bukhari, suivant le calendrier hégirien (point de départ : 622 après J- C)

[24] Umma ou *Oumma* (en arabe) littéralement « communauté ». Ce terme « fait référence à la communauté de musulmans à travers le monde indépendamment de leur nationalité » (Cité in. Glossaire page XVI, Joly & Wadia, 2017).

mention dans le Coran. À cet égard il expose le verset coranique suivant : « O croyant ! le vin, les jeux de hasard, les statues et le sort des flèches sont abomination inventée par Satan ; abstenez-vous-en » (Coran, 5 : 92, trad. Kasimirski). Ce verset lui permet dans un premier temps d'identifier deux éléments fondamentaux : le cas de référence (*al-asl*) « le vin », « [boire du] vin », et la prescription divine (*al-hukm*) ; « est une abomination inventée par Satan), c'est-à-dire "est interdit " », ce qui peut se résumer à son sens dans la formule « Acte + Évaluation ». Dans le Coran ce type d'énoncé normatif n'est pas si fréquent mais constitue en revanche une référence incontournable dans la discussion sur la loi, civile et religieuse, ou sur les fondamentaux de l'argumentation. Ensuite, partant du principe que : « chaque acte est ainsi l'objet d'un "statut légal", et la science (religieuse) réside en la connaissance minutieuse de ces statuts, permettant leur application aux actes de la vie ordinaire. Toutes cette activité présuppose donc une lecture correcte du Texte » (Plantin, 2005 : 114).

Plantin estime qu'avant d'inférer à partir d'une sentence, il faut non seulement la comprendre mais surtout déterminer quel type d'acte elle exprime (l'obligation, la recommandation, le permis, le répréhensible et l'interdit). Ainsi il qualifie l'énoncé de base dont il est question dans le verset coranique cité *supra* d'injonctif : « Fais cela ! », et non pas de constatif : « les choses sont ainsi ». Enfin, il considère qu'argumenter par *qiyâs* dans le cas précis du nectar des dattes, invite à se tourner vers la « raison » de l'interdiction, c'est-à-dire qu'on recherche le critère (*al-'illa*) sur lequel le jugement est fondé : « boire du vin est interdit, car le vin enivre ». Il conclut que boire le nectar fermenté des dattes conduit généralement à l'ivresse, donc boire ce nectar est interdit.

Le *qiyâs* étant fondé sur un *asl,* cas de référence, qui est une citation directe du Texte, il n'est pas possible de prendre comme argument la conclusion d'une argumentation précédente. Autrement dit, il n'est pas possible « de composer les argumentations car l'argumentation présuppose l'exégèse » (*Ibid*.). En effet, dans la mesure où le *qiyâs* est ancré dans un texte : l'argument (le cas de base, *asl*) doit être un énoncé pris dans le Coran, ou un *hadith* considéré comme valide.

Ainsi, l'usage correct de l'argument présuppose que le texte est interprété correctement, et pour cela, il faut maitriser « les arts du langage, la grammaire et l'exégèse[25], auxquels les ouvrages d'argumentation consacrent nécessairement une partie » (Plantin, 2005 : 117). La

[25] Étant révélé en parcimonie, l'exégèse du Coran fait également appel à *asbab an-nuzul* (les causes de la révélation), c'est-à-dire les circonstances précises de l'avènement de chaque verset coranique ou sourate et sans lesquelles l'énoncé en question ne peut être convenablement intelligible.

réflexion sur l'argumentation musulmane est ainsi inséparable de la réflexion sur le Texte. Ce qui constitue selon Plantin une différence majeure avec les pratiques qui ancrent l'argumentation dans le « bon sens » (rhétorique classique[26]) ou dans une description exacte des « faits » (la science[27]) (Plantin, 2005 : 117). Cela dit, les arguments qualifiés de « meilleurs » dans la pratique du *qiyâs* sont les arguments sémantiques dans la mesure où ils collent le plus au Texte. En effet, au sens de Plantin, « la meilleure inférence argumentative est l'inférence sémantique », ainsi les argumentations *a fortiori*, *a majori* sont les meilleures, car leur conclusion est sémantiquement contenue dans leur *asl.* Par exemple le Coran exige des enfants qu'ils respectent leurs parents : « Ne leur dites pas pff [28]! » (Sourate 17, verset 24). Mais les enfants peuvent-ils frapper leurs parents ? La réponse est le plus certainement *non* car le cas est « contenu sémantiquement » dans le cas initial. Autrement dit, le sens même de « l'interdiction de leur dire pff » inclut l'interdiction de « les frapper ». On ne sort pas donc du Texte en interdisant aux enfants de frapper leurs parents sur la base d'un ordre différent demeurant dans le « même esprit ».

D'autres « sources annexes » ne sont pas moins importantes que les quatre précédentes puisqu'elles s'appuient, elles aussi, sur les normes de la « source première » pour la législation « islamique ». Elles s'appuient davantage sur « le *ra'y* » (en français l'opinion éclairée) désignant ici la sentence raisonnée émise par un savant (un *mujtahid*[29]), nous citons à titre d'exemples :

– **L'évaluation experte du juge, *al-istiḥsân***, cette source de légitimité consiste en l'intervention de l'appréciation professionnelle du jurisconsulte – tout en tenant compte de l'intérêt général – lorsque, dans le cadre du traitement d'un cas concret, les conclusions offertes par l'application des précédentes sources sont en contradiction. Pour Plantin, *al-istiḥsân* se rapproche « de l'intime conviction, fondée sur l'expertise » (Plantin, 2005 : 113).

[26] Pour Plantin, dans le cadre de la rhétorique classique, le stade de l'invention correspond au moment argumentatif. Ainsi la notion d'invention (ou l'*inventio* qui constitue avec la *dispositio*, l'*élocutio* et enfin l'*actio* les parcours rhétoriques de l'élaboration d'un discours. Voir à cet égard les travaux de Robrieux (2007) « exprime l'exploitation cognitive d'une ontologie populaire » (Plantin, 2005 : 117).

[27] Dans le sens où « on demande à l'argument d'être un énoncé décrivant correctement un certain état de choses » (Plantin, 2005 : 117).

[28] Pff ici fait allusion au bruit d'un soupir d'agacement

[29] Personne autorisée à pratiquer *el ijtihad. El ijtihad* (concept détaillé *infra*) « est un terme juridique qui signifie le raisonnement indépendant. Il peut être appliqué à la réinterprétation des textes coraniques sacrés et des *hadiths*, et contester les interprétations établies […] et enfin générer de nouvelles formes d'action et de pensée » (Cité in. Glossaire page XVI, Joly & Wadia, 2017).

– **L'intérêt général, *al-istislâh,*** Al-istislâh est une raison susceptible de justifier une décision qui prend en compte des considérations d'intérêt public. Plantin fait le rapprochement de cette source avec l'argument pragmatique (Plantin, 2005 : 113)

Cette exploration des fondements de l'argumentation musulmane revêt une double importance dans notre thèse. D'une part, elle offre des clés de compréhension pour éclairer la légitimation du recours à l'outil juridique de l'*ijtihad* (effort de réflexion) par les féministes islamiques. Cette revendication – objet d'une négociation que nous détailleront *supra* – s'appuie sur la base de la distinction conceptuelle entre les le *fiqh* et la *shari'a*. D'autre part, ces fondements de l'argumentation musulmane tels qu'étudié par Plantin à partir d'une perspective comparative avec l'argumentation occidentale, serons mobilisés lors de l'analyse de notre corpus.

II. Histoire et définition du féminisme islamique

Pour comprendre l'émergence d'un féminisme dit « islamique », il faut d'abord revenir sur l'émergence antérieure d'un féminisme séculier en terre d'Islam. Revenir sur cet héritage contre-intuitif est nécessaire afin de comprendre le contexte dans lequel ce courant est apparu. Dans cette section, nous allons nous appuyer en grande partie sur les travaux de l'historienne des sociétés moyen-orientales et musulmanes, Margot Badran (2010 ; 2012)[30], ainsi que sur ceux de la sociologue Malika Hamidi (2017) et de Zahra Ali (2012).

N'étant pas historienne ni politologue, il serait prétentieux de vouloir ici définir le féminisme islamique dans sa complexité de manière univoque et/ou exhaustive « tant la littérature est récente et les contextes politiques sont multiples » (Benhadjoudja, 2018 : 115). Nous ambitionnons simplement de brosser un tableau général, dans lequel les différentes tendances ne seront pas développées *in extenso*.

Pour Badran, les mouvements féminins de type féministe se sont manifestés dans les mondes arabo-musulmans dès la fin du XIXe siècle en tant que mouvement social (Badran, 2010 : 27) en réponse aux politiques impérialistes comme le montre le cas bien connu de l'Égypte[31] ou encore celui de l'Algérie. En effet, les femmes avaient joué un rôle marquant dans

[30] Margot Badran est chercheuse à l'université de Georgetown et théoricienne reconnue du féminisme islamique.
[31] Les travaux de Leila Ahmed, entre autres son ouvrage *Women end Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, publié en 1992 dans la presse universitaire de Yale aux États-Unis, ont montré comment l'Égypte a été l'un des pays pionniers en termes d'évolution des rapports de genre au Moyen-Orient.

les mouvements de libération nationale pour s'opposer aux statuts inégalitaires entre colons et indigènes imposés par les empires coloniaux. Leur féminisme (laïc) avait pour but de revendiquer les droits des citoyennes à travers une base nationale, acquise après les différents mouvements de libération, portées contre les puissances coloniales. Après le déclin de ces empires, il s'en suit l'émergence de mouvements et de discours féministes revendiquant l'égalité, sur un principe de citoyenneté nationale.

C'était le cas d'Huda Sha'raoui en Égypte, qui créa l'union féministe égyptienne (UFE) en 1923. Cette dernière fut connue pour son combat œcuménique en faveur de l'égalité des sexes et du droit de vote des femmes. La même année, elle participa à la tenue d'un congrès international à Rome (Italie), au cours duquel elle s'est notamment illustrée à travers son interpellation de Mussolini pour défendre l'obtention de nouveaux droits en faveur des femmes italiennes. La tenue d'un tel congrès a permis de donner de la concrétude à différents mouvements féministes à travers le monde, favorisant ainsi le débat et le partage d'idées. À la suite du congrès, Huda Sha'raoui décida d'ôter le voile lui couvrant le visage afin de militer contre l'exclusion des femmes dans l'espace public. Il faut noter qu'à cette époque en Égypte, se couvrir le visage en plus de la tête était une règle statutaire propre aux femmes des classes sociales supérieures. Les femmes paysannes ne se couvraient ainsi pas le visage. Cette règle statutaire n'avait donc pas de justification religieuse. L'acte symbolique de Sha'raoui ouvrait la voie à une appropriation du féminisme dans le monde arabo-musulman, loin de la simple imitation des us et coutumes occidentaux.

Pour ce qui est de l'Algérie c'est plutôt le port du voile (*haïk*) – tout en gardant sa logique religieuse tel que définie par l'orthodoxie musulmane – qui était assumé par les algériennes comme signe de résistance à la colonisation française. En effet, dans son ouvrage *L'an V de la Révolution Algérienne*, Frantz Fanon met en lumière l'impact de l'offensive des « campagnes d'occidentalisation de la femme algérienne » (Fanon, 2001 : 46). La plus célèbre de ces compagnes a eu lieu le 13 mai 1958, où des domestiques menacées de renvoi, des femmes arrachées de leurs foyers et des prostituées étaient conduites sur la place publique à Alger. Elles ont été symboliquement dévoilées aux cris de « Vive l'Algérie française ! ». Fanon observe que « Spontanément et sans mots d'ordre, les femmes algériennes dévoilées depuis longtemps reprennent le *haik*, affirmant ainsi qu'il n'est pas vrai que la femme se libère sur l'invitation de la France et du général de Gaulle » (Fanon, 2001 : 46). Pour la sociologue Zahra Ali, ces cérémonies de dévoilement rentrent dans le cadre de ce qu'Édouard Saïd (1980) qualifie de « mission civilisatrice », une sorte de prétexte argumenté qui, sur la base d' « une représentation

positive de l'Occident », servait en réalité de motif pour justifier la domination coloniale : « le voile des femmes algériennes était considéré comme le symbole de la nature rétrograde de la société algérienne et la colonisation présentée comme une mission de civilisation qui se donnait pour objet premier de " libérer" les algériennes du patriarcat arabo-musulman dont elles étaient victimes en les dévoilant » (Ali, 2012 : 219). Ces missions civilisatrices rentrent dans le cadre des études postcoloniales (qu'on abordera plus en détails *infra*) qui postulent que les discours performatifs sur l'Orient se présentent comme un objectif universel et neutre et ne sont jamais assumés comme un lieu de pouvoir. La paternité des études postcoloniales est attribuée aux travaux d'Édouard Saïd (1978 ; 1980) sur l'Orientalisme. Influencé en grande partie par les travaux pionniers de Frantz Fanon (1952 ; 1961), Saïd élabore une critique sévère de la tendance, dans les écrits européens du siècle dernier, à essentialiser ce qu'on appelle l'Orient et à le présenter en opposition avec le dit Occident. Dans cette équation dichotomique, l'« Orient » est décrit comme fondamentalement archaïque, obscurantiste, barbare, enclin au despotisme. L'Occident est par contraste défini comme moderne, progressiste, libéral. Saïd montre aussi qu'en représentant l'« Orient » en termes essentialistes et négatifs, l'*intelligentsia* européenne a construit une représentation positive de l'Occident, qui justifie son entreprise coloniale et sa prétendue mission de civilisation (Saïd cité in. Ali, 2022 : 23).

Contrairement aux arguments avancés par leurs détracteurs, ce féminisme laïc du « Sud »[32], tel qu'il s'est exprimé dans ces sociétés où la religion musulmane constitue un référent fondamental « n'a pas succédé, encore moins suivi, le féminisme européen, mais il est né au même temps et s'est exprimé à travers des postures anticoloniales et nationalistes » (Ali, 2012 : 19). Néanmoins, l'égalité revendiquée par ces mouvements ne concernait qu'une partie de la sphère publique, celle relative aux droits civiques – la question de l'égalité relative aux sphères privées de la société dans le cadre de la famille, ou des rites religieux étaient encore tabous.

Ainsi, l'émergence dans les années 1990[33] du féminisme islamique vient compléter l'héritage du féminisme laïc du Sud, en exigeant une égalité des genres au sein non seulement des structures publiques mais également au sein des structures privés (code de la famille) : « le féminisme islamique insiste sur la pleine égalité des hommes et des femmes dans la double sphère public et privée » (Badran, 2012 : 52). Par exemple au Moyen-Orient et en Afrique du

[32] Cet adjectif englobant fait référence au féminisme issu d'Afrique, d'Asie ou du Proche-Orient.
[33] Le contexte d'émergence du féminisme islamique peine à être précisé. Pour Badran, le féminisme islamique est un phénomène mondial, « Loin d'être le produit exclusif de l'Orient ou de l'Occident, il transcende ces deux entités. Ayant émergé dans différentes zones géographiques à travers le monde » (Badran, 2020 : 58).

Nord, le code de la famille compte la tutelle, le droit exclusif de l'homme à la polygamie, le divorce unilatéral et la part réduite d'héritage de la femme comme partie intégrante du droit de la famille. Néanmoins, la sociologue Valentine M. Moghadam, souligne que les avis divergent au sein de la région entre ceux qui estiment que la conception traditionnelle des rôles des hommes et des femmes et les lois qui l'incarnent ne correspondent plus aux sensibilités et aux réalités du XXIe siècle, et ceux qui estiment que les lois familiales sont d'inspiration divine et s'opposent farouchement à tout changement (Moghadam, 2007a : 16).

À cet égard, Valentine M. Moghadam fait remonter l'origine de l'émergence d'une conscience féministe islamique, au Maghreb par exemple, à la décision du gouvernement algérien en 1981 d'instaurer un nouveau code de la famille très conservateur, à cet égard un groupe d'enseignantes et de femmes exerçant des professions libérales ont lancé un mouvement de protestation. Elles ont ensuite noué des liens avec des universitaires militants du Maroc et de Tunisie, et à la fin de la décennie, un réseau antifondamentaliste de femmes et d'hommes d'Afrique du Nord s'est constitué, avec à sa tête la figure de proue du féminisme islamique Fatima Mernissi, sociologue féministe marocaine. Au début des années 1990, une série d'ouvrages sur les femmes et le droit de la famille en Algérie, au Maroc et en Tunisie ont été publiés par Le Fennec, une maison d'édition appartenant à une féministe marocaine (Moghadam, 2007a : 16).

Sa spécificité réside dans le fait qu'il « a surgi dans l'espace public sous forme de *discours*, à la différence du féminisme musulman laïque[34], qui avait pris naissance plutôt en tant que *mouvement social* » (Badran, 2010 :27). Néanmoins, avant sa formalisation en tant que courant de pensée et avant sa formulation[35] en tant que tel, celui-ci a d'abord émergé sous forme de « conscience féministe musulmane » (Hamidi, 2015 :114) et ce simultanément en plusieurs endroits de la *Oumma* vers la fin des années 1980, à une époque où paradoxalement « l'islam politique (islamisme) avait le vent en poupe et s'employait à réimposer, au nom de la religion,

[34] Pour Badran le féminisme arabe laïque est musulman car à son sens bien que ce dernier défende des idées en faveur des droits des femmes sur l'exemple occidental, il est tout de même influencé par les idées modernistes des mouvements islamiques du XXe siècle (voir note 19) et que d'un point de vue historique ce féminisme ne pouvait pas totalement se prétendre laïque : « les féministes arabes laïques […] ont utilisé des arguments islamiques pour justifier le droit des femmes à l'éducation, au travail et aux droits politiques » (Badran, 2012 : 46).

[35] La formulation « féminisme islamique » a été élaborée dans les années 1990 au cours des débats soulevés dans la revue hebdomadaire iranienne *Zanan* ([Les] Femme.s en farsi). Une revue fondée par Shahla Sherkat l'une des pionnières en Iran du féminisme islamique. Cette revue est réputée pour avoir été l'une des plus libres et les plus critiques avant son interdiction en 2008 par les autorités iraniennes. Ses débats portaient principalement sur les rapports sociaux des sexes à l'intérieur du cadre religieux musulman ainsi qu'à l'adéquation possible entre Islam et féminisme. Ses écrits s'attelaient essentiellement à diffuser des travaux d'interprétation du Coran (*tafsir*) et de réflexions de femmes (notamment les féministes laïques) et d'hommes sur la jurisprudence islamique (*fiqh*) qui mettaient en avant les droits conférés aux femmes par l'Islam.

un mode de pensée et des pratiques patriarcales en voie d'érosion, mais c'était aussi au moment où de nombreuses musulmanes accédaient à un niveau d'éducation élevé » (Badran, 2010 : 25).

C'est dans les années 1990 et 2000 que la mise en discours de cette conscience féministe a été initiée par une *intelligentsia* féminine nationale et transnationale[36], religieusement très lettrée. Cette masse critique de musulmanes, tout en souscrivant aux pensées du mouvement intellectuel réformiste du XIXe siècle (*Nahda* musulmane)[37], étaient également « sensibles (à la fois) à la question du genre et possédant – grâce aux connaissances acquises à l'école et à l'université, c'est-à-dire aussi […] grâce à la lutte des féministes laïques de la période précédente, qui leur en avait ouvert l'accès – la formation et les outils intellectuels nécessaires à une telle entreprise » (Badran, 2010 : 29). Ainsi cette entreprise discursive ne se cantonne pas à des arguments de nature théologique, elle abonde également en références sociologiques, philosophiques, linguistiques, psychologiques, psychanalytiques, anthropologiques, juridiques, etc. donnant naissance à un grand nombre de productions académiques[38] principalement rédigés en langue anglaise qui ont introduit, dès les années 80-90, la pensée féministe islamique.

Leur pensée s'est ensuite largement démocratisée et de nombreuses dynamiques féminines et féministes se sont approprié leurs idées dans l'ensemble du monde musulman, de l'Afrique du Nord à l'Asie du Sud en passant par le Moyen-Orient, à des rythmes et des degrés variables. Certaines communautés musulmanes en Europe et aux États-Unis[39] ont elles aussi

[36] *Féminisme transnationale*, un outil théorique qui participe à une pluralisation plus large du féminisme car « si la délimitation du corpus passe par les frontières nationales, les idées, les personnes circulent, rendant inopérant toute "nationalisation" du féminisme » (*Dictionnaire des féministes*, 2017 : XVI).

[37] La question des droits des femmes en Islam a été soulevée dans un premier temps par certains penseurs réformistes musulmans tels que Muhammed Abduh (disciple de Jamal al-din al-Afghani) et Muhammed Iqbal. Ces derniers ont introduit une réflexion fondamentale concernant « l'appréhension dynamique de la pensée musulmane notamment à travers l'utilisation de l'outil juridique de l'*ijtihad* qui permet de (re)penser l'Islam dans son contexte » (Ali, 2012 : 19) connue sous le nom de la *Nahda* (renaissance en arabe). Cette posture fondamentale a permis une lecture critique, l'historicisation et la contextualisation de la jurisprudence musulmane (*fiqh*) et des *tafasirs* (commentaires et exégèse du Coran). Par ailleurs, nous pouvons faire remonter ce genre de revendication à l'âge d'or de l'Islam (entre le milieu du VIIIe et le milieu du XIIIe siècle) où nous retrouvons au premier rang Averroès (Ibn Rochd), penseur et juriste-théologien en péninsule ibérique musulmane, qui défendait également dans son ouvrage *Bidayat Al Mujtahid*, l'idée selon laquelle femmes et hommes étaient de même nature. Ceci étant exposé, il expliquait alors que les femmes pouvaient aspirer aux mêmes fonctions que les hommes. Ces fonctions pouvaient être sociales et religieuses, des fonctions de gouvernance à celle de l'imamat, fonctions exclusivement masculines selon la pensée traditionnelle musulmane.

[38] On retrouve celui de Fatima Mernissi, *Le Harem Politique : Le Prophète et Les Femmes* en 1987, en version anglaise : *Women and Islam : An Historical and Theological Enquiry* (1991), celui de Mai Yamani, *Feminism and Islam. Legal and literary perspectives*, publié dans Ithaca Press en 1996, d'Amina Wadud, *Qu'ran and Woman, Rereading the sacred Text from a Woman's perspective*, publié en 1999 dans Oxford university Press, de Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The religious debate in contemporary Iran* paru en 1999 dans *Prinston university press*, d'Asma Barlas, « *Beleiving Woman in Islam: Un-reading Patriarcal interpretations of the Qu'ran* » (2002, *University of Texas*) et enfin de Margot Badran *Feminism in Islam: Secular and religious Convergences* (2009, aux éditions *Oneword*, Oxford).

[39] Ce fut le cas entre autres de certaines figures de proue du féminisme islamique parmi elles on retrouve Riffat Hassan (1997), Azizah al-Hibri (1982), Leila Ahmed (1992), Saba Mahmood (1995), d'Amina Wadud

été séduites et viendront elles-mêmes nourrir, plus tardivement, les thèses des féministes islamiques vivant au Moyen-Orient. (Ahmed, 1992 : 129). Globalement, tout en intégrant une perspective féministe et féminine, leur mouvement avait pour objet d'élaborer une « nouvelle herméneutique » (Hamidi, 2017 : 59). Pour cela, « elles élaborèrent un discours rigoureux sur l'égalité des genres en islam dans tous les domaines sans exception, et s'attelèrent à dénouer le lien apparemment inextricable entre islam et patriarcat. Au lieu de continuer à tolérer la domination masculine dans certains isolats tels que l'expression religieuse publique et le cercle familial, elles s'efforcèrent de la supprimer "en bloc", en l'attaquant à la racine » (Badran, 2010 : 29). Ceci dit, Badran (2012) tient à préciser que le discours du féminisme islamique ne vise pas un clivage entre le laïque et le religieux, ni ne s'appuie sur la division binaire Orient/Occident et que l'idée d'« un prétendu clash » entre le féminisme laïque et le féminisme religieux résulte d'un manque de connaissance historique ou, bien souvent, d'une tentative politiquement motivée d'empêcher l'extension de solidarités féminines (Badran, 2012 : 46). Aussi, il ne s'agit pas non plus de penser ce féminisme islamique comme l'avenir du féminisme séculier auquel il se substituerait « mais de le comprendre dans une continuité historique. Il est venu s'ajouter à des mouvements existants, qui sont eux-mêmes depuis le début des années 1990 en pleine transformation. » (Latte Abdallah, 2011). Ainsi comme le résume Oumaima Abou-Baker (2013) :

(1999,2006), de Ziba Mir Husseini (1999), d'Asma Barlas (2002), des universitaires pour la plupart issues du *brain drain* (fuite des cerveaux) post-1965, une année relative au vote de la loi de 1965 sur l'immigration aux États-Unis. Cette loi avait favorisé l'arrivée d'immigrant.e.s musulman.e.s et, parmi eux.elles, se trouvaient de nombreu.x.ses intellectuel.le.s maitrisant l'anglais; exerçant des professions libérales ou encore des étudiant.e.s venu.e.s compléter leur cursus universitaire, en provenance du Moyen-Orient, de l'Inde, du Pakistan et d'Europe de l'Est (principalement d'Albanie, de Yougoslavie et d'URSS) (Djennane Haouchene, 2018 : 45).

> Être un.e chercheur.e féministe islamique n'est pas souscrire à des projets politiques de droite, ou à des interprétations sexistes de l'Islam, ou à une shari'ah de surface, ou à des discours néo-orientalistes et "modernistes", ou au paradigme des Lumières succédant au Moyen Âge, ou à la division entre islamique et civil, ou au "Salaf[40] vertueux" contre le présent corrompu. Peut-être plus que jamais, il est temps de construire un mouvement alternatif et conscient, qui fait le pont entre, d'un côté, la recherche et la production de savoir, et, de l'autre, le militantisme et l'engagement public (Abou-Bakr, 2015 : 204).

Cependant cette démocratisation du mouvement a suscité des divergences dogmatiques au sein des féminismes islamiques en fonction de leurs rapports aux textes sacrés. En effet, en se référant aux Sources (Coran et *Sunna*), les féministes islamiques ne s'accordent pas sur une définition univoque concernant le statut égalitaire de la femme en islam. Ali (2012) les a catégorisés en trois tendances fortes ; la posture réformiste traditionnelle, la posture réformiste radicale et la posture réformiste libérale.

– La *posture réformiste traditionnelle* est la posture majoritaire parmi les oulémas musulmans aux vues les plus égalitaristes. Elle consiste à dire que « le statut des femmes est clairement exprimé par les sources qui affirment qu'homme et femmes sont égaux spirituellement, mais que leurs particularités biologiques les poussent à assumer des rôles différents et à avoir des droits et des devoirs non pas égaux, mais équivalents » (Ali, 2012 : 29). Pour Ali, la spécificité de cette posture réside dans le fait que tout en recourant à l'outil juridique de l'*ijtihad* elle repose sur une description des « rapports sociaux de sexes en termes de fonction et de rôle sexuels - la femme étant appréhendée à travers son rôle de fille, d'épouse et de mère, toujours à l'intérieur du cadre familial. Tout en réaffirmant le caractère dynamique et évolutif de la jurisprudence musulmane et en faisant la promotion de l'*ijtihad* » (Ali, 2012 : 29). Autrement dit, elle s'appuie sur la domesticité pour définir la féminité.

[40] Ce que les théologiens désignent par le terme de « *Salaf* », en français les pieux prédécesseurs, ce sont les trois générations incarnant l'âge d'or de l'Islam : « des hommes et des femmes – les plus connus sont les quatre premiers califes de l'islam : Aboubakr, Omar, Othman et Ali, qui forment plus tard, avec d'autres, ce que les théologiens musulmans nomment les compagnons du Prophète (de l'Islam, les *sahâba*). À ces compagnons s'ajoutent les successeurs (*tâbi'ine*), puis les successeurs des successeurs (*tâbi'i at tâbi'ine*) » (Amghar, 2006 : 68).

– Pour ce qui est de la deuxième posture, qualifiée de *réformiste radicale*, celle-ci se considère héritière de la posture traditionnelle mais appelle à une réforme de fond intégrant les sciences sociales à l'élaboration de la jurisprudence islamique sur les questions du genre. Néanmoins, cette posture est tout aussi attachée aux sources religieuses et à leur sacralité que la première, mais « elle pousse la réflexion jusqu'aux questionnements des sources du *fiqh*, les *usul al-fiqh*, et non plus seulement sur le droit lui-même […] la question du statut des femmes est appréhendée de manière radicalement différente de la pensée religieuse classique : il n'est plus question de droits et de devoirs, ni de rôle ou de fonction sociales de sexe, mais d'être sujets de sexe féminin et masculin fondamentalement égaux au-delà des contextes culturels et sociaux » (Ali, 2012 : 30).

– La *posture réformiste libérale* quant à elle est la plus fréquente des féministes de « cultures musulmane »[41], elle s'attache beaucoup plus au Coran qu'à la *Sunna* et appréhende l'Islam comme un ensemble de principes philosophiques et éthiques qui se vivent et se formulent de manière subjective au-delà des prescriptions légales et formelles. Les tenants de cette posture « appréhendent les rapports sociaux de sexe comme des construits sociaux et la conception musulmane traditionnelle comme une déformation patriarcale du fondement égalitariste des sexes » (Ali, 2012 : 30).

En plus de ces nuances dogmatiques, le discours des féministes islamiques varie également en fonction des spécificités des pays où elles vivent, notamment le public auquel elles s'adressent. Dans les pays majoritairement musulmans, le féminisme islamique se contente de questionner « les réseaux classiques de l'autorité religieuse traditionnelle » (Ali, 2012 : 3) et tourne essentiellement autour de la critique de ce que Asma Lamrabet (2017) qualifie de « questions qui fâchent », à savoir la polygamie, le voile, l'inégalité dans l'héritage, la répudiation, la valeur du témoignage féminin en justice, etc. En effet, « ces féministes s'aventurent là où peu de leurs prédécesseurs hommes l'ont osé sur le plan ecclésiastique (et furent sévèrement réprimandés) » (El Khoury, 2010). À cet égard, l'approche des féministes islamiques est souvent perçue comme une « trahison » par certains savants musulmans, au sens de Hamidi, car ces derniers « réfutent l'idée d'interpréter le corpus religieux à l'aide d'une méthodologie herméneutique occidentale et de redéfinir les principes et les règles de l'exégèse coranique traditionnelle » (Hamidi, 2017, cité in. Benidir, 2024 : 35). Elle cite le cas du Docteur Hasan M. Abd Al-Latif al Shaf'i de l'université d'Al-Azhar en Égypte, une autorité

[41] Par féministes de culture musulmane, Ali fait référence « aux femmes musulmanes féministes socialisées dans un cadre religieux musulman sans en revendiquer nécessairement une pratique telle que définie par l'orthodoxie mais se considérant de culture et/ou de religion musulmane » (Ali, 2012 :30).

reconnue parmi les théologiens musulmans, qui dénonce un mouvement de pensée féministe issu des milieux académiques occidentaux (principalement états-uniens et britanniques). Selon celui-ci, ces intellectuelles musulmanes n'ont pas les compétences religieuses et scientifiques requises pour interpréter le texte sacré (Hamidi, 2017, cité in. Benidir, 2024 : 35). Quant aux pays qui connaissent d'importantes minorités musulmanes, comme l'Afrique du Sud et les pays occidentaux (voir *infra*), la critique de l'orthodoxie islamique se double de la critique du féminisme *mainstream* en raison du double obstacle auquel font face les féministes islamiques : « Sur le plan intracommunautaire, elles doivent se battre pour faire valoir leur droit d'existence en tant que femme de foi, hors des contours de l'espace domestique, tout en revendiquant une approche théologique. […] sur le plan extracommunautaire, elles sont confrontées quotidiennement à la stigmatisation et aux préjugés, qu'elles doivent combattre pour revendiquer une citoyenneté à part entière » (Hamidi, 2017 : 39). À cet égard, elles sont amenées à opérer un travail d'appropriation, de complexification et de politisation du bagage islamique et féministe pour l'ajuster aux spécificités historiques et politiques de leur contexte énonciatif. C'est pour cela qu'Asma Lamrabet (2011) qualifie le féminisme islamique de « troisième voie », dans le sens où il adopte une position critique face à deux discours qui constituent à son sens deux formes d'aliénation, le discours sexiste de l'orthodoxie islamique et le discours moderniste et de l'islamophobie internationale (Lamrabet, 2011 : 103).

Dès lors que notre travail problématise la portée du terme *féministe islamique*, nous octroyons à ce label une définition préliminaire pratique. Par *féministe islamique*, nous entendons toutes féministes qui identifient spécifiquement l'islam comme une dimension essentielle de la lutte et de l'identité. Cependant, il important de noter que ces militantes pourraient tout aussi bien être impliquées dans d'autres coalitions et réseaux dépourvus d'objectif religieux. Un autre point important réside dans l'utilisation de ce label. En effet, l'emploi du terme *féminisme islamique* est problématique car il ne fait pas l'unanimité ; la plupart des femmes engagées dans l'articulation et la mise en pratique du féminisme islamique se distancient de cette identification et lui préfèrent : *réformisme au féminin* et ce en raison des connotations liées au vocable *féministe* qui est pour beaucoup associé à l'histoire occidentale et/ou coloniale (Ali, 2012 : 24). À cet égard, et suivant en cela Badran, nous emploierons ici cette expression essentiellement comme « catégorie analytique »[42] (Badran, 2010 : 31).

[42] L'auteure justifie l'utilisation de l'expression « féministes islamiques » en tant que catégorie analytique en raison de l'évolution qu'a connue la « deuxième étape » du féminisme islamique, amenant certaines à accepter cette désignation. L'emploi de cette expression en tant que catégorie analytique permet à Badran de caractériser ce groupe spécifique, même lorsque l'auto-identification peut être complexe. L'auteure souligne que l'affirmation

Aussi, tout au long de cette thèse pour des raisons de commodité nous utiliserons la dénomination de « féminisme islamique » au singulier même si celui-ci est loin de constituer un mouvement monolithe. On parle de féminismes islamiques au pluriel en raison des « contextes politiques locaux et régionaux qui donnent forme à une variété de positionnements et de revendications » (Djelloul & El'Makrini, 2018 : 7).

Dernier point, suivant en cela Hamidi, le féminisme islamique intervient à deux niveaux, en tant que « mouvement de pensée » (voir *supra*), et en tant que « mouvement d'action » représenté par « les dynamiques de femmes désignées par le féminisme islamique ou plutôt musulman […] et qui s'engagent sur le terrain pour une égalité de sexes et contre les lois discriminatoires à l'endroit des femmes » (Hamidi, 2017 : 33-34). En effet, il est à préciser qu'une nuance définitionnelle existe entre le féminisme islamique et le féminisme musulman, le féminisme islamique est centré sur la dimension intellectuelle quant au féminisme musulman – et nous souscrivons à la définition de la sociologue Djelloul (2014) – il serait plus lié à une lutte pour l'égalité/complémentarité sur le terrain qu'une critique théologique des textes religieux comme c'est le cas du féminisme islamique (Djelloul, 2014, cité in. Khemilat, 2016). Benhadjoudja[43] (2018) quant à elle considère que le féminisme musulman englobe le féminisme islamique : « Bien qu'il n'existe pas de consensus établi sur la différence entre l'usage de ces expressions (féminisme islamique et musulman), il y a une distinction tacite dans la littérature qui désigne, entre autres, le féminisme islamique comme une relecture féministe du corpus religieux et donc une production d'une exégèse féministe. Par ailleurs, le féminisme musulman fait référence à l'activisme féministe des femmes nées, socialisées (notamment par conversion) comme musulmanes, et ces dernières ne font pas nécessairement du *tafsir* (interprétation du Coran). Suivant cette distinction, je considère le féminisme islamique comme faisant partie d'un féminisme musulman dans lequel ce dernier engloberait les différentes déclinaisons de l'adéquation entre féminisme et islamité » (Benhadjoudja, 2018 : 115-116).

II.1. L'apport du féminisme islamique

Le féminisme islamique ayant encouragé l'entrée des femmes dans l'interprétation des corpus scripturaires religieux a considérablement influencé les débats et les politiques de

publique de l'identité religieuse et de la piété par ces femmes pose des défis, car cela pourrait implicitement suggérer que celles qui ne le font pas ne sont pas de « bonne croyantes », particulièrement à une époque où les islamistes exercent une pression forte pour l'affichage de la piété (Badran, 2010 : 31).

[43] Professeure adjointe à l'École d'études sociologique et anthropologique de l'Université d'Ottawa, spécialisée en théories féministes postcoloniales, sociologie de l'islam, sociologie du racisme et relations interethniques.

plusieurs pays arabo-musulmans. Parfois, il arrive que l'État lui-même adopte cette même rhétorique afin de donner un caractère « licite » à la concession de droits supplémentaires aux femmes, évitant ainsi d'être accusé d'innovation blâmable (*Bid'a*) [44] (comme le montre le cas du Maroc cité plus bas). Il semble donc que le féminisme islamique d'État[45] soit devenu une réponse aux demandes de réformes émanant de deux camps à l'origine opposés, ayant respectivement des objectifs, et des projets de société divergents : islamistes conservateurs d'une part et libéraux d'autres part. Néanmoins, l'apport du féminisme islamique ne se résout pas uniquement aux pays à majorité musulmane. Selon Badran, il aide également les communautés musulmanes d'occident et dans les minorités musulmanes, notamment la seconde génération de femmes qui sont souvent en étau entre la culture d'origine de parents qui ont émigré du Maghreb, du Moyen-Orient ou d'Asie du Sud et le mode de vie de leur nouveau pays, à distinguer ce qui relève du patriarcat et ce qui relève de la religion (Badran, 2012 : 51).

En effet, au fil des décennies, la diffusion de la pensée féministe islamique a apporté d'autres imaginaires des rapports de genre, a permis à de nouvelles pratiques religieuses d'éclore et certaines avancées juridiques. (Djelloul, 2018 : 61). Par exemple le travail de distinction conceptuelle des féministes islamiques entre obligations rituelles (*'ibadate*) et règles sociales (*mu'amalate*) peut sembler anodin au premier abord, mais il a permis d'ouvrir la voie à une remise en question du statut des femmes à travers une approche religieuse. Le cas exemplaire reste celui du Maroc au début de notre millénaire. En effet, contrairement à ce que l'on peut croire, les dignitaires religieux ne sont pas libres de légiférer comme ils le souhaitent sur les *mu'amalate* en terre d'Islam. Historiquement, c'est l'État qui décide en dernier ressort. Il écarte certains courants religieux, comme il en favorise d'autres en fonction de ce qu'il juge conforme à ses intérêts. Les féministes islamiques rappellent donc que la distinction entre pouvoir spirituel et temporel n'est pas exclusivement européenne et catholique. Dans les faits, la terre d'Islam connaît cette distinction bien qu'elle ne soit pas explicitement formulée (Badran, 2010 : 38).

En 2004, quelques années après l'accès au pouvoir du Roi du Maroc Mohammed VI, est entamée une réforme du code de la Famille, ou *Moudawana*. Cette réforme fut historique,

[44] Le terme *Bid'a* entretient un rapport dialectique avec la *Sunna*. Il est généralement pris dans un ensemble oppositionnel, défense de la *Sunna* versus réfutation de la *bid'a*, notamment par des auteurs malikites tels que I.A.Z.Q., auteur du Gami' et Turtusi (-520/1126) dans son K.al-Hawadit wa-l-bida' (Turki, 1998 : 6, note 6). Autrement dit tout ce qui contredit la *Sunna* serait de l'ordre de la *bid'a*.

[45] Voir à ce propos la Tribune « Islam en France : et si la solution venait des femmes ? », disponible en ligne : https://www.nouvelobs.com/societe/20210111.OBS38701/tribune-islam-en-france-et-si-la-solution-venait-des-femmes.html

puisque pour la première fois dans un pays arabo-musulman, et cela depuis plusieurs siècles, la réforme est associée à la loi religieuse. Ce ne fut pas le cas par exemple des réformes du statut des femmes de Bourguiba ou de Nasser, au cours du XXe siècle, puisqu'elles reposent sur une logique nationale. La *Moudawana* fut le fruit de deux décennies de débats entre politiques et féministes à tendance laïque et islamiste, que le Roi a arbitré pour aboutir à un texte conforme à « l'esprit égalitaire de l'islam et [aux] principes universels des droits de l'Homme ». L'approche des féministes a permis de concilier deux courants historiquement opposés au Maroc : entre les tenants d'une Égalité Femmes-Homme et Politiques Publiques d'un islamisme fort qui refusait tout apport féministe au droit marocain et partisans d'un féminisme séculier mobilisant des concepts « universels ». Certaines militantes islamistes marocaines du parti Justice et Bienfaisance (*Al-'Adl wa al-Ihsan*) ont été les actrices d'une rébellion contre la domination masculine en redéfinissant à la manière des féministes islamiques l'identité et le rôle des femmes dans les sociétés musulmanes. Ces combats ont conduit à diverses réformes sans précédent, au nom même de la religion musulmane. Ainsi, la tutelle matrimoniale fut supprimée, la répudiation soumise à une autorisation du juge au préalable, le droit au divorce octroyé à la femme. La polygamie ne fut pas supprimée, mais fut soumise à des conditions strictes, la coresponsabilité du foyer entre les deux époux établis. Dans la continuité de ces réformes, conforme à la relecture « éclairée » des textes religieux, ce sont les fonctions religieuses qui sont ouvertes aux femmes : des prédicatrices de mosquées (*murshidate*) et des théologiennes (*'alimate*) sont appelées à enseigner et à participer à l'*ijtihad*. Cette entrée des femmes dans le milieu très masculin des détenteurs du savoir (oulémas) a favorisé le développement d'un cadre où elles peuvent exprimer leur légitimité politique et religieuse. Ces tribunes ont permis le lancement de débats concrets, encadrés par l'État et le statut de commandeur des Croyants du Roi du Maroc.

III. Les enjeux énonciatifs du discours féministe islamique

Pour Benveniste, l'énonciation met en relief le sujet *je* dont l'existence linguistique se manifeste par l'acte de parole qu'il profère. En effet, l'énonciation est définie comme : « la mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation » Benveniste (1974 : 80). Il s'agit donc d'un acte unique par lequel le je/ici/maintenant s'affirme comme instance de discours. Néanmoins cette instance de discours ne peut se poser que dans une relation dialogique avec un.e coénonciateur.ice, un.e alter-ego : « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur et chez le premier l'intention d'influencer l'autre de quelque manière »

(Benveniste, 1974 : 79). Ainsi, la relation linguistique entre le *je* qui parle et le *tu* auquel il s'adresse, dès lors qu'elle met en avant l'énonciateur.ice, signale de ce fait sa subjectivité[46] : « C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d'"ego". […] Est "ego" qui dit "ego". Nous trouvons là le fondement de la subjectivité » (Benveniste, 1966 : 259-260).

Cette expression de la subjectivité des locuteur.ice.s, définit comme « la capacité du locuteur à se poser comme sujet » (Benveniste, 1974 : 259), trouve son développement dans la théorie des savoirs situés (appelée aussi théorie des points de vue ou encore *standpoint theory*). Cette théorie, développée par des féministes académiques, états-uniennes notamment, offre une perspective élargie de la subjectivité en tant que processus de construction du sujet. Elle explore ses liens avec l'identité, l'altérité et la collectivité, tout en remettant en question les formes de savoir hégémoniques occidentales reposant sur l'idéal de l'objectivité scientifique. Cette remise en question s'étend à la relation verticale entre détenteurs traditionnels du savoir – généralement mâles, blancs, appartenant aux classes intellectuelles – et détenteur.rice.s de savoirs minorés, invisibilisés (Haraway 2007 ; Harding 2004 ; Hartsock 1997). Partant, comme nous le verrons ci-après, la subjectivité du chercheur.e est envisagée comme une position linguistique qui englobe l'ensemble des environnements culturels, sociaux et matériels dans lequel s'inscrit l'acte de parole. Ainsi, ce point d'énonciation, souvent associé à la subjectivité, est repositionné comme un lieu légitime pour la recherche scientifique.

Sandra Harding, par exemple, une des principales théoriciennes (blanche) du *standpoint theory* avec son concept d'« objectivité forte » (*strong objectivity*) est parvenue à affaiblir le principe d'objectivité en le remettant en question tel qu'il a été défini et défendu par les sciences, par la neutralité (le sujet producteur de savoir doit s'effacer au profit de son objet d'étude) et par la rationalité universelle (n'importe quel sujet, en observant les mêmes phénomènes et suivant la même méthode/protocole, aurait forcément les mêmes conclusions). Pour Harding chaque chercheur.e est situé.e dans une certaine position sociale qui influe sur son discours scientifique faisant de lui (son discours) un point de vue situé en position de domination (un *standpoint*). Ainsi, elle propose « d'abandonner toute quête de neutralité et de s'engager dans une recherche " politisée " [...] Pour elle une recherche féministe et engagée

[46] Pour Benveniste, le *il* n'étant pas inclu.e de la relation personnelle *je-tu* « a pour fonction véritable d'exprimer la non-personne » (Benveniste, 1966: 228). La non-personne signifie qu'« il n'y a aucune intervention du locuteur » (Benveniste, 1966 : 241). Ce terme est proposé dans le cadre de l'étude du récit historique en tant que modalité de l'énonciation – qu'il distingue de l'énonciation du discours – pour lui le récit est impersonnel et ne comporte pas de traces de subjectivité (Benveniste,1966 : 241).

améliore l'objectivité car c'est grâce à la multiplication des points de vue situés mais non hiérarchisés qu'on peut atteindre la vérité scientifique » (Quiroz, 2019 : 5). Par « objectivité forte » elle entend l'effort réflexif que doit exercer chaque sujet de connaissance sur sa propre position sociale et matérielle, notamment sur les privilèges qu'implique sa position, sans quoi il est amené à ne pas voir certaines choses et à produire des théories légitimant ses privilèges et ses rapports sociaux de domination. Par cette posture d'objectivité forte Harding (2021) postule « que la meilleure version de l'objectivité scientifique est celle qui intègre les conditions sociales objectives des chercheuses comme point de départ de leur recherche » (Harding, 2021, cité in. Paveau, 2023 : 8). Autrement dit, Harding plaide pour une incorporation consciente de la subjectivité dans le cadre de la recherche. Reconnaitre les conditions sociales objectives des chercheur.e.s et les intégrer au point d'énonciation, , devient ainsi une stratégie pour construire une objectivité enrichie et plus ancrée dans la réalité sociale. Cette approche suggère que le point d'énonciation, souvent relégué à la subjectivité, doit être reconsidéré comme un lieu de parole légitime dans le processus de recherche scientifique.

Donna Haraway, philosophe et féministe américaine blanche également et l'une des figures de proue des *feminist science studies*[47], a théorisé la notion de « savoir situé » à partir d'une analyse critique de la manière de faire science, à savoir : des méthodes scientifiques, des critères de scientificité, de la dichotomie objet/sujet, des positions où les sciences sont produites et des points d'énonciation à partir desquels les « scientifiques » parlent : « Nous voulions faire plus que mettre en évidence les préjugés dans la science (trop facile de toute façon), et plus que séparer le bon grain scientifique de l'ivraie des préjugés et du mésusage […] Nous démasquions les doctrines de l'objectivité parce qu'elles menaçaient notre sentiment naissant de subjectivité historique collective et de capacité d'action et nos récits "encorporés" de la vérité » (Haraway, 2007 : 111). Cette critique lui a permis en effet de démontrer que les critères d'objectivité, de neutralité et d'universalité dissimulaient les rapports de pouvoir qui traversent les savoirs, à cet égard elle invite les féministes « à projeter une science de relève qui donne une traduction plus juste, plus acceptable, plus riche du monde, pour y vivre correctement et dans une relation critique et réflexive à nos propres pratiques de domination et à celle des autres ainsi qu'aux

[47] La réflexion féministe de Haraway s'inscrit dans un mouvement critique des sciences « *Science Studies* », un mouvement qui a été développé à la fin du XXe siècle, essentiellement par des sociologues et historiens anglo-saxons en contestation au principe de l'objectivité de la science. Nous précisons ici que dans *feminist science studies*, le mot *studies* est traduit en français par « épistémologies » car le terme épistémologie étant l'étude de la création de la connaissance renvoie à la fabrication des savoirs *situés* et non pas à la fabrication de savoirs *objectifs*, notamment concernant les catégories philosophiques traditionnelles : « Dans les catégories philosophiques traditionnelles, c'est peut-être plus une question d'éthique et de politique que d'épistémologie » (Haraway, 2007 : 112-113).

parts inégales de privilège et d'oppression qui constituent toutes les positions (Haraway, 2017 : 112-113).

Par savoirs situés encorporés et partiels, elle entend décrire une perspective qui construit à la fois les savoirs et les positions depuis lesquelles ils s'énoncent c'est-à-dire des savoirs localisables et responsables ; il s'agit ainsi de préciser la place à partir de laquelle on parle, ce qui la constitue et ce qui en découle de celle-ci et donc accepter d'endosser une certaine responsabilité jusque-là impensée, dans la perspective d'objectivité. Autrement dit, le savoir situé c'est plutôt une perspective à travailler et à construire et non pas une prédisposition octroyée par une quelconque position sociale. C'est une « vision » qui amène le « moi connaissant » à conscientiser sa responsabilité dans sa production théorique et par conséquent agir en conséquence et ce, en établissant un travail de reconnaissance, de traduction et de dialogue avec d'autres visions notamment celles qui émanent des points de vue « assujettis », marginalisés, ou délégitimés par les productions de savoir dominantes :

> […] on ne peut déménager vers quelque point d'observation que ce soit sans devenir responsable de ce mouvement. La vision est toujours une question du pouvoir de voir – et peut-être de la violence implicite de nos pratiques de visualisation. Avec le sang de qui mes yeux ont-ils été façonnés ? C'est également valable quand on témoigne depuis la position de « soi-même ». Nous ne sommes pas immédiatement présents à nous-mêmes (Haraway, 2007 : 121).

Haraway postule que « Les points de vue " assujettis " sont privilégiés parce qu'ils semblent promettre des récits du monde plus adéquats, plus soutenus, plus objectifs, plus transformateurs. » (Haraway, 2007 : 119). Néanmoins, elle précise qu'il n'est pas producteur de savoirs situés assujettis qui le veut, en effet, cela nécessite un effort de « connaissance de soi », autrement dit une sorte de « technologie sémiotique et matérielle qui lie les significations et les corps. L'identité à soi-même est un mauvais système de vision. La fusion est une mauvaise stratégie de positionnement» (Haraway, 2007 : 121). Pour elle « Le moi connaissant est partiel dans toutes ses manifestations, jamais fini, ni entier, ni simplement là, ni originel ; il est toujours composé et suturé de manière imparfaite, et donc capable de s'associer avec un autre, pour voir avec lui sans prétendre être l'autre » (Haraway, 2007 : 122).

Patricia Hill Collins (1986), figure du féminisme noir et l'une des principales représentantes de la critique épistémologique formulée depuis le *Black Feminism*, vient compléter cette perspective en relevant que les femmes noires sont souvent « parlées » par d'autres chercheur.e.s, y compris par les féministes blanches. Ainsi leurs savoirs sont non seulement minorés, ils sont également très souvent niés aux yeux de la science. Dans une perspective de valoriser le savoir expérientiel des femmes noires, Hill Collins propose le concept d'« *outsider-within* » (l'entre deux : dedans et à l'extérieur) pour décrire la capacité du.de la chercheur.e de voir les choses à partir de la perspective , à la fois, de l'opprimé et du dominant afin de parler non pas *pour* mais *avec* les femmes noires (et pas que). Elle revendique ainsi un point de vue situé – relevant d'une sagesse fondée sur l'expérience concrète et le vécu – depuis les marges, pour aider au renversement de leurs oppressions multiples et accéder à la connaissance vraie :

> Black women are not the only outsiders within sociology. As an extreme case of outsiders moving into a community that historically excluded them, Black women's experiences highlight the tension experienced by any group of less powerful outsiders encountering the paradigmatic thought of a more powerful insider community. In this sense, a variety of individuals can learn from Black women's experiences as outsiders within: Black men, working-class individuals, white women, other people of color, religious and sexual minorities, and all individuals who, while from social strata that provided them with the benefits of white male insiderism, have never felt comfortable with its taken-for-granted assumptions (Collins, 1986 : 29).

Ainsi, ce positionnement, extensible à d'autres causes, confère une capacité de construire la réalité dans une conjointure de chercheur.e et de concerné.e. Ce faisant, les savoirs construits ne sont pas coupés du monde social, ils s'y inscrivent. Nous pouvons ainsi avancer que les travaux de référence des théories du point de vue situé (Harding, Haraway, Collins) se sont construits en rupture avec les savoirs eurocentriques issus de la modernité.

Pour ce qui est de la théorie du positionnement, certes il n'existe pas une théorie unifiée du « point de vue », néanmoins les diverses propositions existantes partagent toutes le constat suivant lequel « un certain groupe social, celui des femmes ou des féministes, occupe une position privilégiée pour la compréhension du monde ou de certains de ses aspects. Selon les théories défendant l'idée d'un "point de vue des femmes", celui-ci apparaît comme une vision donnée à toutes les femmes, incluant y compris un trait cognitif spécifiquement féminin. En revanche, les théories soutenant l'idée d'un "point de vue féministe" affirment que cette vision ne s'atteint qu'au terme d'un processus de prise de conscience individuelle articulé collectivement » (Flores Espinola, 2012 : 101).

Dans le cadre de l'analyse du discours, Mónica G. Zoppi Fontana et Sheila E. de Oliveira, mettent en avant l'importance de prendre en compte « les conditions socio-historiques qui déterminent le droit à la parole à partir d'un certain lieu d'énonciation » (Zoppi Fontana & De Oliveira, 2017 : 1). Ce lieu, faisant référence au lieu d'où s'exprime toute personne disposant d'un savoir, comme l'indique Lissel Quiroz, est « politique, c'est-à-dire qu'il est situé dans l'échelle du pouvoir[48]. Il exprime une vision du monde qui est celle du lieu d'où l'individu parle, en termes de classe, de race, de genre et de validisme. » (Quiroz, 2022 : 1). L'importance de considérer les conditions socio-historiques déterminant le droit à la parole à partir d'un lieu d'énonciation précis, selon Mónica G. Zoppi Fontana et Sheila E. de Oliveira, réside dans le fait que : « quand on parle, on ne le fait jamais sans être inscrit dans un lieu socialement autorisé – on parle en tant que femme, médecin, ami, etc. » (Zoppi Fontana & De Oliveira, 2017 : 1). Appliquée au contexte féministe, cette perspective suggère que le.la locuteur.ice féministe doit obtenir une autorisation sociale pour s'exprimer depuis ce lieu, et cette autorisation doit émaner depuis le féminisme en tant que mouvement collectif. Cependant, elles soulignent que le féminisme en tant que mouvement pluriel, n'est pas homogène, ce qui engendre toujours des divisions quant aux droits à la parole (Zoppi Fontana & De Oliveira, 2017 : 1).

Les travaux de Benveniste, Harding, Haraway, Collins, Zoppi Fontana & De Oliveira convergent vers une redéfinition du point d'énonciation en tant que lieu de parole légitime, invitant à une recherche scientifique consciente de sa subjectivité et ancrée dans la complexité des réalités sociales. En effet, Benveniste, en soulignant la relation entre l'énonciateur et son énonciation, jette les bases de la subjectivité inhérente à tout acte de parole. L'émergence des

[48] Le pouvoir ici est envisagé dans son sens extensible à savoir dans une perspective foucaldienne ou butlérienne où ce dernier est constitutif des rapports entre les sujets et ne se limite pas simplement au pouvoir d'au-dessus (c'est-à-dire les institutions et l'État).

savoirs situés, à travers les théories féministes, a renforcé l'idée selon laquelle le point d'énonciation n'est pas simplement un lieu de subjectivité individuelle, mais plutôt un point de départ intégrant les conditions sociales objectives des chercheur.e.s. L'appel à une « objectivité forte » de Harding et la proposition de « savoir situé » de Haraway remettent en question la prétention de neutralité et d'universalité dans la production du savoir. En parallèle, Collin souligne l'importance de reconnaitre et de valoriser les perspectives des groupes marginalisés. Quant à la perspective Zoppi Fontana & De Oliveira, celle-ci met ainsi l'accent sur la nature contextuelle et socialement construite du discours, où chaque locuteur.ice est intrinsèquement lié à son lieu d'énonciation et aux mécanismes de pouvoir qui y sont associés.

Partant, nous pouvons avancer que prendre la place de locutrice-féministe-islamique suppose alors d'être socialement autorisée à parler depuis ce lieu, et, dans ce cas-là, l'autorisation doit être issue tant du champ islamique, que du féminisme en tant que mouvement collectif. Pour ce qui est du champ islamique, dans le discours orthodoxe musulman, les rôles respectifs des femmes et des hommes sont considérés comme fondés sur la volonté divine de complémentarité harmonieuse et naturelle entre les sexes et les identités hommes-femmes. Il paraissait curieux que le discours des féministes islamiques puisse les remettre en question sans pour autant rompre avec cette prescription divine. En effet, dans l'imaginaire collectif où l'islam[49] est un référent majeur, le féminisme et ses revendications sont considérés comme le responsable des nouveaux désordres. Des désordres qui, non seulement mettraient en péril cette complémentarité, mais aussi l'avenir et la survie de la société musulmane : « Le rapport tendu entre féminisme et religion est peut-être encore plus manifeste dans le cas de l'islam. Cette tension vient […] de ce que les mouvements islamistes contemporains remettent en cause la politique libérale-séculière dont le féminisme fait partie intégrante (même s'il la critique) » (Mahmood, 2009 : 11). Aussi, les avis concernant le port du foulard, la lapidation, l'héritage, le témoignage, la polygamie, ou encore l'invisibilité publique des musulmanes (*burqa*), qui existent à coup d'avis majoritaires et consensuels dans le patrimoine islamique classique, vont à l'encontre des principes universels du féminisme hégémonique – d'où l'inconcevabilité de la possibilité sociale même qu'il puisse exister une quelconque forme de féminisme en islam.

[49] L'islam est ici appréhendé comme une identité religieuse et donc nécessairement relative et fluide. Cependant il est à noter que nous ne nous attachons ni à délimiter ce que constituent l'islam et ses pratiques, ni à rendre compte de la religiosité de l'autrice étudiée

Dans son ouvrage collectif *Féminismes Islamiques* paru en 2012 – qui a constitué d'un évènement éditorial important en Europe francophone –, Zahra Ali mobilise la notion d'oxymore pour qualifier par anticipation ce que peut invoquer comme présupposés le syntagme *féminisme islamique* dans l'imaginaire politique ambiant. En effet, ce syntagme associe deux lexèmes apparemment contradictoires non pas au niveau de leur sens dénotatif, mais au niveau des connotations qu'ils portent : *islam* renvoie aux représentations idéologiques et politiques qu'on lui impute, notamment l'oppression de la femme, tandis que le féminisme est réputé pour sa promotion de l'émancipation de la femme, problème de conception que le « féminisme islamique » propose justement de résoudre.

Les féministes islamiques entretiennent donc un rapport dialectique à deux appartenances dont elles sont pareillement exclues, se trouvant, de fait, refusées d'appartenance tant par les structures islamiques classiques (qui considère le féminisme islamique comme une occidentalisation de l'islam), que par le féminisme hégémonique (qui considère que la lutte pour l'égalité des sexes passerait nécessairement par la mise à distance du religieux). La controverse est ainsi centrée sur la légitimité politique et éthique de la militance féministe islamique. En effet, le féminisme islamique est *a priori* disqualifié comme « lieu d'énonciation » (Zoppi-Fontana, 1999). On en revient donc à la question suivante : quels sont les enjeux énonciatifs du discours féministe islamique ?

Nous nous proposons d'exposer dans ce qui suit comment les féministes islamiques ont réinvesti ces moyens épistémologiques pour légitimer et négocier un lieu d'énonciation par rapport aux coordonnées théologiques et académiques dominantes, pour frayer à leur mouvement un chemin « autorisé » à la fois au sein des arènes contrôlées du cadre islamique et de celles du féminisme.

III.1. Négociation d'un lieu de parole au sein du mouvement féministe

La négociation d'un lieu de parole autorisé pour le féminisme islamique au sein du féminisme a été ponctuée par deux critiques adressées au féminisme : une critique politique qui conteste la domination du modèle féministe occidental qui s'est imposé comme l'unique voie de libération et d'émancipation et une critique religieuse qui s'emploie à remettre en question le « présupposé selon lequel toute démarche de libération et d'émancipation des femmes passerait nécessairement par la mise à distance du religieux. » (Ali, 2012 : 31). Ces critiques s'inscrivent dans la filiation des études de genre, subalternes, postcoloniales et décoloniales et

ce en ce que ces études leur offrent des « instruments de vision » (Haraway, 2007 : 122), c'est-à-dire des dispositifs émancipatoires (des concepts, des théories, des méthodes) permettant d'élaborer du savoir. Dans ce qui suit nous allons survoler les trois courants épistémologiques « théoriques et militantes »[50] qui, différents mais complémentaires, dialoguent entre eux et ont permis aux féministes islamiques de se frayer un nouvel espace de visibilité au sein du féminisme, et de faire émerger ainsi « un nouveau lieu d'énonciation du féminisme » (Latte Abdallah, 2012 : 55) qui tente de concilier tradition et modernité, religieux et laïcs, Orient et Occident.

III.1.1. Les Études postcoloniales et la construction du sujet « femme musulmane à sauver »

Être femme, c'est provenir de l'une des formes que revêtent l'humanité et le vivant sexué dont « l'égalité des chances »[51] fut contestée sur les plans théologique, juridique, politique, scientifique, philosophique, économique, historique, psychiatrique. Ce mouvement d'occultation patriarcal qui régit les savoirs des femmes a été dénoncé initialement par les premières générations de militantes féministes du XXe siècle puis étudié plus en détail par les générations suivantes [52]: « En plus d'avoir été reléguées au rang d'objet d'étude, les filles ont été littéralement sacrifiées sur l'autel du savoir : c'est sur leur dos que les hommes ont pu établir, puis faire fructifier, des traditions littéraires, scientifiques, historiennes, etc. » (Boisclair, 2014 : 69)

Au demeurant, le féminisme lui-même n'est pas exempt d'enjeux de pouvoir. En effet, si l'on peut penser que le féminisme est un courant qui peut foisonner en réflexions humanistes, il est pour le moins étonnant d'observer que la *doxa féministe*[53] ne dérogerait pas aux pratiques

[50] Nous qualifions ici ces dimensions de théoriques et militantes car suivant en cela Marignier (2017), « il est difficile de séparer savoirs académiques et savoirs profanes ; en effet, les chercheuses féministes sont aussi des militantes ; inversement un très grand nombre de militantes évoluent aussi dans l'espace académique (en tant qu'étudiantes en SHS notamment). Enfin, les savoirs militants féministes s'appareillent de savoirs académiques et inversement. » Marignier (2017 : 3)

[51] La notion d'« égalité de chances » est problématique et sa définition, sa mesure et faisabilité sont débattues en sciences sociales (Forquin 2009 ; Pfefferkorn 2002). Elle est rapportée ici à la distinction biosexuelle homme/femme en ce qu'elle soulève des questions complexes liées aux inégalités de genre et aux opportunités inégales auxquelles les individus peuvent être confrontés en fonction de leur sexe assigné à la naissance.

[52] Voir à cet égard l'ouvrage (cité en bibliographie) de Maria Puig de la Bellacassa (2013) *Essai Politiques féministes et construction des savoirs*. « Penser nous devons » ! qui propose de réfléchir sur les liens entre pouvoir et savoir.

[53] On retrouve plusieurs désignations faisant références à la *doxa* féministe et dont nous faisons également usage ici dans ce travail, à savoir ; le féminisme colonial, le féminisme blanc, le féminisme hégémonique, le féminisme universel, le féminisme occidental, le féminisme impérial ou encore, plus récemment, le « féminisme civilisationnel » proposé par Françoise Vergès (2019) pour désigner le féminisme hégémonique, une dénomination qui fait écho aux fameuses « missions civilisatrices coloniales » (cité *supra*). À son sens, le féminisme

d'invisibilité[54] et de marginalisation patriarcales en ce qu'elle (re)produit, de manière consciente ou inconsciente, des injustices à l'endroit des femmes issues de certaines minorités. Notamment en employant un *nous* englobant dont Butler (2008) dénonce l'opacité référentielle. En effet, pour elle, toutes les femmes ne sont pas représentées dans la catégorie « femme », et même celles qui y sont ne forment pas pour autant une catégorie socialement homogène : « Le terme (femme) échoue à être exhaustif […] parce que le genre n'est pas toujours constitué de façon cohérente ni conséquente dans des contextes historiques différents, et parce que le genre est partie prenante de dynamiques raciales, de classe, ethniques, sexuelles et régionales où se constituent discursivement les identités » (Butler, 2003 : 88)

À cet égard, la littérature féministe de la deuxième vague abonde d'exemples de l'illusion qu'avaient certaines féministes blanches de pouvoir parler de l'expérience « des femmes » en général, alors même que les femmes racisées étaient exclues de leurs théorisations (Carby, 2009 [1982] ; Mohanty, 2010[1984]). Parler à la place, sur / pour les autres apparaît comme une entreprise risquée voire dangereuse car les récits fondés sur la réalité des autres façonnent l'expérience que peuvent faire ces personnes d'elles-mêmes, notamment en raison de la valeur et de la force différentielle, socialement, de la prise de parole de certains groupes par rapport à d'autres : « Parler à la place de celleux qui sont opprimé.e.s, c'est accomplir un triple geste : s'approprier leur point de vue subjectif, les destituer de leur possibilité de s'interpréter elleux-mêmes et produire des signes de domination voire d'oppression » (Paveau, 2017 : 154).

Ces enjeux de pouvoir et ces pratiques d'invisibilité ont été essentiellement étudiées et dénoncées par le féminisme poscolonial, qui puise largement dans le répertoire théorique d'Edward Saïd (cité *infra*), tout en contribuant par ses critiques et ses prolongements à le rendre plus complexe. Guidé par le lien conceptuel entre sexisme, racisme, impérialisme et colonialisme, il s'agit pour ce féminisme de dénoncer la prétention du féminisme hégémonique « à déterminer pour les femmes du Sud les modalités de leur émancipation » (Ali, 2012 : 31) et de montrer – notamment par le biais de l'approche intersectionnelle (voir *infra*) – « l'enchevêtrement des dynamiques de sexe et de race dans l'élaboration du pouvoir colonial. Il s'agit également de comprendre, jusque dans le détail des relations interpersonnelles, les

hégémonique impose au nom d'une idéologie des « droits des femmes », une pensée unique qui contribue à la perpétuation d'une domination de classe, de genre et de race.

[54] *Cf.* la définition de l'invisibilité apportée par Voirol (2005) « être invisible n'a guère à voir avec la physiologie de la perception mais avec un mode de méconnaissance de groupes, dont la situation, les besoins, les droits sont inconnus, méconnus, voire niés, qui ne bénéficient pas des arbitrages du pouvoir » (Voirol, 2005 :16, cité in. Rabatel 2017 : 175).

univers religieux, culturels et sociaux des acteurs et le sens qu'ils donnent à leurs actions, afin de mieux contextualiser leurs résistances » (Dechaufour, 2008 : 101).

Ce féminisme s'inspire également de plusieurs mouvements de lutte survenus dans les années 1960-1970, notamment le féminisme (décolonial), le féminisme noir[55] (*the Black Feminism*), les études subalternes[56] (*Subaltern Studies*) et les études décoloniales. La sociologue Chandra Mohanty (2010 [1984]), figure de proue du féminisme postcolonial[57] et transnational, dans son article pionnier *Under western eyes* : *feminist scholarship and colonial discourses* paru en 1984, relève à travers la critique de la construction discursive de la catégorie « femmes du tiers-monde » un processus d'homogénéisation et de systématisation discursive de cette même catégorie par le féminisme occidental. Elle met ainsi en lumière deux éléments qui caractérisent à son sens une grande partie des travaux des féministes occidentales sur les femmes du tiers-monde :

---

[55] Le féminisme Noir, mouvement paru dans les années 60, a élaboré ses outils théoriques principalement à partir de l'étude des limites du féminisme majoritaire (blanc, bourgeois et hétérosexuel), de ses catégories d'analyse et de lutte (patriarcat, sororité globale, femme cis (cisgenre, cissexuelle). Autrement dit, en formulant le point de vue spécifique des femmes noires qui cherchaient à articuler lutte contre le sexisme et lutte contre le racisme, le *black feminism* exprima de multiples critiques envers le féminisme dominant aux États-Unis quant à son racisme et ses idéaux de classe moyennes. Pour ces femmes il n'y avait pas que la domination masculine qui expliquait leur situation, c'était aussi le fait d'être femme, d'être noire, d'être descendante d'esclave et d'être en contact étroit et actif avec le capitalisme américain. Cette posture leur a permis de redéfinir, de réinventer et de se réapproprier le féminisme.

[56] Le féminisme postcolonial s'inspire également des études subalternes fondées en Inde en 1981 dont l'objectif était de « produire des analyses historiques où les groupes de subalternes sont perçus comme les sujets de leur propre histoire » (Chakrabarty, 2002 : 472 cité in. Dechaufour, 2008 : 101). Les travaux des chercheur·se·s des Études subalternes « posent la question du point de vue situé mais depuis un autre contexte d'énonciation de celui des féministes des savoirs situés. En l'occurrence, il s'agit de l'espace indien […] ces études se placent depuis la perspective de celles et ceux qui n'ont jamais pu parler tout en étant historiquement " parlé.e.s " » (Quiroz, 2019 : 7). Par exemple l'ouvrage de la théoricienne indienne Gayatri Spivak (1988), *Can the Subaltern Speak ?* est « issue des *Subaltern Studies* […] qui deviendra un texte fondateur du féminisme postcolonial. » (Dechaufour, 2008 : 101) où elle y introduit notamment son fameux concept de violence épistémique – colonial – qui renvoie au processus de construction hiérarchisée de l'Autre (*othering*) – le colonisé.e – comme subalterne et objet épistémique en opposition avec le « nous » (universel et supérieur).

[57] Il est à préciser ici que les deux courants post- et décolonial s'inscrivent dans la production de savoirs critiques du colonialisme. La différence entre les partisan.e.s de la pensée décoloniale et postcoloniale réside dans l'ancrage historique dont ils ou elles se réclament : « les penseur·es de la décolonialité revendiquent leur ancrage dans une expérience historique particulière, celle de la colonisation de l'Amérique latine et des Caraïbes par les Portugais et les Espagnols, qui débute en 1492, dans un contexte appelé première modernité. Ce lieu d'énonciation les distingue des études postcoloniales qui se situent dans le contexte de la colonisation de l'Asie et de l'Afrique datant des XIXe et XXe siècles et impliquant d'autres pays colonisateurs (notamment la France et l'Angleterre). » (Quiroz, 2019 :9). Pour ce qui est des objectifs de l'une et de l'autre, la pensée postcoloniale a pour ambition de déconstruire les discours et les pratiques utilisés pour justifier la colonisation, notamment les mécanismes de pouvoir qui ont été mis en place pour maintenir la colonisation. La pensée décoloniale quant à elle, cherche à déconstruire les discours et les pratiques qui perpétuent la domination coloniale et ce en proposant des alternatives pour rétablir la souveraineté et l'autonomie des peuples colonisés. Ce courant met en lumière le terme *race*, un terme que des générations de militants du mouvement ouvrier et de scientifiques ont banni de leur vocabulaire, pour la bonne et simple raison que ce dernier est systématiquement interprété comme porteur d'une hiérarchie des êtres (par exemple la France l'a supprimé de la constitution en juillet 2018 (*Cf.* Article du 12/07/2018 publié dans « Le Monde »).Voir notamment l'ouvrage de Françoise Vergès (2019), *Féminisme Décolonial*, où elle défend un féminisme décolonial ayant pour objet la destruction du capitalisme et de l'impérialisme.

> […] d'une part, les présupposés qui découlent de positions privilégiées et d'une universalité ethnocentrique et, d'autre part, la conscience erronée qu'a l'Occident des effets de sa recherche sur le tiers-monde dans un système-monde qu'il domine. L'analyse de la " différence sexuelle " sous l'angle d'une conception transculturelle et monolithique du patriarcat ou de la domination masculine aboutit à la construction d'une notion tout aussi réductrice et homogène de ce que j'appelle " la différence du tiers-monde " – cette chose stable, anhistorique qui semble source d'oppression pour la majorité sinon toutes les femmes des pays concernés. C'est dans la production de cette différence du tiers-monde que les féminismes occidentaux s'approprient et colonisent les complexités constitutives du vécu des femmes de ces pays. C'est dans ce processus d'homogénéisation et de systématisation discursives de l'oppression des femmes du tiers-monde que s'exerce le pouvoir dans la plupart des productions féministes occidentales récentes ; il convient de définir ce pouvoir et de le nommer (Mohanty, 2010 [1984]).

Mohanty dénonce ici le biais situé mais non assumé (ou non conscientisé) de la position surplombante du féminisme hégémonique. En effet la perception et l'étude de la femme comme un bloc homogène et universel – qui se caractériserait par une conscience commune dépassant les subjectivités qui découlent des rapports de classe, de race, d'âge, d'ethnie, etc. –, est le produit de ce que les penseur.se.s des études décoloniales nomment l'« arrogance épistémique », c'est-à-dire « un regard surplombant qui ne reconnait pas sa propre position de pouvoir » (Quiroz, 2022 :4). En effet, pour les études décoloniales toute connaissance émane d'un lieu situé dans l'échelle du pouvoir appelé « locus d'énonciation » : « Ce lieu correspond à la situation géopolitique du sujet qui parle marqué par différents paramètres d'énonciation[58] : sa classe, sa race, son genre, sa capacité physique ou sa culture » (Grosfoguel, 2006 : 22 cité in. Quiroz, 2022 : 4).

Ainsi pour la pensée décoloniale, le féminisme devrait être traversé, au même titre que toutes les autres strates évènementielles, par les questions relatives au racisme, aux structures d'oppression et à la colonisation et propose comme solution alternatives :« le pluriversalisme, le recours aux savoirs et aux pensées non occidentales, l'égalité dans la différence, notamment

[58] Ces paramètres d'énonciation font allusion au concept d'intersectionnalité (voir point 3.2.3). En effet étant élaboré à la même époque avec le concept de colonialité dans le continent américain, ces deux concepts dialoguent fortement entre eux.

de race, le constat d'un colonialisme encore actif, via le racisme institutionnel par exemple, et ses manifestations oppressives multiples » (Paveau, 2019a). Ce faisant les partisan.e.s de cette pensée transposent le féminisme dans un contexte différent de celui de l'Occident et l' « universalité »[59] avec d'autres attentes, d'autres préoccupations et soutenue par une Histoire et un passé différent.

Dans le cadre de la légitimation de l'ancrage féministe de leur appartenance, à l'instar d'autres féministes subalternes (chicana, noires, arabes, etc.), les féministes islamiques situent leur lieu d'énonciation « dans la lignée de la critique féministe poscoloniale et du *Black Feminism* » (Ali, 2012 : 31). Par exemple, Djelloul (2018) explique que grâce au décentrement rendu possible par la critique postcoloniale, le féminisme islamique offre « un cas d'étude qui révèle comment le sujet "femmes musulmanes à sauver" est produit par la colonialité[60] du pouvoir » (Djelloul, 2018a : 63). Notamment à travers des figures comme Fatima Mernissi[61] (1975) ou Deniz Kandiyoti (1996) qui « se sont employées […] à déconstruire la vision orientaliste des femmes comme des victimes totales de l'ordre patriarcal, à inscrire leurs pratiques dans des contextes marqués par la colonisation et le nationalisme » (Dechaufour, 2008 : 102).

Ainsi, la posture postcoloniale a permis aux féministes islamiques de dénoncer le « matriarcat » (Djelloul & El'Makrini, 2018 : 5) des mouvements féministes majoritaires qui, à leur sens, se matérialise par une prise de parole « à leur place en universalisant leur point de vue de femmes "blanches" et en minorant le vécu des femmes souffrant à la fois de racisme et de sexisme » (Djelloul & El'Makrini, 2018 : 5). Les féministes islamiques invitent donc le

[59] Pour Paul Gilroy, le terme « universalité » a eu pour présupposé l'exclusion des femmes et les personnes de couleurs, et il a été façonné par des positions de classe et par de puissants intérêts coloniaux. (Gilroy cité in. Butler, 2017 : 233)

[60] Le terme colonialité ou colonisation est défini par les féministes décoloniales comme étant « une acception essentiellement discursive […] entendue comme un certain mode d'appropriation et de codification de la recherche et du savoir sur les femmes du tiers-monde par l'utilisation de certaines catégories d'analyse dans des textes bien précis qui prennent comme référent les intérêts féministes tels qu'ils ont été énoncés aux États-Unis et en Europe occidentale » (Mohanty, 2010).

[61] Dans son ouvrage *Le harem et l'Occident* paru en 2001, Fatima Mernissi propose une interprétation de l'histoire de Schéhérazade à partir d'une perspective décoloniale. En effet, elle analyse et déconstruit la représentation coloniale et orientaliste du *harem*, notamment à travers l'explication qu'elle livre au sujet de ce que représente Schéhérazade (la conteuse d'histoire) pour elle et dans sa culture. Elle insiste sur l'intelligence, la mémoire et la culture de Schéhérazade, qui lui permettent d'inventer toutes ces histoires. Elle insiste également sur son courage, son sang-froid, sa confiance en elle-même et dans le pouvoir de la parole et du récit : « Elle est sûre d'être une personne admirable, dotée d'une intelligence étonnante. Si elle se pensait stupide, le roi lui trancherait la tête. Elle a une très haute opinion de la capacité de l'être humain à transformer son destin. La magie est en nous, voilà le message de Schéhérazade. Nous arrivons au monde bien équipés pour nous défendre : notre cerveau est une arme invincible » (Mernissi, 2001 : 68).

féminisme hégémonique à écouter leur choix plutôt que de leur imposer une vision commune qui ne tiendrait pas compte de leurs spécificités et de leur agentivité[62].

III.1.2. *Stand point theory* et critique de la neutralité des savoirs

A l'instar des penseuses du *stand point theory* citées *supra*, tout en opérant une appropriation de ce bagage critique, les féministes islamiques invitent à penser les rapports de genre depuis la spécificité de la localisation des femme musulmanes et refusent que ces dernières soient « parlées » ou qu'on détermine pour elles les modalités de leur émancipation. À titre illustratif, nous exposons la prise de position d'Asma Lamrabet, qui offre une représentation significative de l'inscription du féminisme islamique dans cette thèse du privilège épistémique :

> En tant que femmes du Sud Global et plus particulièrement musulmanes (croyantes ou de culture) nous ne voulons plus être des victimes et/ou sujets d'études anthropologiques des études féministes internationales et des instituts de stratégies géopolitiques ; nous voulons être libre de nos choix. Et cela ne peut se faire, et l'on en doit être conscient, que si la réappropriation des valeurs de liberté et d'émancipation se fait à travers de nouveaux paradigmes puisés aussi bien dans la richesse de notre référentiel culturel que dans celui de la diversité humaine universelle. C'est le seul moyen de dépasser cette éternelle logique de confrontation modernité versus tradition qui est aujourd'hui au cœur du débat sur de nombreuses questions et notamment celles de l'égalité et justice entre femmes et hommes.
>
> Asma Lamrabet, statut public Facebook publié le 11 février 2020.

[62] Traduction française de « *agency* » en anglais pour signifier une liberté de choix tant sur le plan individuel que social. Cette traduction a été proposée initialement par Barbara Havercroft (1999) dans son article « Quand écrire, c'est agir : stratégies narratives d'agentivité féministe dans *Journal pour mémoire* de France Théoret » (cité en bibliographie) dans lequel elle propose une distinction entre subjectivité et agentivité, selon elle : « on peut bel et bien être sujet d'énonciation sans pour autant être agent, sans être capable de faire advenir des changements sociaux » (Havercroft, 1999 : 95). Partant du constat qu'« il n'y a pas de position politique qui soit pure de tout pouvoir » (Butler, 2005a: 50), Butler, préfère le terme « puissance d'agir » et l'assigne uniquement à un sujet postsouverain: « il ne s'agit pas de la puissance d'agir d'un sujet souverain, qui exercerait le pouvoir de façon exclusivement instrumentale pour agir sur les autres, mais celle d'un sujet postsouverain : son action discursive est ainsi délimitée à l'avance, mais ouverte à de nouvelles délimitations inattendues » (Butler, 2004 : 188 cité in. Marignier, 2020 : 20).

En effet, la prise de conscience de l'influence des rapports de pouvoir sur la construction de cette modernité et donc sur le conditionnement axiologique de la production des savoirs dits « objectifs » a été réinvestie par le féminisme islamique pour servir la critique religieuse adressée au féminisme qui s'articule justement à l'intérieur de cette grille de lecture opposant « modernité » et « tradition » : ce qui est souvent reproché aux féministes islamiques dans des contextes laïques « c'est de reconduire l'islam, autrement dit sa "tradition discursive " [63] pour parler de droits politiques et sociaux. En (se) mêlant du religieux, là où l'on ne veut faire intervenir que du politique, il est accusé de remettre en question un des fondements conceptuels de la démocratie, à savoir la séparation des sphères » (Djelloul, 2018 : 60-61). Or cette « posture paternaliste » (hooks, 2015 : 25) ne prend pas assez en compte le point de vue des féministes islamiques et la nécessité pour elles de s'attaquer aux lois religieuses du fait qu'elles sont « parlées » par l'hégémonie masculine et les répercussions positives qui peuvent découler d'une telle entreprise (voir chapitre 2). Parmi les possibilités émancipatoires qu'elles proposent c'est la notion de *Tawhid* (unicité Divine) – telle que développée par Wadud (voir section 3.1.1) – qui affirme bien, selon elles, que les féministes islamiques se fondent sur l'égalité de tous et de toutes face au Créateur et insistent sur la gravité de la domination perçue en tant qu'appropriation d'une autorité et d'un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu (Ali, 2012 : 32). Ainsi, étant donné que le principe de l'égalité est respecté, il ne devrait pas y avoir à leur sens d'aporie dans l'articulation de l'Islam comme religion et le féminisme.

En résumé, s'inscrire dans l'épistémologie du point de vue, signifie pour le féminisme islamique de travailler avec les savoirs situés sans intégrer la neutralité et en repoussant la notion de l'objectivité et la notion de vérité logique[64]. Mais aussi, s'inscrire dans une méthodologie de narration féministe partisane d'une priorisation du savoir subalterne, à savoir d'un savoir émanant de « locuteur.ice.e concerné.e.s » (notion que nous allons développer dans

[63] *Cf.* la fameuse définition de l'islam proposée par Asad (1993) et qui le conçoit comme « une tradition discursive, qui, à travers des pratiques pédagogiques qui renvoient aux textes fondateurs (le Coran, les *hadiths*), aux commentaires de ces textes et à la conduite des figures exemplaires, établit un lien conceptuel avec le passé » (Asad 1933 cité in. Mahmood, 2009 : 172).

[64] Dans la philosophie du langage, il l y a « deux pôles de la vérité de l'idéalisme comme principe universel et de la vérité du relativisme comme approbation contingente, locale et provisoire » (Paveau, 2013 : 206). En effet, il existe deux types de vérité ; la vérité transcendante (de type religieux) qui stipule « est vrai ce qui n'est pas faux » et la vérité (logique) comme croyance justifiée. Par exemple, la notion de vérité scientifique fait l'objet de plusieurs interrogations éthiques notamment en termes d''histoire et de l'anthropologie. Pour ce qui est de l'histoire, ce sont la question des sources et celle de la vérité historique qui suscitent des débats « éthiques » et ce depuis longtemps. L'anthropologie quant à elle relève la question de l'observation et de l'intrusion du chercheur dans le terrain observé comme le fait remarquer Saïd (2011) « C'est l'un des problèmes insolubles de l'anthropologie, qui est essentiellement constituée comme discours de la représentation d'un Autre définie de manière épistémologique comme radicalement inférieur (ou bien étiqueté comme primitif, arriéré ou simplement Autre) : l'ensemble de la science comme du discours anthropologique repose sur le silence de l'Autre » (Saïd, 2011 : 15).

la chapitre 3) car doté de privilèges épistémiques susceptibles – par souci de justice épistémique – de fournir un savoir plus pertinent quant à l'expérience des opprimé.e.s.

III.1.3. L'intersectionnalité et la justification du point d'énonciation

L'émergence des théories du point de vue situé, des études postcoloniales, subalternes et décoloniales a permis aux études féministes, au travers notamment de la remise en question de l'objectivité et de l'universalisme latent ou assumé du discours féministe dominant, de trouver un point d'appui solide pour la défense du positionnement subjectif comme dimension indissociable de la production des connaissances. Ceci dit ces modes d'intellection de la domination sociale problématisent un seul axe (race, genre ou classe) qualifié de *moniste* par Bilge (2010) en ce qu'il « postule une hiérarchie entre les dominations et une relation d'interdépendance inégale entre la domination principale (genre) et les dominations secondaires (race et classe) » (Bilge, 2010 : 52). En effet, ces théories ne rendent pas suffisamment compte du phénomène de l'oppression multiple, c'est-à-dire le fait que les oppressions de genre et de race s'imbriquent et se modifient réciproquement – chose que vient justement mettre en lumière la théorie intersectionnelle :

Les prémisses fondamentales de la pensée intersectionnelle se développent à partir des années 1970 dans une double critique : celle du féminisme pour son ethnocentrisme et son indifférence au racisme, et celle du mouvement antiraciste pour son absence de problématisation du sexisme. Il ne serait pas exagéré d'affirmer que c'est surtout la critique du féminisme majoritaire, son *solipsisme blanc*, pour emprunter l'expression bien connue d'Adrienne Rich[65], et son inconscience par rapport à ses propres effets de domination et d'exclusion des « autres » femmes, qui a joué le rôle structurant dans l'émergence d'une pensée intersectionnelle (Bilge, 2010 : 47).

Les effets de domination et d'exclusion du féminisme hégémonique comme du féminisme de conception moniste résident dans le fait qu'ils occultent des cadres plus larges de la domination tels que des oppressions liées à la spécificité des femmes handicapées, la spécificité de l'oppression des femmes racisées/subalternes, la spécificité des personnes

[65] Adrienne Rich est une militante féministe et poétesse qui a écrit en 1984 un texte fondamental, « *Notes towards a Politics of Location* », traduit en français par « Note pour une Politique de Situation » (Ricordeau, 2011), qui introduit la notion de « location » (savoir d'où l'on parle) et questionne ses privilèges : « *Rich's understanding of location brings together geography, history, several identities, memory and process :*" *I need to understand how a place on the map is also a place in history within which as a woman, a Jew, a lesbian, a feminist I am created and trying to create.*" (Rich, 1984 : 212) » (Eagleton, 2000 : 300). À plusieurs occasions Adrienne Rich reformule, mélange et fait concorder cette liste de « privilèges », qui fait écho au concept d'intersectionnalité.

LGBT+[66], leurs droits linguistiques, la justice sociale, l'impérialisme, le colonialisme, le capitalisme, la diversité religieuse, etc. En plus de (re)connaitre ces oppressions, la vision intersectionnelle considèrent que celles-ci s'imbriquent et se modifient – voire s'aggravent – réciproquement dans le sens où plus l'on coche des cases de la domination plus notre situation est inextricable. Ainsi par exemple, une femme noire musulmane et transgenre ne subirait pas à la fois le sexisme, le racisme, l'islamophobie et l'homophobie, mais c'est plutôt l'intersection de ces quatre oppressions. Néanmoins, il ne s'agit pas « de considérer que les différentes oppressions s'additionnent mais qu'elles se combinent pour fournir des oppressions spécifiques » (Marignier, 2017 : 3).

Le concept d'intersectionnalité[67] a été forgé dans les années 1980 par la juriste et professeure d'université noire américaine Kimberlé Crenshaw, qui l'a introduit dans la pensée du *Black Feminism* à travers ses deux articles fondateurs publiés respectivement en 1989 et 1991. En effet, en étudiant les dimensions raciales et genrées de la violence s'agissant de la situation des femmes noires, elle relève que ces dernières se trouvaient dans un angle mort des cadres légaux – et idéologiques – sur lesquels se fondent le traitement juridique et politique du racisme et du sexisme aux États-Unis. (Crenshaw, 2005 [1991] : 54). À l'issue de cette étude elle postule que les expériences vécues par les femmes noires ne sont pas équivalentes et donc comparables – comme tendent à le démontrer les études en sciences sociales – ni à celles des hommes noirs[68], non plus à celles des femmes blanches. Le fait d'être femme et d'être noire sont deux données qui se combinent et qui ainsi renforcent la discrimination. Le concept est ensuite devenu plus inclusif pour désigner la prise en compte du cumul (et non pas l'addition) des oppressions auxquelles un individu peut faire face : le genre, la couleur de peau, la classe sociale, la religion, la situation d'handicap, etc.

[66] L'acronyme LGBT mis en place par souci d'inclusivité, désigne classiquement les Lesbiennes, Gays, Bi.e.s et Trans. Pour marquer l'ajout d'autres catégories telles que *Queer*, Asexuel, etc., il est suivi du signe : + donnant de ce fait la désignation de (LGBT +).

[67] Il est de mise que la *doxa* attribue l'invention du mot et de la notion d'intersectionnalité à Kimberlé Crenshaw. Toutefois, en se reportant aux travaux de Bacchetta (2015), Paveau (2023) dresse une généalogie de quatre temps de l'histoire intellectuelle de l'intersectionnalité où la proposition de Crenshaw figure en deuxième position après le discours de la militante abolitionniste et féministe Truth en 1851 (« *Ain't I a Woman?* »), qui s'inscrit dans l'ouvrage de l'enseignante et militante Cooper, *A Voice from the South* publié en 1892 (Cooper, 1990). Elle cite également Du Bois qui pose dès le début du XXe siècle la question des oppressions croisées (Du Bois 1903, 1920). Dans les années 1960, la notion de « *double jeopardy* » (le « double fardeau » d'être femme et noire) proposée par Beal en 1969, et reprise en « *multiple jeopardy* » par King en 1988, constituent déjà des formulations de l'intersectionnalité (Beal 1969 ; King 1988).

[68] En effet, de manière générale les femmes et les hommes noirs souffriraient de la même deshumanisation : la négrophobie. Or la théorie intersectionnelle, postule que la masculinité étant vecteur de privilège, les hommes noirs doivent être étudies comme possédant un ascendant social sur les femmes noires.

Cela dit, réappropriée par l'espace académique et politique institutionnel, l'intersectionnalité[69] « est mise en œuvre dans la méthodologie de la recherche, et en premier lieu dans la position du.de la chercheur.euse » (Çıngı Kocadost, 2017 : np). En effet, de plus en plus de chercheur.e.s optent pour un positionnement « qui réfléchit *à partir de et avec* ces rapports sociaux, dont les occurrences et implications sont singulières en fonction de chaque situation » **(**Çıngı Kocadost, 2017 : np). À ce titre il est intéressant de relever qu'au plan discursif, une forme discursive privilégiée est alors adoptée par ces chercheur.e.s – notamment dans les milieux militants –, une prise de parole « située » qui se caractérise particulièrement par la mise en avant de ce que Marignier appelle les « énonciations de privilèges […] des énoncés listant les privilèges de sexe-classe-race qu'illes possèdent ou qu'au contraire illes ne possèdent pas[70], dans un but de se situer par rapport aux diverses oppressions qu'illes *subissent ou font subir* » (Marignier, 2017 : 17) – cette prise de parole situé, que nous appelons prise de parole concernée, sera explorée plus en détail dans le chapitre 3.

Le succès du concept d'intersectionnalité dans les milieux académiques découle de sa capacité de réponse à la préoccupation centrale liée à la reconnaissance de l'hétérogénéité du groupe des femmes. Cependant cette réussite est également attribuable à son « imprécision : bien souvent, le flou d'un concept est un atout dans sa réception. En outre, dans le cas de la théorie féministe, l'objectif est rarement de produire une " bonne théorie " du point de vue de la scientificité mais plutôt d'élaborer des critiques servant des objectifs politiques. » (Bertrand,

[69] Danièle Kergoat (2011) quant à lui préfère le terme de « consubstantialité » des rapports sociaux et postule que « dire que les rapports sociaux sont consubstantiels revient à affirmer (et à démontrer) que les rapports sociaux se co-construisent : le genre construit la classe et la race, la race construit la classe et le genre, la classe construit le genre te la race. » (Kergoat, 2011, cité in hooks, 2015 : 24). Autrement dit, pour lui le concept d'intersectionnalité restreint le bénéfice d'une analyse intersectionnelle uniquement à certaines positions spécifiques se trouvant au cœur de l'enchevêtrement des axes structurants des inégalités. Or, *in fine*, toutes les positions sociales en dépendraient en permanence et seraient constituées par eux d'où l'utilité et la pertinence de son concept. À cet égard, Amanda Gay (2015) en préfaçant l'ouvrage de hooks, *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme*, reconnait la proximité confondante du concept de la « consubstantialité » avec celui de l'«intersectionnalité ». Néanmoins elle s'interroge sur le plébiscite de ce concept par les chercheur.e.s blanc.he.s et les véritables motivations de ces universitaires dans la mesure où il « utilisent le matérialisme (la primauté des rapports de classe) pour discréditer la pertinence de la race dans l'intersectionnalité. » (hooks, 2015 : 24). Aussi, Gay (2015) souligne qu'il ne faut pas confondre « intersectionnalité » et « inclusivité » notamment en citant le cas de la France où le terme intersectionnalité « a été traduit/repris/compris dans certains cercles féministes comme " inclusivité " » (hooks, 2015 : 23). Pour elle ce féminisme inclusif a pour objet de faire une place aux « Autres », celles qui n'appartiennent pas initialement à la norme française, hétéronormée et blanche. Ce faisant elle déduit que cette inclusivité est donc une notion quasi opposée à l'idée originale puisque l'indépendance des oppressions suppose l'absence de hiérarchie et donc l'absence d'un centre dont le rôle serait d'inclure/d'intégrer les minorités (hooks, 2015 : 23).

[70] Ici Marignier fait référence aux « allié.e.s », terme utilisé décrire la position politique d'une personne n'appartenant pas à un groupe minoritaire et/ou minorisé mais qui le soutient dans le but de contribuer à l'amélioration de la justice sociale et le bien-être de ses membres. Cela se manifeste notamment par l'adoption d'un certain nombre de comportements (par exemple encourager et prioriser la parole et les savoirs des personnes concernées).

2020 : 344). Certes cette notion d'intersectionnalité jouit d'une reconnaissance académique, néanmoins, elle ne fait pas l'unanimité dans le monde universitaire, une fraction « limitée mais importante par les positions institutionnelles qu'elle occupe, contribue à décrédibiliser scientifiquement cette approche en l'assimilant à une forme intellectuelle de communautarisme qui essentialiserait les identités » [71] (Lépinard & Mazouz, 2019 : np).

Cet argument semble bien connu par les théoriciennes féministes de couleur et les réponses varient entre celles qui assument et revendiquent ce côté identitaire et celles qui estiment que cette prise de parole située met en valeur les « expériences minoritaires » et non pas identitaires des locuteur.ice.s. En effet, Amandine Gay (2015) en préfaçant l'ouvrage de bell hooks[72] – devenu un classique –, *Ne suis-je pas une femme ?* estime qu'il s'agit là d'une question de point de vue et de bon sens : « En effet, quand les revendications des personnes discriminées pour obtenir plus de justice sociale sont critiquées, c'est toujours à l'aide d'arguments nous taxant d'"identitaires" et/ou de "communautaristes ". Or, puisque nous sommes discriminées du fait de nos identités, c'est justement sur la base de ces identités que nous demandons l'égalité. Nos revendications ne sont identitaires que du point de vue de celles et ceux qui appartiennent à la " norme" et qui, par contre, ne considèrent pas leurs existences et leurs valeurs comme "identitaires" » (hooks, 2015 : 24).

Delphy et Guenif-Souilamas (2005) quant à elles, estiment que le côté identitaire de cette lutte répond à une nécessité, celle de cesser d'exister en tant que catégorie définit par d'autres : « La discrimination sociale, en créant des catégories, oblige les individus stigmatisés à lutter en tant que catégorie, premier paradoxe apparent. Mais un deuxième paradoxe explique le premier : leur but est de cesser d'exister en tant que cette catégorie, définie par d'autres » (Delphy & Guenif-Souilamas, 2005 cité in. Dot-Pouillard, 2007). Enfin, pour Lépinard et Mazouz (2019) cet argument n'a pas lieu d'être dans la mesure où « ce que l'approche intersectionnelle examine, ce sont des processus sociaux, des logiques de production des hiérarchies et des discriminations. Elle s'intéresse donc aux expériences minoritaires (et non pas identitaires), placées au croisement de plusieurs rapports sociaux de pouvoir. Et, si cette démarche analyse également la construction des identités au croisement de rapports sociaux

[71] Pour une discussion critique au sujet de la délégitimation du concept d'intersectionnalité, voir l'article d'E. Lépinard et S. Mazouz (2019) cité en bibliographie.
[72] bell hooks c'est le nom de plume de Gloria Jean Watkins qui a choisi sciemment d'écrire son nom en minuscule pour mettre l'accent sur son travail plutôt que sur sa personne, car pour elle, les majuscules relèveraient du culte de la personnalité dans une société capitaliste.

multiples, elle le fait par une description des processus, en examinant les modes d'identification, comme le résultat de ces expériences de domination croisée » (Lépinard &Mazouz, 2019 : np).

Précisons que bien que l'on ait mentionné la notion d'intersectionnalité aux côtés des deux autres courants épistémologiques (études poscoloniales/décoloniales et *standpoint theory*), il n'en demeure pas moins que la nature de cette catégorie est difficile à définir (concept, théorie, outil ou encore méthodologie). Bilge (2016) la conçoit comme *praxis*, « c'est-à-dire une activité de transformation pratique de la société appuyée sur une théorie à dimension sociale et/ou politique » (Paveau, 2023 :6), afin de permettre « une meilleure articulation de sa spécificité comme mode de production de savoir, qui dépasse l'opposition usuelle entre théorie et pratique, et l'inscrit dans le champ des savoirs engagés aux visées transformatrices et émancipatrices » (Bilge 2016 : 81, cité in. Paveau, 2023 : 6).

L'intersectionnalité est donc une méthode de compréhension du social considérée comme le lieu de (re)production de divers systèmes d'oppression – révélés par la parole des concerné.e.s qui ont donc une légitimité morale et discursive supérieure sur le sujet discuté. Est ainsi encouragée à prendre la parole toute personne qui se sent potentiellement concernée par un phénomène d'oppression en vertu de l'une de ses multiples identités sociales. De ce fait, les cibles de cette méthode deviennent ainsi en même temps ses locuteur.ice.s de prédilection. *In fine* nous pouvons avancer que les prismes du *standpoint theory*, les recherches subalternes, décoloniales, poscoloniales, intersectionnelle ont ouvert, donc, aux femmes issues des minorités – notamment aux féministes islamiques – une possibilité de négocier une « légitimité de prise de parole » (Paveau, 2019 : np).

Après ce passage en revue de l'entreprise féministe islamique de légitimation dans le féminisme, nous allons dans ce qui suit montrer comment le féminisme islamique a réussi à négocier un lieu d'énonciation autorisé au sein du champ islamique.

III.2. Négociation d'un lieu d'énonciation autorisé au sein du champ islamique

Prendre la parole en tant que femme exégète présuppose un lieu social d'autorisation éthique et politique identifié comme le lieu de parole des autorités religieuses masculines, d'où émerge toute légitimation des actes de parole des féministes islamiques dans leurs pratiques d'énonciation cautionnées au nom de l'Islam. Cette énonciation est ancrée dans le cadre de cet impératif éthique et politique qui oblige à reconnaître le primat – car sacralisé – de la parole et

du savoir des autorités religieuses masculines pour dire ce qu'est le savoir et la norme religieuse et qui peut de ce fait se dire exégète. À cet égard, les féministes islamiques rappellent que ce monopole référentiel relève de l'ordre du patriarcat et non pas d'une norme islamique et invite ainsi à distinguer ce qui relève du culturel de ce qui relève du culte :

> Pourquoi la référence aux "ulémas" se fait au "masculin". Même quand elles existent les savantes femmes sont marginalisées, dévalorisées, ignorées. Seraient-elles incapables de symboliser cette référence religieuse, à l'heure où elles sont médecins, chercheures, professeures d'universités ? Alors que dès les premiers temps de l'islam, elles étaient dépositaires de la tradition du prophète et des sciences religieuses. Le prophète lui-même n'a-t-il pas conseillé à ses compagnons de s'en remettre à Aïcha, son épouse tant aimée, afin d'approfondir leurs connaissances en religion ? (Lamrabet, 2012 : 19).

La remise en question de l'invisibilité des femmes exégètes sur la base d'arguments musulmans a été rendue possible grâce à la mobilisation d'une ancienne tradition intellectuelle qui accepte une lecture éclairée des Textes, l'*ijtihad*. En effet, cet outil juridique désignant la « capacité de dégager, par un raisonnement personnel, la solution d'une difficulté » (Encyclopédie de l'Islam 1977 : 886) est au cœur de la logique féministe islamique. Dans la tradition islamique cet effort réflexif et intellectuel est autorisé à tout savant musulman ayant atteint un haut degré de savoir et de connaissance des Textes approuvé par les ulémas l'ayant précédé. Il est ainsi déployé par un exégète (*moujtahid*) pour déduire des lois (le droit musulman) régissant les actions des croyants à la lumière des sources religieuses, lorsque celles-ci ne sont pas intelligibles ou pas assez explicites (Ali, 2012 : 227).

Toutefois, l'appropriation de cet outil juridique (*ijtihad)* devait être justifié théologiquement. Car dès le début du Xe siècle s'est opérée – sous prétexte que tout a déjà été traité – une fermeture définitive de l'application de l'*ijtihad*. Cette fermeture a été accompagnée d'une répression menée à l'égard de tout courant de pensée qui s'écarterait du strict cadre des quatre grandes écoles juridiques d'obédience sunnite (Schacht, 1983 [1964] : 63-67). En effet, « le droit islamique[73], ou la *shari'a* fut consolidé entre les IIe et IXe siècle : cette consolidation

[73] Ici Mahmood (ou plutôt Nadia Marzouki ; traductrice de l'ouvrage de Mahmood rédigé en anglais américain) traduit le droit islamique par *shari'a*. Il est à préciser à cet égard, que l'assimilation du terme « droit musulman soit à la *shari'a* soit à la jurisprudence islamique (le *fiqh*) de la part des orientalistes et juristes non-musulmans crée la confusion autour de ce qu'est réellement le droit musulman. En effet, il n'existe pas de concept arabe correspondant exactement à l'expression française « droit musulman ». Littéralement, cette expression pourrait

est principalement attribuée à ces quatre écoles, dont les fondateurs établirent, en s'appuyant sur le Coran et les hadiths, les principes de règles relatives aux affaires doctrinales et pratiques de la vie des communautés musulmanes, qui furent adoptées par les générations suivantes de juristes » (Mahmood, 2009 : 126). Néanmoins, la discipline savante dans laquelle « les spécialistes décrivent, étudient et débattent de la *shari'a* est appelée le *fiqh* » (Mahmood, 2009 : 126). Autrement dit, le *fiqh* représente « la construction doctrinale […] intelligence de la Loi, connaissance des lois révélées » (Milliot, 1954 : 443).

Ainsi, une fois le *fiqh* constitué, pour toute personne investie d'une mission de justice, il n'était plus question d'*ijtihad* mais plutôt d'*istinbat* (déduction) [74] en se référant aux sources de légitimité (évoquées *supra*) et des travaux d'une ou des quatre écoles dans leur ensemble (*talfiq*[75]). La théologie[76] s'est institutionnalisée à partir du IXe siècle. Elle traite des raisons et des conditions de la foi, du contenu des dogmes, comme celui de l'unicité de Dieu ou de la nature divine du Coran, et du rapport entre l'islam et les autres religions. Jusqu'à l'essor des penseurs de la « nouvelle théologie » (*Nahda*), dans les années 1890, la théologie contemporaine était demeurée relativement immobile depuis la fin du XVIIIe siècle, remplissant des fonctions identiques à celles assumées aux époques précédentes : exposer les dogmes en tentant de les démontrer rationnellement, tout en ayant une visée apologétique. Il s'agissait notamment de réfuter les nouveautés – dont les courants scientifiques modernes, tel le darwinisme – et de prouver la supériorité de l'islam sur les autres religions face aux missionnaires européens et états-uniens (Arminjon Hachem, 2022 : np).

Par ailleurs, il n'est pas toujours aisé de discerner ce qui relève de la *shari'a* et ce qui relève du *fiqh*. La *shari'a* – prend sa source première du Coran et de la *Sunna*. Elle se divise en deux grands chapitres : l'un porte sur les obligations religieuses et l'autre, sur les affaires juridiques (mariage, divorce, héritage, etc.). Mais ces sources sacrées ne comprennent pas que des commandements ayant pour objet les actions ou le for intérieur des croyants. Les commandements « se trouvent mêlés à un discours (*khitâb*) qui vise à la constitution même de

être rendue par *quânûn islâmî* ou *tashrî 'islâmî*, littéralement « droit positif islamique » et « législation islamique » dans le second (Laghmani, 2003).

[74] La déduction rentre dans le cadre du *ra'y* (l'avis juridique). À cet égard, Plantin (2005) précise de la *ra'y* tout en étant fondé sur l'une des quatre sources majeurs (Coran, *Sunna*, *qiyâs* et *ijmâ*) « garde toujours une touche d'activité libre et rationnelle, en d'autres termes, une touche d'*ijtihâd* » (Plantin 2005 : 103). On parle ainsi de touche d'*ijtihad* et non pas d'*ijtihad* à proprement parler.

[75] *Talfiq* (l'éclectisme), d'après Wael Hallaq (1998). Dans le « jargon juridique » moderne cette notion représente « la réunion de deux ou plusieurs doctrines (écoles juridiques) de manière à créer une autre doctrine » (Hallaq, 1998, cité in. Mahmood, 2009 : 126).

[76] En islam, la théologie « constitue une des disciplines du savoir religieux aux côtés de l'exégèse coranique (*tafsîr*), du droit savant (*fiqh*), des fondements du droit savant (*usûl al-fiqh*), de la théologie politique et, enfin, des savoirs de la langue arabe et de la rhétorique » (Constance Arminjon Hachem, Le Monde, 20 novembre 2022) ;

la foi et qui utilise souvent le récit (*qaças*) comme vecteur de la conviction. L'entremêlement des différents niveaux du discours rend difficile, a priori, l'identification de la *sharî'a* » (Laghmani, 2003 :23). Au sens de Badran (2010) cet « amalgame (entre *shari'a* et *fiqh*), dont on peut supposer qu'il est souvent voulu, inhibe toute volonté de changement, car personne ne prendra le risque d'intervenir dans les commandements de Dieu » (Badran, 2010 : 38). Plus radicalement, le magazine Zanan « avait avancé […] que la grande partie de ce que l'on appelait droit musulman consistait en des interprétations patriarcales du Coran et des débuts de l'histoire des musulmans. Cela a soulevé la question de l'*ijtihad* […] et du droit des femmes à (ré)interpréter le *fiqh*, la jurisprudence musulmane » (Moghadam, 2007b).

En effet, la revendication de l'ouverture des portes de l'*ijtihad* aux femmes a été négociée ainsi sur la base de la distinction conceptuelle entre les deux constituants du droit musulman, à savoir le *fiqh* et la *shari'a*, car comme le dit la célèbre phrase d'Audre Lorde : « les outils du maître ne détruiront jamais la maison du maître » (Lorde, 2003 [1978] : 115). Les travaux pionniers et liminaires en sciences humaines et sociales dans ces domaines sont entre autres ceux de l'anthropologue iranienne Ziba Mir Hosseini qui qualifie les textes du *fiqh* de « patriarcaux dans l'esprit comme dans la lettre » et considère que le fait de les invoquer comme relevant de « la loi de Dieu » est « un moyen de réduire au silence et frustrer la recherche de cette justice universelle par les musulmans - où justice et égalité juridiques sont intrinsèques ». À son sens le *fiqh* est « faussement assimilé » à la *chari'a* , souvent à des fins idéologiques, et ce malgré la différence qui semble assez claire : « la *chari'a* ou littéralement "la voie" est la totalité de la volonté divine telle qu'elle a été révélée au Prophète de l'islam ». Le *fiqh* quant à lui est « la tentative humaine de discerner et d'extraire les règles de la loi à partir des sources sacrées de l'islam, à savoir le Coran et la Sunna. ». Autrement dit « la *chari'a* est sacrée, universelle et éternelle, le *fiqh* est humain et - comme tout autre système de jurisprudence - sujet au changement » (Mir-Hosseini[77], 2012 : 116).

Cette différenciation entre *fiqh* et *shari'a* suggère qu'à travers les commentaires du Coran et des *hadiths* la sanctification du consensus (*ijma'*) et la pratique de l'analogie juridique (*qyas*), les oulémas ont inconsciemment mis au même niveau la *shari'a* et leurs opinions personnelles. La posture fondamentale des féministes islamiques « a permis la lecture critique, l'historicisation et la contextualisation de la jurisprudence musulmane et des *tafasirs* - commentaire et exégèse du Coran - » (Ali, 2012 : 19). Ce qui a ouvert la voie à des travaux de

[77] L'article de Mir-Hosseini cité en bibliographie et qui figure dans l'ouvrage de Zahra Ali, est une version modifiée et traduite depuis l'anglais de son article « *Muslim women's quest for equality: between islamic law and feminism* » paru dans *Critical inquiry* vol.32, n°4.

révision de *fiqh* et une relecture du *tafsir* à partir d'une perspective féminine et féministe, à l'aide des sources de légitimité du droit et de la jurisprudence islamique (*Usul el Fiqh* – voir *supra*) et des outils des sciences sociales, « afin d'en extraire les lectures et les interprétations masculines et sexistes, et d'en révéler à partir d'une lecture des Sources, les principes fondamentaux de justice et d'égalité » (Ali, 2012 : 24). Partant, les féministes islamiques ne renient pas les orientations argumentatives sexistes et machistes du patrimoine islamique classique, qui existent à coup d'avis marginaux, majoritaires et consensuels, au contraire elles les reconnaissent et (im)posent, en prenant comme grille de lecture l'égalité des sexes et de manière plus générale les principes de justice et d'égalité, « une vision nouvelle à l'intérieur de la pensée musulmane orthodoxe et en proposent une réforme radicale. » (Ali, 2012 : 26). À cet égard, Badran (2009, 2010) va encore plus loin en précisant qu'il ne s'agit pas tant de « réformer » les idées et coutumes patriarcales qui se sont infiltrées à la pensée musulmane, mais bien de les « transformer » :

> À mon sens, le féminisme islamique est au cœur d'une transformation qui cherche à se faire jour à l'intérieur de l'islam. Transformation et non réforme, car il ne s'agit pas d'amender les idées et coutumes patriarcales qui s'y sont infiltrées, mais d'aller chercher dans les profondeurs du Coran son message d'égalité des genres et de justice sociale, de ramener ce message à la lumière de la conscience et de l'expression et d'y conformer, par un bouleversement radical, ce qu'on nous a si longtemps fait prendre pour de l'islam (Badran, 2010 : 24).

Ainsi, au sein du champ islamique moyennant le recours à l'*ijtihad*, ce travail de « transformation » comme nous allons le voir – au travers de quelques exemples – a été ponctué par deux maître-mots : questionner (la jurisprudence musulmane élaborée à partir d'un point de vue masculin et sexiste) et dénoncer (la marginalisation du rôle et de la place des femmes dans l'historiographie musulmane classique), ce qui a donné naissance à une contre-argumentation exégétique et par extension à un savoir nouveau.

III.2.1. Une nouvelle herméneutique pour penser autrement les inégalités

C'est ès-qualité « croyantes, *mu'minat* (notion coranique bien connue) » (Badran, 2010 : 30) et femmes intellectuelles que les féministes islamiques interviennent dans leurs écrits pour négocier une légitimité dans l'interprétation des textes sacrés. Une légitimité qu'elle réclament dans l'interprétation à l'instar des premières femmes croyantes et exégètes des premiers temps

de l'islam (Roded, 1994, cité in. Djennane Haouchene, 2018 : 46). À titre d'exemple nous exposons ici les propos d'Asma Lamrabet tirés de son ouvrage *Islam et femmes : les questions qui fâchent*, paru en 2017, qui propose justement une relecture du *tafsir* (exégèse). Elle précise dans son introduction le lieu d'énonciation d'où elle parle :

> Un dernier point à préciser : le lieu d'où je parle et d'où je m'exprime. Il s'agit de le dire pour lever toute ambiguïté. Il est celui de la perspective d'une croyante, certes respectueuse de la tradition, mais dont la démarche spirituelle première n'empêche pas de faire une lecture critique, réformiste et non apologétique de cette même tradition. Je suis consciente de la subjectivité d'une telle posture. Mais quelle lecture ne l'est pas ? (Lamrabet, 2017 : 9).

Afin de fonder une exégèse religieuse soutenant leur point de vue féministe et constituant ainsi un savoir autorisé au sein du champ islamique, les féministes islamiques produisent des discours féministes « à partir d'une lecture éthique des sources de l'islam que sont le Coran et la *Sunna* : elles opèrent un travail de critique des commentaires classiques et fournissent de nouvelles interprétations qui visent l'égalité sociopolitique et économique avec les hommes » (Djelloul & El'Makrini, 2018 : 7). Les stratégies centrales et nécessaires dans l'interprétation du corpus religieux restent pour elles : « les questions relatives au langage, à la "reconstruction " des histoires des femmes dans le texte sacré ainsi qu'à la référence à l'éthique coranique » (Hamidi, 2017 : 77). Des pratiques tout à fait autorisées en islam notamment dans le cadre de l'*ijtihad* et de la *fatwa* (voir *infra*).

a. La relation *fatwa – ijtihad*

En droit islamique, une *fatwa* est « un avis religieux qui a force d'orientation légale, sans être lui-même une loi » (Chebel, 1995 : 161). La *fatwa* peut être destinée tant aux particuliers qu'aux magistrats (*Encyclopédie de l'Islam* 1977 : 886). Elle découle de deux actions, l'une étant la conséquence de l'autre : « l'*istiftâ'*, signifiant demande, suivi par l*'iftâ'*, la réponse et l'explication. Celui qui formule la question est le *mustaftî*. La réponse est fournie par le *muftî* » (Farouq, 2019 : np). Les *mouftis* sont tenus d'agir conformément à une série de principes : « agir à la suite d'une demande, d'être en conformité avec l'esprit de l'Islam ; de confronter son opinion à celle des pairs ; d'argumenter ; de la formuler clairement : fait toléré, non toléré, permis, interdit… ; de s'y maintenir, une fois la *fatwa* prise » (Chebel, 1995 : 162).

Le terme *fatwa* est souvent associé à des connotations négatives en Occident, en raison du glissement sémantique qu'il a subi suite au caractère punitif de la *fatwa* de Khomeini contre

Salman Rushdie en 1989. Or, l'*ifta* ne confère pas de pouvoir exécutoire. Par exemple, en cas de divergence d'avis entre deux *mouftis* consultés sur un point de loi, le *moustafti* peut choisir la réponse qui lui convient le mieux, voire refuser les deux propositions. Ainsi, la *fatwa* conserve un statut de potentialité. Cependant, certaines *fatwas*, largement adoptées, acquièrent la force d'une loi réelle, principalement en raison de la notoriété du *moufti* ou de l'institution émettrice : « la portée d'une *fatwa* est surtout liée au prestige de la personnalité ou de l'instance qui la rend et se limite à son périmètre d'influence » (Laffitte, 2016 cité in. Benidir, 2024 : 19-20). De plus, la possibilité d'émettre une *fatwa* peut s'étendre parfois aux disciples des *fouqaha* (pluriel de *faqih*) « voire des *talebs*[78] qui ne prétendent à aucune compétence en matière de *fiqh*, s'évertuèrent à émettre des avis. Or, une *fatwa* peut être autorisée– si le pouvoir politique la sollicite–, mais non légitime au regard de la loi religieuse ; elle peut en revanche être légitime, sans être autorisée » (Chebel, 1995 : 162).

Pour ce qui est de la structure argumentative d'une *fatwa*, elle repose essentiellement sur l'exégèse des sources islamiques fondamentales (cité *supra*). Les *mouftis*, en leur qualité de spécialiste du *fiqh*, mobilisent ces références pour élaborer leurs *fatwas*, délivrant ainsi une interprétation judicaire et éthique conforme à la tradition juridique islamique. Dans cette perspective, la distinction entre *fiqh* et *fatwa* peut parfois susciter des confusions. La disparité entre ces deux termes réside dans l'étendue de l'approche juridique qu'ils adoptent : « le *fiqh* aborde des thèmes juridiques dans une dimension globale, alors que les *fatwas* sont plutôt des réponses données à des questions précises » (Jaballah, 2002 : 35). Selon Qutb al-Rîsûnî **,** la *fatwa* varie en fonction de la situation du *moufti*. Elle peut être issue d'un texte chariatique[79] antérieur, auquel cas le *moufti* est considéré comme le « transmetteur du législateur ». Elle peut également résulter de l'effort d'interprétation (*ijtihâd*) sur une question pour laquelle il n'y a pas d'avis préexistant, et dans ce cas-là on dit que le *moufti* « agit à la place du législateur »[80] (Qutb al-Rîsûnî, 2014 cité in. Farouq, 2019).

Les frontières entre *fatwa* et *ijtihad* sont très étroites ; ces deux termes juridiques ont pour objet d'extraire un avis juridique circonstancié en l'absence de textes de référence. Sah

[78] Désigne en langue arabe classique « l'étudiant dans le sens de disciple : contraction de *talîb al-'ilm* "le quêteur de la science". Au Maghreb, ce terme s'applique pour nommer le maître, l'instituteur, le guérisseur » (Chebel, 1995 : 408).
[79] Relatif à la *chari'a*
[80] À titre d'exemple, *le Traité décisif* (*Façl al-Maqâl*) d'Averroès sur l'accord entre la religion et la philosophie est considéré comme une *fatwa*. Dans ce livre, Averroès développe une théorie de la vérité tout en fournissant une réponse juridique sur le statut de la philosophie en terre d'islam. Cette démarche vise à répondre aux contestations des juristes malékites et théologiens ach'arites auprès des autorités politiques (Aît Kabboura, 2021 : 180).

Waliyullah Ad-Dahlawi [81] (1995) dans son ouvrage *'Iqd al-gid* affirme que les savants en fondement du droit ne font pas de distinction entre la *fatwa* et l'*ijtihad* dans le sens où toute personne ayant la capacité d'interpréter un texte législatif et d'en extraire une règle juridique est à la fois un *moujtahid* (celui qui fournit l'effort d'interprétation) et un *moufti*. (Ad-Dahlawi,1995 : 82 cité in. Citak, 2016 : 23). Certes, tous deux, le *moufti* et le *moujtahid,* entreprennent un effort intellectuel qui repose sur la consultation des sources de la loi normative islamique. Toutefois, un *moufti* ne peut forcément être un *moujtahid*, mais l'inverse est tout à fait possible et ce en raison de certaines nuances quant au champ respectif de leur application. En effet, suivant en cela Abd al-Raḥman Al-Duḫayyil (2017), trois points notables séparent l'*ijtihad* de la *fatwa* (Al-Duḫayyil, 2017 : 40-41 cité in. Citak, 2016 : 24-25) :

– **Rapport aux Textes**

Pour Fakhr al-Din al-Razi (1412 H[82]), partant de la notion déjà communément admise que les règles du droit sont divisées en deux, celles fondées sur des preuves juridiques qui ne nécessitent pas d'effort pour trouver la règle car les Textes sont clairs et non problématiques : ce sont les *ahkam shar'iyya* (règles conformes à la *charia*), et celles où l'*ijtihad* devient alors nécessaire dans la mesure où le savant, en ces preuves, ne trouve pas de règles conformes à la *charia.* Al-Razi défini l'*ijtihad* comme suit : « L'*ijtihad* consiste à dépenser des efforts (*istifragh al-wus')* à examiner les choses auxquelles il ne s'attache aucun blâme pour le fait de dépenser des efforts à leur sujet. » (Al Razi, 1412 H : 6 cité in. Gleave, 2012 : 26-27). Le périmètre d'action d'un *moujtahid* ne se limite ainsi que sur les questions qui relèvent des *dhaniyyât*[83]. Quant à la *fatwa,* dépendamment de la nature du questionnement du *moustafti*, en plus des questions des *dhaniyyât,* peut s'étendre aux questions qui relèvent des *qaṭ'iyyât*. En effet, dans certains cas la *fatwa* ne nécessite pas un effort d'interprétation, et le *moufti* se contente de prononcer son avis consultatif en rapportant un ou plusieurs avis juridique(s) précédemment émis par un ou des *moujtahid(s).*

– **Rapport au contexte**

[81] Savant musulman et réformateur indien né en 1703, Sah Waliyullah – de son vrai nom Sheikh Al-Islâm Ahmad Ibn Abd Ar-Rahim Ibn Wajih Ad-Din Al-'Umari Ad-Dahlawi –, est une référence incontournable dans les sciences du *hadith*, notamment en termes de révision des chaines de transmission du *hadith* des savants de l'Inde. Pour plus d'informations au sujet de cet érudit voir : l'ouvrage de Sayyid 'Abdulḥa'i (1931) cité en Bibliographie.

[82] La lettre « H » fait référence à l'hégire (ère islamique en 622)

[83] Correspond au terme juridique « الظنيات » en arabe dont le sens apparent n'entraine pas la certitude usitée en opposition au terme juridique de *qaṭ'iyyât* «القطعيات» qui réfère quant à lui à tout ce qui est sûr et irréfutable.

Lors de l'émission de sa *fatwa*, le *moufti* se doit de contextualiser le questionnement du *moustafti* pour lui répondre au mieux, car la *fatwa* ne traite pas des questions spéculatives. Quant au *moujtahid*, n'étant pas dépendant d'un *moustafti*, il n'est pas forcement lié au contexte, ni à l'évènement, il peut ainsi par exemple s'atteler à l'étude d'un texte en analysant uniquement l'aspect linguistique des textes scripturaires et en extraire une norme, indépendamment des facteurs temps et espace.

– Rapport aux avis juridiques précédents

Atteindre le degré de l'*ijtihad* revient à apporter – partant des Textes et du consensus – un effort interprétatif novateur qui ne verserait pas dans l'imitation aveugle (*taqlid*) d'un avis précédemment cité par un *moufti* ou un *moujtahid,* ce qui serait rédhibitoire quant à la force de loi de l'avis juridique émis. Toutefois, le *moufti* qui n'a pas atteint ce degré, est contraint d'adopter par la voie du *taqlid* l'avis d'un *moujtahid*. Ainsi dans l'absolu, à l'issue d'un *ijtihad* est émis un avis juridique innovateur qui n'a pas de précèdent, contrairement à la *fatwa* qui peut être issue d'une narration ou de consensus des travaux de savants antérieurs.

b. Production d'une contre-argumentation exégétique : *contre-fatwa* ?

Partant de leurs convictions et cadres référentiels, les féministes islamiques ont pu apporter des contradictions argumentées à certaines lectures traditionalistes masculines (du *fiqh* et du *tafsir*), jugées sexistes et contraires aux principes fondamentaux de justice et d'égalité des Sources, car à leur sens, fondées sur la recherche de l'équité dans un contexte de conformité aux coutumes et traditions locale – conformité nécessaire à son acceptation dans les sociétés et communautés musulmanes. Pour ce qui est du *tafsir*, Ismahane Chouder dénonce « un littéralisme affligeant » concernant les femmes précisément, alors que le Texte lui-même offre des latitudes pour que chaque réalité sociale puisse s'y adapter (Chouder, 2015 :85). Par ce biais, les féministes islamiques vont questionner dans ce domaine l'assertion selon laquelle seuls les hommes auraient l'autorité et le privilège d'interpréter les Textes : « Durant toute l'histoire de l'islam, comment se fait-il qu'il n'y ait pas eu une seule exégèse faite par une femme érudite musulmane ? Et au nom de quel principe islamique supposerait-on qu'elle n'y ait pas droit ?» (Chouder, 2015 :85). En prospectant dans ce vaste patrimoine de l'exégèse, elles vont remettre en question voire invalider certaines théories et consensus assimilées dans le *fiqh,* dont les plus saillantes sont certaines thématiques considérées comme tabous dans le monde musulman –véhiculées notamment à travers les *fatwas* dites « concernant les femmes »[84] – telles

[84] Nous reprenons ici la désignation usuelle dans les recueils de *fatwas*, d'où les guillemets.

que : le principe de tutorat des femmes, la polygamie, le prix du sang, le droit successoral et la dépréciation du témoignage féminin. À cet égard, trois concepts coraniques ont joué un rôle essentiel dans le développement de leur nouvelle herméneutique à savoir : le *tawhid*, la *taqwa* et la justice[85] (Hamidi, 2017 : 65-67)

Le *tawhid* renvoie à l'unicité de Dieu, qui est l'essence même de l'islam. Ce concept renvoie également à l'unité de l'humanité dans la tradition musulmane. Appliqué à l'herméneutique coranique, il signifie que le Coran doit être interprété dans son intégralité, à la lumière de l'ensemble de ses valeurs. Par ailleurs la notion d'unicité de l'humanité implique l'égalité de tous les êtres qui la composent, en matière de responsabilité et de droit. La misogynie et le patriarcat sont donc contraires à l'esprit de *tawhid*.

La *taqwa* : la crainte révérencielle ; ce terme traduit généralement par « crainte de Dieu » apparait à plusieurs reprises dans le Coran et il est souvent présenté comme un état de conscience ultime chez le croyant en quête de proximité avec le divin. L'utilisation de la *taqwa* comme clé herméneutique en matière d'interprétation féministe du corpus religieux réside dans le fait qu'au sein de la tradition musulmane, la crainte de Dieu est un facteur déterminant pour la piété d'une personne, qu'elle soit de sexe masculin ou féminin comme l'illustre le terme « pieux » dans le verset 13 de la sourate 49 (Les appartements) cité *infra*:

> Ô être humain ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus *pieux*. Allah est certes Omniscient et Grand Connaisseur (Verset 3 de la sourate 49 Les appartements).

[85] Les féministes islamiques se sont référées ici aux travaux de Na'eem Jeenah, auteur, journaliste et assistant en sciences politique à l'université de Witwatesrand à Johannesburg en Afrique du Sud (Hamidi, 2017 : 65). Néanmoins, d'autres concepts coraniques sont aussi mobilisés, politiquement par exemple, pour faire face à une demande islamiste totalitaire d'imposer l'islam comme une religion de l'État. Les féministes islamiques soutiennent le retour à la *Shura*, « une notion qui désigne une pratique et une assemblée communale dotée d'un pouvoir délibératif » (Badran, cité in. El Koury, 2010). À leur sens cette approche qui impose d'inclure les femmes dans les instances décisionnelles politiques et religieuses revalorise l'islam dans les pays musulmans, décriés justement sur l'absence de démocratie.

La justice : le Coran fait référence à la justice et à l'injustice dans différente situations. Hamidi (2017) en cite deux versets complémentaires et assez représentatifs de la conception de la justice dans la tradition musulmane. Le premier montre que la justice émane de Dieu lui-même et Dieu ne peut être injuste : « La parole de ton Seigneur s'est accomplie en toute vérité et équité. Nul ne peut modifier Ses paroles. Il est l'Auditent, l'Omniscient. » (Sourate 6, Les Bestiaux, verset 115). Le deuxième verset quant à lui évoque le fait que le Coran encourage les êtres humains à établir la justice et à dénoncer l'injustice :

> Ô croyant ! Observez strictement la justice. Et soyez. Des témoins (véridiques) comme Allah l'ordonne, fût-ce contre. Vous-même, contre vos père et mère ou proche parent. Qu'il s'agisse d'un riche ou d'un besogneux, Allah a priorité sur eux deux (et Il est connaisseur de leur intérêt que vous). Ne suivez donc pas les passions, afin de ne pas dévier de la justice. Si vous portez un faux témoignage ou si vous le refusez [sachez qu'] Allah est Parfaitement Connaisseur de ce que vous faites. (Sourate 4, Les Femmes, verset 135).

Nous pouvons illustrer la mise en application de ces trois clés herméneutiques à travers l'exemple du concept de *wali-el-amr* (tuteur). L'un des développements les plus pertinents a été celui de la linguiste et théologienne Amina Wadud, qui a remis en question l'interprétation exégétique qui confère à l'homme le statut de tuteur sur la femme (*wali-el-amr*). En effet, Amina Wadud, partant de certains versets coraniques arrive à présenter un raisonnement théologique de la notion d'*al-moussawa* (égalité absolue) entre tous les êtres humains (*insan*) comme principe religieux de *justice*. Elle propose une nouvelle hiérarchie des normes islamiques qui distingue les règles générales « universelles », des règles émanant du contexte « culturel ». Ces dernières sont considérées comme invalides, car découlant des circonstances patriarcales particulières dans lesquelles elles ont été révélées. Ceci l'amène à considérer ce principe de tutorat comme une forme d'associationnisme (*chirk*) qui de fait constitue un péché majeur envers la croyance en un Dieu unique (*tawhid*). Cette notion théologique de *chirk* évoque l'interdiction d'associer un élément non divin à l'adoration d'Allah, dont l'unicité est affirmée dans le Coran (Sourate 112). Or, en se plaçant au-dessus des femmes dans leur qualité spirituelle, les hommes se mettent en intersession entre elles et Allah, leur créateur. En s'arrogeant de tels privilèges, ils contreviennent à l'idée d'unicité et leur *taqwa* se trouve faussée (Djelloul, 2013 : 5). Ainsi, l'*ijtihad* de Wadud peut être considéré comme une sorte de

contre-*fatwa* ; une réponse à la *fatwa* bien connue – et qui fait consensus – de la mise sous tutelle perpétuelle des femmes (*el wilaya*)[86].

Les travaux pionniers dans le domaine de la révision du *fiqh* et la relecture du *tafsir* sont « ceux de Amina Wadud, Ziba Mir-Hosseini et Azizah Al-Hibri, ainsi que ceux d'Asma Lamrabet au sein du GIERFI[87] et en partenariat avec la Rabita Mohamadia des Ulémas du Maroc » (Ali, 2012 : 25). Les revendications vont d'une simple révision du *fiqh* et l'appel à utiliser l'outil de l'*ijtihad*, à la refondation du des *usul el fiqh* – le fondement du droit musulman (voir *supra*) – en intégrant des outils des sciences sociales dans le travail sur le Textes (Ali, 2012 : 25).

III.2.2. L'historicisation des textes sacrés

Quant à l'historicisation des textes sacrés (Coran et *Sunna*), l'objectif est de faire émerger les voix et les subjectivités féminines à travers l'analyse des récits historiques afin de mettre en lumière la marginalisation des femmes musulmanes dans l'optique de réhabiliter leur place et de leur rôle dans l'historiographie musulmane.

La mobilisation des sources de légitimité a été très importante dans la lutte textuel féministe islamique notamment afin d'historiciser les textes religieux qui décrètent l'inégalité entre les sexes. Par exemple l'anecdote que nous citons *infra* a permis aux féministes islamiques de faire remonter les premières manifestations de contestation de la domination masculine dans un cadre musulman, à l'époque de la révélation coranique. Et ce à travers la mise en exergue du rôle qu'a joué Um Salama, notamment à travers sa question adressée à son époux le Prophète de l'Islam Muhammed, quant au fait que le Coran s'adresse explicitement aux hommes et sa

[86] La mise sous tutelle perpétuelle de la femme fait l'objet d'un consensus auprès des savants musulmans et est souvent justifiée par un biais interprétatif reposant sur la mise en indexation de la femme comme vulnérable sur la base de la croyance stéréotypée de la faiblesse émotionnelle de la femme : « S. Qotb, que ne contredisent ni Y. Qaradhâwî, ni les théologiens ou juristes attachés à la mise sous tutelle perpétuelle des femmes, précise à ce sujet : "La raison (…) en est la capacité (naturelle) et l'expérience en ce qui concerne la charge de tutelle. L'homme, en raison de sa disponibilité du point de vue des responsabilités maternelles, a plus de temps pour affronter les problèmes sociaux auxquels il se prépare avec toutes ses facultés intellectuelles (…) En outre, les charges maternelles développent chez la femme le côté affectif et réactionnel autant que se développent chez l'homme la spéculation et la réflexion" » (Ferjani, 2006 : 77).

[87] Groupe international d'étude et de réflexion sur les femmes en Islam crée en 2008. Son objectif principal « est de promouvoir une pensée alternative sur la question des femmes en Islam dans les débats contemporains en Occident et dans le monde musulman. Le groupe a son siège à Barcelone, il est membre du Conseil national des femmes de Catalogne affilié au gouvernement catalan. Il rassemble en son sein des intellectuelles, théologiennes, universitaires et représentantes des sociétés civiles provenant d'Europe, d'Amérique du Nord, Afrique subsaharienne et du Maghreb (www.gierfi.com) » (Hamidi, 2012 : 111).

demande que la révélation s'adresse également aux femmes, spécialement en ce qui concerne les récompenses et la reconnaissance de leurs œuvres pieuses :

Um Salam : « Pourquoi nous les femmes ne sommes-nous pas évoquées dans le Coran comme le sont les hommes ? » Le même jour, voilà que le Prophète du haut de son *minbar* (chaire à prêcher de la mosquée) annonce lors de la prière du *Zuhr*[88] : « Oh vous tous ! Voilà ce que Dieu dit dans son Coran : « Leur Seigneur a exaucé leurs prières : je ne ferai jamais perdre à aucun d'entre vous, homme ou femme, le bénéfice de ses œuvres. N'êtes-vous pas issus les uns des autres ? Ceux qui seront expatriés, qui auront été chassés de leurs foyers, qui auront souffert pour Ma Cause, qui auront combattu ou auront été tués à mon service, à ceux-là je pardonnerai toutes leurs fautes et je recevrai dans des jardins baignés de ruisseaux, à titre de récompense de la part de leur Seigneur, car c'est Dieu qui distribue les meilleures récompenses. » verset 195 de la sourate 3 *Al-'Imran* (Ali, 2012 :11).

Ce *hadith* rapporté montre bien l'expression d'un moment de conscience voire de résistance pouvant suggérer l'existence d'une opposition à la domination masculine incarné par la figure d'Um Salama dont la demande a été légitimée par la révélation mais aussi « de toutes celles qui exprimèrent leur souci que l'égalité entre les sexes soit explicite dans le Coran » (Ali, 2012 : 11). Ainsi, l'historicisation de la théologie islamique à partir d'une perspective féminine et féministe, qui constitue une véritable rupture paradigmatique, permet de mettre en lumière le combat idéologique des conservateurs et patriarcaux musulmans, ayant effacé toute voix hétérodoxe. Elle permet également aux féministes islamiques de légitimer un héritage féministe ancré dans un univers de référence islamique.

Conclusion

À l'issue de cette exploration, il apparaît que le discours féministe islamique, s'inscrit dans un cadre de communication complexe, marqué par des normes argumentatives spécifiques à l'islam. En examinant ses fondements, nous avons pu identifier les dynamiques discursives qui sous-tendent l'émergence et la circulation de ce féminisme, lequel redéfinit et réinterprète les normes religieuses à travers une perspective féministe.

Le féminisme islamique se distingue par sa capacité à mobiliser une variété d'outils théoriques et pratiques lui permettant de constituer une contre-offensive discursive éthique,

[88] Prière du *Zuhr* est la deuxième des cinq prières quotidiennes.

théologique et politique à la fois au patriarcat et à l'impérialisme. Et ce à travers la négociation d'un lieu d'énonciation entretenant une double relation à la fois d'inspiration et de réserve, de filiation et de transgression vis-à-vis tant du féminisme que de l'islam.

Dans le chapitre suivant, nous allons nous intéresser de près à la vie et les écrits de la sociologue et féministe islamique. Nous justifierons également notre choix de corpus et présenterons en détail notre méthodologie pour cette recherche.

Chapitre 2. Étudier le discours de Zahra Ali : Privilèges corpus et pertinence méthodologique

> « L'engagement est action à distance, politique par procuration, une manière de nous mettre en règle avec le monde plutôt que d'y rentrer, et plutôt qu'un art d'intervenir, un art de circonscrire l'intervention » (Merleau-Ponty, 1977 : 259).

Introduction

Après avoir présenté une vision d'ensemble des différentes contraintes qui caractérisent le discours féministe islamique et avant de préciser notre cadrage théorique et épistémologique, le présent chapitre s'attache à explorer dans un premier temps, les privilèges épistémiques dans la posture féministe et musulmane de Zahra Ali. En effet, dans la mesure où Zahra Ali, dans son entreprise de contribution à la production de savoir assujetti, mobilise ses privilèges épistémiques comme lieu d'énonciation, un lieu qui se construit, comme nous venons de l'explorer dans le chapitre 1, à partir d'un positionnement situé, ancré dans des paramètres d'énonciation spécifiques tels que la classe, la race, le genre, la culture, l'ethnie, etc. Il nous semble ainsi nécessaire de parcourir les origines familiales et sociales de Zahra Ali ainsi que le cadre éducatif dans lequel elle a évolué. Cette exploration biographique nous permettra de mieux appréhender sa situation de locutrice concernée. Dans un second temps, ce chapitre se chargera de présenter et de justifier les données d'études et décrire la méthodologie retenue pour explorer les dynamiques discursives de la prise de parole concernée.

I. Biographie

Étant donné que Zahra Ali est encore une « jeune » biographée, le portrait biographique que nous lui consacrons risque de manquer de recul, et les informations fournies peuvent s'avérer incomplètes. Comme le souligne le *Dictionnaire des féministes* dans son avant-propos,

« Le travail sur les personnes vivantes n'est pas simple : les archives ne sont pas constituées ; la recherche documentaire passe surtout par l'entretien oral et les archives privées. Le risque de censure et d'auto-censure est plus fort » (Avant-propos, 2017 : XVII). Dès lors, les éléments que nous avons rassemblés ici sur Zahra Ali ne permettent pas de brosser un portrait exhaustif. Cependant, dans le souci d'enrichir et de vérifier l'exactitude de notre approche, nous avons sollicité Sonia Dayan-Herzburn[89], amie proche de Zahra, qui a gentiment relu notre texte et confirmé qu'il rendait fidèlement compte de la trajectoire de cette dernière. Elle nous a toutefois suggérer d'insister davantage sur l'influence de l'environnement familial de Zahra Ali, notamment en ce qui concerne sa connaissance de l'islam, et sur la manière dont cela a nourri sa réflexion et ses pratiques de chercheure. Elle a également attiré notre attention sur la nécessité de souligner l'originalité de son approche du féminisme islamique, qui anticipe ses réflexions critiques sur le communautarisme, développée dans ses travaux ultérieurs. Après avoir apporté ces ajustements, cet aperçu sociologique nous permettra de saisir les privilèges épistémiques – savoirs expérientiels privilégiés – dont elle bénéficie pour travailler sur la question des femmes musulmanes[90]. Ces informations seront cruciales pour l'analyse approfondie que nous développerons dans le chapitre 4.

De prime abord, Zahra Ali est une sociologue et enseignante-chercheuse française, actuellement professeure associée à la Rutgers University de Newark aux États-Unis. Bien qu'au cœur de la trentaine, elle compte déjà à son actif plusieurs publications largement citées.

Si l'on devait prendre cette image d'ensemble de la situation présente de Zahra Ali – intellectuelle pourvue d'un certain capital économique, intellectuel et symbolique – il serait tentant pour un regard extérieur de la percevoir comme une personne très privilégiée, dont les expériences d'oppression ne semblent pas être au cœur de sa vie. Cependant, cette perception est incomplète sans une prise en compte plus large de son environnement général, incluant ses origines familiales et sociales, son éducation et son enfance. Ces aspects sont importants pour comprendre « des héritages, des filiations, des prises de conscience ou des limites de leur (sa) critique politique et sociale » (*Dictionnaire des féministes,* Avant-propos, 2017 : XVII). En effet, dans les études féministes comme dans les études de genre « la métaphore familiale est souvent mobilisée pour exprimer l'entremêlement du biographique et du bibliographique, du personnel et du politique, des idées et des affects » (Clair & Dorlin, 2022 : 21). À cet égard,

[89] Sociologue et philosophe française, professeure émérite de l'université Paris-Diderot.
[90] Nous employons sciemment le terme *femmes musulmanes* au pluriel, afin de tenir compte des dimensions sociales, historiques, politiques, etc., qui sous-tendent la femme musulmane et auxquelles Zahra Ali attache une très grande importance.

pour appréhender pleinement la complexité de ses positions, il est donc nécessaire d'aller au-delà de l'image réductrice qui ne tient compte que de ses privilèges dominants.

Zahra Ali, malgré son accès de ces ressources statutaires, se situe dans la catégorie complexe des subalternes « dotés » (Mesgarzadeh, 2017 ; 2019). Cette notion, inspirée par la pensée de Gayatri Chakravorty Spivak, désigne les individus qui, bien qu'ils possèdent un capital académique, économique et social, restent partiellement ou totalement exclus de l'accès aux structures de pouvoir culturel et idéologique dominantes (Spivak, 2009 : 107 ; Mesgarzadeh, 2019 : 166). En effet, bien qu'elle soit *dotée* au sens académique et social, Zahra Ali appartient simultanément à des groupes marginalisés dans le cadre des hiérarchies raciales et religieuses prévalant dans la société française et plus largement dans la société occidentale : sa subalternité est ainsi raciale et religieuse.

Fille de réfugiés politiques irakiens, Zahra Ali s'inscrit dans une histoire familiale profondément marquée dans une trajectoire de résistance politique et religieuse. Son père, fortement influencé par la figure emblématique de Muhammed Baqer al-Sadr, un leader politique et religieux de premier plan en Irak, s'est engagé activement dans l'opposition au régime de Saddam Hussein (Ali, 2023 : 52). Arrivée en France dans les années 1980, Zahra Ali a grandi à Ferney-Voltaire, une petite ville française située à la frontière suisse, souvent perçue comme une banlieue défavorisée. Issue d'une famille musulmane conservatrice, profondément liée à l'Irak, son enfance et son adolescence ont a été marquées par le « rêve du retour » (Ali, 2023 : 52), un désir qu'elle souligne comme étant « renforcé par l'expérience du racisme et de l'islamophobie en France » (Ali, 2023 : 52).

En 2003, alors qu'elle était encore lycéenne, ses parents ont décidé de retourner en Irak après plus de vingt-trois ans d'exil. Ce retour, empreint d'espoir, a toutefois pris une tournure tragique, le 18 novembre 2006, son père a été assassiné par un groupe armé à Bagdad. Cet évènement a conféré à Zahra Ali, dans le contexte post-2003, le titre de « fille de *chahid* » – fille de martyr – une désignation qui lui octroie une nouvelle position symbolique matérialisée par une « carte d'identité de la nouvelle élite politique » (Ali, 2023 : 54). Cette transition, d'une femme issue de l'exil et socialisée dans un contexte de marginalisation en France, à une position au cœur de la nouvelle élite irakienne, pourrait être perçue comme une ascension sociale. Néanmoins, cette transition a été pourtant vécue avec méfiance par Zahra Ali (Ali, 2023 : 54), une méfiance nourrie et forgée par des années de luttes antiracistes et engagements politiques en France comme nous le verrons ci-après.

I.1. Son parcours militant et académique

L'engagement militant de Zahra Ali trouve ses racines dans une trajectoire marquée par un intérêt précoce pour les questions de genre et de racisme. Dès l'âge de 15 ans, elle rejoint l'association *al Huda*, à Rennes, une organisation « très impliquée dans le mouvement antiguerre et dans le mouvement anticapitaliste » (Ali, 2022 : 53). En 2004, étant elle-même à l'époque voilée, Zahra Ali participe à des mouvements d'opposition à la loi sur l'interdiction des signes religieux dans les écoles publiques françaises, une position qui l'amène à jouer un rôle central dans la formation du Collectif Féministe pour l'Égalité (CFPE). Ce collectif, premier du genre en France, se distingue par son espace de réflexion *non-mixte*[91] qui s'inscrit dans l'intersectionnalité des luttes féministes et antiracistes, tout en plaçant l'articulation entre féminisme et islam au cœur de ses préoccupations. En son sein, Zahra Ali contribue à l'articulation d'une pensée alliant féminisme et antiracisme. Lors de la première assemblée du CFPE, Zahra Ali est élue vice-présidente de cette association à l'âge de 18 ans (Baeza, 2006 : 152). Cette élection marque une étape symbolique dans son parcours, affirmant la légitimité s'une jeune femme voilée dans un espace féministe aux côtes de Christine Delphy, alors présidente du collectif et figure majeure du « féminisme matérialiste » en France.

Cependant, il convient de noter que le CFPE, malgré son importance symbolique, reste une petite organisation marginalisée à côté des grandes organisations féministes dominantes et influentes. La position de Zahra Ali est exactement celle de cet entre-deux. À la fois d'une grande famille irakienne, mais réfugiée avec peu de moyens en France, elle a également choisi cette voie marginale du féminisme. En termes empruntés à Norbert Elias, ou à Edward Saïd, on peut dire d'elle qu'elle était une *outsider*, une figure qui, par sa position en marge, est en mesure de questionner et redéfinir les contours du féminisme en France, en y apportant une perspective unique et nécessaire.

Parallèlement à son engagement militant, Zahra Ali poursuit une carrière académique où le féminisme et l'islam deviennent le cœur de ses recherches. En 2009, elle rédige un mémoire de Master à l'EHESS intitulé « Le rôle des féministes en France – ethnographie des

[91] Le choix de structurer le CFPE comme espace non-mixte, excluant les hommes, répond en partie à la nécessite de faire face aux représentations médiatiques réductrices et stigmatisantes qui ont ciblé les femmes voilées membres du Collectif Une École pour Toutes et Tous (CEPT). Ces militantes qui avaient défilé lors de la Journée internationale des femmes, une semaine avant le vote de la loi 2004, ont été renvoyées à « une prétendue dépendance masculine » (Baeza, 2006 : 151). Le CFPE a été initialement créé par les membres du CFPT, un collectif fondé à la fin de l'année 2003. Ce dernier représentait une alliance politique inédite, rassemblant des individus, des associations musulmanes ainsi que des organisations laïques, avec pour objectif principale de dénoncer le projet de « loi anti-foulard » qu'elle désigne comme « une loi d'exception et d'exclusion » (Baeza, 2006 : 150).

mouvements féministes », où elle traite de l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France. Son développement se fonde sur une ethnographie du mouvement féministe musulman antiraciste au sein duquel Zahra Ali était impliquée (Ali, 2022 : 53). Plus encore, sa recherche analyse ce mouvement féministe grâce à une étude sur l'imbrication des questions de race, de genre et de religion. Ce fut, pour Ali « la première tentative de théoriser son positionnement de militante, appliquant une approche à la fois musulmane, antiraciste et anticapitaliste au féminisme » (Ali, 2022 : 53).

Cette orientation de recherche est également nourrie par l'influence de son milieu familial, où elle a puisé une connaissance profonde de l'islam. Ce savoir, transmis par sa famille, constitue une part essentielle de son « capital culturel », qu'elle mobilise dans sa réflexion et sa pratique de chercheuse. En même temps son approche du féminisme islamique qui traverse les différents courants de l'islam, préfigure la critique du « *sectarianism*[92] » (communautarisme) qu'elle développe dans son livre-thèse (cité *infra*). On peut dire que ce capital culturel lui confère une posture d'*outsider within* (Collins, 1986), une position intermédiaire qui lui permet d'adopter une perspective à la fois enracinée dans l'expérience des femmes musulmanes qu'elle étudie et suffisamment distanciée pour en offrir une analyse critique. En tant qu'*outsider within,* elle est en mesure de naviguer entre les perspectives de l'opprimé et du dominant, ce qui lui permet de parler non pas pour, mais avec les femmes musulmanes.

L'intérêt de Zahra Ali pour l'Irak – pour des raisons d'attaches familiales – émerge plus tard dans le cadre de sa thèse de doctorat intitulée « Les Femmes et le Genre en Irak : entre Construction Nationale et Fragmentation ». Entamée en 2009, cette thèse l'a conduite à s'installer à Bagdad entre 2010 et 2014, où elle a vécu chez sa grand-mère pour effectuer un travail de terrain ethnographique sur la militance féministe irakienne (Ali, 2023 : 14). Parallèlement à ses recherches doctorales, elle approfondie son ancrage théorique et méthodologique en études de genre en rejoignant le *Centre for Gender Studies* à la *School of Oriental and African Studies* (SOAS) à Londres, où elle est accueillie en tant que chercheure invitée grâce à une bourse de l'Académie française (Ali, 2023 : 14). En 2012, elle dirige un ouvrage collectif *Féminismes Islamiques*, « premier recueil de travaux féministes musulmans publié en France » (Ali, 2017 : 51, note1) et fonde en 2013 l'association Femmes musulmanes en mouvement (*Dictionnaire de féministes*, 2017 : 894-895).

[92] Par *sectarianism*, Ali désigne l'analyse des divisions sectaires, en tant que phénomène religieux et doctrinal, et leur interaction avec les dynamiques sociales, politiques et religieuses notamment au Moyen-Orient.

En 2015, elle soutient sa thèse et devient chercheure à l'EHESS ainsi qu'à l'Institut français du Proche-Orient. Au moment de la sortie de son livre-thèse *Women and Gender in Iraq* paru dans *Cambridge University Press* en 2018, Zahra Ali est recrutée comme enseignante associée par la Rutgers University de Newark aux départements de sociologie et d'anthropologie et d'études sur les femmes et le genre et décide de s'installer à New York. (Nada Ghosn : « Zahra Ali, pionnière des études féministes sur l'Irak, L'Orient-Le Jour, le 01 février 2023)[93].

Cette transition professionnelle et académique marque un tournant dans sa carrière, où son engagement intellectuel se conjugue avec la mise en place d'initiatives concrètes en lien avec ses recherches. Peu après son recrutement, Zahra Ali prend la direction de l'initiative *Critical Studies of Iraq* (CSI), située à l'Institut international pour la paix au sein du département de sociologie et d'anthropologie de l'université Rutgers-Newark. Une initiative vise à ancrer la recherche en sciences sociales dans le contexte irakien, en articulant théorie critique, épistémologie locale et pratiques de terrain (Site de Rutger-Newark).

En partant des scènes d'engagement – religieuse, académique et sociologique – il apparaît que la trajectoire militante de Zahra Ali a suivi une dynamique évolutive, marquée par un glissement de son activité de la sphère religieuse vers celle sociopolitique. Zahra Ali articule en effet trois postures distinctes mais complémentaires : celle de la promotion des points de vue féministes islamiques sur la réinterprétation des textes islamiques sur la femme (champ religieux), celle de sociologue et enseignante-chercheuse (champ académique), et enfin, celle de militante engagée contre les discriminations faites aux femmes musulmanes (champ sociopolitique). Cette combinaison des rôles démontre une articulation complexe et réfléchie entre ses engagements religieux, académiques et militants.

I.2. Axes de recherches et travaux

Globalement, les travaux de Zahra Ali s'inscrivent au croisement de plusieurs champs disciplinaires, notamment la sociologie, les études de genre et les théories décoloniales. Sociologue de formation, ses travaux se concentrent sur les dynamiques de genre et de racisme, en particulier en lien avec l'islam et le Moyen-Orient, ainsi que les mouvements sociaux et politiques dans les contextes de guerre, avec un intérêt marqué pour l'Irak contemporain.

[93] Lien de l'article :https://www.lorientlejour.com/article/1326619/zahra-ali-pionniere-des-etudes-feministes-sur-lirak.html

La montée en visibilité de Zahra Ali est fondée pour partie sur la publication de son ouvrage collectif *Féminismes islamiques* paru en 2012 aux éditions la Fabrique, un ouvrage qui a déclenché un véritable phénomène éditorial en Europe francophone mais également culturel en tant que « support de circulation des idées »[94] féministes islamiques. Cette publication a permis à Zahra Ali de se positionner comme une figure centrale dans les débats sur les féminismes contemporains mais également d'engager des discussions médiatiques approfondies.

Zahra Ali rédige et promeut ses travaux en français, en arabe et en anglais. Ses publications[95] sont variées et incluent des ouvrages, des articles de revues à comité de lecture, des chapitres d'ouvrages collectifs, ainsi que des rapports de recherche. Parmi ses ouvrages, on retrouve *Féminismes islamiques* (La Fabrique, 2012 ; 2020) ainsi que *Women and Gender in Iraq : Between Nation-Building and Fragmentation* (Cambrigde University Press, 2018), traduit en arabe et en français. Elle a coédité des volumes, notamment *Decolonial Pluriversalism* (2024) et *Mapping Shia Muslim Communities in Europe* (2017). En plus de ces contributions majeures, Zahra Ali a publié de nombreux articles dans des revues internationales, abordant des thèmes comme la mobilisation féministe en Irak, les dynamiques des identités religieuses diasporiques, et les enjeux de genre dans les contextes de conflit. Ses travaux sont également présents sous forme de chapitres d'ouvrages collectifs, tel que *Mobilisations des féministes irakiennes* depuis 2003 (2020). Enfin, ses recherches ont été synthétisées dans des rapports de recherche et des publications publiques, notamment sur des plateformes comme *Jadaliyya*.

I.3. Ses positionnements

Le féminisme islamique, comme le défend Zahra Ali, est pluriel et se décline à l'échelle globale en trois courants dont les positionnements féministes diffèrent : « celui qu'incarnent les théologiennes critiques, celui de militantes féministes croyantes, et enfin celui des figures de l'islam politique engagées sur les droits féminins » (*Dictionnaire des féministes*, 2017 : 893).

[94] La notion de « support de circulation des idées » découle de celle de « circulation des idées » telle que conceptualisée par Mona Gérardin-Laverge et Anne-Claire Collie. Ces chercheuses définissent la « circulation des idées » comme « le passage d'une ou de plusieurs théories entre différents espaces, qui peuvent être nationaux (entre les États-Unis et la France par exemple) ou sociaux (entre l'espace politique et l'espace savant) » (Gérardin-Laverge & Collier, 2020 : np). Partant, mettent en évidence que cette notion interroge les supports de circulation, affirmant qu'« une théorie ne voyage jamais seule, abstraitement : elle est traduite par des actrices et des acteurs sociaux qui s'inscrivent d'une manière particulière dans l'espace de la production des savoirs » (Gérardin-Laverge & Collier, 2020 : np).

[95] Le site de l'Université de Rutgers recense un total de 100 publications, toutes répertoriées sur la page dédiée à Zahra Ali. Voir le lien : https://sasn.rutgers.edu/zahra-ali

Zahra Ali fait partie de ce deuxième groupe, celui des militantes féministes croyantes, qui articulent leur foi et leur positionnement féministe dans le but « de s'attaquer tout à la fois aux discriminations sexistes dans le champ religieux musulman et communautaire et aux discriminations islamophobes au niveau national » (*Dictionnaire des féministes*, 2017 : 895).

Bien qu'elle soit directrice de la publication de l'ouvrage *Féminismes islamiques* (ouvrage présenté *infra*) et fervente défenseuse de la reconnaissance théorique et théologique des féminismes islamiques, Zahra Ali préfère se qualifier avec l'épithète « féministe » tout court et semble avoir maintenu ce positionnement politique et académique à ce jour. Elle clarifie ce positionnement lors d'un « entretien dialogué »[96] avec Sonia Dayan-Herzbrun, où elle explique que son immersion dans le mouvement des femmes en Irak, composé de divers courants féministes, l'a conduite à adopter une posture critique vis-à-vis de la notion de *féminismes islamiques*. Pour elle, bien que ce terme soit employé au pluriel pour refléter la pluralité tant des féminismes que des islams qui le constitue, il n'en demeure pas moins susceptible de tomber sur une forme d'« orientalisme inversé ». Zahra Ali met en garde contre la réduction des revendications féministes au seul champ religieux dans des contextes où l'islam est un référent politique et culturel majeur. Selon elle, il est essentiel de reconnaître que les féminismes dans les contextes musulmans ou migratoires ne sont pas tous musulmans ou assignés à l'islam (Ali in. Clair & Dorlin, 2022 : 87). Ali poursuit en affirmant que si elle continue de juger essentiel de défendre la spécificité des démarches féministes musulmanes, il est tout aussi essentiel de ne pas se laisser enfermer dans cette spécificité. Au contraire, elle prône une mise en lumière des complexités propres aux différents contextes dans lesquels ces revendications émergent. Dans cette perspective, elle réitère, à l'instar de nombreux autres chercheur.e.s travaillant dans une approche intersectionnelle, l'importance d'analyser en profondeur la complexité des catégories souvent imbriquées au genre, telles que la racialisation, la classe, la religion, etc. Pour Ali, ces catégories doivent être non seulement imbriquées, mais également contextualisées, historicisées et analysées dans toute leur complexité (Ali in. Clair & Dorlin, 2022 : 88).

Cet engagement pour une vision plus complexe et nuancée des féminismes se traduit également par des prises de positions publiques : en 2014, bien qu'elle ait choisi de retirer son propre voile, elle continue de défendre la liberté de le porter ; en cela, elle condamne au sein du CFPE, l'interdiction du port du foulard dans les écoles. En novembre 2017, Zahra Ali a co-

[96] Cet entretien a été réalisé par Isabelle Claire et Elsa Dorlin au cours de l'année universitaire 2016-2017 mais a été publié en 2022.

signé une tribune[97] dans *Le Monde* aux côtés d'autres féministes antiracistes et musulmanes, rédigée dans le contexte de l'affaire Tariq Ramadan. La tribune soutient que « penser qu'un homme est innocent simplement parce qu'une plaignante pourrait corroborer une rhétorique islamophobe, fait le jeu de la loi de l'omerta » (« Nous choisissons d'inverser la charge de la preuve et de croire la parole des femmes », *Le Monde,* 7 novembre 2017).

Par ailleurs, Zahra Ali critique fermement la tendance de certaines figures du féminisme occidental, comme Élisabeth Badinter, à réduire l'émancipation des femmes à un modèle unique, en ignorant ou en méprisant les autres formes de féminismes, en particulier celles qui s'inscrivent dans des contextes non occidentaux ou religieux. Ali qualifie Badinter de figure de l'antiféminisme, soulignant une contradiction dans sa posture : pour couronner le tout elle (Badinter) est actionnaire de Publicis, une entreprise multinationale de publicité, un instrument majeur de l'exploitation du corps des femmes à des fins marchandes. En ce sens elle est une figure de l'antiféminisme (extrait d'une interview par Fatiha Temmouri : « Journée de la femme : peut-on être féministe et voilée ? Le Point, le 08 mars 2013)[98].

Si les engagements universitaires et politiques de Zahra Ali sont difficilement dissociables de ses axes de recherche et ses travaux, c'est précisément parce qu'elle souhaite nourrir son travail académique de ses positionnements religieux, militants et politiques. En joignant le politique à l'académique, Zahra Ali s'inscrit dans la lignée du *scholar activism* – militantisme académique –, tel que conceptualisé par Rosemary Garland-Thomson (2002). Cette forme de militantisme se caractérise par un engagement intrinsèquement lié aux domaines de compétence des chercheurs, orientant et façonnant ainsi leurs activités de recherche. Il s'efforce d'exposer « les mécanismes de l'oppression, d'examiner la formation des sujets et de proposer des contre-récits pour les groupes assujettis. Leur (les chercheur.e.s) travail culturel consiste à constituer des archivages par le biais de la recherche historique et textuelle, la réforme des canons, la modélisation des rôles, du mentorat, de la réforme des programmes d'études et de l'élaboration de cours et de programmes (notre traduction) » (Garland-Thomson, 2002 : 27).

[97] https://www.lemonde.fr/idees/article/2017/11/07/affaire-tariq-ramadan-nous-choisissons-d-inverser-la-charge-de-la-preuve-et-de-croire-la-parole-des-femmes_5211549_3232.html3

[98] Lien de l'article : https://www.lepoint.fr/monde/journee-de-la-femme-peut-on-etre-feministe-et-voilee-08-03-2013-1637558_24.php#11

Partant, il est possible d'affirmer que Zahra Ali incarne une figure intellectuelle novatrice, ayant obtenue une légitimité et une reconnaissance sociale, à la fois matérielle et symbolique, au sein des institutions universitaires. Parallèlement, elle s'inscrit, en tant que féministe engagée dans des luttes sociales visant à changer la société, ce qui la situe dans cette catégorie d'intellectuelles que Christine Delphy considère comme idéale, alliant leur « appartenance à la classe intellectuelle » avec une « utilité révolutionnaire » (Delphy, 2013 : 308). Ce double positionnement se manifeste dans sa méthodologie, illustrée par deux exemples représentatifs. Premièrement, durant son travail de terrain en Irak, où elle se considère comme chercheuse mais aussi militante féministe : « J'ai toujours clairement signalé que j'étais présente aux rencontres en tant que chercheuse, ce qui ne m'a pas empêchée de prendre part aux discussions comme n'importe quel autre membre de l'assistance. Je me considérais à la fois dans la position d'une chercheuse et d'une militante féministe, écoutant la plupart du temps, parlant quelques fois. J'ai ouï les récits de vie et les réflexions des activistes, avec la promesse d'accomplir une recherche significative pour "nous", militantes et chercheuses féministes » (Ali, 2023 : 51). Deuxièmement, son engagement se poursuit de manière encore plus complexe lorsqu'elle évoque son expérience après cinq ans de vie aux États-Unis, un contexte qui pourrait sembler paradoxal compte tenu de ses critiques de l'impérialisme américain. Cependant loin de diluer ses convictions, cette situation renforce sa détermination à dénoncer les dynamiques postcoloniales et à imposer un agenda antiguerre au cœur même de l'empire qu'elle critique : « Après 5 ans de vie aux États-Unis, mes catégories de pensée continuent à évoluer au cœur de l'empire que je critique tant. Je mets au centre de mon enseignement des dynamiques postcoloniales et décoloniales et je parle de l'invasion en Irak ou en Afghanistan. J'impose un agenda antiguerre dans un campus où s'engager dans l'armée est la seule manière de payer ses études pour des étudiants noirs ou latinos majoritairement issus de milieux défavorisés » (Extrait d'une interview réalisée par Nada Ghosn : « Zahra Ali, pionnière des études féministes sur l'Irak », L'Orient-Le Jour, le 01 février 2023)

C'est tout l'apport des épistémologies féministes du point de vue et la notion de « savoir situé », – qui refuse de dissocier le discours scientifique et la position politique, et exige, en outre, que toute recherche soit guidée par une perspective politique, sans quoi elle serait invalidée (Harding, 2004) – que de créer une articulation entre le politique (en l'occurrence les engagements politiques et militants) et l'académique (ici, les axes et travaux de recherches). Dans ce cadre, le savoir, ainsi que ses modalités de production, sont abordés à partir d'une réflexion épistémologique, ce qui semble être le choix politico-académique de Zahra Ali.

Toutefois, pour cette dernière, il ne s'agit pas seulement de « savoir situé » comme nous l'a précisé Sonia Dayan-Herzbrun (2024) – en commentaire à la suite de la relecture de cette biographie : « elle établit un lien étroit entre travail de recherche et engagement politique, ces deux dimensions se "nourrissent réciproquement". Ainsi, Zahra a un rapport politique au féminisme, c'est-à-dire qu'en un sens elle tresse les deux » [99].

II. Les données d'étude : délimitation et pertinence

Dans ce parcours, non exhaustif, de la bibliographie de Zahra Ali, notre intention était d'obtenir une vue d'ensemble de ses privilèges épistémiques, qui lui confèrent une « objectivité forte » (Harding, 1992). Étant donné que Zahra Ali mobilise expressément – partant d'une posture d'« *outsider-within* » (Collins, 1986) –, ces privilèges épistémiques dans son discours, cette exploration constitue pour nous une étape préliminaire essentielle à l'analyse de son discours, en particulier pour comprendre la manière dont elle articule une parole qui se revendique à la fois du féminisme et de l'islam, et qui se positionne comme une voix « concernée » dans ces deux domaines (nous reviendrons plus en détail sur ce dernier adjectif dans le chapitre 3).

Dans ce qui suit, nous justifierons, tout en nous fondant sur des critères théoriques et méthodologiques, le choix de Zahra Ali parmi de nombreuses figures du féminisme islamique. Nous présenterons ensuite notre corpus, en expliquant les critères de sélection qui ont guidé sa constitution, ainsi que la méthodologie adoptée pour cette recherche. Nous discuterons également notre cadre théorique, en soulignant comment il s'inscrit dans le champ de l'analyse du discours. Enfin, nous formulerons nos hypothèses, qui seront testées et développées dans les chapitres suivants.

II.1. Pourquoi Zahra Ali ?

Notre objectif, rappelons-le est d'identifier les procédés discursifs et rhétorico-argumentatifs qui permettent à un locuteur.ice appartenant à une minorité marginalisée de produire une parole « ès-qualité locuteur.ice concerné.e [(n)] », et de bénéficier ainsi d'un lieu de parole légitime, afin de mettre en œuvre une entreprise de réappropriation d'une parole

[99] Cet extrait provient du commentaire formulé dans le cadre de la soumission de notre notice biographique à Sonia Dayan-Herzbrun pour lecture et avis (comme nous l'avons précisé plus haut).

confisquée ou invisibilisée. L'enjeu est donc d'analyser les procédés de légitimation qui soutiennent ce processus de prise de parole.

Concentrer notre analyse sur une position discursive spécifique, celle de Zahra Ali, qui est en butte tant aux « structures patriarcales islamiques » qu'au « féminisme hégémonique », se justifie par plusieurs considérations.

Tout d'abord, le cadre socioculturel de notre étude, réalisée dans le contexte d'une thèse en cotutelle entre l'Algérie et la France, nous oriente naturellement vers le contexte français pour notre analyse. En effet, le féminisme islamique, particulièrement dans sa dimension publique et discursive, est inexistant en Algérie. Nous avons donc choisi de nous tourner vers les discours féministes islamiques en circulation dans la société française.

Aussi, compte tenu de la complexité du discours féministe islamique – comme nous l'avons exploré dans le chapitre 1– et de la spécificité de notre étude, il nous fallait une figure capable à la fois de représenter une conception large du féminisme islamique – au-delà d'une perspective purement théologique –, mais aussi de s'inscrire dans notre cadre d'analyse centré sur la parole « concernée », c'est-à-dire une parole ancrée dans l'expérience vécue et la subjectivité de la locutrice.

Notre choix s'est donc porté sur Zahra Ali, une figure emblématique et pionnière[100] du féminisme islamique en France. Bien que notre analyse repose sur une seule autrice, son discours est représentatif de la manière dont une parole individuelle peut à la fois refléter et structurer un discours collectif, émanant d'un mouvement, et se légitimer dans un espace discursif donné. En effet, Zahra Ali, par ses travaux académiques, ouvrages et articles académiques, mais aussi par ses nombreuses interviews et entretiens médiatiques, a contribué à l'inscription référentielle du féminisme islamique, participant ainsi à l'émergence de « phénomènes de reprises, de citations, d'affiliation ou de contestation » (Branca-Rosoff &

[100] Zahra Ali n'est pas la première à avoir explorer ce courant en France, Ce qui lui a néanmoins valu d'être perçue comme une figure pionnière, c'est la portée de son ouvrage, qui propose une présentation exhaustive du féminisme islamique et des enjeux nationaux qu'il rencontre tout en s'adressant à un public large, contrairement aux publications académiques qui l'ont précédé en France. En effet, un évènement clé dans la réflexion sur le féminisme musulman en France a été le colloque intitulé « Existe-t-il un féminisme musulman ? » organisé en 2007 à l'UNESCO par la commission Islam et Laïcité. Ce colloque a abouti à la publication d'un ouvrage collectif éponyme, *Existe-il un féminisme musulman* ? édité par l'Harmattan. Ce volume regroupe les contributions de plusieurs figure éminentes telles que Margot Badran, Sylvia Barak Fishman, Mathilde Dubesset, Françoise Gange, Nouza Guessous Idrissi, Malika Hamidi, Norhayati Kaprawi, Valentine Moghadam, Amina Wadud. Aussi, la sociologue Stéphanie Latte Abdallah, à l'origine de plusieurs travaux pionniers sur le sujet en France, a dirigé deux numéros de revue académiques en 2010 : Stéphanie Latte Abdallah (dir.), « Le féminisme islamique aujourd'hui », *Critique Internationale,* n°46, janvier-mars 2010 ; Stéphanie Latte Abdallah (dir.), « Des féminismes islamiques », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée,* n°128, décembre 2010.

Reboul-Touré, 2007 : 41). Son rôle s'est également matérialisé par la direction de l'ouvrage collectif (cité *supra*), qui a permis la circulation des idées féministes islamiques. Comme le soulignent Mona Gérardin-Laverge et Anne-Claire Collier : « La notion de circulation des idées pose […] la question des supports de circulation car une théorie ne voyage jamais seule, abstraitement : elle est traduite par des actrices et des acteurs sociaux qui s'inscrivent d'une manière particulière dans l'espace de la production des savoirs » (Gérardin-Laverge et Collier, 2020 : np). Son discours propose ainsi des entrées qui permettent d'avoir un éclairage sur le courant féministe islamique.

Enfin, le choix de la parole de Zahra Ali est lié à sa capacité à articuler une posture discursive qui s'appuie sur sa propre expérience de femme, musulmane, intellectuelle et racisée, tout en élaborant un discours qui dépasse la simple revendication d'une place pour les femmes musulmanes au sein du féminisme. Elle contribue en effet à redéfinir les contours même de ce mouvement, en y intégrant des perspectives critiques sur l'islamophobie, le colonialisme, et les inégalités de genre. Cela nous permettra d'identifier les principaux ressorts rhétorico-argumentatifs d'une telle posture, tout en mettant en lumière les dynamiques de légitimation et de réappropriation propres à ce type de discours.

II.2. Méthodologie : description du corpus

Nous abordons le discours de Zahra Ali en tant que discours social, distinct d'une production conceptuelle de nature théologique ou juridique, ou d'une réflexion philosophique sur la condition de la femme musulmane. Son propos s'inscrit dans un mode d'énonciation informatif et argumentatif qui vise à produire « des narrations à visée émancipatoire » (Greco, 2014 : np) à travers une typologie discursive variée (ouvrage, articles académiques, articles de presse, conférences, entretiens médiatiques, etc.). Ce faisant, son discours s'inscrit pleinement dans ce que Marc Angenot définit comme un « discours social ». Selon Angenot, le discours social est « tout ce qui se dit, tout ce qui s'écrit dans un état de société donné (tout ce qui s'imprime, tout ce qui se parle aujourd'hui dans les média électroniques). Tout ce qui se narre et s'argumente ; le narrable et l'argumentable dans une société donnée » (Angenot, : 1984 : 20). Le discours social de Zahra Ali interroge la situation des femmes musulmanes à travers un prisme sociologique, avec des préoccupations féministe, islamique, antiraciste et anticapitaliste. Elle recourt à une diversité de modes discursifs, mobilisant des dimensions narratives, argumentatives, informatives, descriptives, etc. C'est précisément cette richesse et cette diversité qui nous ont conduite à nous intéresser à sa parole, dans la perspective d'observer

comment elle parvient, par son discours situé, à mobiliser sa position de « locutrice concernée » – un concept, rappelons-le, que nous adoptons dans notre recherche pour désigner les prises de parole qui émergent des positions marginalisées, tout en revendiquant une légitimité épistémologique (voir chapitre 3). Nous avons opté pour un corpus hétérogène comportant treize (13) publications de Zahra Ali. Ces publications incluent une variété de types de discours : des articles scientifiques, des chapitres d'ouvrages, des articles de presse, des entretiens et un rapport de recherche.

Ce choix n'est pas arbitraire, mais résulte d'une sélection rigoureuse effectuée à partir d'un ensemble initial de plus de 100 publications répertoriées sur la page du site de *Rutgers University*, dédiée à Zahra Ali. Ces publications sont disponibles en plusieurs langues, notamment en anglais, en arabe et en français, la langue de rédaction semblant être choisie en fonction du public visé. Pour notre corpus, nous avons délibérément retenu uniquement les textes rédigés en français, en raison du contexte institutionnel de notre thèse.

Initialement nous avions identifié quinze (15) publications rédigées en français, mais nous avons dû en écarter deux car elles ne rentraient pas dans nos critères de sélection établis. Ces modes de sélection reposent sur trois exigences fondamentales : la temporalité, la typologie des discours et les thématiques abordées. Afin de saisir la richesse et la complexité de la parole concernée de Zahra Ali, nous avons sélectionné différents types de discours rédigés en français et recensés sur le site de *Rutger University* dans la rubrique publications dans la page qui lui est dédiée, couvrant une période de 2012 à 2023. Ces bornes temporelles correspondent à la date des premières publications de Zahra Ali et à 2023 année de sa plus récente publication en langue française.

Le choix temporel est motivé par la volonté de suivre l'évolution de ses prises de parole et prises de position au fil du temps et au fil de son évolution socioprofessionnelle, notamment en ce qui concerne les perspectives sociologiques, féministes, musulmanes, et antiracistes. Quant à la typologie des discours, notre corpus se distingue par sa diversité de formats : articles scientifiques, chapitres d'ouvrages, articles de presse et entretiens. Cette diversité typologique nous permettra de croiser des données académiques avec les observations issues des médias (entretien, et article de presse) afin d'observer comment Zahra Ali précise et enrichit son discours en fonction des contextes (français et irakien) et des publics. Enfin, étant donné que notre étude est centrée sur le discours féministe islamique de Zahra Ali, nous avons veillé à ce que les thèmes abordés dans les genres de discours retenus se limitent aux contours théoriques et pratiques de son engagement féministe islamique, en particulier en lien avec les « structures

islamiques classiques » et le « féminisme hégémonique » – bien que les travaux de l'autrice couvrent également d'autres thématiques, comme mentionné *supra*. Cette délimitation nous permettra d'appréhender la manière dont Zahra Ali légitime son discours féministe islamique, tant au sein des arènes contrôlées du cadre islamique que dans celles du féminisme.

Partant, nous pouvons avancer que notre corpus est composite dans la mesure où il s'est construit au fur et à mesure (ouvrage collectif, articles, chapitre d'ouvrage, entretiens). Suivant en cela Damon Mayaffre (2002), nous pouvons le qualifier ainsi de « réflexif ». En effet, selon Mayaffre, un corpus réflexif se distingue par « le fait que ses constituants (articles de presse, discours politiques, pièces de théâtre ; de manière plus générale, sous-parties) renvoient les uns aux autres pour former un réseau sémantique performant dans un tout (le corpus) cohérent et auto-suffisant » (Mayaffre, 2002 : 5-6).

Nous exposons ci-après un tableau récapitulatif classant les treize (13) discours et les interactions, qui constituent notre corpus, selon l'ordre chronologique de leur publication. Tous ces documents, y compris les chapitres d'ouvrages, sont regroupés dans l'annexe (Volume 2). Cette annexe, qui comprend 178 pages, suit le même classement que celui présenté dans le tableau.

Référence	**Type de publication**
Zahra Ali « Féminismes Islamiques : Introduction », in. *Féminismes Islamiques*, Zahra Ali (dir.), Paris, La Fabrique, 2012.	Chapitre d'ouvrage
Zahra Ali « Conclusion : décoloniser et renouveler le féminisme », in. *Féminismes Islamiques*, Zahra Ali (dir.), Paris, La Fabrique, 2012.	Chapitre d'ouvrage
2012, Penser l'émancipation par le religieux : des féminismes islamiques, *Contretemps.* https://www.contretemps.eu/penser-lemancipation-par-le-religieux-des-feminismes-islamiques/	communication académique publiée sous forme d'article
2012, Des musulmanes en France : féminisme islamique et nouvelles formes de l'engagement pieux, *Religioscope.* http://religion.info/pdf/2012_09_Ali.pdf	Rapport de recherche

2012, « Les femmes musulmanes sont une vraie chance pour le féminisme ». Entretien avec Zahra Ali. https://www.contretemps.eu/les-femmes-musulmanes-sont-une-vraie-chance-pour-le-feminisme-entretien-avec-zahra-ali/	Entretien
2013, Journée de la femme : peut-on être féministe et voilée ? https://gate.first-id.fr/?redirectHost=https://www.lepoint.fr&redirectUri=/monde/journee-de-la-femme-peut-on-etre-feministe-et-voilee-08-03-2013-1637558_24.php#11	Article de presse
2016, Zahra Ali « Décoloniser le féminisme » le 11 juin 2016.https://www.revue-ballast.fr/zahra-ali/ ou https://www.revue-ballast.fr/zahra-ali/?pdf=13971&print=pdf	Entretien
Des féminismes décoloniaux, in *Changer le modèle. Ici et maintenant ? Points de vue du Sud*, (eds.) Aurélie Leroy and Frédéric Thomas, CETRI/Syllepse, Vol. XXIII – 2016, n°4.	Chapitre d'ouvrage
2017, Offensive contre les femmes en Irak. https://orientxxi.info/magazine/offensive-contre-les-femmes-en-irak,2146	Article de presse
« Femmes et genre en Irak : Introduction », in. *Femmes et genre en Irak*, Paris, Éditions Syllepse, 2022 (version française). Version anglaise paru en 2018 à Cambridge University Press.	Chapitre d'ouvrage
Zahra Ali, « Les affinités électives », in. *Photo de famille. Penser les vies intellectuelles d'un point de vue féministe*, Isabelle Clair et Elsa Dorlin (dir.), Paris, Éditions de l'EHESS, 2022.	Chapitre d'ouvrage – Entretien dialoguée avec Sonia Dayan-Herzbrun
« Intersections ». *Nouvelles Questions Féministes*, 2022/2 Vol. 41. pp. 116-119. https://doi.org/10.3917/nqf.412.0116.	Article scientifique
2023, Irak. Une violente campagne cible l'égalité de genre. https://orientxxi.info/magazine/irak-une-violente-campagne-cible-l-egalite-de-genre,6759	Article de presse

Après avoir présenté le tableau précisant le type de publication, nous allons maintenant exposer ces discours en fournissant une description succincte de leurs thèmes et contextes généraux d'énonciation.

- **Introduction (2020 [2012])** : cet article qui constitue l'introduction de l'ouvrage *Féminismes Islamiques* de Zahra Ali, où elle discute et mets en perspective la pensée de féminismes islamiques, avant de donner la parole à onze (11) figures de proue de ce courant.

- **Décoloniser et renouveler le féminisme (2020 [2012])** : cet article constitue la conclusion de l'ouvrage *Féminismes Islamiques* de Zahra Ali. Il appelle à un renouvellement du féminisme global, intégrant les expériences des femmes musulmanes et rejetant la version orientaliste du féminisme occidental.

- **Penser l'émancipation par le religieux : des féminismes islamiques (2012) :** Ce texte est présenté par Zahra Ali à l'occasion du colloque « Penser l'émancipation » qui s'est tenu en octobre 2012 à Lausanne. Il explore les féminismes islamiques comme alternative critique au féminisme occidental, Zahra Ali y montre comment les femmes musulmanes redéfinissent leur identité à travers les textes religieux tout en dénonçant les violences patriarcales et coloniales.

- **Des musulmanes en France : féminisme islamique et nouvelles formes de l'engagement pieux (2012) :** cet article analyse l'émergence du féminisme islamique en France, Zahra Ali y décrit comment les femmes musulmanes mobilisent le discours religieux pour critiquer l'orthodoxie patriarcale tout en participant activement aux mouvements féministes.

- **Les femmes musulmanes sont une vraie chance pour le féminisme (2012) :** dans cet entretien, Zahra Ali souligne l'importance d'intégrer les réalités des femmes musulmanes dans la réflexion féministe et plaide pour la reconnaissance des féminismes islamiques comme des mouvements critiques et émancipateurs.

- **Journée de la femme : peut-on être féministe et voilée (2013) :** cet article interroge la compatibilité entre le port du voile et l'identité féministe, Zahra Al aborde les stéréotypes islamophobes et défend l'idée que le port du voile n'est pas forcément antinomique avec le féminisme.

- **Décoloniser le féminisme (2016) :** dans cet entretien, Zahra Ali critique le féminisme occidental pour sa marginalisation des femmes issues des minorités et appelle à un féminisme inclusif et antiraciste, adapté aux réalités postcoloniales.

- **Des féminismes décoloniaux (2016) :** ce chapitre explore l'importance des féminismes décoloniaux, qui remettent en question les normes eurocentriques du féminisme, Zahra Ali y défend une approche décoloniale qui inclut les voix des femmes marginalisées du Sud global.

- **Offensive contre les femmes en Irak (2017) :** Zahra Ali y dénonce les réformes qui visent à réduire les droits des femmes en Irak. Elle explique comment la montée des conservatismes religieux remet en cause les acquis, en termes de droit des femmes, obtenus depuis la révolution de 1958.

- **Introduction (2018 [2022]) :** cet article, qui constitue l'introduction de l'ouvrage *Femmes et genre en Irak* de Zahra Ali, débute par la description son terrain de recherche en Irak, notamment à Bagdad. Elle y dépeint un quotidien marqué par la militarisation, les checkpoints, et la division de la ville selon les appartenances religieuses et ethniques. Ali explique ensuite son positionnement méthodologique en faveur d'une approche alliant ethnographie, histoire sociale et politique, afin d'analyser les réalités des femmes irakiennes. Elle critique également les lectures simplistes fondées sur la culture où l'islam, leur préférant une analyse complexe et contextuelle des luttes féministes en Irak.

- **Les affinités électives (2022) :** ce chapitre d'ouvrage comprend un récit dialogué entre Zahra Ali et Sonia Dayan-Herzbrun, interviewées par Isabelle Claire et Elsa Dorlin ayant pour visée « de susciter des récits autobiographiques, qui mêlent histoires personnelles et trajectoires intellectuelles et professionnelles » (Calir &Dorlin, 2022 : 33). À travers cette discussion, Zahra Ali revisite son parcours en écho et à partir des liens professionnels et personnels qu'elle a tissé avec Dayan-Herzbrun. Dans cet entretien, elle explore les affinités entre féminisme islamique et les courants décoloniaux et antiracistes, en insistant particulièrement sur l'importance de l'autonomie des mouvements féministes dans le Sud, notamment en termes de constitution de savoirs dit *à la marge*.

- **Intersection (2022) :** cet article relate dans un premier temps le parcours militant de Zahra Ali en résonance avec sa rencontre et ses échanges avec Christine Delphy, Zahra Ali y expose ensuite ses points de convergence et de divergence avec le féminisme matérialiste

de Delphy, tout en mettant en avant le croisement entre les féminismes transnationaux, décoloniaux et *queer*.

– **L'Irak : une violente compagne cible l'égalité de genre (2023) :** cet article met en lumière la campagne qui vise à diaboliser le concept de genre en Irak, Zahra Ali y décrit comment l'instrumentalisation de certains concepts par les dissidents sert à justifier la violence politique exercée contre les mouvements féministes.

Ainsi, les articles scientifiques et les chapitres d'ouvrage s'adressent spécifiquement à un public de chercheurs et chercheuses et constituent une perspective académique sur les enjeux sociologiques et féministes abordés par Zahra Ali. Les articles de presse et les entretiens présentent des discours plus accessibles et médiatisés, reflétant la manière dont elle vulgarise son propos et adapte son discours à un public plus général et varié. Ce sont des productions discursives qui sont venus répondre, pour Zahra Ali, à ce qui s'est présenté comme des situations « discursives » qu'il fallait tirer au clair. En effet, Zahra Ali devait « préciser » ses positions et/ou propos sur « La possibilité de l'existence d'un féminisme islamique », « la compatibilité entre le voile et le féminisme », etc. Le rapport de recherche quant à lui se distingue par à ses visées multiples : informer, décrire, évaluer et prescrire. Il permet à Zahra Ali d'articuler des analyses sociologiques tout en proposant des pistes de réflexion, contribuant ainsi à la fois à la compréhension théorique et à l'action sociale. Partant, les types de discours sélectionnés pour cette étude couvrent ainsi un large éventail de genres discursifs, incluant des discours narratifs, informatifs (théorique), argumentatifs et expositifs, chacun apportant une contribution unique à la compréhension du discours de Zahra Ali.

Cette hétérogénéité des genres discursifs, inscrite dans des contextes sociaux, culturels et politiques distincts, nous impose une hétérogénéité des outils d'analyse. C'est pourquoi nous avons opté pour une analyse du discours pour analyser la parole concernée de Zahra Ali, qui s'avère particulièrement adaptée pour examiner les multiples dimensions de la parole de Zahra Ali permettant la légitimation de son engagement féministe islamique.

L'analyse du discours est un champ d'étude large et difficile à délimiter, en raison de sa diversité méthodologique et théorique. En effet, ce domaine prend diverses formes déterminées par les cadres théoriques, les types de discours analysés ou encore les objectifs visés. Aussi, les traditions méthodologiques, les outils et les objets d'études varient notablement selon que l'on s'inscrive dans l'école française ou dans le courant anglo-saxon. Partant, sans revenir longuement sur les diverses acceptions existantes, l'analyse du discours est une discipline qui

« vise à rapporter les textes, à travers leurs dispositifs d'énonciation, aux lieux sociaux qui les rendent possibles et qu'ils rendent possibles » (Maingueneau 2009 : 18-19). Autrement dit, c'est une approche spécifique qui vise à étudier des textes au sein de leurs contexte tout en tenant compte des positionnements idéologiques des énonciateurs. Les corpus sur lesquels s'appuie l'analyse du discours pour son étude sont généralement rattachés à des genres de discours. Pour ce qui est des corpus « idéologiquement sensibles », selon Dominique Maingueneau et Patrick Charaudeau, l'analyse du discours ne vise pas en priorité à comprendre leurs fonctionnements discursifs mais se contente d'étudier des phénomènes très localisés pour élaborer des interprétations (Charaudeau et Maingueneau, 2002 : 44). L'analyse du discours mobilise ainsi divers outils linguistiques avec la référence aux sciences sociales. Ceci a permis, entre autres, l'évolution de la théorisation du sujet, lequel y est perçu non plus comme « un individu uniquement soumis aux contraintes sociales extérieurs et à ce qui se dit de lui, malgré lui, mais un être qui se négocie des marges d'action au sein des structures et des institutions dans lesquels il agit » (Bonnafous et Krieg-Planque, 2014 : 217). Il nous est apparu que c'est précisément l'agencement interdisciplinaire permis par cette approche qui nous permettrait de traiter au mieux notre problématique. C'est pourquoi notre chapitre 3, qui porte sur le cadrage théorique et épistémologique, s'attache à présenter d'une part les outils qui nous ont été utiles en sciences du langage, et d'autre part, quelques travaux fondamentaux en sciences sociales qui ont aussi éclairé notre travail.

Ainsi, dans le cadre de notre analyse, suivant en cela Simone Bonnafous et Alice Krieg-Planque, nous n'allons pas nous enfermer dans un modèle préétabli, nous adopterons l'« analyse du discours » dans son sens le plus large et sans nous limiter à une école ou à aucun courant. Nous nous réservons ainsi la « liberté dans le choix des outils et de la méthodologie d'analyse au service de ces objets mouvants que sont les " discours" » (Bonnafous et Krieg-Planque, 2014 : 217).

Conclusion

L'exploration du parcours biographique de Zahra Ali nous a permis de mettre en lumière les privilèges épistémiques dont elle bénéficie et qui lui confèrent, suivant en cela les *standpoint theories*, une compréhension fiable des dynamiques sociales, politiques et religieuses qui façonnent la vie des femmes dans les contextes musulmans. Ces différents privilèges enrichissent sa recherche académique en lui permettant d'intégrer des perspectives

intersectionnelles essentielles pour appréhender la diversité des expériences vécues par les femmes issues de différentes cultures, classes sociales ou origines ethniques.

Nous avons également justifié et présenté le corpus retenu qui nous permettra de donner des clés de compréhension de la parole concernée. Ainsi, nous allons appréhender cette parole à travers l'analyse de la dynamique discursive de légitimation de Zahra Ali, à la croisée des structures islamiques et des critiques féministes hégémoniques. Nous avons aussi décrit la méthodologie retenue pour enquêter sur la prise de parole concernée. Mais avant de nous focaliser sur ces formulations, il nous parait utile de préciser notre cadrage théorique et épistémologique pour penser la parole concernée en analyse du discours.

Chapitre 3. Le discours des « concernées » : Proposition théorique

> « Dans un combat à mort, prendre pour seule arme la parole est un choix d'une hardiesse rare » (Mernissi 2001 : 54).

Introduction

Nous avons introduit – tout en nous inscrivant dans le cadre d'une théorie du discours située bénéficiant des apports des études de genre, subalternes et décoloniales (Spivak 2009 ; Butler 2004 ; hooks 1981 ; Ribeiro 2020) – la notion de « locuteur.ice concerné.e ». Cette notion théorique marquée par une position politique nous permet de définir ce qu'est un.e locuteur.ice vulnérable réparé.e, pour étudier le phénomène qui constitue l'objet de cette thèse. Il s'agit pour nous de comprendre comment la prise de parole « concernée » peut être mobilisée par les locuteur.ice .s vulnérable.s pour construire et négocier une position d'autorité discursive sur la base d'un *surplus de crédibilité* qui serait corrélé à l'incarnation d'une forme d'identité « hybride» voire « bricolée ».

Une question s'est posée à nous et il nous a paru nécessaire, pour appréhender cet objet d'étude, d'éclaircir les bases théoriques et épistémologiques qui serviront de support à ce travail.

Quelles notions pouvons-nous mobiliser pour préciser ce qu'est un.e « locuteur.ice concerné.e » ? Nous verrons ainsi comment les notions de « vulnérabilité », de « lieu de vulnérabilité » et d'« autorité », de « concernement » ont pu être investies par les chercheur.se.s tant en analyse du discours qu'en sciences humaines et sociales, et comment celles-ci seront mobilisées dans notre travail. Nous tenterons finalement de définir un cadre théorique qui prend en compte différents niveaux d'analyse, en accord avec notre objectif de mener notre recherche par une approche entre critique et compréhension.

I. Contexte éthique et politique de l'émergence de la logique concernée

Prise dans un usage militant, l'expression de « logique (des premier.e.s) concerné.e.s » désigne le mode de raisonnement et d'action des individus qui sont directement confrontés à une situation d'injustice ou de discrimination. C'est une sorte d'« affirmation positive » (Gabriel, 2023 : 147) par laquelle il s'agit pour les personnes se disant « concernées » ou « première concernées » de « s'affirmer en tant que sujet d'une question politique » (Gabriel, 2023 : 147).

Avant d'aborder la notion de « locuteur.ice concerné.e », nous allons tout d'abord nous attarder sur quelques concepts sociologiques qui nous semblent nécessaires pour appréhender le contexte éthique et politique d'inscription de la logique concernée. Sans rentrer dans les détails épistémologiques derrière ces notions, nous commentons ci-après chacune de ces notions de manière plus ou moins approfondie selon l'intérêt qu'elles présentent pour notre recherche.

I.1. Privilège blanc, domination[101] et oppression

En 1967, trois ans après la signature du *Civil Rights Act* (CRT[102]) déclarant illégale la discrimination fondée sur la race, deux militants du mouvement Noir, Stokely Carmichael et Charles V. Hamilton, publiaient leur livre *Black Power* : *the Politics of Liberation in America*, dans lequel ils démontrent que le système d'exploitation et de ségrégation raciale existe toujours aux États-Unis (Carmichael & Hamilton, 1968). À cet égard, ils forgent la notion de « racisme institutionnel » qu'ils distinguent du « racisme individuel ». Pour eux, le racisme individuel « est le fait d'individus, qui agissent ouvertement en tuant, en blessant, en détruisant. Il est visible et peut être filmé par des caméras de télévision ; on peut constater le crime au moment même où il est commis » (Carmichael & Hamilton 1968 : 16). Néanmoins, le racisme institutionnel « est moins franc, infiniment plus subtil, on le reconnait moins facilement parce

[101] La domination est ici envisagée selon la reconfiguration marxienne qui l'associe à la notion d'aliénation. La domination au sens fort signifie une répartition asymétrique du pouvoir, connotée comme mauvaise, injuste et/ou illégitime.

[102] La *Critical Race Theory* (CRT) est un courant théorique né aux États-Unis dans les années 1970 et 1980. Il a émergé dans le domaine du droit, à la suite des combats du Mouvement des Droits Civiques américains des années 1950 et 1960. Les études issues de la CRT ont été élaborées pour analyser les nouvelles formes de racisme, plus subtiles ou inconscientes, qui se sont développées après l'abolition des lois de ségrégation raciale.

qu'il ne s'agit pas d'actes accomplis par des individus particuliers. Mais il n'en détruit pas moins la vie humaine. Comme il a sa source dans les forces établis et respectées de la société, il a infiniment moins de chances que le premier d'encourir la condamnation du public » (Carmichael & Hamilton 1968 : 16).

Selon Carmichael et Hamilton, les effets du racisme institutionnel se manifestent dans la destruction des corps et des âmes du groupe opprimé, par le biais d'institutions telles que l'enseignement, le marché du logement et la santé :

> Quand des terroristes blancs bombardent une église noire et tuent cinq enfants, il s'agit d'un acte de racisme individuel que l'on déplore dans presque toutes les sphères de la société. Mais quand, dans cette même ville – Birming Ham, Alabama –, cinq cents bébés noirs meurent chaque année faute de nourriture, de logements, de soins médicaux, et quand des milliers d'autres sont marqués à jamais et mutilés dans leur corps, leur cœur et leur intelligence, à cause des conditions de misère et de discrimination infligées à la communauté noire, il s'agit alors de racisme institutionnel (Carmichael & Hamilton 1968 : 16).

C'est aux États-Unis et en Grande-Bretagne que se sont développées dans les années 1980[103], les premières études consacrées à la construction sociale et historique des identités blanches et son articulation avec le racisme, connues sous le nom des *critical whiteness*[104] *studies*. Un article pionnier à cet égard a été publié par la chercheuse et militante féministe et antiraciste (blanche) Peggy McIntosh, intitulé « *White Privilege : Unpacking the Invisible Knapsack* » (Privilège blanc : vider le havresac à dos invisible)[105], où elle définit le privilège blanc comme l'ensemble des situations de la vie sociale qui favorisent – de manière explicite

[103] En France, le débat sur la « blanchité » s'est ouvert plus tardivement avec deux ouvrages parus en 2013, *Dans le blanc des yeux* de Maxime Cervulle et l'ouvrage collectif *De quelle couleur sont les Blancs ?* dirigé par Sylvie Laurent et Thierry Leclère.

[104] Le concept de « *witness* » blanchité ou blanchéité en français, pris séparément, a pour vocation de décrire « une expérience sociale caractérisée par le vécu de la domination » (Cervulle**,** 2012 : 39), et ne fait pas référence à un type corporel ou une origine définie comme pourrait – de manière essentialiste – le suggérer son appellation. Il renvoie plus précisément « à un construit social : aux modalités dynamiques par lesquelles, en certains contextes sociohistoriques, certains individus ou groupes peuvent être assignés (selon un processus d'allo-identification) ou adhérer (selon un processus d'auto-identification) à une "identité blanche" socialement gratifiante » (Cervulle**,** 2012 : 39). Pour lui, l'importance de la problématique de la blanchité réside dans le fait qu'elle permet d'introduire une conception relationnelle et systémique du pouvoir dans l'appréhension des rapports sociaux de race (Cervulle**,** 2012 : 39).

[105] Pour la traduction des exemples nous nous sommes référée à une adaptation française de l'article, qui néanmoins ne les présente pas dans l'ordre établi de la version originale de 1989. Voir le lien: https://docplayer.fr/36600173-Privilege-blanc-deballer-le-havresac-invisible.html

ou implicite – les Blancs (McIntosh, 1989 : 2). Partant de 26 exemples observés dans sa vie quotidienne illustrant les bénéfices empiriques de sa couleur de peau[106], elle propose *une technique de conscientisation dont l'objet est « d'amener les "Blancs" à "sortir du déni" pour accepter de se penser eux-mêmes "en termes raciaux" et comprendre que la société est organisée autour d'une "norme blanche" »* (Galonnier & Naudet, 2019 : np). Nous citons ci-après quelques exemples qui vont dans le sens d'autres éléments d'analyse que nous exposerons *infra* :

1. *« I can, if I wish, arrange to be in the company of people of my race most of the time.* (Je peux, si je le désire, m'arranger pour être en compagnie de gens de ma race la plupart du temps.)

2. *If I should need to move, I can be pretty sure of renting or purchasing housing in an area that I can afford and in which I would want to live.* (Si je dois déménager, je peux être pratiquement sûre de louer ou d'acheter un logement dans un quartier que je peux me permettre et où j'ai envie de vivre.)

4. *I can go shopping alone most of the time, pretty well assured that I will not be followed or harassed.* (Je peux aller faire mes courses seule, la plupart du temps, en étant assez sûre de ne pas être suivie ou harcelée)

5. *I can turn on the television or open to the front page of the paper and see people of my race widely represented* (Je peux allumer la TV ou regarder la première page du journal et voir les gens de ma race largement représentés*)*

12. *I can swear, or dress in second-hand clothes, or not answer letters without having people attribute these choices to the bad morals, the poverty, or the illiteracy of my race.* (Je peux jurer, ou porter des vêtements de seconde main, ou ne pas répondre à des lettres, sans que les gens n'attribuent ces choix à une mauvaise moralité, la pauvreté ou l'analphabétisme de ma race)

15. *I am never asked to speak for all the people of my racial group*. (On ne me demande jamais de parler au nom de tous ceux de mon groupe racial)

[106] McIntosh précise que dans cette étude, elle a choisi de se concentrer uniquement sur les privilèges liés à la couleur de peau, en reconnaissant que d'autres facteurs, tels que la classe sociale, la religion, le statut ethnique ou la situation géographique, sont étroitement liés (McIntosh, 1989 : 2).

19. *If a traffic cop pulls me over, or if the IRS audits my tax return, I can be sure I haven't been singled out because of my race*. (Si un flic de la circulation m'ordonne de me ranger ou que l'inspection des impôts examine ma déclaration, je suis sûre que je n'ai pas été sélectionnée à cause de ma race)

20. *I can easily buy posters, postcards, picture books, greeting cards, dolls, toys, and children's magazines featuring people of my race.* (Je peux acheter sans difficulté des posters, des cartes postales, des livres d'images, des cartes de vœux, des poupées, des jouets et des magazines pour enfants représentant des gens de ma race)

24. *I can be sure that if I need legal or medical help my race will not work against me. (Je peux être sûre qu'en cas de besoin d'assistance médicale ou juridique, ma race ne jouera pas en ma défaveur)*

Nous choisissons de ne pas nous attarder longuement sur l'analyse de ces exemples, largement commentés, notamment par Maxime Cervulle (2013), Sylvie Laurent et Thierry Leclère (2013), que nous avons déjà pu citer *supra* (voir note de bas de page 2). Néanmoins, l'analyse de McIntosh nous amène à distinguer deux dimensions visibles de l'hégémonie raciale :

– Les dimensions matérielles, qui recoupent *l'accès aux ressources et aux opportunités* dont les personnes blanches bénéficient sans discrimination ou obstacle, comme illustré dans les exemples 1 et 2. Mais également *la sécurité et la protection* dont bénéficient les personnes blanches dans la société, comme le montre l'exemple 4 et l'exemple 19.

– Les dimensions discursives, et ce sont les dimensions qui nous intéressent le plus, englobent d'un côté *la représentation et la reconnaissance* dont bénéficient les personnes blanches dans la société. La vignette 5 illustre comment les personnes blanches sont représentées dans les médias, tandis que la vignette 20 démontre comment elles trouvent des produits et des services répondant à leur besoin culturel. D'une part, ces dimensions incluent *l'absence de préjugés* dont bénéficient également les personnes blanches dans la société. Par exemple, la vignette 12 permet aux personnes blanches de s'exprimer librement sans être jugées sur leur choix, tandis que la vignette 15 leur permet d'éviter d'être mises à l'écart ou marginalisées.

Nous pouvons avancer que le mérite de ces approches réside dans le fait qu'elles déplacent le regard et inversent la perspective afin de conscientiser la société sur le racisme dit

systémique[107] favorisé notamment par la position sociale du « privilège blanc ». Cependant, elles sont parfois critiquées pour leur potentiel à racialiser les rapports sociaux, notamment à travers les pratiques militantes de protection et d'autonomie – comme la mise en place des *safe spaces* (en français *espaces sûrs* tel que les « lieux de non-mixité[108] » – et à simplifier la réalité des groupes sociaux. À cet égard, la notion d'intersectionnalité (voir chapitre 1 - 4.2.3) vient justement rappeler que les inégalités tenant à l'origine, au genre, à la classe sociale, à la religion, sont étroitement imbriquées. Et que, chez le même individu, elles peuvent se cumuler et/ou se compenser. Pour Bilge (2010), l'intersectionnalité a conduit à l'abandon des explications unidimensionnelles de l'inégalité sociale dans la sociologie contemporaine (Bilge, 2010 : 76).

I.2. La logique des premier.e.s concerné.e.s

Entre image sociale, subjectivité, rôle, identification, statut, etc., la notion d'identité semble assez disparate et peine à être thématisée notamment lorsqu'elle est mobilisée de manière spontanée. D'un point de vue énonciatif Mucchielli (1986) identifie deux formes d'identité répondant à la question « qui est cet individu, ce groupe ou cette culture ? » [109]. La réponse apportée par le sujet lui-même donne lieu à une « identité auto-énoncée », la réponse du ou de la partenaire, génère quant à elle une « identité énoncée par autrui ». (Mucchielli, 1986 : 65). L'identité auto-énoncée –selon le contexte– peut être fragmentée en différentes identités : « le sujet peut croire intimement en lui-même, à ce qu'il est (identité subjective) ; il peut éprouver ce qu'il est (sentiment d'identité) ; il peut énoncer son identité

[107] L'adjectif « systémique » vise à admettre que les injustices sociales sont générées et perpétuées par un système étayé par l'État, lequel favorise certains groupes de la population au détriment d'autres, et maintient ainsi la (re)production des discriminations. Ce concept est souvent associé à l'idée d'« oppression systémique », où l'on observe des phénomènes tels que le « racisme systémique » ou le « sexisme systémique ». Cette approche met en lumière le fait que ces injustices ne sont pas simplement des incidents isolés, mais plutôt des manifestations d'un système plus vaste et institutionnalisé qui perpétue des inégalités structurelles profondément enracinées.

[108] La pratique de la non mixité dans les milieux militants rentre dans le cadre des pratiques de protection et d'autonomie des personnes dominées/opprimées/marginalisées et consiste à réserver certains espaces de réunion et de parole à des personnes qui partagent une caractéristique commune, généralement une identité ou une expérience de domination. Cette pratique est souvent utilisée pour créer un espace sûr (*safe*) et inclusif pour les personnes qui ont été marginalisées ou opprimées par la société dominante. Par exemple, Delphy (2002 [1977]) soutient que l'expérience d'oppression des femmes les incite à développer des connaissances sur les idéologies et les rapports de genre. En revanche, les hommes, en bénéficiant de ce système, sont moins enclins à produire ce type de savoir car ils ont plutôt intérêt à maintenir ce champ de recherche dans l'ignorance. Cette pratique de non mixité a permis par exemple aux féministes de dénoncer et parfois rectifier les biais sexistes dans la conduite des recherches.

[109] Nous avons choisi de nous référer ici à la proposition de Mucchielli car elle rejoint la conception générale de l'identité à savoir « telle que majoritairement entendue aujourd'hui dans les sciences humaines et sociales : l'interrogation, du point de vue de l'individu (ou du groupe), sur sa propre définition ("Qui suis-je ") » (*Dictionnaires des Sciences Humaines et Sociales*, 2006 : 585). Et ce indépendamment de ses considérations philosophiques à savoir : sous « son angle existentiel » (*Dictionnaires des Sciences Humaines et Sociales*, 2006 : 585).

(identité affirmée) ; il peut présenter à autrui ce qu'il est (identité présentée) ; il peut présenter seulement certaines parties de ce qu'il est (identité de façade); il peut enfin croire, éprouver, énoncer, présenter totalement ou partiellement ce qu'il ne veut pas être (identité négative représentée) » (Mucchielli, 1986 : 65). Pour ce qui est de l'identité énoncée par autrui, celle-ci se décline également sous plusieurs identités : « il peut énoncer ce qu'il croit sur l'identité du sujet (identité inférée) ; il peut énoncer ce que le sujet est concrètement pour lui (identité perçue) ; il peut énoncer ce qu'il voudrait que le sujet soit (identité prescrite) ; il peut énoncer ce que normalement, étant donné quelques caractéristiques banales d'identification le sujet doit être (identité attribuée) ; l'identité légale étant, quant à elle, l'ensemble des caractéristiques suffisantes pour définir un sujet par rapport aux lois d'une société. » (Mucchielli, 1986 : 66)

Compte tenu de ces différentes identités, plusieurs auteurs en psychologie sociale préfèrent la notion de « stratégies identitaires » pour rendre compte « des effets déployés par un sujet pour bâtir et maintenir une configuration facilitant l'accord avec l'entourage en même temps qu'elle satisfait un projet personnel » (Guerraoui & Troadec, 2000 : 79). Ces stratégies mettent en lumière deux mécanismes complémentaires : « d'une part, la capacité d'action du sujet pour faire face à l'environnement pluriculturel dans lequel il baigne ; d'autre part, l'extrême plasticité de l'identité, processus dynamique, en devenir constant, qui intègre les différentes expériences vécues tout au long de la vie, et conduit à une constante redéfinition de soi face à une réalité elle aussi changeante » (Guerraoui & Troadec, 2000 : 79). Si l'on prend le cas des minorités en contexte multiculturel, celles-ci sont forcées de s'adapter aux normes et valeurs de la culture dominante (nous y reviendrons voir l'exemple donné par Lugones & Spelman cité *infra*). Cet effort d'adaptation peut entraîner une dévalorisation des identités minoritaires, notamment dans un contexte de domination où les identités énoncées par autrui, souvent erronées ou limitantes, peuvent prévaloir sur les identités auto-énoncées favorisant ainsi une distorsion de l'identité réelle des personnes concernées et la perte de leur autonomie.

Le concept de donner la parole aux « premièr.e.s concerné.e.s[110] », c'est-à-dire aux personnes *connaissant d'expérience* la situation d'oppression, est une modalité subjective féministe[111] assez ancienne, forgée grâce aux notions d'épistémologie du genre, notamment

[110] Parmi les premiers à avoir proposé le terme *concerné* se trouve le sociologue et militant américain Saul Davis Alinsky dans son livre *Rules for Radicals*, publié en 1971. Alinsky a employé le terme pour souligner le rôle important que peut jouer l'organisation communautaire et la mobilisation des personnes concernées pour gagner du pouvoir en termes sociaux, politiques, légaux et financiers.

[111] En l'occurrence, Delphy (1977) postule que l'expérience d'oppression vécue par les femmes les motive à élaborer des connaissances approfondies sur les idéologies et les dynamiques de genre. Par contraste, les hommes, en tant que bénéficiaires du système existant, se trouvent dans une position moins propice à la production de ce

celles qui interrogent les dispositifs discursifs discriminants et leur effet de pouvoir stigmatisant. Elle implique de promouvoir l'idée que ces individus ont une meilleure connaissance des mécanismes d'oppression qu'ils subissent. Cette logique a été ensuite intégrée dans les pratiques militantes en général, soulignant l'impératif d'accorder la primauté aux témoignages de ces premier.e.s concerné.e.s dans les discours et les actions visant à promouvoir l'égalité. Cette approche repose sur l'idée fondamentale selon laquelle l'oppression est envisagée comme une expérience subjective se manifestant comme nous l'avons vu *supra* à travers des privilèges systémiques, des préjugés et des discriminations : des expériences souvent invisibles aux personnes qui ne les subissent pas. Cette expérience subjective dont la relation est logique, est de l'ordre d'un raisonnement inductif qui nous proposons de schématiser[112]comme suit :

> X individu faisant partie d'une catégorie non-privilégiée et Y de la catégorie privilégiée,
> X étant concerné.e par une expérience « a » et un savoir « b » : X^{a+b},
> Y étant concerné.e par un savoir « b » et non-concerné.e par une expérience « a » : Y^{b},
> alors[113] X est plus à même de parler de « a » que l'est Y.[114]

Figure 1 : Raisonnement inductif de la logique concernée

Cette perspective vise à relayer la parole des personnes concernées, tout en refusant de se substituer à elles, car l'acte de se faire le porte-parole peut entraîner du *X-splaining* (du verbe *splain*[115]). Notion définit par Nicole Dular comme une subversion dysfonctionnelle des rôles épistémiques, impliquant l'auditeur en tant que récepteur de connaissance et le locuteur en tant que dispensateur de connaissance au cours d'un échange testimonial. Cette subversion découle de l'opération d'un stéréotype identitaire préjudiciable (Dular, 2021, cité in Fultner, 2022 : 62). Lorsque des représentants du groupe dominant, tels que les hommes dans le cas du

savoir, car ils ont plutôt intérêt à maintenir ce domaine de recherche dans l'ignorance (Delphy, 1977 cité in. Marignier, 2017 : 15).

[112] Dans notre démarche pour établir ce schéma, nous nous sommes appuyé sur le concept linguistique de l'« argument d'identité » tel que proposé par Marignier (2017). Il s'agit d'« un argument du type : seuls les X peuvent parler des X ou corollairement les Y n'ont pas le droit de parler des X, où X est une catégorisée non-privilégiée et Y la catégorie privilégiée correspondante. Cet argument met en correspondance l'expérience et le savoir » (Marignier, 2017 : 10). Ce schéma que nous proposons est ainsi une adaptation de cet argument en typographiant les individus et leurs privilèges en formule mathématique « exposant et puissance ».

[113] Nous choisissons d'employer « alors » plutôt que « donc », qui signifie que c'est une conclusion logique alors que c'est aussi un parti-pris.

[114] Nous reviendrons sur le choix de typographier les individus et leurs privilèges en formule mathématique « exposant et puissance ».

[115] *Splain* est une abréviation familière de *explain,* « expliquer » en anglais, utilisée principalement dans le contexte de la critique sociale (notamment la critique féministe) pour décrire l'acte condescendant d'expliquer quelque chose à quelqu'un d'une manière simpliste ou arrogante.

mansplaining ou les personnes blanches dans le cas du *whitesplaining*, tentent d'expliquer des expériences ou des réalités vécues par des individus appartenant à des groupes marginalisés, cela renforce les structures de pouvoir existantes. En effet, cette prise de parole condescendante et paternaliste nie l'expertise et le vécu des membres des groupes marginalisés, tout en perpétuant une asymétrie de pouvoir. Ces pratiques peuvent également avoir un effet aliénant et dévalorisant pour les personnes concernées, en les réduisant à des simples objets d'études ou en les privant de leur capacité à définir eux-mêmes leur propre réalité.

Cependant, la perspective de la logique des premier.e.s concerné.e.s ne signifie en aucun cas que Y est dépourvu du droit de s'exprimer sur l'expérience « a ». En effet, dans le contexte militant, l'objectif n'est pas de prohiber la participation des individus considérés comme privilégiés dans la lutte aux côtés des personnes opprimées, mais plutôt de réaffirmer que, du fait de leur bénéfice de privilèges systémiques, il est impératif que ceux et celles qui souhaitent se rallier à ces luttes prennent conscience de leur position dominante. Ainsi, il est essentiel qu'ils ou elles reconnaissent que leurs paroles ou intentions ne sont pas soumises aux mêmes doutes que celles des individus directement concernés par l'oppression. Dans cette optique, le concept d'« allié.e » est mobilisé pour décrire les individus appartenant à des groupes dominants ou à la majorité, mais qui choisissent de soutenir activement les luttes pour l'égalité afin de participer à l'amélioration de la justice sociale et du bien-être de ses membres. Être un.e allié.e ne se résume pas simplement à une participation symbolique, mais implique une démarche proactive visant à remettre en question les structures de pouvoir existantes, ainsi son statut énonciatif de l'allié.e se définit ainsi par le recours à « la posture du silence actif et du soutien résolu »[116]. Des travaux tels que ceux de MacIntoch cités *supra*, soulignent justement l'importance de l'alliance intergroupe dans la lutte contre les inégalités systémiques, et mettent en avant l'idée que les allié.e.s doivent être prêt.e.s à écouter, apprendre et, le cas échéant, céder la parole aux personnes directement touchées par l'oppression.

Cette approche permet d'éviter la binarité simpliste entre les individus privilégiés et non-privilégiés, et favorise plutôt la mise en place d'une coalition inclusive et diversifiée. La reconnaissance de la responsabilité et du pouvoir intrinsèques à la position de privilège offre aux allié.e.s la possibilité de contribuer à une transformation sociale soucieuse et respectueuse

[116] Nous reprenons ici la définition Paveau, exposée lors d'un séminaire de master 2, consacré à la théorie du discours à travers la question du genre et de la destitution langagière, auquel nous avons eu l'occasion d'assister en 2022.

des voix des premier.e.s concerné.e.s. Ainsi, la position des allié.e.s se définit comme étant avant tout une position éthique.

Cela étant dit, la logique des premier.e.s concerné.e.s diffère selon qu'on la pense en termes individuels ou collectifs. Envisagée uniquement sur le plan individuel, cette logique invite à présumer qu'une personne qui subit une oppression est spécialiste de cette oppression. Cela relève de l'essentialisation en donnant l'idée que si nous sommes racisé.e.s par exemple nous savons forcément tout d'emblée sur le racisme. Or, dans la réalité, les personnes racisées vivent le racisme différemment. Il y a ceux qui seront révoltées et qui vont s'engager de façon militante, tandis que d'autres intégreront le racisme et rentreront un peu dans ces clichés racistes. En se référant à l'article de bell hooks « Refuser d'être Victime » paru en 1995 et dans lequel hooks introduit le concept de l'« identité victimisée » , opposé à la résistance militante, Ribeiro explique que l'identité victimisée « c'est quand les groupes opprimés en viennent à rejouer l'identité créée par les oppresseurs, au lieu de reconnaître clairement ces oppressions et de penser à des stratégies émancipatrices. Très souvent, cette identité est la seule qui soit acceptée par le groupe oppresseur » (Ribeiro in. Védie & al., 2020 : 136).

Suivant en cela Bourdieu, ces « identités victimisées » exerceraient le rôle « de relais d'un discours normatif et idéologique préformulé par et pour les dominants » (Bourdieu, 1998 : 54). Ainsi, lorsque ces identités victimisées se voient octroyer la parole en tant que concerné.e.s, cela peut parfois servir une argumentation polémique en défaveur de la cause de la logique concernée. Cette dynamique est particulièrement observable dans le cadre d'un espace cédé par une « subjectivité empêchée »[117] (Oger, 2021). Dans ces contextes, les premier.e.s concerné.e.s se trouvent non pas réduit.e.s au silence, mais réduit.e.s à une « parole vaine ». Ainsi, ces dernier.e.s produisant des récits aliénants, que ce soit volontairement, dans le but de perpétuer une domination, ou non par ignorance structurelle. C'est le cas, par exemple, des femmes misogynes, des personnes racisées et racistes, des personnes transgenres et transphobes ou encore des musulmans islamophobes et ainsi de suite. Ces individus peuvent être invités par des médias en quête de polémiques pour servir de caution morale et/ou de quota diversité. Pour illustrer la thèse de l'islamophobie, prenons l'exemple de l'imam Chalghoumi, présenté comme un représentant modéré de l'islam. Toutefois l'islamologue et politiste

[117] Pour Claire Oger, la « subjectivité empêchée » c'est la compromission volontaire de l'exercice d'une parole libre ou l'expression d'une subjectivité personnelle par les locuteur.ices institutionnel.le.s ou les médias à l'égard de la parole de l'usager, du citoyen ou du justiciable (Oger, 2023 : 339).

français, François Burgat[118] (2016) le critique en le qualifiant de l'un des « "bons clients" médiatiques » (Burgat, 2016 : 288), et le décrit comme un « dérisoire emblème » contribuant à enfermer « la parole "musulmane" publique dans le ghetto de porte-parole cyniquement préfabriqués » (Burgat, 2016 : 267).

En effet, malgré le fait qu'il ne fasse pas partie du Conseil Français du Culte Musulman (CFCM), cet imam controversé[119] est pourtant l'un des interlocuteurs privilégiés des médias français. Bien que sa légitimité à parler au nom de la communauté musulmane ne fasse pas consensus auprès de ses coreligionnaires, il est invité sur les plateaux de télévision en tant que concerné pour exprimer ses positions, impliquant ainsi implicitement une représentation de toute la communauté musulmane. Paradoxalement, il utilise son identité de musulman comme un argument d'autorité en vue de désavouer l'islamophobie et d'accuser d'extrémistes celles et ceux qui revendiquent de faire de la condition musulmane un levier de politisation. Le message qui est envoyé au public, c'est qu'un imam modéré est rejeté par ses coreligionnaires qui sont donc, dans leur majorité, extrémistes. Cette mise en scène renforce les préjugés d'un islam radical et intolérant au lieu de les combattre.

Cet exemple soulève des interrogations légitimes quant à la généralisation de la parole concernée sur la base de l'expérience personnelle. Notamment lorsque celle-ci n'est pas en congruence avec des données de la sensibilité collective qu'elle conforte et légitime. Il met en garde contre le risque de conférer une autorité universelle à toute personne appartenant à un groupe opprimé, sans prendre en compte les diversités d'opinions, de perspectives et de vécus au sein de ce groupe. Autrement dit, tomber dans l'écueil d'attribuer à la parole d'un individu, certes concerné, une autorité figée et légitime en soi. À cet égard, nous pouvons avancer que l'expertise issue de l'expérience individuelle ne doit être ni surestimée ni essentialisée, mais plutôt considérée comme un élément participant à la construction d'un ensemble plus vaste de connaissances – nécessaires à la compréhension des enjeux sociaux complexes – fondé sur un vécu partagé et reconnu, inscrit dans un cadre de collectif.

[118] François Burgat est directeur émérite de recherche au CNRS depuis 2016, et chercheur à l'Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman (IREMAM).

[119] La controverse de cet imam est généralement le fait notamment de sa maitrise approximative du français et l'incohérence de ses propos qui ont même fait de lui un objet récurrent de railleries sur les réseaux. Voir notamment la parodie de l'émission CNews « l'Heure des Pros » proposée par l'humoriste et comédien français Malik Bentalha. Dans cette parodie baptisée « l'Heure de Trop » l'humoriste lui-même incarne de manière caricaturale Hassan Chalghoumi. Cette vidéo a fait le buzz sur les réseaux sociaux et a dépassé les trente millions de vues sur X (ex-Twitter). Disponible sur le lien YouTube : https://www.youtube.com/watch?v=eymKly8CoUI

Par ailleurs, une réflexion sur la logique des premier.e.s concerné.e.s dans un cadre collectif révèle une dynamique différente. En effet, dans une perspective collective, cette logique incite à reconnaître que les individus au sein d'un groupe opprimé peuvent contribuer à une compréhension plus complète des mécanismes d'oppression. Cela découle du postulat que les expériences d'oppression partagées[120] engendrent des similarités dans les conditions matérielles d'un groupe, générant ainsi une expertise collective qui peut enrichir la lutte pour l'égalité.

En effet, appliquée à certains discours s'ancrant dans plusieurs courants des savoirs et luttes féministes et/ou antiracistes, cette logique s'est traduite par l'émergence de catégories militantes[121] « concerné.e.s » et « non concerné.e.s » ayant pour objet de s'affirmer en tant que sujet d'une question politique. Cette affirmation vient en réponse à l'invisibilisation, voire à l'exclusion, des personnes opprimées/dominées au sein de groupes pourtant constitués en vue de mettre fin à des injustices qui les concernent directement. Par exemple, aux États-Unis, les mouvements syndicalistes ont historiquement exclu les Noirs de leurs syndicats. En France, l'exemple le plus parlant est celui de la Marche pour l'Égalité et Contre le Racisme, souvent renommée « marche des beurs » (1983), une initiative auto-organisée par des premier.e.s concerné.e.s : de jeunes immigré.e.s qui ont pris la parole contre les crimes racistes, en faveur de l'égalité devant la justice et la police, le droit au travail, le droit au logement, l'accès à la culture, etc. Selon Abdellali Hajjat, cette Marche, incarne la libération de la parole des enfants d'immigrés post-coloniaux (Hajjat, 2013 : 171), et constitue une rupture avec les représentations dominantes de l'immigration maghrébine, traditionnellement perçue comme un « phénomène provisoire », et réduite dans l'imaginaire collectif à la figure du travailleur immigré, célibataire et sans enfants, ce qui occulte notamment la présence féminine dans l'immigration (Hajjat, 2013 : 15). Pourtant, selon certains sociologues notamment Abdellali Hajjat (2013) et le mouvement des « Indigènes de la République » , cette marche a été détournée des combats antiracistes par SOS Racisme, une association créée par le Parti socialiste en 1984. Malgré le soutien de personnes directement concernées par le racisme, ce détournement aurait servi les ambitions du Parti socialiste et de certaines carrières individuelles, tout en maintenant sous tutelle les populations arabes et noires (Gabriel, 2023 : 149).

[120] Tels que des systèmes de domination racial : le colonialisme, l'impérialisme, etc.
[121] Ces catégories se manifestent discursivement par le recours à des « énoncés de privilèges » (Marignier, 2017), des « énoncés, très présents sur le web, mais également hors ligne (prononcés lors d'événements militants mais aussi de conférences universitaires) s'ancrent dans plusieurs courants des savoirs et luttes féministes » (Marignier, 2017 : 2).

En effet, estimant qu'ils/elles ont été dépossédé.e.s de leurs histoires, de leurs savoirs, de leurs expériences, les « (premier.e.s) concerné.e.s » entendent jouer un rôle central dans la mise en place des stratégies et la formulation des discours au sein des luttes contre les discriminations qui les concernent. Cependant, ces catégories font office également d'argument afin de délégitimer et discréditer la prise de parole et plus largement les savoirs des personnes dites « non concernées » comme le montre l'exemple de la polémique à l'étranger autour du choix du/de la traducteur.ice du poème patriotique « *The Hill We Climb* » (la colline que nous gravissons) que la jeune Afro-Américaine, Amanda Gorman, a déclamé lors de l'investiture de Joe Biden le 20 janvier 2021. En effet, aux Pays-Bas, la journaliste et militante Janice Deul publiait fin février une tribune[122] parue dans le quotidien De Volkskrant dans laquelle elle qualifiait le choix de la traductrice Marieke Lucas Rijneveld « blanche et non binaire » d'« incompréhensible » au motif que « son travail (d'Amanda Gorman) et sa vie sont colorés par ses expériences et son identité de femme noire. ». Les réactions scandalisées jugeant ce choix inapproprié sont en effet dérangées par le fait que les « non-concerné·es » parlent à la place des « concerné·es », à savoir qu'une personne blanche non binaire traduise un poème écrit par une femme noire – estimant que cette traduction ne pouvait pas rendre justice à l'expérience et à l'identité de l'autrice. En analyse du discours, cette déligitimation des savoirs non concernés est identifiée par Marignier (2017) comme l'une des « conséquences perlocutoires »[123] des énonciations de (non) privilèges (voir chapitre 1- 4.23).

Cette délégitimation de la parole des non concerné.e.s s'inscrit dans un dialogue fécond avec les théories féministes du *standpoint* et la perspective partielle. En effet, comme nous avons pu le voir dans le chapitre 1, ces épistémologies, tout en reconnaissant le porte-parolat comme pratique essentielle pour faire valoir le point de vue des « sans voix », interrogent également les enjeux politiques et éthiques de la représentation de ces derniers. Elles soulignent à cet égard, l'importance d'accorder un privilège épistémique au « point de vue » des concerné.e.s (par une ou plusieurs filiations identitaires de genre, race, ethnie, etc.) et reconnaissent que les savoirs issus des expériences des groupes marginalisés peuvent enrichir voire modifier la compréhension des structures de pouvoir et des mécanismes d'oppression : « la théorie du positionnement affirme que le savoir produit dans les marges et formulé de façon

[122] Une tribune parue dans le quotidien néerlandais de Volkskrant le 25 février 2021 traduit par Alphonse Muambi dans le magazine en ligne américain *Slate*, rubrique « Société » : http://www.slate.fr/story/207020/tribune-janice-deul-de-volkskrant-traduction-poeme-amanda-gorman-polemique.

[123] En effet, en analysant un corpus d'énoncés natifs du web recueillis sur des blogs et groupes féministes mais aussi sur des comptes et fils Facebook et Twitter abordant des questions féministes, Marignier (2017) identifie trois effets performatifs de ces énonciations : « rendre visible par la catégorisation, s'engager à la réflexivité, (dé)légitimer certains savoirs » (Marignier, 2017 : 4).

collective est potentiellement plus fiable et susceptible d'accroître l'objectivité du savoir traditionnel » (Bracke & al., 2013 : 48). Ainsi, à partir de cette perspective, la raison pour laquelle une parole d'un.e concerné.e – inscrite dans un cadre collectif – serait davantage prise en compte par rapport à une autre, qui aurait un rapport au savoir et au pouvoir différent, n'est pas une question d'essentialisme[124] , mais une mouvance dans un rapport de force politique et social, car il s'agit de points de vue sociaux particuliers.

Néanmoins, même parmi les militant.e.s, les concerné.e.s ne sont pas toujours d'accord. À cet égard, on parle beaucoup plus des concerné.e.s au pluriel, et vouloir faire primer la parole de certain.e.s concerné.e.s sur les autres revient donc paradoxalement à invisibiliser les paroles des autres concerné.e.s. Ainsi, on peut en venir rapidement à se demander parmi les concerné.e.s qui est le.la plus légitime à parler – une personne noire par exemple a-t-elle plus de légitimité à parler de racisme qu'une personne *métisse*, et ainsi de suite –, ces dérives de la militance ont été théorisées le 12 mai 1993 par la féministe chicana[125] Elizabeth « Betita » Martinez, à l'occasion de la discussion [126] qui a suivi un séminaire à l'université de Californie, où elle intervenait aux côtes d'Angela Davis portant sur le thème « Construire des coalitions de personnes de couleur ». Martinez a introduit le terme évocateur de *Opression Olympics* – olympiades de l'oppression – pour décrire la tendance à comparer les expériences d'oppression de différents groupes ou individus, dans le but de déterminer qui a le plus souffert, pour elle « l'idée générale est qu'aucune concurrence des hiérarchies ne doit prévaloir (notre traduction) » (Martinez, 1993). Depuis lors, plusieurs chercheur.se.s ont publié sur la nécessité de ne pas succomber à la tentation de hiérarchiser les luttes, mettant en garde contre la dévalorisation des voix concernées. En effet, ces voix sont insubstituables en ce qui concerne les enjeux qui revêtent une importance capitale pour eux/elles. La pluralité des points de vue, loin d'être un obstacle, constitue un élément essentiel permettant aux divers mouvements de

[124] En effet, ce n'est pas de l'essentialisation, mais plutôt de l'épistémologie sociale des savoirs cognitifs et situés dans l'espace et dans le temps. Cette conception est étayée par plusieurs travaux académiques, notamment ceux de Guillem Corot concernant la philosophie des sciences et plus particulièrement la philosophie de la biologie évolutive, ainsi que les recherches de Maureen Ford en théorie de l'éducation, les contributions de Koen Leurs sur le point de vue situé féministe. De plus un article collectif, paru en 2019, propose un point de vue indigéniste et autochtone sur la question des savoirs situés et la préoccupation de leurs visibilités : « *What Can Indigenous Feminist Knowledge and Practices Bring to "Indigenizing" the Academy*? »

[125] Initialement utilisé de manière péjorative pour désigner les personnes d'origine mexicaine-étasunienne, le terme *chicano/chicana* a été réapproprié et revendiqué comme une identité sociale et culturelle au cours du mouvement pour les droits civiques dans les années 1960. Désormais, ce qualificatif englobe à la fois une réalité culturelle, sociale et raciale – celle d'être un·e citoyen.ne étasunien.ne d'origine mexicaine – ainsi qu'une posture de lutte politique contre le racisme.

[126] Cette discussion a été retranscrite sur le site de *Center for Cultural Studies* de l'université de Californie, voir le lien : https://culturalstudies.ucsc.edu/inscriptions/volume-7/angela-y-davis-elizabeth-martinez/

sensibiliser un public plus vaste. Elle ouvre également un éventail de possibilités d'action pour promouvoir le changement.

I.3. L'articulation de la logique des premier.e.s concerné.e.s dans la recherche

Ceci étant dit, quelle que soit la situation, les chercheur.e.s sont situé.e.s dans les espaces sociaux, où la subjectivité imprègne inévitablement leurs travaux de recherche. Comme le souligne Alcoff dans sa réflexion, il est crucial de considérer les implications éthiques et épistémologiques de la représentation notamment dans le domaine de la recherche :

> En tant que philosophes et théoriciennes sociales, nous sommes autorisées en vertu de nos positions académiques à développer des théories qui expriment et englobent les idées, les besoins et les buts des autres. Cependant, nous devons commencer à nous demander si c'est une autorité légitime. La pratique discursive de parler pour les autres peut-elle jamais être une pratique valide, et, si oui, quels en sont les critères de validité ? Plus précisément, est-il toujours valide de parler pour les autres qui ne sont pas comme moi ou qui sont moins privilégiés que moi ? (Alcoff, 1991 : 7, notre traduction).

Cette réflexion questionne la légitimité de l' « autorité discursive »[127] des chercheur.se.s, tout en examinant la validité intrinsèque de leur parole « pour autrui »[128] notamment lorsque celui-ci est différent ou moins privilégié. La logique des premier.e.s concerné.e.s transparaît à travers cette préoccupation qui met en avant l'idée que les chercheur.se.s ont la responsabilité de créer des espaces où les voix des individus directement concernés par la recherche sont valorisées et prises en compte de manière authentique. Par conséquent, la validité de parler pour les autres doit être évaluée à travers le prisme de la sensibilité aux rapports de pouvoir, à la diversité des perspectives et à la nécessité d'une représentation authentique. Ceci rejoint les modalités de construction d'un savoir assujetti (voir

[127] Notion abordée plus en détails *infra*

[128] Selon Alcoff (1991), « parler de » et « parler pour » sont deux postures discursives difficiles à distinguer dans la mesure où si l'on part du principe que le descriptif est normatif et qu'aucun discours n'est neutre, alors on « représente » toujours les personnes de qui l'on parle. (Alcoff, 1991 : 30, note 7)

chapitre 1, section 4.2.2) qui exige selon Haraway, une « technologie sémiotique et matérielle qui lie les significations et les corps » (Haraway, 2007 : 121), c'est-à-dire que les chercheur.e.s doivent avoir une relation critique et réflexive vis-à-vis de leurs « propres pratiques de domination et à celle des autres ainsi qu'aux parts inégales de privilège et d'oppression qui constituent toutes les positions » (Haraway, 2007 : 121), Paveau, quant à elle, pousse cette réflexion encore plus loin en estimant que :

> Les théoriciens hégémoniques […] ne peuvent pas et même, ne doivent pas être mobilisés sur des propositions auxquelles ils sont étrangers sur les plans théorique, politique ou expérientiel. Cela veut dire que la valeur générale de ces théories, et leur haut degré d'applicabilité sur toute réalité empirique quelle que soit sa situation spatiale ou temporelle, est contestable, car ils sont le produit de l'imposition de normes de savoir occidentales, blanches et souvent masculines, à partir d'un pouvoir de nature politique et non du seul critère de validité scientifique (Paveau, 2023 : 163 ; c'est l'auteure qui souligne).

Ainsi, appliquée en contexte scientifique, la question de la validité de la prise de parole des chercheur.se.s concerné.e.s/non concerné.e.s peut être schématisée comme suit :

> X chercheur.se faisant partie d'une catégorie observée et Y de la catégorie observatrice.
> X étant concerné.e par une expérience « a » et un savoir « b » : X^{a+b}. Y étant concerné.e par un savoir « b » et non-concerné.e par une expérience « a » : Y^{b},
> donc la prise de parole de X sur « a » est plus valide que l'est celle de Y sur « a ».

Figure 2: La validité de la prise de parole des chercheur.se.s concerné.e.s/non concerné.e.s

Dans une perspective visant à atténuer les risques inhérents relatifs au rapport de pouvoir entre les observateur.ice.s non concerné.e.s et les observé.e.s concerné.e.s, l'application de la

logique des premier.e.s concerné.e.s s'inscrit en résonance avec les concepts d' « *insider* » et d' « *outsider* » dans le domaine scientifique. Ces concepts sont fréquemment mobilisés dans le cadre de la recherche en sciences sociales pour catégoriser les chercheur.e.s qui font partie (ou non) du groupe ou de la communauté qu'ils ou elles étudient. Et ce en réponse à la logique de la disqualification et de la confiscation de la parole des minorités qui se manifeste également dans les sphères académiques, notamment celles dédiées à l'étude des questions relatives aux minorités, avec pour intention présumée d'atténuer leur minorisation. En effet, l'engagement des individus racisés dans ces recherches est souvent perçu comme un prolongement de leur naturalité, ce qui entraine une suspicion de partialité, accompagnée d'un déni de reconnaissance et de compétence. Et la suspicion de partialité dans le milieu académique est synonyme de disqualification.

En effet, le milieu académique constitue un environnement où l'expérience vécue par les minorités n'est pas automatiquement reconnue comme expertise, car elle est souvent sous-estimée au regard des outils d'objectivation des réalités subjectives. En effet, l'objectif fondamental du travail sociologique réside dans l'objectivation des subjectivités et des positions épistémologiques, afin de mieux saisir les réalités complexes et de discerner d'éventuels biais. Cependant, ce travail d'objectivation est davantage imposé aux chercheur.e.s racisé.e.s, qui sont fréquemment suspecté.e.s d'être biaisé.e.s, là ou leurs homologues blanc.he.s bénéficient souvent d'une présomption de neutralité. Par exemple, les sociologues Alice Goffman (1994) ou Loïc Wacquant (2000), qui ont mené des recherches ethnographiques sur les dynamiques racistes, sans être directement touché.e.s par ces situations d'oppression, sont souvent valorisés pour leurs expertises sur le terrain. En revanche, les sociologues racisé.e.s, comme Nacira Guenif Souilamas[129] ayant non seulement travaillé sur ces dynamiques racistes, mais également une expérience raciale, sont parfois stigmatisé.e.s comme des activistes et voient leurs rationalités remises en question. En effet, cette dernière a été qualifiée par l'essayiste et journaliste Caroline Fourest de « sociologue des indigènes de la République et d'Une école pour tous » (Fourest, 2006 : 40). Cet étiquetage réducteur tend à limiter la portée des travaux de cette chercheuse en les associant à des mouvements politiques ou à des activités militantes[130],

[129] Nacira Guenif Souilamas professeure à l'Université de Paris VIII, est une sociologue et anthropologue racisée (française d'origine algérienne), spécialiste des questions de migrations, de minorités et de déconstruction des stéréotypes sociaux et raciaux.

[130] Lorsque Caroline Fourest qualifie Nacira Guenif Souilamas de « sociologue des indigènes de la République », elle fait explicitement référence au mouvement « Les Indigènes de la République ». Un mouvement qui intervient en politique en mobilisant les catégories du passé colonial de la France et affirme que les discriminations racistes sont notamment la redondance de l'injustice et des inégalités coloniales. L'appel « Nous sommes les indigènes de la République », qui a donné naissance au mouvement du même nom, a été lancé en janvier 2005 à l'initiative du Collectif des Musulmans de France, d'associations communautaires et altermondialistes.

plutôt que de reconnaître leur contribution significative à la compréhension des enjeux sociaux et raciaux contemporains. Cette différentiation reflète des mécanismes de domination visant à entraver les minorités et les minorisés dans leur capacité à revendiquer leur propre voix et à obtenir une reconnaissance et une rémunération pour cette expression qui est, en réalité, une forme d'expertise.

Partant, et sous l'influence de la théorie des savoirs situés[131], le milieu académique encourage de plus en plus le dialogue entre les chercheur.e.s considéré.e.s comme « concerné.e.s » et ceux perçu.e.s comme « non concerné.e.s », conduisant ainsi au phénomène académique de la co-écriture, observable dans certaines productions scientifiques contemporaines (voir *infra*). L'élaboration concrète des productions scientifiques implique ainsi une répartition des rôles entre les *outsiders* et les *insiders*, aspect perceptible dans les modalités récentes de la signature des articles scientifiques ou des ouvrages. Cette démarche vise à dépasser les asymétries de pouvoir potentielles entre les chercheur.e.s observateur.ice.s et les chercheur.e.s observé.e.s, favorisant un échange équilibré d'expertises et de perspectives. Par conséquent, cette approche contribue à la construction d'une connaissance plus inclusive et nuancée, tout en reconnaissant et en valorisant les diverses positions des acteur.ice.s impliqué.e.s dans la recherche scientifique.

Afin d'illustrer notre propos, nous exposons ci-après la déclaration préliminaire des féministes et philosophes Maria Lugones (racisée) et Elisabeth Spelman (blanche) concernant l'exercice de leur collaboration rédactionnelle, où elles se positionnent respectivement en tant qu'*insider* et *outsider*, dans le cadre de leur article « Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for "the Woman's Voice" », publié en 1983. Cet article s'inscrit dans une démarche analytique visant à examiner les lacunes des théorisations blanches sur l'expérience des femmes en général :

> Dans le cadre de nos échanges et de notre rédaction conjointe, nous avons constaté que les différences entre nous ne nous

[131] Les théories du *standpoint* estiment que la mise en avant des savoirs expérientiels des dominé.e.s est nécessaire pour aboutir à une réflexion plus théorique (et politique). À leur sens les personnes dominé.e.s sont plus à même de parler de leur propre expérience de l'oppression et des rapports sociaux en général (Hartsock,1983 ; Harding, 1991). Accorder un « privilège épistémique» au « point de vue » des concerné.e.s se justifie par le fait que les discours émis à partir d'une position féminine marginalisée (mais plus largement des minorisées) seraient mieux placés pour produire des savoirs fiables et donc plus justes, qui viendraient compléter voire modifier les explications existantes des rapports de pouvoir : « les groupes marginalisés devant lutter pour exister et développer une identité collective, ils opéreraient un plus grand travail d'analyse et d'interprétation du social, produisant ainsi des savoirs différents et plus *fiables* (c'est nous qui soulignons) concernant les formes de l'hégémonie et de la marginalisation » (Husson, 2018).

> permettaient pas de parler d'une seule voix. […] Ainsi, l'utilisation de deux voix est fondamentale tant dans le processus de construction de cet article que dans son contenu. Nous sommes toutes les deux les auteures de cet article, et non seulement de certaines sections, mais nous écrivons ensemble sans présumer d'une unité d'expression ou d'expérience. Ainsi, lorsque nous parlons à l'unisson, cela signifie précisément ceci : il y a deux voix, et non pas une seule. (Lugones & Spelman,1983 : 573, notre traduction)

Cependant, selon ces mêmes théoriciennes, les femmes blanches se trouvent dans une position moins propice à l'engagement dans ce dialogue que leurs homologues racisées. Elles avancent l'idée que les femmes racisées, de par les contraintes qu'elles subissent, sont souvent amenées à s'adapter à la culture dominante en apprenant la langue ainsi que les coutumes et les valeurs dominantes (les codes symboliques du monde blanc), même si cette adaptation est parfois inconfortable et dévalorisante. En revanche, les femmes blanches ne sont pas confrontées à une telle exigence d'ajustement :

> Lorsque nous sommes dans votre monde, nous ressentons nous-même le malaise d'avoir notre propre être hispanique défiguré ou mal compris. Et pourtant, nous avons dû être dans votre monde et apprendre ses façons. Nous devons y participer, y gagner notre vie, y vivre, y être maltraitées, y être ignorés, et rarement, y être appréciés. En apprenant à faire ces choses, ou à les subir, ou à apprécier ce qui doit l'être, ou à comprendre votre conception de nous, nous avons dû apprendre votre culture, et donc votre langue et vos auto-conceptions. (Lugones & Spelman, 1983 : 576, notre traduction)

Pour elles, certes la prise de parole des chercheur.e.s non concerné.e.s par l'expérience d'autrui (*outsiders*) peut avoir une plus grande objectivité du fait de leur distance, ou du fait qu'ils ne soient pas impliqués émotionnellement dans la situation. Néanmoins on ne peut se contenter de leur discours seul, il faut que ce dernier soit inscrit dans un dialogue véritablement réciproque entre *insider* (concerné.e) et *outsider*, où les expériences de chacun.e sont respectées

(Lugones & Spelman, 1983 : 576). Ce faisant, elles encouragent ainsi une forme de relation épistémique fondée sur la connaissance de l'autre qui se construit dans le dialogue et le récit plutôt que dans l'observation.

Dans ce contexte, de plus en plus de chercheur.se.s considéré.e.s comme « *outsider* » en raison de leur éloignement du vécu réel du groupe qu'ils ou elles étudient, précisent leur lieu d'énonciation dans un effort de « connaissance de soi » (Haraway, 2007 : 121) et de reconnaissance des risques inhérents. Un exemple probant de cette démarche peut être observé dans l'article d'Anne Iavrone-Turcotte (2023). Dans cet article, l'autrice expose sa démarche pour aborder et atténuer les risques liés à sa prise de parole sur son sujet d'étude doctoral : l'oppression des femmes au sein des minorités religieuses. Consciente des risques associés à son statut de féministe blanche occidentale, membre de la majorité libérale et laïque, et bénéficiaire de nombreux privilèges liés à ces positions, elle a décidé réajuster symboliquement son positionnement dans sa recherche. Pour ce faire, elle a élaboré et mis en œuvre une méthodologie réflexive, dont l'un des aspects clés, détaillé dans l'article, a été de (re)diriger son regard critique vers elle-même. Ce retournement du regard critique a été déployé comme une stratégie pour mieux comprendre les implications de sa propre position et pour mitiger les biais potentiels résultant de son statut d'*outsider*.

Ce type d'approche réflexive illustre une prise de conscience grandissante au sein de la communauté académique quant à la nécessité de reconnaître et d'atténuer les biais liés à la position sociale des chercheur.se.s dans leur travaux. D'autres chercheur.se.s quant à eux/elles optent pour la position d'*outsider-within*[132] (voir chapitre 1- 4.2.2.), une posture réservée uniquement aux « *insiders* » alliant savoir expérientiel et savoir académique. C'est justement cette posture qui nous intéresse dans ce travail de recherche. Dans cette optique, la logique des premier.e.s concerné.e.s est une position politique de souci qui s'impose comme une approche complémentaire, mais non exclusive. Elle est également articulée avec l'approche intersectionnelle qui vise à prendre en compte la complexité des expériences individuelles.

[132] Néanmoins, ce positionnement d' « *outsider-within* » pris en dehors de la logique concernée peut également signifier « l'intégration des positions subjectives des chercheurs » et peut inclure tant les chercheur.se.s « *insider* » qu' « *outsider* » dans la mesure où le sens d'« *outsider* » ici fait allusion à l'engagement et le militantisme du. de la chercheur.se . Pour Pahud & Paveau (2017), dans leur article « Nouvelles argumentations féministes. Données empiriques et théorisations », cette intégration des positions subjectives des chercheur.e.s « apparait comme une objectivité forte "*strong objectivity*" ». Et ce, en ce que ce positionnement de « l'entre-deux » leur confère comme capacité de construire la réalité dans une conjointure de « chercheur.e » et de « concerné.e » par une cause.

Pour ce qui est de Zahra Ali, comme nous avons pu le voir dans le chapitre 2, sa prise de parole est à la jonction du savoir expérientiel et du savoir académique : son expérience personnelle enrichit sa recherche académique en lui permettant d'intégrer des perspectives intersectionnelles essentielles pour appréhender la diversité des expériences vécues par les femmes issues de différentes cultures, classes sociales ou origines ethniques au sein du monde musulman. Ainsi, dans notre démarche de lecture, d'analyse et interprétation du corpus, nous adopterons ces deux approches (la logique concernée et la perspective intersectionnelle).

I.3.1. La notion d'autorité discursive

La prise de parole concernée que nous avons définie comme une prise de parole qui confère une autorité discursive aux locuteur.ice.s vulnérables qui l'emploient s'appuie largement sur la notion d'autorité. Qu'est-ce que l'autorité ? et quel lien entretient-elle avec la légitimité et la reconnaissance ?

Nous prenons appui sur l'ouvrage de Claire Oger (2021), *Faire référence. La construction de l'autorité dans le discours des institutions*. Dès les premières pages de cet ouvrage, Oger donne un premier cadrage clair de l'ambition de son ouvrage : apporter une réflexion politique sur les mécanismes discursifs et extra-discursifs par lesquels « la parole de certains locuteurs se voit reconnue comme *fiable* (c'est nous qui soulignons) » (Oger, 2021 : 13), une reconnaissance qui leur confère une influence supérieure à la plupart des paroles qui circulent. Nous allons dans ce qui suit délimiter notre propos et notre référence à la notion d'autorité, telle que traitée par Claire Oger, quant à sa pertinence pour notre étude.

Selon Oger, il est crucial de ne pas superposer pouvoir et autorité, ou autorité et domination, car la construction de l'autorité repose « sur une reconnaissance qui se construit au fil d'interaction et se confirme en contexte » (Oger, 2021 : 15). En effet, l'autorité selon le contexte implique un « processus d'autorisation de parole » (Oger, 2021 :16) qui ne se limite pas uniquement aux pouvoirs institutionnalisés ou formels. L'autorité peut être accréditée par d'autres formes de légitimité, telles que la compétence, l'expérience ou la reconnaissance sociale et ne doit pas être réduite au simple « produit d'une position dominante » (Oger, 2021 : 16). Pour illustrer son propos, Oger s'appuie sur l'exemple donné par Droit & Karila-Cohen (2016) :

> Une figure de pouvoir, que ce soit le père de famille, le chef d'entreprise, l'instituteur, le policier, le préfet, etc., peut ne pas avoir d'autorité, tout comme une personne dénuée de pouvoir peut exercer une forme d'autorité en raison d'une forme de savoir ou d'expérience (Droit & Karila-Cohen, 2016, cité in. Oger, 2021 : 15- 16).

Oger situe l'autorité en discours, entre langue et contexte d'énonciation. Elle s'appuie sur la contribution de plusieurs auteurs et autrices qui l'ont abordée. Voici les réflexions qui ont retenu notre attention.

Dans une démarche visant à clarifier les nuances définitoires existantes entre l'autorité et des concepts connexes comme la légitimité, la crédibilité ou encore la reconnaissance, Oger s'est entre autres fondée sur la pensée de Michel de Certeau (1993) selon laquelle la notion d'autorité entendue comme une « adhésion volontaire »[133] recoupe celle de la crédibilité, car « toute adhésion suggère autorité » (de Certeau, 1993, cité in, Oger, 2021 : 36). En s'inspirant de cette lecture de Michel de Certeau, Oger propose de distinguer l'autorité de la notion de légitimité et de crédibilité du locuteur.ice, respectivement, comme suit : « la *légitimité* du locuteur – entendue plus généralement comme capacité ou droit reconnu à s'exprimer – […] sa *crédibilité* – entendue comme capacité ou prétention à être cru : car toute parole qui aspire à être entendue ou écoutée, tout discours qui prétend avoir droit de cité se veulent crédibles, mais ne peuvent être qualifiés de parole ou de discours "d'autorité" (c'est nous qui soulignons) » [134] (Oger, 2021 : 36-37). Ainsi, la légitimité réfère au droit institutionnel du sujet à dire ou à faire tandis que la crédibilité renvoie à la capacité du sujet à dire ou à faire. Oger s'est également appuyée sur la réflexion de Benveniste (1969), lequel offre à l'autorité une définition proche de l'auctorialité, l'ancrant ainsi dans le discours et faisant d'elle « une "parole efficace" – et même une parole performative au sens plein du terme » (Oger, 2021 : 30). Pour lui, comme *auctorialité*, le mot *autorité* est formé sur le latin *augeo*, dont les premiers usages évoquent « l'acte de produire hors de son propre sein ; acte créateur qui fait surgir quelque chose d'un milieu nourricier et qui est le privilège des dieux et des grandes forces naturelles, non des

[133] L'idée d'une adhésion consentie lui vient des travaux de Hannah Ardent qui établit que la violence ne relève pas de l'autorité car cette dernière est fondée sur une « adhésion volontaire » précisant qu'elle ne se réduit pas à une « simple opération de persuasion ou un échange d'arguments dans un contexte normé, car elle suggère fort bien la dissymétrie des places, haute et basse, que dessinent les discours d'autorité pour les interlocuteurs » (Oger, 2021 : 34-35).

[134] Elle précise qu'elles ne coïncident pas avec les définitions de Charaudeau, respectivement « droit du sujet à dire et à faire » et « capacité du sujet à dire et à faire »), pour qui, par ailleurs, la crédibilité est attachée à la « personne » (Charaudeau, 2005, cité in Oger, 2021 : 36, note 41).

hommes » (Benveniste, 1969, cité in. Oger, 2021 : 29). À la lumière de ces développements, Oger avance que « l'autorité, à égale distance de la contrainte et de la "persuasion", se fonde sur un *surcroît* de crédibilité […], et sur une position de surplomb symbolique (parfois de supériorité hiérarchique), organisant un rapport de places dissymétriques (c'est l'autrice qui souligne) » (Oger, 2021 : 37)

Mais la réflexion qui nous a paru la plus proche de nos préoccupations – et celle que nous retenons – est celle d'Axel Honneth (cité dans Oger, 2021 : 332-334). Son ouvrage, *La lutte pour la reconnaissance*, offre une nouvelle perspective qui « traduit le mieux l'effort pour décrire et dénoncer le déni d'autorité et de légitimité adressé aux individus et aux groupes dominés » (Oger, 2021 : 332). Honneth s'appuie initialement sur les fondements normatifs des relations sociales et du rôle de l'État, tels qu'établis par Hegel. Selon Hegel, le droit est au centre de cette vie éthique et agit comme une « relation de reconnaissance mutuelle dans laquelle toutes les personnes, en tant que porteuses des mêmes exigences, jouissent aussi d'un égal respect », mais aussi une «part d'implication émotionnelle » confirmant et confortant la « volonté individuelle » (Honneth, 2013, cité in. Oger, 2021 : 332). Partant de ce soubassement et en s'appuyant sur la thèse de George Herbert Mead, Axel Honneth entreprend une phénoménologie des « formes de la reconnaissance » et des « expériences du mépris social » qui en composent la figure inversée (Honneth, 2013, cité in. Oger, 2021 : 333). Selon Mead, on ne peut accéder à la « dignité de membre de la communauté » que si l'expérience que nous avons de la reconnaissance nous assure de la « valeur sociale de (notre) son identité » (Honneth, 2013, cité in. Oger, 2021 : 333). Pour Honneth, les droits individuels jouent un rôle fondamental dans le « respect de soi » car il permet de garder la tête haute, tandis que l'expérience de la discrimination juridique conduit à un sentiment paralysant de honte sociale, dont on ne parvient à se libérer que par le militantisme ou la résistance » (Honneth, 2013, cité in. Oger, 2021 : 333). Honneth étend ce concept et considère que toute attaque contre le respect de soi constitue des formes de « déni de reconnaissance » qu'il appelle « mépris ». Pour lui ce mépris, pris dans le sens d'offense, humiliation, dépréciation et dénigrement, peut contribuer et déboucher, comme le commente Oger, sur « l'action et la résistance politique à la condition que la honte, la colère ou l'indignation puissent s'articuler sur un mouvement social déjà constitué. Dans le cas contraire, l'ordre autoritaire atteint son but : réduire au silence ou au bredouillement, contenir ou réprimer la demande de reconnaissance formulée par des individus ou des groupes sociaux » (Oger, 2021 : 333). À l'issu de cette réflexion, Oger identifie la réduction au silence (le

silenciement[135]) comme un des moyens privilégiés de ce déni de reconnaissance. Pour elle, le déni de reconnaissance des groupes désignés comme « sans-voix » se manifeste à travers l'existence de voix et de parole bien réelles qui « peinent à être entendues, recueillies, traitées avec respect » (Oger, 2021 : 334).

On voit en quoi cette notion recoupe celle de la logique des premier.e.s concerné.e.s. Comme l'autorité, cette logique repose sur une dissymétrie de places (dominant.e.s non concerné.e.s versus dominé.e.s concerné.e.s). En effet, le « silenciement », qui est au cœur de la logique des premier.e.s concerné.e.s, promeut une position dissymétrique où se trouve la parole des concerné.e.s en position basse face aux locuteur.ice.s non concerné.e.s.

Le lien entre autorité discursive et prise de parole concernée réside dans la revendication d'une légitimité fondée sur le savoir expérientiel et suggère que l'autorité discursive ne se réduit pas uniquement à des bases de fondement scientifique d'expertise : l'autorité est aussi épistémique[136]. En mettant en avant leurs expériences de domination, les locuteur.ice.s concerné.e.s se positionnent comme des garants de crédibilité, tentant de rétablir une valeur sociale à leur identité et de s'extraire du silence, de cette honte, de ce « mépris » qui fait d'eux/d'elles des locuteur.ice.s vulnérables (notion détaillée *infra*) : des locuteur.ice.s qui loin d'être seulement privé.e.s de parole (silencié.e.s), se voit être celles et ceux dont la parole est « appropriée »[137] par les dominants, les non concernés.

Pour nous, la parole concernée renvoie donc à une prise de parole qui – dans un contexte de domination – confère ce « surcroît de crédibilité » au locuteur.ice vulnérable, visant à instaurer une « resymétrisation » de la distribution de la parole et rétablir des rapports de reconnaissance, en lui octroyant les marqueurs d'un éthos « réparé » en particulier sous l'angle des propriétés intellectuelles, morales et sociales.

Partant de cette tentative de définition, nous nous attarderons dans ce qui suit sur la manière dont l'éthos, en tant qu'élément constitutif de la parole concernée, peut être sujet à des réparations lorsque certains aspects de l'identité du locuteur.ice sont attaqués, générant ainsi une forme d'auto-définition subversive.

[135] En référence au terme « *silenced* », proposé par la féministe, linguiste et anthropologue Pauly K. Morgan (1999).
[136] L'autorité épistémique se rapporte à l'expertise des savoirs, englobant tant leur production que leur organisation et représentation (Broudoux, 2017 : 180).
[137] L'appropriation discursive, comme nous le verrons *infra*, est différente et spécifique, à distinguer de la notion du silenciement.

I.3.2. Réparation de l'éthos par la resignification

La construction identitaire d'un sujet, selon Amossy, passe nécessairement par un processus de stéréotypage qui consiste « à penser le réel à travers une représentation culturelle préexistante, un schème collectif figé » (Amossy, 2006 : 49). Ce processus prend corps dans la façon dont le.la locuteur.ice se présente dans son discours, autrement dit à travers son ethos[138] discursif. En effet, selon Amossy, la façon dont l'individu se perçoit en tant que membre d'une nation, d'une classe, d'une profession ou d'une communauté influence directement sa présentation dans les interactions sociales. Pour elle le.la locuteur.ice, de manière consciente ou inconsciente, modèle son ethos discursif en conformité avec les modèles culturels existants, construisant ainsi une identité qui le situe dans le contexte social (Amossy, 2010 : 46-47) :

> En se présentant en homme de sciences, en Parisien, en grand bourgeois, en père de famille, le locuteur manifeste sa légitimité à intervenir dans un domaine donné en même temps que son autorité ; il appelle son allocutaire à respecter les règles du jeu ou à s'identifier avec lui (en tant que semblable) (Amossy, 2010 : 47).

Pour Maingueneau c'est surtout dans l'énonciation que s'inscrit l'image de soi que le locuteur projette de lui-même, car pour lui l'éthos est « attaché à l'exercice de la parole, au rôle qui correspond à son discours, et non à l'individu "réel" appréhendé indépendamment de sa prestation oratoire » (Maingueneau, 1993 : 138). Néanmoins cette construction discursive « doit assurer la crédibilité et l'autorité du locuteur aux yeux de son auditoire » (Amossy *et al.*, 2018 : 117), et pour ce faire, elle doit s'appuyer « sur l'idée que l'auditoire se fait d'ores et déjà de la personne du locuteur (ou que celui-ci croit qu'il s'en fait) : c'est son " *ethos* préalable" ». Cet ethos *préalable* ou *prédiscursif*[139] se construit à partir de plusieurs éléments incluant le statut de l'orateur, son rôle dans l'espace social, ses fonctions institutionnelles, son autorité,

[138] Pour Maingueneau, il convient d'utiliser ethos, au singulier, et ethè, au pluriel : « si l'on veut respecter les conventions usuelles en matière de mots grecs, on devrait l'écrire avec un è [èthos au singulier], mais beaucoup utilisent un simple e [...]. Au pluriel, on écrit en général ethè et non ethoi parce qu'il s'agit d'un mot neutre en grec ancien » (Maingueneau, 2002 : 55, note 1).

[139] Amossy, préfère l'emploi du terme « préalable » à celui de « prédiscursif », « car le terme de *prédiscursif* risque d'induire en erreur : on pourrait déduire que l'image élaborée dans les discours écrits et oraux précédant la présentation de soi est extralinguistique, ce qui n'est pas le cas : elle se forme dans les discours qui circulent dans la communauté » (Amossy, 2010 : 74).

mais aussi sur la base de stéréotypes qui circulent à son encontre et sur lesquels l'énonciateur s'appuie dans son discours, pour les confirmer, les infirmer ou les transformer.

Il arrive que l'image préalablement construite « ne soit pas appropriée au nouveau but recherché, ou qu'elle soit déficiente en quelque façon. Dès lors, le locuteur se doit de modifier les représentations qui circulent de sa personne » (Amossy, 2010 : 74). Ainsi, se met en place une procédure de réparation d'image, qui, au sens d'Amossy, ne consiste pas seulement en « une simple modulation des images préexistantes » mais en « une réaction à des accusations verbales qui appellent une tentative systématique d'auto-défense et d'auto-promotion » (Amossy et al., 2018 : 118). Ainsi, pour « rendre le travail de réparation indispensable, il suffit que différents aspects des façons d'être, de faire et de dire de la personne fassent l'objet d'attaques qui entravent ses possibilités de réussite en le décrédibilisant » (Amossy et al., 2018 : 118). Autrement dit, le travail de réparation devient une nécessité lorsque l'individu se retrouve dans une situation où certains aspects de son être, de ses actions et de ses discours sont délibérément ciblés, créant ainsi des « points de vulnérabilité » (notion détaillée *infra*).

Le recours à la *self-definition* (Collins, 2016) – l'autodéfinition – pour les individus concernés peut être considéré comme une tentative d'auto-défense, activée en réaction au déni de leur autorité épistémique. Ces privations de reconnaissance amènent des expériences morales négatives, dans la mesure où les personnes concernées se voient refuser les conditions de formation positive de leur identité. Les dénis de reconnaissance à l'égard des minorités sont ainsi vécus à travers le prisme d'une identité stéréotypée négative, contraignant les groupes à porter le poids des significations collectives qui leur sont imposées.

Ce déni comme nous avons pu le voir *supra* se manifeste par la destitution de leur capacité et de leur compétence à formuler leurs propres traits, appartenances et qualités, qu'elles soient identitaires, idéologiques, sociales, psychiques, raciales, de genre, ou autres. Ainsi, ce processus de *self-definition* rentre dans le cadre d'une « resignification subversive » (Butler 2004 : 244), c'est-à-dire, une « inversion ou de renégociation sémantique et axiologique par recontextualisation d'énoncés insultants […] à partir de leur charge blessante, effectuée par les personnes blessées, avec un effet réparateur » (Paveau, 2019c, 111- 112). Pour n'en citer qu'un exemple, Aileen Moreton-Robinson (2015) montre que les définitions majoritaires raciales circonscrivent l'identité Autochtone, mais qu'une auto-définition qui resignifie ces concepts racialisants est toujours possible :

> Nous nous revendiquons et nous nommons Aborigènes, Indiens et Autochtones même si ces concepts ne contiennent pas seulement les significations qu'on leur attribue. En tant que concepts homogénéisants, nous les utilisons pour former des alliances dans nos luttes politiques et nous redéfinissons leurs sens. Notre capacité à résister de cette manière est informée par nos ontologies souveraines à travers lesquelles nous nous connaissons dans nos systèmes respectifs de savoir, en tant que, par exemple, Goenpul, Seneca ou Kanaka Maoli. Notre capacité à nous auto-définir repose sur un contre-discours informé par notre souveraineté et nos ontologies, mais la nature discursive des discours racialisés signifie que nous ne les dépassons jamais, même quand nous y résistons ; nos vies sont forgées par la lutte (Moreton-Robinson, 2015 : 192, notre traduction).

L'activité de retravail de l'ethos peut être également observée lorsque l'ethos construit par l'orateur est un ethos de groupe (collectif), autrement dit un ethos qui « cherche à mobiliser l'auditoire en l'amenant à adhérer à une certaine image de la collectivité » (Amossy, 2010 : 133). À cet égard, il existe deux procédés énonciatifs par lesquels l'orateur peut projeter une image de groupe. Le premier implique l'expansion du « je » en un « nous » englobant, donnant ainsi voix à une entité collective unifié. Le second se réfère initialement à un « nous » collectif.

Comme nous avons pu le voir *supra*, la logique concernée s'insère dans une dynamique collective visant à restaurer des rapports de reconnaissance et d'autorité. Elle comprend une présentation, intersectionnelle, de soi, sous-tendue par des rapports de domination qui obligent ses locuteur.ice.s concerné.e.s à penser leurs propos en fonction de la manière dont ils ou elles seront percu.e.s. L'éthos nous paraît donc opératoire car il permet de saisir ce qui dans le dire d'un.e « locuteur.ice vulnérable concerné.e » – nous y reviendrons – nous renseigne sur la manière dont il ou elle se (re)présente et dont cela confère une autorité discursive (épistémique), notamment à travers l'autodéfinition adoptée et proclamée par la logique concernée.

II. Proposition théorique de la notion de locuteur.ice concerné.e

Ce bref parcours de repérage autour de la « logique des premier.e.s concerné.e.s » ne prétend pas en épuiser les significations, mais il contribue à renforcer l'intérêt de certaines

directions que nous avons suggérées : cette logique doit être envisagée dans ses relations avec celles du pouvoir qui intègre les formes systémiques de la domination, de l'oppression et des privilèges d'une part , dans ses implications d'autorité discursive et d'*empowerment* d'autre part. En interrogeant ces deux points, nous allons dans ce qui suit nous intéresser de près aux concepts qui nous ont aidée à formuler notre réflexion en analyse du discours, et qui nous servirons lors de l'analyse. Nous cernerons ainsi progressivement notre objet d'étude.

II.1. La notion de vulnérabilité

La notion de locuteur.ice vulnérable concerné.e s'appuie largement sur la notion de vulnérabilité . Qu'est-ce que la vulnérabilité ? Qu'apporte la notion de locuteur vulnérable à la compréhension des dynamiques de pouvoir dans le discours ?

Nous nous appuyons ici sur les travaux de Marie-Anne Paveau (2016 ; 2017), dans lesquels elle justifie le choix de la notion de vulnérabilité et décrit les conditions épistémologiques et théoriques nécessaires pour la penser en analyse du discours. Afin de situer la réflexion, reprenons quelques points qui nous paraissent essentiels pour comprendre cette notion et la relier à notre problématique.

La « vulnérabilité » est un vocable d'un usage massif mais récent dans le champ des sciences sociales (dès les années 1990). En effet, il ne cesse de susciter l'intérêt de diverses instances scientifiques (notamment les travaux en sociologie) et des politiques sociales[140] et ce du fait de son avantage euphémistique à paraitre moins stigmatisant que nombre de terminologies antérieurs telles que l'exclusion, la pauvreté, la précarité ou encore la justice sociale (Brodiez-Dolino, 2016). Mais aussi du fait de sa dimension éthique en phase avec la représentation contemporaine de l'être-ensemble (Souler, 2005 : 24). Judith Butler définit la vulnérabilité comme une condition universelle de l'humanité, autrement dit tout être humain est susceptible de faire l'expérience (psychiquement et/ou physiquement) de la vulnérabilité, que ce soit à cause de sa dépendance aux autres, de son âge, de sa santé ou de son environnement. Elle s'appuie sur le terme anglais *injury*, qui fait référence en anglais tant à la blessure qu'à l'insulte. Pour étayer son propos, elle fait le parallèle entre la blessure linguistique

[140] Pour ce qui est des politiques sociales, l'historienne Axelle Brodiez-Dolino (2016) fait le corréla entre la notion de vulnérabilité et celle d'« égalité des chances » (notion déjà abordée en chapitre 1). En effet, pour elle la notion de vulnérabilité invite à développer « l'action le plus en amont possible, dès la zone de " fêlure" (et donc avant la concrétisation de la " blessure "), ce qui rejoint les politiques sociales de plus en plus axées sur les notions de " prévention " et (qu'on déplore cette régression des ambitions ou qu'on se félicite d'un traitement plus en amont) d'" égalité des chances" » (Brodiez-Dolino, 2016 : np).

et la blessure physique à travers son concept de vulnérabilité linguistique, c'est-à-dire la possibilité d'être blessé par les mots. Pour elle cette vulnérabilité linguistique est une forme de vulnérabilité physique : « La blessure que peut occasionner le langage semble n'être pas simplement l'effet des mots utilisés pour s'adresser à une personne donnée ; elle semble aussi résulter de la manière que l'on a de s'adresser à elle, manière – disposition ou attitude conventionnelle – qui interpelle et constitue le sujet » (Butler, 2017 [1997] : 22).

Mais ces orientations sont loin d'être unanimement partagées. L'inflation de dénominations que génère cette notion ainsi que sa dimension normative dépossédante envers les individus lui ont valu des critiques jugeant son emploi hasardeux car fondé sur des appréciations sociales insuffisamment informées par le politique. En effet, la pertinence du recours à la vulnérabilité comme outil d'analyse a été posée notamment par la politiste, sociologue et psychanalyste Hélène Thomas (2010) qui estime – partant de la critique[141] tant de la perspective psychanalytique de la vulnérabilité de Butler que celle des éthiques du *care* – que ce nouveau référent « intellectuel » entraine des rapports de domination politique et symbolique certes euphémisés mais renforcés et ce particulièrement vis-à-vis des pauvres : « L'*épistémè* de la vulnérabilité est la base d'une nouvelle guerre non plus contre la pauvreté mais bel et bien contre les pauvres » (Thomas, 2010 : 10). La manifestation concrète de cette guerre contre la pauvreté peut être observée selon deux perspectives, telles que schématisées par Paveau (2017) à partir des travaux de Thomas ; sur le plan linguistique à travers la collection de termes employés tant dans le discours des chercheur.e.s que celui de l'État social, le second influençant le premier, fragmentant la pauvreté en sous-catégories (*précarité, exclusion, fragilité, invisibilité*), et fragmentant également les individus vulnérables et pauvres (personnes âgées, handicapé.e.s, porteur.se.e de VIH, itinérant.e.s, ouvrier.e.s précaires, mères sans diplômes et leurs enfants) (Paveau, 2017 : 138). Sur le plan sociophilosophique, c'est la

[141] Thomas (2010) reproche à Butler de ne pas prendre en compte les inégalité sociales et économique qui rendent certaines personnes plus vulnérables que d'autres, notamment à travers son texte de réaction aux attentats du 11 septembre 2001, où elle propose une définition de la vulnérabilité comme *grievability*, c'est-à-dire la possibilité d'être pleuré après sa mort. Cette définition métaphorique qui élargit le concept de vulnérabilité de la possibilité d'être blessé à la possibilité d'être pleuré est considérée comme axiologique au sens de Thomas, car elle implique que la vulnérabilité est une condition nécessairement négative (Thomas, 2010 : 50). Quant aux éthiques du *care* qui proposent une systématisation entre vulnérabilité et sollicitude, Tomas (2010) considère que ces philosophies sont critiques pour être désincarnées, car elles ne prennent pas en compte les expériences concrètes des personnes vulnérables. Elles sont également stéréotypées, car elles reposent sur des stéréotypes sur les femmes et les travailleurs du *care* : « la plupart de ces thèses ignorent de manière affichée le caractère occidentalo-centré et les processus de division sociale des tâches, se centrant sur le fait que ce sont les femmes en général qui les assurent et que valoriser ces compétences à se soucier des autres c'est faire sortir de la *privacy* des activités d'intérêt public dans une démocratie solidaire. Les phénomènes de domination économique et sociale qui touchent les travailleurs du *care* souvent migrants, clandestinisés, illégalisés et mis en esclavage sont souvent laissés de côté dans ces travaux » (Thomas, 2010 : 50).

dimension destituante et infantilisante de la vulnérabilité qui est pointée du doigt car cette notion viendrait déposséder les individus de leur autonomie et leur capacité d'agir : « les vulnérables sont constitué.e.s comme des " individus collectifs " ou des "sujets à plusieurs " définis par leurs protecteur.trice.s ; ils sont en cela des " sujets destitués". Elle (Thomas) donne les exemples des personnes âgées, habituellement décrites au moyen des traits d'isolement, faiblesse, fragilité, pauvreté, et incapacité, alors qu'elles montrent au contraire une " hyper-affiliation dans des réseaux de sociabilité familiale et professionnelle denses" » (Paveau, 2017 : 137).

II.2. La notion de locuteur.ice vulnérable

En discours, il existe plusieurs termes pour faire référence à l'Autre en contexte de domination tels que les subalternes, les vulnérables, les sans-voix, (les locuteur.ice.s appartenant à des groupes dominés ou à faibles ressources appelés « groupes inaudibles », « invisibles », « sans visage », « publics fragiles », etc. Dans une perspective d'analyse du discours politique, Paveau (2017) opte pour le maintien de la notion de « vulnérabilité » et introduit celle de « locuteur.ice vulnérable » en soulignant son utilité opératoire pour « décrire les individus en souffrance sociale » (Paveau, 2017 : 136). Cette notion offre également la possibilité de (re)penser la subjectivité, s'inscrivant ainsi dans la lignée des chercheur.e.s tel.le.s Amartya Sen et Martha Nussbaum sur la notion de *capabilities*, Carol Gilligan et Joan Tronto sur le *care*, Axel Honneth sur la notion de reconnaissance ou encore Judith Butler dans ses développements poststructuralistes sur le genre (Paveau, 2017 : 137). Dans cette démarche, Paveau propose de retravailler la notion de vulnérabilité en explorant des concepts venant de la sociologie. Elle se réfère donc à Patrick Bruneteaux (2016 [2010]) et sa notion d'« onirisme social »[142], Jean-Paul Payet (2011 [2008]) et sa notion d'« acteur faible »[143]. Toutefois, l'influence majeure sur sa réflexion provient de Gayatri Spivak comme développé dans son ouvrage *Les subalternes peuvent-elles parler ?* (2019) (voir chapitre 1). Paveau justifie son choix en soulignant que ces propositions offrent une réponse palliative à la critique politique de

[142] La notion d'onirisme social renvoie à « un discours fictionnel des surnuméraires, ensemble de narrations autobiographiques et d'autodescriptions et d'autodésignations qui constituent le " texte caché " des dominés » (Paveau, 2017 : 140).

[143] Cette notion intéresse Paveau en ce qu'elle transcende le binarisme entre faiblesse vs action, tout en tenant compte des capacités des acteurs faibles. L'approche de Payet (2011) permet à Paveau d'enrichir sa conception des locuteur.ice.s vulnérables et de mettre en lumière, par contraste, les mécanismes d'appropriation dont ils ou elles font l'objet.

Thomas citée *supra*, permettant ainsi d'élaborer la « vulnérabilité » de manière moins surplombante.

Ainsi, à partir de ces références, Paveau intègre à sa conceptualisation de la figure du/de « locuteur.ice vulnérable » les points suivants : « le.a locuteur.ice vulnérable possède un point de vue sur ses conditions d'existence, produit un discours notamment sur elle/lui-même et exerce une puissance d'agir pour résister à la pauvreté et la domination ; les désignations qui lui sont attribuées sont généralement issues de l'extérieur, à partir d'une fragmentation lexicale et empirique issue du discours des politiques d'aide sociale ou des travaux des chercheur.e.s, et non de son point de vue, de son discours et de sa puissance d'agir » (Paveau, 2017 : 142). Paveau souligne également le risque potentiel pour les chercheur.e.s d'investir leur position sociale, idéologique et politique lors de leur travaux sur les locuteur.ice.s vulnérables (acteurs faibles, sous-prolétaires ou subalternes).

S'appuyant sur une réflexion des discours issues de l'affaire du burkini[144], dans le contexte politique et médiatique français, Paveau (2016) esquisse une première définition des « locuteur.ice.s vulnérables » : des individus habituellement minorisés, voire stigmatisés, et parfois vulnérables tels que les femmes, les individus racisés, les musulman.e.s. Dans ce cadre, elle introduit un concept discursif qu'elle appelle l'« énonciation ventriloque », un procédé énonciatif caractérisé par « la production d'énoncés par un.e locuteur.ice au nom d'un.e autre locuteur.ice, sans *l'information* ni *le consentement* de ce.tte dernier.e, à des fins, ou des effets d'exercice du pouvoir, de minorisation ou d'invisibilisation (c'est l'autrice qui souligne)» (Paveau, 2016 : np).

En 2017, à travers son article « Le discours des vulnérables. Proposition théorique et politique », Paveau explore de manière approfondie le concept d'appropriation discursive. Son approche exploratoire se concentre dans un premier temps sur une clarification des notions d'information et de consentement, et ce à travers la confrontation de son concept d'appropriation discursive à des concepts connexes en analyse du discours. Par la suite elle propose une définition plus élaborée de la notion d'énonciation ventriloque, identifiant trois de ses manifestations spécifiques et suggérant un autre procédé d'appropriation discursive qu'est la destitution interprétative. Sans en restituer exhaustivement le cheminement nous allons nous focaliser sur ce qui a retenu notre attention.

[144] Voir à cet égard l'article de Wattier Stéphanie « Le Conseil d'État français suspend l'interdiction du port du "burkini" » publié en 2017 dans la *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, page 407–419.

II.2.1. L'information et le consentement

L'analyse de l'appropriation discursive, telle que conceptualisée par Paveau, s'inscrit dans une perspective novatrice qui met en lumière une condition particulière : l'absence d'information et de consentement des locuteur.ice.s vulnérables. Bien que le phénomène de parler à la place des autres ait déjà fait l'objet d'études en analyse du discours, la proposition de Paveau se distingue précisément par cette dimension, constituant ainsi un point aveugle dans le champ de l'analyse du discours.

Paveau souligne la nécessité de ne pas confondre l'appropriation discursive avec d'autres concepts proches en sciences du langage. Les distinctions qu'elle établit offrent une meilleure compréhension de la spécificité de son approche :

– Le porte-parolat : cette distinction repose sur le consentement. Selon Paveau le porte-parolat implique un mandat ou une désignation par élection, bénéficiant ainsi du consentement explicite, tandis que l'appropriation discursive se caractérise par l'absence de consentement du.de la locuteurice[145] « vulnérable » (Paveau, 2017 : 144)

– La réduction de l'autre au silence : Paveau se réfère à l'ouvrage d'Eni Orlandi [146]sur « les formes du silence » (1996 [1994]), soulignant que la catégorie du « Silence local de la censure » se rapproche le plus de l'appropriation discursive dans la mesure où il prive les locuteurs dominés de la possibilité de parler et annule leurs discours. Toutefois, elle re connaît que la réduction de l'autre au silence représente un phénomène distinct, où le discours dominant est produit à partir de l'énonciation du dominant, contrairement à l'appropriation discursive (Paveau, 2017 : 144).

– L'insécurité linguistique : Paveau intègre l'insécurité linguistique envisagée comme « la source du silence ou d'une position basse dans l'interaction » (Paveau, 2017 : 144) , notion empruntée à la sociolinguistique. Elle suggère que cette notion pourrait décrire les conditions de possibilité d'une appropriation discursive, en prenant en charge les hésitations ou les incapacités des locuteur.ice.s à prendre la parole (Paveau, 2017 : 144).

– Le champ du discours rapporté : Paveau souligne qu'à la différence du discours rapporté, qui suppose deux énonciations (directe et indirecte), « l'une étant citée, mentionnée, résumée

[145] Marie-Anne Paveau adopte ici l'écriture épicène qui neutralise les genres grammaticaux.
[146] Chercheuse brésilienne reconnu pour être la première à avoir fait du silence une notion opératoire en analyse du discours

voire inventée par l'autre » (Paveau, 2017 : 145), l'appropriation discursive comporte, elle, une seule énonciation : « le discours du.de la dominé.e étant littéralement approprié par le.a dominant.e, le.a premier.e parlant au nom du.de la second.e » (Paveau, 2017 : 145). Paveau relève que les travaux sur le discours rapporté ne se sont pas penchés sur la question de l'éthique dans la mesure où ils « ne font pas mention de l'éventuelle violence du dispositif ou de sa disponibilité à la déformation ou au mensonge par exemple » (Paveau, 2017 : 145), à l'exception des travaux sur la violence verbale qui mentionnent parfois la notion d'appropriation à travers la notion de circulation des discours, variante du discours rapporté. Ceci dit, l'appropriation dont il est fait mention concerne « l'appropriation d'un discours de dénigrement ou de médisance ciblant un individu, produisant des effets d'amplification et de viralité » (Paveau, 2017 : 145).

– La théorie du point de vue : Paveau évoque la surénonciation – c'est-à-dire « la *co-construction inégale d'un PDV surplombant jouant le rôle de topique discursif* (c'est l'autrice qui souligne) » (Rabatel, 2007 : 90, cité in. Paveau, 2017 : 145) – comme une notion qui ne peut faire office d'appropriation discursive dans la mesure où elle concerne essentiellement « des positions énonciatives construites dans cadre de l'échange, à la différence de l'appropriation discursive qui, justement annule l'échange par confiscation-substitution de la parole et annulation de l'altérité » (Paveau, 2017 : 145)

II.2.2. La destitution interprétative

La destitution interprétative est définie par Paveau (2017) comme un processus discursif par lequel une.e dominant.e s'approprie le point de vue subjectif d'une.e dominé.e, le destituant de sa capacité à s'interpréter lui/elle-même et produisant des signes de domination voire d'oppression. Cette forme d'appropriation discursive s'exprime à travers différents procédés linguistiques, discursifs et rhétoriques. Paveau (2017) distingue ces manifestations de la destitution interprétative comme suit. La théâtralisation discursive : « la mise en scène discursive des actions et des discours des dominés, constituant ainsi leur interprétation. Cela peut se manifester à travers l'élaboration de slogans, de portraits, etc. » (Paveau, 2017 : 147). La dénomination et la reformulation dénominative : « la destitution interprétative opère également en attribuant aux individus vulnérables des dénominations à partir d'un point de vue extérieur, ou en reformulant des dénominations issues de leur points de vue propre » (Paveau, 2017 : 148). Enfin, la reformulation évaluative interprétative : « cette posture destituante se retrouve chez les chercheur.e.s qui peuvent ajouter aux dénominations des interprétations parfois évaluatives motivées par les intentions d'analyse scientifique » ((Paveau, 2017 : 149).

II.2.3. L'énonciation ventriloque

Paveau soutient qu'en termes d'imposition du sens de sa propre existence à l'autre, l'énonciation ventriloque adopte une forme plus radicale et explicite que la destitution interprétative. Cette deuxième forme d'appropriation discursive fournit des éléments langagiers clairement repérables matériellement. Elle en distingue trois formes empiriques qui sont susceptibles d'être observées dans des contexte variés : la vicariance énonciative, qui consiste à remplacer une énonciation par une autre ; la traduction, qui peut être instrumentalisée pour parler à la place d'un.e autre, en particulier dans le cas de témoignages oraux non archivés ; l'encadrement discursif, qui consiste à contrôler la production de discours des locuteur.ice.s vulnérables (Paveau 2017 : 151-154).

Paveau conclut son texte en soulignant que l'interaction verbale asymétrique, qu'elle ait lieu dans les contextes de l'aide sociale ou de la recherche, nécessite de la réflexivité et une interrogation politique. Elle suggère que l'analyse du discours est une discipline idéale pour prendre en compte les positions subjectives des locuteurs.

II.2.4. Discussion

La proposition théorique de l'appropriation discursive de Paveau présente plusieurs enjeux qui ont retenu notre attention et enrichi notre réflexion. L'une des préoccupations majeures réside dans les implications éthiques de l'appropriation discursive. Cette dimension soulève des interrogations liées au consentement, au respect de l'autonomie des locuteur.ice.s vulnérables (l'information) et à la production éthique des discours pour/à la place d'autrui, en particulier aux dérives discursives qui peuvent en découler (risques de déformation ou de dévoiement conscient ou inconscient). Ceci recoupe la prise de parole concernée en ce qu'elle veille à rétablir un équilibre dans le dialogue, en reconnaissant le droit à l'autodétermination des individus vulnérables et en évitant toute appropriation non consensuelle de leur parole.

Nous retrouvons également, une réflexion sur l'Éthique dans la recherche – et c'est le point qui nous intéresse le plus – ; l'examen du travail des chercheur.se.s à l'aune de l'appropriation discursive soulève des questions sur l'éthique de la recherche et sur la (re)production consciente ou inconsciente des pratiques discursives inégalitaires, en particulier en ce qui concerne la représentation et l'utilisation des discours des personnes vulnérables. Ainsi, cette perspective suggère non seulement que les chercheur.se.s doivent réfléchir attentivement à leur propre position de domination, et qu'ils doivent s'efforcer de minimiser les effets de domination dans leur discours. Mais aussi que la participation des chercheur.se.s

directement concerné.e.s ou encore la collaboration scientifique impliquant des chercheur.se.s concernées et non concernées peut engendrer des pratiques discursives plus inclusives et plus respectueuses envers les individus dominés. De telles approches pourraient potentiellement renforcer la légitimité des voix des individus vulnérables, contournant ainsi les risques inhérents à l'interprétation unilatérale et à la dépossession de la parole des dominé.e.s.

II.3. La notion de lieu de vulnérabilité

Selon une perspective décoloniale, la vulnérabilité est appréhendée comme une « action des structures du pouvoir » (Ribeiro in. Védie & al., 2020 : 136), mettant en évidence que les groupes minoritaires ne sont pas *intrinsèquement* vulnérables mais plutôt placés par la voie d'une action dans une situation de vulnérabilité. La conception de la vulnérabilité comme action (la vulnérabilisation) plutôt qu'une propriété inhérente d'un groupe permet, selon Ribeiro, de nier l'« identité victimisée » (Ribeiro in. Védie & al., 2020 : 136).

Nous pouvons en inférer une hypothèse. Nous avons le sentiment, à ce stade, que l'une des matérialisations discursives que peut prendre cette action de mise en situation de vulnérabilité des dominé.e.s est la destitution énonciative de leur parole. Pour nous cette destitution énonciative de leur parole est rendue possible à travers l'appropriation discursive de leurs points de vulnérabilité. Autrement dit, ces points de vulnérabilité sont les prismes à travers lesquels les dominants s'approprient la parole des concerné.e.s. En contexte de domination, en analysant les thèmes abordées en l'absence des concerné.e.s, il devient possible d'identifier ces points de vulnérabilité qui nous permettent à leur tour de définir les lieux de vulnérabilité des dominé.e.s.

Dans ce cadre, la notion de « lieu de vulnérabilité » émerge comme le « champ de l'intelligibilité »[147] permettant de recouper la problématique de la prise de parole concernée avec celle de l'appropriation discursive. Nous empruntons le concept de « lieu de vulnérabilité » à Djamila Ribeiro (2020), qui l'a proposé dans le contexte particulier des femmes noires pour décrire la situation et l'expérience des groupes opprimés (Ribeiro in.Védie & al., 2020 : 135). Ce terme a été spécifié par Joice Berth (2020) qui explique que la notion de lieu de vulnérabilité ne se limite pas à son contenu sémantique proprement spatial. En effet, globalement les lieux de vulnérabilité désignent les contextes sociaux où certaines populations sont particulièrement

[147] Nous empruntons cette expression à Claire Oger (2011) qui elle-même l'emprunte à Michel Senellart (2001), une expression selon elle qui fait écho de manière très éclairante à ce que l'on peut entendre par « contexte » en analyse du discours (Oger, 2021 : 31).

exposées à des situations précaires et fragiles. Ces espaces peuvent inclure des quartiers urbains défavorisés avec un accès limité aux services essentiels tels que l'éducation, la santé ou le logement adéquat. Ils englobent également les régions rurales marginalisées qui souffrent d'un manque d'infrastructures socio-économiques. Mais il fait également référence à différents domaines socioculturels. Les minorités ethniques discriminées font face à une forme spécifique de lieu de vulnérabilité délimitée par des points attaqués portant sur leurs identités culturelles distinctives qui peuvent les exposer à des préjugés, à la discrimination et même à des violences :

> La place de vulnérabilité, c'est la condition dans laquelle nous vivons. […] Être en position vulnérable veut dire que l'on est toujours sur le fil ; tous les problèmes sociaux peuvent nous tomber dessus. On parle beaucoup, par exemple, du génocide des jeunes Noirs. Les femmes noires qui sont les mères, les sœurs et les épouses de ces jeunes assassinés ne sont pas comptabilisées dans les statistiques du génocide des populations noires, alors qu'elles meurent cinq fois plus que les femmes blanches en essayant de faire un avortement clandestin, sans parler des violences obstétricales qui les touchent plus fortement. Ces spécificités dessinent le lieu de vulnérabilité (c'est nous qui soulignons) dans lequel vivent les femmes noires (Berth in. Védie & al., 2020 : 135-136).

Partant, nous pouvons avancer que les « lieux de vulnérabilité » sont déterminés par un ensemble de questions spécifiques par lesquelles sont pointées du doigt certaines minorités, les exposant ainsi à un risque accru, de subir des préjudices sociaux. Nous proposons d'étendre ce concept à un concept discursif et le définir comme un lieu délimité par des questions spécifiques « dites obligées » qui constituent les membres de minorité comme un « problème » dans les discours publics, faisant ainsi du « lieu de vulnérabilité » un « lieu discursif » également. Par « problème » nous faisons référence au concept introduit par le sociologue W.E.B. Du Bois dans le cadre de son fameux livre, *Les Âmes du peuple noir* publié en 1903. Dans ce livre, Du Bois explore la question de l'identité noire aux États-Unis en posant la question suivante : « Entre l'autre monde et moi se dresse perpétuellement une question non formulée […] : quel effet ça fait d'être un problème ? » (Du Bois 1903, cité in. Besson, 2019 : n.p.). Cette réflexion met en lumière – en partant de la perspective d'une personne noire – que le privilège d'être blanc est d'abord celui de ne pas constituer un problème. Du Bois a utilisé ce terme pour décrire la situation des Noirs américains, mais il peut être appliqué à d'autres groupes marginalisés.

Par exemple, les migrants, les musulmanes sont souvent désignées comme des « problèmes » par la société dominante.

Cette position rejoint, en partie, la problématique de la construction des problèmes publics, développée notamment en sciences de l'information et de la communication. En effet, la catégorie « problème public » est appréhendée comme un processus dynamique qui transforme certains faits sociaux, voire des phénomènes naturels, en objets de débats, d'intérêt public, et de politiques publiques (Neveu, 2021 [2023]). Pour Erik Neveu, il est crucial de conceptualiser cette catégorie comme un processus compétitif, où plusieurs cadres d'interprétation peuvent coexister. Par exemple, les migrants traversant la Méditerranée peuvent être perçus comme des individus cherchant une vie meilleure ou comme des profiteurs, selon les cadres discursifs mobilisés par divers acteurs, tels que les médias ou les groupes politiques (Neveu, 2021 [2023]). Le constructivisme joue un rôle central dans cette réflexion, soulignant que les problèmes publics ne sont pas des entités préexistantes, mais plutôt des constructions résultantes de l'action de groupes ou d'individus, désignés ici comme « *claim-makers* » ou « entrepreneur.se des causes » (Gusfield, 1963 cité in. Neveu, 2021 [2023]). Ces « entrepreneur.se.s de problème », censé.e.s porter une réflexivité de la « société civile », passent de figures intellectuelles à des acteur.ice.s varié.e.s tels que les mouvements sociaux et les *think tanks* (Stone, 2007, cité in. Neveu, 2021 [2023]). Les régimes de justification reposent sur la *vox populi* (vote, nombre de manifestants, résultats de sondages), l'argumentation scientifique, ainsi que l'appel aux émotions. Ce sont ces régimes qui contribuent à définir un problème comme étant d'une gravité indiscutable, d'une urgence impérieuse dans son traitement [148] (Neveu, 2021 [2023]).

À la lumière de ces considérations, nous sommes en mesure de conceptualiser en « points de vulnérabilité » les questions spécifiques dites « obligées » qui exposent les dominé.e.s à des préjugés, à la discrimination voire à des violences et les érigent en problème. Le choix du terme *point* nous semble pertinent en raison de ses connotations riches et de ses applications variées qui justifient son emploi dans ce contexte. En effet, les différentes acceptations de ce terme, telles que : « Endroit d'un champ de bataille, d'un front. *Point*

[148] Leur manifestation, précise Neveu, est particulièrement visible dans la forme du scandale où ce qui est perçu comme une menace aux fondements du vivre-ensemble engendre indignation et réaction intense (Neveu, 2021 [2023]). Les médias agissant comme des « machines à filtrer les problèmes » (Neveu, 2021 [2023]), influencent la visibilité des problèmes publics en fonction de leurs lignes éditoriales, tandis que l'internationalisation des problèmes publics, telles qu'illustrée par la pandémie de Covid-19, offre un nouveau champ de réflexion sur la manière dont ces problèmes traversent les frontières et sont retraduites dans des contextes nationaux variés (Neveu, 2021 [2023]).

stratégique, vulnérable ; point d'appui. », ou encore « *Point sensible.* Élément jouant un rôle-clé. », « *Au fig.* Côté sensible, vulnérable (d'une personne) », et dans le domaine anatomique et physiologique, « Endroit du corps, zone tactile ou sensible. *Point douloureux, névralgique, sensible ; point d'attache.* », convergent pour légitimer son utilisation.

Dans cette optique, le lieu de vulnérabilité transcende l'idée d'un point isolé en incluant l'ensemble des points vulnérables et créant un contexte plus large où des dynamiques sociales et des relations de pouvoir peuvent s'exprimer. Autrement dit, ce sont les différents « points », indexés comme autant de « problèmes », qui constituerait le « lieu ». Les lieux de vulnérabilité peuvent être définis comme des « points de vulnérabilité » – factuels ou attribués – relatifs aux caractéristiques physiques, identitaires, culturelles, ethniques, raciales, religieuses, pratiques politiques ou expériences vécues des dominé.e.s sur lesquelles s'appuient les discours d'opposition pour dresser ces individus en problème. Ainsi, quand ces points de vulnérabilité sont transposés sur les individus on parle à ce moment-là de lieux de vulnérabilité car ça touche le corps.

Cette notion répond au souci de trouver pour ce phénomène un concept fédérateur pouvant faire allusion à la fois aux « lieux communs » comme au corps des personnes vulnérables. Prenons à titre d'exemple le terme générique *maghrébins de France* dans le cadre d'un débat médiatique. Composé du noyau générique « maghrébin », ce dernier appelle des questions spécifiques dites « obligées » telles que l'immigration, l'islam, la laïcité, le voile, les jeunes de banlieue, beurettes, l'intégration, l'assimilation, etc., mobilisés de manière systémique par les entrepreneur.se.s de problèmes pour présenter les maghrébins comme un problème en France.

Ces points de vulnérabilité deviennent alors le prisme de l'appropriation discursive de la parole de ces individus, c'est-à-dire le moyen par lequel les entrepreneurs de problèmes s'expriment à la place de ces minorités. En exploitant de manière délibérée ces points sensibles, les entrepreneur.se.s de problème contribuent à la vulnérabilisation des dominé.e.s, et ce en ce que le choix de ces points réside dans leur capacité à résonner avec les préjugés et les peurs des dominants, servant ainsi de leviers pour orienter (manipuler) l'opinion publique.

Par ce processus les contours des lieux de vulnérabilité de ces individus se dessinent progressivement. Nous pouvons identifier deux principaux lieux de vulnérabilité à partir des points listés. Premièrement, un lieu de vulnérabilité « religieux » est défini lorsque les points de vulnérabilité convoqués sont l'islam, le voile, et ce bien que les maghrebin.e.s ne soient pas

tous.te.s forcément musulman.e.s . Deuxièmement, un lieu de vulnérabilité « ethnico-politique » émerge lorsque sont convoqués des points comme l'immigration, la laïcité, les jeunes de banlieue, l'intégration, l'assimilation.

Ainsi, la notion de « lieux de vulnérabilité » permet d'encadrer et de définir les sphères où les individus minorisés sont particulièrement exposés aux attaques et aux discours discriminants et permet de faire transparaitre la vulnérabilité comme une « action des structures du pouvoir » comme le postule Ribeiro (2020) citée *supra*. Ce cadre discursif enferme ces individus dans le statut de problème. Du coté des individus vulnérables (*les maghrébin de France)*, ces points sont des éléments sensibles de leur identité, des aspects auxquels ils ou elles sont particulièrement réceptif.ve.s, pouvant entrainer des expériences morales négatives comme des sentiments d'insultes, d'humiliation, ou d'injustice de « mépris ».

Partant de ces considérations, nous pouvons avancer que l'action de vulnérabilisation se manifeste par un processus discursif de conceptualisation des individus minorisés en problème. Ce processus, illustré par l'exemple *magrébins de France* et plus largement applicable à d'autres groupes minorisés, peut être résumé par le schéma suivant :

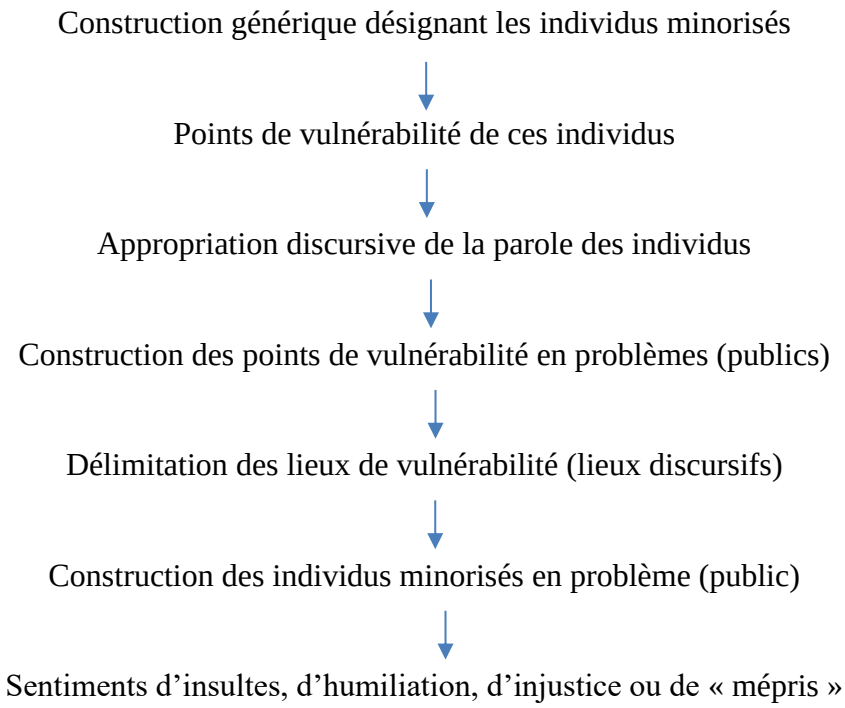


Figure 3: Processus discursif de conceptualisation des individus minorisés en problème

En effet, ce processus commence par une construction générique de ces individus, où des termes génériques sont désignés pour qualifier ces minorités. Ensuite, s'ensuit la convocation des points de vulnérabilité de ces individus, qui mettent en lumière les aspects perçus comme vulnérables ou problématiques de leur identité. À ce stade, s'opère une appropriation discursive de leur parole, où des acteur.ice.s dominant.e.s prennent la parole à leur place, en construisant une vérité unilatérale, occultant ainsi leur voix et leur expérience. Ces points de vulnérabilité sont alors construits en problèmes (publics). Ce processus se poursuit par une délimitation des lieux de vulnérabilité, définissant les espaces symboliques et/ou discursifs où ces individus sont perçus comme problématiques. Enfin, ces étapes mènent à la construction de ces individus eux-mêmes en problème (public), exacerbant leur marginalisation. Ce cycle se clôture par les sentiments d'insultes, d'humiliation, d'injustice ou de mépris ressentis par les individus minorisés, qui subissent cette violence symbolique et discursive.

Nous nous proposons dans ce qui suit de présenter une étude de cas illustrant les notions qui viennent d'être exposées.

II.3.1. Le cas du voile de la femme musulmane en France

Suite à une série d'évènements internationaux qui sont survenus depuis les années 1970 (révolution iranienne, affaire Salman Rushdie, attentats islamistes, etc.), nous sommes témoins aujourd'hui de débats récurrents remettant en question la compatibilité entre l'islam et les valeurs occidentales, notamment dans la sphère universitaire, politique et médiatique française. Ces évènements ont jeté les bases d'une rhétorique qui essentialise et problématise l'islam dans le contexte occidental. L'ouvrage d'Abdellali Hajjat & Marwan Mohammed, *Islamophobie : Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »* (2016, [2013]) souligne cette construction sociale du « problème musulman », mettant en lumière comment des facteurs historiques et politiques ont contribué à forger une perception négative de l'islam dans l'imaginaire collectif. Ce problème musulman s'est ensuite enraciné dans les discours et a trouvé une place notable dans les débats sociopolitiques contemporains faisant de lui un « problème public ». Deltombe dans son ouvrage *L'islam imaginaire : la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, démontre que cette construction est exacerbée par les médias français. Pour lui les entrepreneur.se.s de problème donnent à voir – au gré des évènements d'actualité – un islam « regardé à travers des "problèmes " et des crises qui ne le concerne pas forcément ou, en tout cas, pas seulement » (Deltombe, 2005 :9).

Parini et al. (2012), dans leur article « La transversalité du genre : l'Islam et les musulmans dans la presse suisse francophone » , remarquent que « parmi les griefs contre l'islam, ou les musulmans qui tendent à dépeindre leur culture et leur religion comme incompatibles avec les valeurs démocratiques, les questions de genre ont une place prépondérante […] À cet égard, un aperçu très large de discours publics en Europe montre que *les questions concernant le port du foulard, la lapidation, le crime d'honneur, la polygamie, l'excision, les mariages forcés, ou l'invisibilité publique des musulmanes* (c'est nous qui soulignons) sont largement citées comme exemples pouvant illustrer l'incompatibilité avec les valeurs démocratique» (Parini & al. 2012 : 164). Ainsi, en Europe cette liste constitue les points de vulnérabilité majeurs des musulmans donnant lieu à divers « lieux de vulnérabilité ».

Dans une perspective d'analyse sociologique, le corps de la femme émerge come un lieu de vulnérabilité de prédilection. En effet, les femmes sont fréquemment ciblées à travers une atteinte systémique à leur intégrité corporelle, une problématique qui s'enracine dans des structures sexistes perpétuant l'idée que le corps féminin appartient intrinsèquement aux hommes. Cette notion s'aligne avec la théorie bourdieusienne selon laquelle la domination masculine assigne aux femmes le statut d'objet symboliques « dont l'être (*esse*) est un être perçu (*percepi*), a pour effet de les placer dans un état permanent d'insécurité corporelle ou, mieux, de dépendance symbolique ; elles existent d'abord par et pour le regard des autres, c'est-à-dire en tant qu'objets accueillants, attrayants, disponibles » (Bourdieu, 1998 : 73).

Cette problématique est néanmoins exacerbée chez les femmes musulmanes. En effet, confrontées à une double stigmatisation mêlant islamophobie et sexisme, les femmes musulmanes semblent être privées du contrôle de leur propre corps comme le montre l'exemple du voile en France. Envisagé comme un point de vulnérabilité émergent du terme générique « la femme musulmane » dérivé du « problème musulman », ce dernier fait l'objet de débats passionnés et ce depuis la première affaire du voile connu sous le nom de l'affaire du foulard de Creil survenu en 1989 [149]et il tend à être considéré par une partie de la société française comme « l'expression d'une *islamité menaçante* et le symbole d'un nouveau fondamentalisme musulman qui mettrait en danger les valeurs laïques et républicaines (c'est l'auteur qui

[149] L'affaire du foulard « islamique » de 1989 marque le début d'une tension croissante au sein de la société française sur cette question (Mucchielli & Roche, 2011 :208). En octobre 1989, l'exclusion de trois collégiennes de l'établissement Gabriel-Havez de Creil dans l'Oise parce qu'elles refusaient de retirer leur voile en classe déclenche une grande polémique entrainant trois mois de débats intellectuels, médiatiques et politiques. Cet incident ravive le débat sur la laïcité. La question de savoir s'il faut permettre l'expression de l'Islam à l'école devient le centre d'une vive controverse. Le 27 novembre 1989, une décision du Conseil d'état conclut que le port du foulard islamique n'est pas incompatible avec le principe de laïcité.

souligne) » (Geisser, 2005 : 77). À l'aune des débats médiatiques et politiques sur la femme musulmane, nous pouvons avancer, partant des points de vulnérabilité abordés de manière ponctuelle tels que le voile, le burkini, la burqa et dernièrement l'abaya, que le lieu de vulnérabilité de la femme musulmane est alors « vestimentaire ». Cependant cette dynamique ne se limite pas exclusivement au genre féminin, elle commence à s'étendre aux hommes comme en témoignent les débats sur les barbes, pantalons courts et plus récemment les collants interdit par la FFF (Fédération Française de Football), car ils permettraient « de dissimuler les cuisses et les genoux, comme recommandés par les tenants d'un islam rigoriste » (Le Parisien, 30 avril 2024)[150]. Cette fixation vestimentaire sur le corps de la femme musulmane constitue un lieu de vulnérabilité distinct, résultant de la sélectivité des points exploités dans les débats publics, créant ainsi un terrain propice à l'entrepreneuriat de la femme musulmane comme problème public.

Ce lieu de vulnérabilité « vestimentaire » a un caractère évolutif, il bouge à travers les époques. On peut suivre l'évolution de ce lieu avec l'évolution règlementaire et polémique des « signes ostentatoires religieux » en France. La loi du 15 mars 2004[151] établissant l'interdiction des signes religieux ostensibles dans les établissements publics vise l'ensemble des communautés religieuses. Cependant, pour ce qui est de la communauté musulmane, cette interdiction se restreint au voile, un couvre-chef qui dissimule les cheveux. La circulaire du 18 mai 2004 précise que « *les signes et tenues qui sont interdits sont ceux dont le port conduit à se faire immédiatement reconnaître par son appartenance religieuse tels que le voile islamique, quel que soit le nom qu'on lui donne, la kippa ou une croix de dimension manifestement excessive* »[152]

En 2016, la controverse autour de la « question du burkini », un maillot de bain couvrant le corps et la tête, revêt une apparente justification fondée sur des arguments d'hygiène et de sécurité comme le montrent les propos du maire de Cannes, David Lisnard, qui déclare : « l'accès aux plages et à la baignade est interdit jusqu'au 31 août 2016, à toute personne n'ayant pas une tenue correcte, respectueuse des bonnes mœurs et de la laïcité, respectant les règles d'hygiène et de sécurité des baignades adaptées au domaine public maritime ». (Extrait d'un

[150] Lien de l'artdicle :https://www.leparisien.fr/sports/football/football-pourquoi-la-fff-interdit-le-port-des-collants-et-des-casques-au-nom-de-la-laicite-30-04-2024-O7KBZTWGFNDK3A5D7CX26SC6PI.php

[151] À la suite de l'affaire de Creil en 2003, Jacques Chirac, alors président de la République, prend l'initiative de former un groupe de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, connu sous le nom de « Commission Stasi ». En suivant les recommandations de la commission, Chirac lance l'élaboration d'un projet de loi interdisant les signes religieux dans les écoles publiques françaises. En 2004, cette loi est votée et adoptée par l'Assemblée nationale, entrant ainsi en vigueur dans les écoles françaises.

[152] Voir le lien : https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000252465

article d'Elvire Camus : « Burkini : le Collectif contre l'islamophobie conteste l'arrêté cannois », Le Monde, le 13 août 2016)[153]. Cependant, derrière cette justification se dessine une représentation sous-jacente de la liberté du corps des femmes associant la liberté à la nudité corporelle, une norme occidentale, que les occidentales elles-mêmes ne partagent pas toutes. Cette perspective émerge en partie dans les déclarations de Manuel Valls, l'ex-premier ministre français à l'issue d'un meeting en 2016. Dans ses déclarations, il a articulé une diatribe impliquant la figure de Marianne, le féminisme et l'islam, en justifiant la nudité du corps de la femme par la liberté de montrer un sein nu par un symbolisme : « Marianne, le symbole de la République, elle a le sein nu parce qu'elle nourrit le peuple ». Là où le raisonnement de Valls est biaisé c'est quand il enchaîne avec l'énoncé suivant : « si elle (Marianne) n'est pas voilée c'est qu'elle est libre. C'est ça, la République », avec le préconstruit : Marianne voilée, elle ne serait pas libre. Ces propos ont été critiqués notamment par l'historienne des révolutions du 19e siècle et de la citoyenneté, Mathilde Larrere, qui a rectifié cette interprétation historique erronée en une série de vingt tweets[154]. Notamment, la déclaration de Valls implique une corrélation implicite, établissant un lien logique entre l'absence de voile et la liberté, suggérant ainsi que les femmes voilées ne sont pas libres.

En 2023 la polémique autour de l'abaya – un vêtement couvrant des épaules jusqu'aux pied, souvent ample et léger, pouvant être accompagné d'un foulard ou d'un voile – s'intensifie à la suite de son interdiction à l'école par l'ancien ministre de l'éducation, Gabriel Attal, peu avant la rentrée scolaire. Ce vêtement pourtant considéré par le Conseil français du culte musulman (CFCM) comme n'étant pas un signe religieux musulman (*Le Monde*, 12 juin 2023)[155], a suscité des débats médiatiques de septembre à octobre 2023. La dernière version du vadémécum[156] de la laïcité à l'école, publié en décembre 2023 par le Ministère de l'Éducation Nationale, élargit la liste des tenues pouvant être proscrites dans les établissements publics, incluant l'abaya, les bandanas et les jupes longues. Cette directive opère une distinction entre les signes ou tenues manifestant intrinsèquement une appartenance religieuse et ceux qui

[153] Lien de l'article : https://www.lemonde.fr/societe/article/2016/08/12/burkini-le-collectif-contre-l-islamophobie-conteste-l-arrete-de-la-mairie-de-cannes_4982041_3224.html

[154] Pour cette historienne, la représentation de Marianne n'est pas censée mettre en avant la liberté de la femme. Apparue pour la première fois en 1792, elle est « une allégorie de la liberté » conquise avec la Révolution, et si son sein est dénudé, c'est uniquement un « code artistique » calqué sur le modèle antique. Quelques-uns de ces tweets sont disponibles dans un article de billet de blog « Marianne, le voile et les droits des femmes : les propos de Valls agacent une historienne », Le Monde, le 30 août 2016, traitant justement des propos de Valls : https://www.lemonde.fr/big-browser/article/2016/08/30/marianne-le-voile-et-les-droits-des-femmes-les-propos-de-manuel-valls-agacent-une-historienne_4989910_4832693.html

[155] Lien de l'article : https://www.lemonde.fr/societe/article/2023/06/12/port-de-l-abaya-pour-le-conseil-francais-du-culte-musulman-ce-vetement-n-est-pas-un-signe-religieux-musulman_6177288_3224.html

[156] Disponible en ligne : https://pedagogie.ac-reims.fr/index.php/education-a-la-laicite/s-informer-education-laicite/item/5066-vademecum-laicite-edition-septembre-2019

pourraient le devenir en raison du comportement de l'élève. *Le Conseil d'État spécifie clairement que, dans les deux cas, ils sont formellement interdits* (Vadémécum La laïcité à l'école 2023 : 22-24) et souligne que « *plusieurs éléments d'appréciation* » comme la « *permanence du port* » et la « *persistance du refus de l'ôter* », peuvent être pris en compte. (Vadémécum La laïcité à l'école 2023 : 24). À cet égard, le personnel éducatif a mis en œuvre une surveillance active pour faire respecter cette interdiction sur le terrain. Dans le contexte contemporain, l'« appréciation » précise distinguant une abaya d'autres articles vestimentaires proches soulève des interrogations, révélant la nécessité d'une clarification conceptuelle et d'une définition normative. La publication de Cécile Duflot, l'ancienne ministre de l'égalité des territoires et du logement, publié sur X (ex-Twitter) interroge de manière ironique la nature potentiellement contraire à la laïcité d'une robe longue couvrante en partageant une photo d'une pièce de luxe griffée Gucci, et elle met en évidence la difficulté inhérente à l'établissement objectif de ces distinctions (*Cf.* Tweet du 27 aout 2023 de Cécile Duflot (@CecileDuflot), en réponse à @affreuxlathee).

Cette incertitude entraîne des implications évaluatives de ce lieu de vulnérabilité vestimentaire, notamment dans le cadre éducatif, certains proviseurs de collèges entreprenant l'évaluation des tenues des élèves sans recueillir leur point de vue ni leur consentement. Cette catégorisation des vêtements sans consultation, peut entraîner des destitutions interprétatives de la parole des élèves.

À titre illustratif, nous rapportons ci-après quelques témoignages recueillis par des associations ou encore des articles de presse :

Le CCIE[157] (Collectif contre l'Islamophobie en Europe) a publié sur sa page Facebook plusieurs témoignages de parents d'élèves ou d'élèves divisés en deux parties. La première partie, mise en ligne le 22 septembre 2023, comprend huit témoignages, tandis que la seconde, publiée le 30 septembre 2023, en comporte six. Nous examinerons ci-dessous cinq de ces témoignages, mettant en évidence des exemples de destitution interprétative dans le contexte de l'évaluation des vêtements des élèves :

[157] Le CCIE a été créé en novembre 2020, quelques semaines avant l'auto-dissolution du CCIF (Collectif Contre l'Islamophobie en France), qui était en charge de recenser et d'enregistrer tous les actes islamophobes qui lui sont rapportés. Le CCIE est composé d'une équipe de militant.e.s et d'avocat.e.s qui étaient déjà membres du CCIF. Le CCIE a pour objectif de poursuivre le combat contre l'islamophobie en Europe. Le CCIE a été créé en Belgique, mais il a des activités dans plusieurs pays européens. Il dispose d'un site web et d'une page Facebook. Page Facebook disponible sur le lien : https://www.facebook.com/ccieurope.org

(1) « Un T-shirt trop long avec un pantalon, ça devient un vêtement religieux »

(2) « Une robe mi-genoux d'accord, mais trop longue non »

(3) « Si le kimono est fermé, ça devient une abaya »

(4) « Il faut varier les couleurs et ne pas toujours porter du noir »

Dans un article de presse publié par « Révolution Permanente », est rapporté le renvoi d'une élève d'un lycée de Roubaix en raison du caractère jugé « trop noire » (5) de sa tenue. L'article met également en exergue le récit de Khadidja, une lycéenne convoquée par son proviseur en raison de sa tenue, un ensemble ample acheté en taille unique au marché. Elle tente d'expliquer au directeur que sa tenue n'a aucune connotation religieuse en disant : « Je lui ai dit : Ce n'est pas une tenue qu'on porte pour prier ». À quoi le directeur répond : « On ne voit pas assez vos formes » (6). Khadidja exprime son mécontentement face à cette critique et souligne qu'en tant qu'adolescente son corps est en pleine évolution, et qu'elle n'a pas nécessairement l'envie de le dévoiler à tous.[158]

À partir de ces seuls exemples nous pouvons relever une propension à surinterpréter les vêtements en attribuant des significations religieuses sur la base de critères arbitraires, mettant en lumière le caractère destituant de la parole des élèves par le personnel éducatif. L'emploi de l'expression « trop long » dans l'exemple (1) introduit une notion subjective de mesure. L'acceptation d'une robe mi-genoux dans l'exemple (2) suggère une norme implicite de longueur acceptable. La condition « si le kimono est fermé » dans l'exemple (3) souligne la fragilité des distinctions basées sur des caractéristiques spécifiques. L'association du port de la couleur noire dans l'exemple (5) à une signification religieuse suggère une interprétation fondée sur une palette de couleurs. Enfin l'exemple (6) comporte une remarque sexiste sur le corps de la lycéenne, comme pour dire qu'il ne serait pas assez visible. Partant, la surinterprétation du vêtement long, large, ample, non coloré comme vêtement religieux relève de la destitution interprétative.

[158] Extrait d'un article de Raji Samuthiram : « Le directeur m'a dit 'on ne voit pas assez vos formes', des lycéennes racontent la chasse aux abayas ». Révolution Permanente, le 6 septembre 2023. Lien de l'article : https://www.revolutionpermanente.fr/Le-directeur-m-a-dit-on-ne-voit-pas-assez-vos-formes-des-lyceennes-racontent-la-chasse-aux-abayas

Les quelques exemples que nous avons cités sont seulement donnés à titre indicatif mais il est aisé de trouver dans les articles de presse d'autres exemples du même type.

III. La prise de parole vulnérable concernée : dire l'expérience d'une parole *silenciée*

À ce stade, de premiers éléments de définition peuvent être dégagés, selon lesquels la prise de parole vulnérable concernée s'inscrit dans une dynamique énonciative qui suppose un effort conscient de prise de parole qui vise à réparer ce que l'oppression a blessé ou détruit. De ce point de vue, un.e « locuteur.ice concerné.e »[159] est de fait, un.e « locuteur.ice vulnérable » engagé.e dans un processus d'autonomisation (l'*empowerment*) en optant pour la *self définition* (Collins, 1990) (l'autodéfinition). Les locuteur.ice.e concerné.e.s se sont « les silencié.e.s qui parlent », c'est-à-dire les individus marginalisés et silenciés, mais qui, précisément en raison de cette situation de marginalisation, possèdent un certain nombre de savoirs et de connaissances. À un moment donné, pour des raisons politiques, ils décident de prendre la parole pour revendiquer leur point de vue, défiant ainsi les logiques d'exclusion qui les ont jusque-là réduits au silence.

Autrement dit, prendre la parole en tant que concerné.e c'est dire son concernement vis-à-vis d'un ou plusieurs privilèges de sexe-classe-race-ethnie pour : exprimer un refus d'invisibilité[160], rompre le silenciement, défaire les insus (les énonciations ventriloques), limiter les effets inhibiteurs des inégalités liées à la détention de la parole et restaurer des rapports de reconnaissance. Le locuteur.ice concerné.e est donc une figure de locuteur.ice politique qui tente de construire et/ou de négocier discursivement une position d'autorité sur la base d'un savoir expérientiel envisagé comme surplus de légitimité qui serait corrélée à son identité « intersectionnelle ».

[159] Pour des raisons de précision conceptuelle, en particulier lorsqu'il s'agit de déterminer l'origine et la nature du discours, nous justifions notre choix quant à l'utilisation de la notion de locuteur au lieu de la notion d'énonciateur par le fait que la notion de locuteur est plus précise et désigne un individu qui produit le discours. Quant à la notion d'énonciateur, celle-ci « n'est pas issue de l'usage, c'est un concept linguistique récent dont la valeur reste instable : on oscille entre une conception de l'énonciateur comme instance interne à l'énoncé (support des opérations énonciatives) et une conception où l'énonciateur est plutôt un locuteur, l'individu qui produit le discours » (Maingueneau 2014 : 107).

[160] Le refus de l'invisibilité explique Rabatel (2006) « suscite des luttes de reconnaissance. Ces dernières peuvent provenir des acteurs eux-mêmes » (Rabatel, 2006 : 765).

Pour mieux comprendre cette prise de parole, tout en faisant remarquer que c'est l'usage qui justifie le recours au terme analytique, nous introduisons, par commodité de langage, la notion de « concernement(s) », néologisme de sens (et non pas de forme car le terme existe) proposé par le sociologue Gérome Truc (2016) pour désigner le fait de *se sentir concerné.e* en opposition avec l'« indifférence »[161] . Cette notion sera employée pour désigner, le fait, pour un.e locuteur.ice vulnérable, *de se sentir concerné.e* par un ou plusieurs« privilèges »[162]de sexe-classe-race-ethnie : le.la locuteur.ice vulnérable concerné.e convoque, de manière consciente, ses privilèges pour exprimer son ou ses concernements à la fois vis-à-vis des stigmates mais aussi vis-à-vis des points de vulnérabilité qui s'y rattachent. Il est important de souligner que la prise de conscience d'un privilège n'est pas automatique chez les individus concernés, et même lorsqu'elle est présente elle ne garantit pas nécessairement un sentiment de connivence ou d'intérêt à l'égard de ce ou ces privilèges (comme nous avons pu le voir *supra* à travers la perspective de l « 'identité victimisée »). À cet égard, pour nous la notion de « concernement » permet d'une part d'englober ces nuances sans recourir à des précisions langagières binaires telle que « possède ou ne possède pas », couramment associées à la notion de privilège. D'autre part, et de manière plus significative, la notion de concernement propose une approche plus intégrative et moins connotée que celle de « privilège ». En effet, « concernement » permet de rendre compte non seulement de la mobilisation consciente du.des privilèges mais aussi de l'intersection des privilèges, des oppressions et des points de vulnérabilité des individus concernés.

En explorant la notion de concernement, nous identifions en nous référant à Maingueneau (2014) [163] trois dimensions principales :

[161] En effet, Truc propose cette notion dans le cadre de son travail sur les messages écrits adressés aux victimes des trois attentats de New York en 2001, Madrid en 2004 et Londres en 2005 et ce afin de saisir les « concernements » autrement dit « les différentes modalités suivant lesquelles le grand public *se sent concerné* par un attentat (c'est nous qui soulignons) » (Truc, 2016 : 178).

[162] L'emploi ici de privilège est double, il concerne aussi bien les privilèges que les oppressions.

[163] Notre caractérisation du « concernement » est inspirée des travaux de Maingueneau (2014), qui dans le cadre d'une proposition d'une analyse plus précise de la notion d'éthos propose les dimensions suivantes : 1) la dimension « catégorielle » recouvre des choses très diverses. Il peut s'agir de rôles *discursifs* ou de statuts *extradiscursifs*. Les rôles discursifs sont ceux qui sont liés à l'activité de parole : animateur, conteur, prédicateur... Les statuts extradiscursifs peuvent être de natures très variées : père de famille, fonctionnaire, médecin, villageois, Américain, célibataire, etc. ; 2) la dimension « expérientielle » de l'éthos recouvre les caractérisations socio-psychologiques stéréotypiques, associées aux notions d'incorporation et de monde éthique : bon sens et lenteur du campagnard, dynamisme du jeune cadre, etc.3) la dimension « idéologique » renvoie à des positionnements dans un champ : féministe, de gauche, conservateur ou anticlérical... dans le champ politique, romantique ou naturaliste... dans le champ littéraire, etc. (Maingueneau, 2014 : 32- 33).

– **La dimension « catégorielle »** renvoie aux statuts extradiscursifs qui peuvent être de nature très variée : chercheur.e, mère/père, fonctionnaire, médecin, célibataire, etc.

– **La dimension « expérientielle »** recouvre les différentes identités de genre, race, ethnie, etc., telles que femme, racisé.e, blanc.he, musulmane, colonisé.e

– **La dimension « militante »** renvoie à des positionnements dans un champ discursif : féministe, antiraciste, etc.

Afin de sonder cette forme de prise de parole située en linguistique, nous adoptons une perspective élargie[164] de la situation d'énonciation. Ainsi, nous proposons la construction syntagmatique de la catégorie de « locuteur.ice vulnérable concerné.e$^{(n)}$ ». Le choix de la catégorie de « concerné.e » plutôt que « situé.e » découle d'une volonté de mettre en avant la participation active et la proximité subjective de l'individu avec les réalités complexes des rapports de domination. Le syntagme « concerné.e » est pourvoyeur d'autorité épistémique et suggère une connexion directe avec les enjeux de domination. En revanche, le terme « situé.e » peut être perçu comme plus neutre et large, englobant une variété de positions pouvant s'appliquer tant aux dominé.e.s qu'aux dominant.e.s, alors que la catégorie concernée se range davantage du côté des dominé.e.s. Aussi, comme nous allons le voir *infra*, la dénomination de « concerné.e » en tant que « fiction linguistique »[165] nous semble représenter au mieux le double positionnement « de l'essentialisme stratégique et d'une nécessaire déconstruction » décrit par Greco (2014 : np), qui consiste à s'auto-essentialiser en se définissant à travers ses multiples identités stéréotypées tout en les déconstruisant.

Ainsi par la prise de parole « ès-qualité locuteur.ice vulnérable concerné.e$^{(n)}$» nous désignons un point d'énonciation à partir duquel le.la locuteur.ice, dans une perspective d'autodéfinition, énonce, de manière implicite ou explicite, dans son discours les concernements de sexe de race/ethnie et de classe qu'il possède afin de parler de/avec les

[164] Comme nous avons pu le voir dans le chapitre 1 et en accord avec la perspective épistémologique de la théorie du *Standpoint*, la conceptualisation de la situation d'énonciation dépasse la vision logocentré de Benveniste, qui se limite aux paramètres traditionnels tels que le locuteur, l'interlocuteur, le lieu et le temps, ainsi qu'aux traces de ces paramètres dans le discours. Cette conception évolue vers une prise en compte de données expérientielles, englobant des variables tels que la classe sociale, le genre, la race, l'âge, la situation économique, culturelle, politique, les rapports aux oppressions et les parcours biographiques. Ainsi le point d'énonciation devient plutôt le lieu à partir duquel on parle.

[165] Greco (2014), qualifie les catégories usitées dans le cadre d'une revendication identitaire de « fictions linguistiques » (Greco, 2014 : np) et ce en raison de « l'effet claustrophobe que ces catégories comportent, de leur inévitable opacité référentielle, et de leur nécessaire re-signification et indétermination » (Greco, 2014 : np) (Toutefois, il précise que malgré cela, il y a un « urgent besoin » de les mobiliser dans le cadre d' « une nécessaire déconstruction » (Greco, 2014 : np).

dominé.e.s et pose l'illégitimité de la prise de parole des « non-concerné.e.s » ou pas « suffisamment concerné.e.s » par ces concernements .Cette prise de parole se construit de ce fait en aval d'un positionnement formulable comme suit : « je suis concerné.e **(femme, féministe,racisé.e, intellectuelle ,etc.)**, je suis donc *ipso facto* plus à même *de parler de/avec*, respectivement la femme, le.la féministe, le.la racisé.e, l'intellectuel.le, etc., ». L'exposant « n[166] » on l'aura compris, représente une notation abstraite (l'intersection) de l'interaction des dimensions de concernement (catégorielle, expérientielle et militante) – femme, féministe, intellectuelle, racisée/blanche, etc. – (ré)clamés par le, la concerné.e ou qui peuvent lui être attribués au travers de son discours. Cette phrase pivot « locuteur concerné $^{(n)}$ » peut avoir à notre avis une fonction non seulement descriptive mais aussi opératoire, car elle nous permettra non seulement de rendre visible l'intersection des catégories identitaires mais aussi de mettre en évidence les allers et retours entre le sujet et son identité genrée, raciale, ethnique etc., afin de mieux les appréhender.

On notera que la dimension expérientielle des concernements comporte un processus de stéréotypage volontaire faisant appel principalement à des noyaux thématiques (racisé.e, noir.e, musulman.e, etc.) chargés d'attributs négatifs (de stigmates). Ce processus d'énonciation de stigmates s'inscrit dans ce que Butler (2004[1997]) qualifie de « resignification du stigmate » qui consiste à s'approprier le terme par lequel on est injurieusement nommé. D'un point de vue discursif, « elle consiste à reprendre un élément langagier ressenti comme blessant et/ou injurieux et à en modifier la valeur axiologique négative pour le transformer en marque d'identité habilitante » (Paveau, 2019b : 1). Ce positionnement selon Spivak représente un « essentialisme stratégique » (Spivak 1988 : 134, cité in. Greco, 2014), dans la mesure où les individus concernés détournent ces stigmates et les manifestent comme « un signe d'orgueil » (Greco, 2004). Ce processus de description de l'expérience, bien qu'individuel dans sa manifestation, s'inscrit généralement dans des cadres collectifs de déconstruction : ainsi ces individus concernés par un assignement identitaire insultant vont resignifier le terme qui sert à les désigner pour le charger de valeurs positives et s'en servir à des fins de luttes politiques comme le montre cette prise de parole de Zahra Ali :

[166] Nous avons typographié les « concernements » en « puissance » en congruence avec le principe de l'intersectionnalité qui suggère que les privilèges ne s'additionnent pas mais s'imbriquent et forme une oppression spécifique. Car la puissance consiste à multiplier un nombre (ici le.la locuteur.ice) par lui-même un certain nombre de fois selon l'exposant (les concernements/privilèges), ainsi les privilèges se retrouvent imbriqués et formant une notation abstraite « n » (oppression spécifique).

> Je défends ici (son livre Féminismes Islamiques) la perspective selon laquelle si, en tant que femmes musulmanes de ce mouvement (féminisme islamique), nous avons été exclues du pouvoir d'interpréter, d'articuler, et d'élaborer des textes, nous devons continuer à produire un contre-savoir et à inscrire notre présence discursive (Ali, 2012 : 174).

Aussi, il est à préciser que les différentes dimensions de « concernement » ne sont pas forcément activées simultanément dans chacune des occurrences. Le.la locuteur.ice vulnérable concerné.e compose dans son discours avec ces dimensions, implicitement ou explicitement, selon les besoins et les exigences de la situation de communication. Ces occurrences peuvent être de nature indicielle, symbolique ou pragmatique (stratégique). Ainsi, la prise de parole vulnérable concernée peut se manifester discursivement selon deux manières. D'une part, de manière explicite lorsque le locuteur.ice s'auto-déclare explicitement « concerné.e » et parle à ce titre pour dire « en tant que concerné.e je… ». Ou il.elle parle ès-qualité concerné.e en énonçant, avant d'entamer son discours, les privilèges de sexe-classe-race qu'il/elle possède ou qu'au contraire qu'il/elle ne possède pas, dans un but de se situer par rapport aux diverses oppressions qu'il/elle subit « en tant que femme, chercheuse, racisée, de classe moyenne, etc., je ». D'autre part, la manifestation discursive de la parole vulnérable concernée peut se déployer de manière implicite au travers d'un dispositif énonciatif et/ou argumentatif qui témoigne de l'aspiration de son locuteur.ice à se positionner en tant que concerné.e. Ceci transparait par des indices, des indicateurs, des prises de positions que nous pouvons interpréter dans le discours, des marqueurs énonciatifs (point de vue)[167], les « actes de contrôle »[168]. Cette dynamique se révèle notamment lorsque le.la locuteur.ice s'oppose à d'autres qui ne partagent pas la même réalité ou situation, aspect repérable à travers une analyse argumentative. Ce travail d'argumentation, se matérialise, comme nous avons pu le voir dans le chapitre 1, dans l'entreprise de négociation d'un lieu de parole légitime de la part des féministes islamiques tant dans l'islam que dans le féminisme. Parmi leurs arguments, l'affirmation selon laquelle elles

[167] Suivant en cela Rabatel (2017) le point de vue est « tout énoncé qui prédique des informations sur n'importe quel objet du discours, en donnant non seulement des renseignements sur l'objet (relatifs à sa dénotation), mais aussi sur la façon dont l'énonciateur envisage l'objet » (Rabatel, 2017 : 43).

[168] Selon Bauman et Briggs, le double processus de décontextualisation - qui implique l'extraction du texte d'un matériau de son contexte antérieur – et de recontextualisation - qui consiste à intégrer ce matériau à un nouveau contexte discursif tout en le modifiant et en lui conférant de nouvelles significations, constitue « un acte de contrôle » investi d'enjeux de pouvoir (Bauman & Briggs, 1990 : 76).

sont, intrinsèquement, les « premières concernées » émerge comme élément central de leur argumentation.

Pour étayer notre propos, nous exposons *infra* la prise de parole de l'écrivain, anthropologue et linguiste algérien Mouloud Mammeri (1974), qui, dans le cadre d'une interview télévisée[169], a été invité à donner son point de vue sur la vision de l'Algérie de Camus :

> Mammeri : **moi algérien** je me reconnais très bien dans l'Algérie telle que Camus la peint, simplement j'ai l'impression qu'une espèce de qualité de sensibilité plus grande ou plus affiné lui a permis de voir dans ce paysage qui est à moi et familier, des choses qui peut-être me seraient passées peut-être, un petit peu, inaperçues.
>
> Interviewer : est-ce que le fait qu'il y ait peu de personnages algériens proprement dit, on disait à l'époque musulmans ou que ces personnages fassent plus ou moins partie du décor, est-ce que ce fait vous dérange ou vous gêne chez Camus ?
>
> Mammeri : je ne voudrais pas cultiver le paradoxe, mais je pense que c'est une vérité que de dire que ça ne devrait pas déranger, en tous cas moi personnellement ça ne me dérange pas, je sais très bien quels arguments on pourrait opposer à Camus, enfin le petit nombre de personnages algériens qui apparaissent dans ses œuvres qui ne sont pas toujours peut-être vus sous leurs meilleurs jours, enfin je pense à l'Étranger comme je peux penser à autre chose. Au fond, c'était je crois une preuve de sa sincérité profonde , parce que je crois que le personnage de Camus si grand qu'il ait été ne pouvait pas échapper à sa condition objective , sa condition objective était la suivante: c'était ce qu'il était convenu d'appeler disons …un pied noir, un français d'Algérie en tant que tel et quel que soit l'effort intellectuel ou idéologique qu'il faisait pour dépasser ce que sa condition avait d'astreignant, il ne pouvait pas ne pas en être si j'ose dire … il ne pouvait pas faire qu'il ne soit pas malgré tout un fils de petit blanc d'Algérie , or dans cette optique particulière qui je crois était assez onirique de la société coloniale avant 1962 les personnages algériens n'intervenaient pas tellement dans leur réalité que comme éléments de décor si j'ose dire, le fait qu'on leur imposait par exemple à tous les hommes le même prénom « Ahmed » et à toutes les femmes le même prénom « Fatma » prouve je crois une caricature mais quand même une image de l'idée que se faisait la société pied-noir de la société algérienne réelle, ceci dit comme il aurait pu faire qu' une espèce de série d'images d'Épinal , étant donné que les algériens avec lesquels il pouvait sympathiser intellectuellement, en réalité sa vie profonde n'était pas la leur qu'on le veuille ou non il y avait cet espèce de rideau qu'il fut de soie, qu'il fut transparent ou n'importe quoi, mais il y avait quand même cet espèce de rideau qui séparait les deux sociétés

Tout en s'exprimant ès-qualité écrivain, anthropologue et linguiste – car c'est en tant que tel qu'il est interviewé –, Mammeri engage également son savoir expérientiel *et précise son lieu d'énonciation à travers l'énonciation de deux points d'énonciation distincts*. Dans sa réponse à la question de savoir s'il se reconnaissait dans l'Algérie telle que peinte par Camus, Mammeri s'exprime en tant qu'Algérien « Moi Algérien », il utilise ce privilège (concernement) comme un point d'ancrage, une position à partir de laquelle il émet son point de vue sur la « qualité de sensibilité » avec laquelle Camus décrit un paysage qui pourtant est à

[169] Interview (retranscrite par nous-même) disponible en ligne : https://www.ina.fr/ina-eclaire-actu/video/i09335540/mouloud-mammeri-et-la-vision-de-l-algerie-de-camus

lui et lui est familier. Ainsi, Mammeri se positionne dans la dynamique « concerné.e » / « non concerné.e » comme un individu « concerné » dans le contexte de son discours. Mais souligne également que même un individu « concerné » peut avoir des nuances dans sa compréhension, et qu'une personne « non concernée » n'est pas totalement exclue de la possibilité de compréhension.

Pour ce qui est de sa deuxième réponse, Mammeri énonce de manière implicite un autre point d'énonciation, celui de « colonisé ». Ce point de vulnérabilité transformé en concernement par effet de « resignification de stigmate » transparaît à travers le renvoi de Camus à sa « condition objective », celle de « pied-noir », « français d'Algérie » pour expliquer la déformation dans la perception et la représentation de l'algérien due à une identité de « fils de petit blanc d'Algérie ». Cette exploration permet à Mammeri de contextualiser la représentation des personnages algériens dans les œuvres de Camus. Un tel positionnement discursif signale une forme de résistance du « sujet colonisé » à la « violence épistémique » (Spivak 2009) dont il fait l'objet lorsqu'il est toujours perçu à travers le discours de l'Autre. Ainsi, en se réappropriant sa propre narration, Mammeri cherche à restaurer des rapports de reconnaissance et retrouver une puissance d'agir (*agency*[170]) collective. Cette « violence épistémique » qu'il dénonce est visible dans les représentations stéréotypées et infériorisantes des personnages algériens qui dominent dans la « société pied noir de Camus ». L'emploi du terme « rideau » entre les deux société, pied-noir et algérienne, met en évidence la notion de « non concerné ». En décrivant ce rideau comme une barrière entre les réalités vécues, Mammeri suggère que Camus, malgré ses efforts intellectuels, ne pouvait échapper à sa condition. Il opère ainsi une distance entre la réalité vécue par Camus et la sienne et plus largement celle de la population algérienne colonisée.

Mammeri cherche à déconstruire les représentations dépréciatives – « le petit nombre de personnages algériens qui apparaissent dans ses œuvres qui *ne sont pas toujours peut-être vu sous leurs meilleurs jours*, enfin je pense à l'étranger » – qui dépeignent les personnages algériens colonisés de manière monolithique en les reléguant à des rôles limités et préétablis, souvent dépourvus de diversité et de profondeur : « les personnages algériens n'intervenaient

[170] Suivant en cela Charlotte Nordmann et Jérôme Vidal, l'*agency* est définie ici comme « la puissance d'agir que nous pouvons tirer de notre dépendance fondamentale à l'Autre, au langage », laquelle constitue également « la résistance que produit nécessairement le pouvoir » (Nordmann & Vidal, 2004 : 15). Néanmoins, ces mêmes auteur.ice.s soulignent la complexité de la traduction du terme *agency*. Ils optent ainsi pour le terme « puissance d'agir » considérant que des termes comme « agentivité » ou « agencéité » sont trop « scientifiques » pour permettre la réappropriation politique des termes (Nordmann & Vidal, 2004 : 14-15).

pas tellement dans leur réalité que comme éléments de décor […] le fait qu'on leur imposait par exemple à tous les hommes le même prénom "Ahmed" et à toutes les femmes le même prénom "Fatma" ». Mammeri se montre à travers son énonciation comme réfléchi, mesuré, impartial, conscient de sa réalité et de son destin, ce faisant, cet intellectuel entend définir en retour implicitement ce qu'est le « véritable » colonisé algérien et s'oppose ainsi à l'anti-ethos correspondant. En effet, à travers sa prise de parole de vulnérable concerné, Mammeri donne l'image alternative d'un ex-colonisé, doté de « capacité intellectuelle », qui pointe une certaine position de Camus dans son rapport aux algériens. Cette image octroie à sa prise de parole des marqueurs d'un « ethos réparé » dans la mesure où elle vient corriger les insus de la détention de la parole, notamment celles qui reposent sur une autorité épistémique fondée sur une position de pouvoir (la colonisation) : « quand un homme des sciences s'exprime ès-qualité à la télévision, il se montre à travers son énonciation comme réfléchi, mesuré, impartial, etc., à la fois dans son ethos et le contenu de ses paroles : ce faisant, il définit en retour implicitement ce qu'est l'homme de science véritable et s'oppose à l'anti-ethos correspondant » (Maingueneau, 2002 : 65).

À partir de cet exemple, nous pouvons avancer que la prise de parole concernée est un processus dynamique au sein duquel les identités sont sans cesse retravaillées, renégociées, créant ainsi une hybridité que le discours est voué à la fois à conjurer et à approfondir. En effet, en prenant la parole en tant que vulnérable et concerné.e$^{(n)}$, le, la locuteur.ice mobilise du sens autour de divers identifications (genre, race, religion), transforme des points de vulnérabilité en concernement, (re)construit un ethos et déplace des points de vue, des arguments, des émotions, des images/stéréotypes et des dits de/sur ces identifications ; et ce en miroir du sentiment d'injustice subi/ressenti dans le but de constituer des discours façonnant les réalités qu'il ou elle prétend mieux représenter.

Ainsi, en tant que positionnement, le point d'énonciation de concerné.e construit une conception dynamique et capacitante de la vulnérabilité : un.e locuteur.ice concerné.e est un.e locuteur.ice vulnérable réparé.e[171] (nous utilisons les deux termes de manière interchangeable). Autrement dit, un.e locuteur.ice qui reprend sa parole ou plutôt qui prend la parole qu'on ne lui a pas donnée ou qu'on lui a prise, en le.la destituant de son pouvoir de parler. Mais aussi pour

[171] Il est à préciser que nous ne nous restreignons pas uniquement à la notion d'éthos réparé pour désigner la réparation. Nous nous référerons également à la définition de la réparation proposée par Mona Gerardin-Laverge, qui envisage cette notion sous deux dimensions complémentaires. D'une part, elle se réfère à une réparation historique, orienté vers l'extérieur, qui se manifeste par des demandes de reconnaissance et de compensation. D'autre part, elle implique également un processus plus intime, orienté vers la reconstitution et la transformation personnelle, visant à défaire et à soigner les dommages engendrés par l'oppression (Gerardin-Laverge, 2018 : np).

parler pour/avec les locuteur.ice.s vulnérables comme c'est le cas de Mammeri. Par locuteur.ice concerné.e nous désignons un point d'énonciation qui peut être incarné par plusieurs figures tels que : la féministe islamique, la féministe noire, l'homme noir, le colonisé, la personne handicapée, les vieillards, etc.

III.1. La figure de locutrice vulnérable concernée appliquée à la féministe islamique

Si l'on tente à la suite d'un premier effort de définition, de figurer par des exemples précis le « discours des concerné.e.s » , le spectre apparaît bien large. Tout le monde peut se dire locuteur.ice concerné.e à un titre ou un autre. Dans cette thèse, c'est la figure de locutrice vulnérable concernée de la féministe islamique qui nous intéresse.

Le discours des féministes islamiques peut être analysé en tant que discours de locutrices vulnérables concernées, à la fois parce qu'elles se déclarent directement concernées, et que leurs discours se présentent de ce point de vue-là. Comme nous avons pu le voir dans le chapitre 1, le féminisme islamique met en évidence la problématique de l'écriture de la femme musulmane ; il remet en cause la circulation de l'image et l'imaginaire de celle-ci tant dans le discours de l'orthodoxie musulmane que celui du féminisme hégémonique.

III.1.1. Les femmes musulmanes : une minorité stigmatisée

Selon Isabelle Taboada-Leonetti (1998), les tentatives de détermination des critères définissant une minorité ethnique ou nationale (territoire, langue, culture, religion, histoire, etc.) ont toujours été vaines, en ce que les exemples fournis par l'expérience démontraient une grande diversité dans le nombre de critères et des différentes combinaisons de ces derniers (Taboada-Leonetti, 1998 : 58). Elle explique que certains cas montrent qu'une minorité peut également se former lorsqu'un groupe majoritaire désigne certains individus par un élément ou stigmate, utilisé pour les marginaliser et établir des rapports de dépendance ou de domination (Taboada-Leonetti, 1998 : 58). Elle illustre cela par la construction des individus séropositifs en minorité sociale marginalisée sur la base d'un critère de maladie : le SIDA (Taboada-Leonetti, 1998 : 59). De plus, une minorité peut se former non pas en raison de liens objectifs, mais par la volonté des individus de se constituer en groupe. C'est le cas, par exemple, des Occitans, qui s'identifient autour de la langue occitane (Taboada-Leonetti, 1998 : 59).

Néanmoins, Taboada-Leonetti souligne que l'importance ne réside pas dans le fait de savoir si ces critères sont réels ou non, mais bien dans deux aspects distincts. D'une part, l'assignation et la désignation sont faites par un acteur dominant, qui détient le pouvoir de définir les principes de désignation des différents groupes. D'autre part, le sentiment d'appartenance au groupe et le principe d'identité sont affirmés par les individus revendiquant l'existence de ce groupe (Taboada-Leonetti, 1998 : 59).

La sociologue Marie Claire Willems (2023) aborde justement ces deux dimensions dans son ouvrage *Musulman. Une assignation ?* Au travers d'une réflexion nourrie par une étude ethnographique auprès des premier.e.s concerné.e.s, Willems accorde une attention particulière à la parole de celles et ceux qui se définissent eux.elles-mêmes musulman.e.s, indépendamment du sens attribué au mot (Willems, 2023 : 11). Elle propose ainsi d'étudier l'appartenance à la catégorie « musulman.e » à travers le prisme de l'articulation entre le processus d'auto-catégorisation et d'hétéro-catégorisation, autrement dit, entre l'affiliation choisie par les individus (sentiment d'appartenance) et l'assignation dont ils font l'objet (Willems, 2023 : 11).

Selon Willems (2023), la catégorie de « musulman.e » en langue française, particulièrement dans le contexte colonial, a subi des glissements sémantiques qui ont transformé cette identité religieuse en une catégorie racisée et ethnicisée. Initialement désignés par des exonymes tels que « Sarrazin », « Turc » ou « Mahométan », termes marqués par une perspective chrétienne et une altérisation des musulmans (Willems, 2023 : 70-80), les individus se réclamant du terme coranique « muslim » ont vu leur identité redéfinie par le colonialisme. À partir du XIXe siècle, le mot « musulman » devient non seulement un indicateur religieux, mais aussi un marqueur ethnique et racial, imposé par l'État colonial et inscrit juridiquement (Willems, 2023 : 85-86). Cette transformation s'accompagne d'une fixation de l'appartenance ethnique sur une base religieuse, d'une naturalisation des distinctions entre « musulmans », et « non musulmans », et d'une catégorisation rigide qui exclut toute possibilité sociale ou juridique pour ceux qui se voient assignés cette identité (Willemns, 2023 : 84-89). Willems soutient que cette évolution a non seulement servi à justifier la domination coloniale, mais a également été réappropriée par les populations concernées, devenant un élément central des luttes anticoloniales, où la dimension religieuse acquiert une charge symbolique particulière (Willems, 2023 : 90-91).

Ainsi, la catégorie « musulman », forgée au croisement de l'histoire coloniale et des dynamiques sociales contemporaines, incarne un processus de racialisation et d'essentialisation qui engendre une altérisation systémique des individus qui en sont les cibles. Cette assignation,

déjà complexe et lourde de conséquences, est particulièrement exacerbée lorsqu'elle se conjugue avec le genre. En effet, la figure de la « femme musulmane » se retrouve alors au carrefour de plusieurs oppressions : non seulement elle hérite de l'assignation religieuse ethnique et raciale qui l'enferme dans une altérite constante, mais elle est également prise dans un réseau d'assignation de stéréotypes de genre. Cette intersection entre religion, ethnie, race et genre génère une imbrication de dominations qui tend à homogénéiser les expériences des femmes musulmanes.

Pourtant, l'analyse proposée par les sociologies Taboada-Leonetti (1998) et Willems (2023) permet de comprendre la catégorie « mulsuman.e », non plus comme résultant simplement d'une assignation ou désignation, mais également comme le fruit d'un sentiment d'appartenance ou affiliation choisie. En effet, il n'est pas possible de réduire « les femmes musulmanes » à une catégorie stricte, tant elles sont plurielles et variées. Précisément, la catégorie de *femmes musulmanes* n'est pas un bloc homogène en ce qu'elle varie en fonction de l'endroit où elles se trouvent dans le monde, des différents contextes politiques et religieux (selon les confessions ethniques mais aussi les écoles de *fiqh*[172]) ou encore de l'histoire politique et coloniale de chaque pays, tel que démontré par Danièle Joly & Khursheed Wadia (2017). En effet, ces sociologues ont entrepris dans leurs travaux, une perspective soucieuse de représenter l'hétérogénéité des femmes regroupées sous l'appellation de « femme musulmane » au singulier et respectueuse de l'« identité auto-exprimée » par ces dernières. Dans leur ouvrage *La participation civique et politique des femmes de culture musulmane en Europe* – dont le travail de terrain se concentrait sur la France et la Grande-Bretagne –, les autrices privilégient l'usage du terme « femmes de communautés musulmanes ». Elles estiment que ce terme reflète mieux la diversité des pratiques, des coutumes, et des interprétations de la religion islamique au sein de ces groupes que l'appellation plus restrictive de « femmes musulmanes », qui ne désigneraient que celles qui sont pratiquantes et/ou croyantes. Ainsi, dans cette proposition notionnelle, sont incluses également les femmes qu'elles qualifient de « musulmanes culturelles », c'est-à-dire des femmes qui n'adhèrent pas nécessairement aux principes religieux de l'islam ou ne les pratiquent pas. À leur sens, l'importance de cette inclusion est justifiée par trois raisons :

[172] Comme nous avons pu le voir dans le chapitre 1, L'Islam est régi par deux sources écrites : le Coran et la *sunna* (tradition prophétique). Le Coran est défini comme la parole de Dieu révélée au prophète Mohammad. De ces textes sacrés, les savants musulmans ont fourni un travail d'interprétation s'appuyant sur le principe du *qiyas* afin de structurer la vie sociale, économique et politique des musulmans. Cet ensemble de règles est appelé *Fiqh*.

Premièrement, de nombreuses femmes non pratiquantes (voire non croyantes ou indifférentes à l'islam) continuent d'éprouver un fort attachement à leurs familles et à leurs communautés musulmanes, ainsi qu'à certains aspects des pratiques culturelles musulmanes (comme la célébration de mariages, et des naissances et les rituelles funéraires, les coutumes alimentaires et les fêtes de l'Aïd.), ce qui les a conduit à s'identifier, parfois avec certaines réserves, comme musulmanes. Deuxièmement, certaines femmes souhaitent être incluses dans la congrégation musulmane sans être pratiquantes ni croyantes, soit en raison d'un désenchantement vis-à-vis de l'islam institutionnel, soit en raison d'une occidentalisation ou sécularisation personnelle, justifiant ce choix par peur de l'exclusion. Troisièmement, face au climat antimusulman de la période qui a suivi le 11 septembre, plusieurs femmes non pratiquantes, « occidentalisées », laïcisées, agnostiques ou athées ont choisi de se solidariser avec leurs familles et leurs communautés pour se démarquer des discours et pratiques islamophobes récurrents dans la sphère publique et politiques (Joly & Wadia, 2017 : 3).

Pourtant, force est d'admettre que la désignation homogénéisante prévaut sur l'affiliation choisie par les femmes musulmanes, en ce que les entrepreneur.se.s de problèmes persistent à employer la dénomination « femme musulmane » souvent au singulier, sans tenir compte des nuances que nous venons d'évoquer. En effet, dans le discours public et politique, le terme « femme.s musulmane.s » est principalement (si ce n'est uniquement) associé à une assignement identitaire négative déterminée par un certain nombre d'adresses (opprimée, soumise, fausse conscience[173], etc.).

Cette représentation monolithique est alimentée par des stéréotypes qui tendent à dépeindre les femmes musulmanes comme des victimes passives de leur propre culture ou, au contraire, comme des menaces potentielles pour la société laïque. Pour l'anthropologue et féministe islamique Saba Mahmood (2009), cette perception revient au fait que les pratiques et les idéaux de ces femmes sont associés à une religion stéréotypée qui est vu comme « une tradition qui, tout au long de l'histoire, réduit les femmes à un statut de subordonnées. Ce sont les notions de fondamentalisme, de soumission des femmes, de conservatisme social, d'atavisme réactionnaire, d'absence de progrès culturel, etc. qui viennent immédiatement à l'esprit. Depuis le 11 septembre 2001, de telles associations d'idées sont d'ailleurs souvent

[173] Pour Mekki-Berrada (2018) la fausse conscience des musulmanes réside dans le fait qu'elles seraient « coupables de reproduire les instruments de leur propre domination et incapables de constater l'état de servitude et de soumission dans lequel l'islam les maintiendrait » (Abdelwahed Mekki-Berrada, 2018 : 15).

considérées comme des “faits” bien établis qui n’appellent pas d’analyse plus poussé » (Mahmood, 2009 : 16).

Cette perspective est également mise en lumière par les sociologues Danièle Joly & Khursheed Wadia (2017), qui soulignent que, bien que, les femmes (et les filles) constituent la moitié de la communauté musulmane en Grande-Bretagne et en France, elles sont largement absentes du discours public et politique concernant leur rôle dans la vie publique. Lorsqu’elles sont évoquées, c’est presque exclusivement dans le cadre des questions de genre telles que le voile, le mariage forcé, les crimes d’honneur, l’excision, etc. (Joly & Wadia, 2017 : 3). Les auteures concluent que cette focalisation sur ces points de vulnérabilité contribue à renforcer « l’idée que les femmes musulmanes restent invisibles, qu’elles sont soumises et dociles, apathiques et ignorantes, incapables d’agir en leur propre nom ou n’ayant pas la volonté de le faire. Elles sont donc perçues comme n’étant pas vraiment dignes d’avoir accès aux droits qui dérivent de la participation sociale, économique et politique » (Joly & Wadia, 2017 : 3).

Cette analyse se voit corroborée par l’étude de Lila Abu-Lughod (2013), qui a effectué une analyse critique sur des discours publics portant sur ces « points de vulnérabilité ». Abu-Lughod montre que ces points attaqués sont souvent instrumentalisés à des fins politiques, autorisant ainsi des « croisades morales » contre elles (Abu-Lughod, 2013 cité in. Hajjat, 2021 : 225).

Ainsi, compte tenu du sens que lui réserve les discours publics, la désignation « femme.s musulmane.s » peut être considérée comme une *adresse injurieuse* [174] au sens butlérien en raison de sa tendance à homogénéiser la figure de la femme musulmane, la maintenant perçue dans la durée à travers le prisme d’une constance et d’une permanence de perceptions – ou plutôt des *visions* – biaisées telles que la race, l’ethnie et le genre. Cette homogénéisation s’inscrit dans la perspective des savoirs situés, où la domination est synonyme de l’imposition d’une vision spécifique : « La vision est toujours une question du pouvoir de voir – et peut-être de la violence implicite de nos pratiques de visualisation. Avec le sang de qui mes yeux ont-ils été façonnés ? » (Haraway 2007 : 121). Dans ce cadre, Ribeiro analyse le sujet de la femme musulmane et soutient que : « Le féminisme hégémonique, qui dit aux femmes musulmanes ce qu’elles doivent porter, comment elles doivent s’habiller, etc., c’est l’histoire d’un regard qui

[174] Le terme « adresse injurieuse » au sens bultérien fait référence à la manière dont un discours ou une interpellation peut figer ou paralyser la personne à laquelle elle s’adresse, en la réduisant à une identité figée et en limitant sa capacité de se définir autrement (Butler, 1997 : 2). Cette idée est développée par Butler dans son ouvrage *Excitable Speech : A politics of the Performance* (1997), où elle explore comment le langage peut constituer une forme de violence en assignant des identités fixes à ceux qu’il interpelle.

impose sa vision plutôt que d'écouter (c'est nous qui soulignons) » (Ribeiro in. Védie & al., 2020 : 131). Cette imposition normative a pour effet de limiter la capacité d'agir des femmes musulmanes et déterminer pour elles leur situation dans le discours, contribuant ainsi à leur stigmatisation en tant que minorité marginalisée. Comme le souligne Butler : « Nul ne contrôle les termes employés pour s'adresser à lui, du moins pas fondamentalement. Faire l'objet d'une adresse, c'est, depuis le début, être privé de volonté, cette privation étant la base de notre situation dans le discours » (Butler, 2005b : 172).

III.1.2. La femme musulmane : une locutrice vulnérable au carré

La stigmatisation des femmes musulmanes se construit– comme nous venons de le voir– par le biais des désignations fondées sur des stéréotypes de race, d'ethnie et de genre, et qui s'illustrent par le choix discursif de certaines thématiques les concernant. Ces éléments discursifs, conceptualisés comme des points de vulnérabilité[175], souvent parlés sans les premières concernées, autorisent des croisades morales, dont l'une de ses matérialisations discursives est la destitution énonciative[176] de la parole des femmes musulmanes.

En effet, les femmes musulmanes sont *parlées* par des discours dominants et rarement (si ce n'est jamais), par les principales concernées. Elles se trouvent prises dans un entrelacs d'énonciations dominantes, où leur parole est continuellement appropriée par des instances hégémoniques – qu'elles soient politiques, médiatiques et/ou religieuses. Ces dynamiques énonciatives, qui rendent les femmes musulmanes discursivement vulnérables, opèrent à la fois depuis des sphères extérieures à la communauté musulmane et depuis l'intérieur de celle-ci :

D'une part, d'un point de vue extracommunautaire, les femmes musulmanes subissent une exclusion systématique par le féminisme hégémonique, lequel tend à parler en leur nom sans leur accorder une véritable place de sujet. Cette dynamique est mise en lumière par Paveau dans son analyse des discours autour du burkini (cité *supra*). Paveau démontre que les débats publics, largement dominés par des figures politiques et médiatiques non concernées, pratiquent une forme d'appropriation discursive qu'elle appelle une « énonciation ventriloque » (Paveau,

[175] Rappelons le ici que nous définissons comme points de vulnérabilité, l'ensemble de questions spécifiques par lesquelles sont pointées du doigt certaines minorités, les exposant ainsi à un risque accru, de subir des préjudices sociaux.

[176] Lors de l'un de ses séminaires de master 2, consacré à la théorie du discours à travers la question du genre et de la destitution langagière, auquel nous avons assisté en 2022, Paveau a indiqué avoir remplacé la notion d'« appropriation discursive » par celle de « destitution énonciative ». Toutefois, tout au long de cette thèse, nous utiliserons ces notions de manière interchangeable, en conservant l'expression « appropriation discursive » dans le cadre de notre proposition théorique. En effet, c'est en adoptant une lecture dialogique (par négation) de ce concept que nous avons fondé la notion « réapproriation discursive » de la parole.

2016). Cette énonciation consiste à imposer une interprétation des pratiques vestimentaires des femmes musulmanes sans leur information ni consentement, en les réduisant à des objets du discours tout en leur niant leur subjectivité. Les discours généralisants, tels que ceux mobilisés par l'autrice, de Laurence Rossignol ou Caroline Fourest, excluent les femmes musulmanes de l'énonciation en construisant une vérité unilatérale sur leur pratiques, occultant ainsi leur voix et leur expérience (Paveau, 2016).

D'autre part, du point de vue intracommunautaire, les autorités religieuses musulmanes s'arrogent le droit de parler à la place des femmes musulmanes dans le cadre de la législation musulmane (le *fiqh*), souvent sans leur participation active ou leur consentement. Cette appropriation discursive s'opère notamment par le prisme de questions dites « concernant les femmes » telles le voile, le mariage, le travail, le divorce, etc. Dans l'article « L'appropriation discursive de la parole de la femme. Le cas des *fatwas* » (Benidir, 2024), nous avons mené un examen critique de la posture hégémonique qui est de « parler à la place des concerné.e.s » à partir de l'analyse de deux *fatwas* contemporaines centrales dans les débats sur l'égalité – la première porte sur la licéité de la prière congrégationnelle mixte dirigée par la théologienne Amina Wadud et la seconde sur la possibilité pour une femme musulmane d'ôter le voile en situation de danger (Benidir, 2024). L'analyse de ces *fatwas* a montré que les *mouftis* investissent aux côtés de leur position sociale, idéologique et politique, leur subjectivité d'homme qui est imprégnée de connotations culturelles, de projections d'imaginaire et d'intégration de stéréotypes en rapport avec la femme, renforçant ainsi une hiérarchie énonciative qui assujettit les femmes à une autorité masculine. Cette hiérarchie définit non seulement ce que les femmes musulmanes doivent penser, mais sur quoi penser tout en réduisant au silence les formes de raisonnements et les formes de discours contre-hégémoniques qu'elles pourraient produire sur elles-mêmes (Benidir, 2024).

Dans ce contexte de la double *destitution énonciative* (communautaire / intracommunautaire) des femmes musulmanes, celles-ci deviennent dans une situation énonciative de « locutrices vulnérables » *au carré*. En effet, la situation énonciative des femmes musulmanes dans le discours publique et politique est vulnérabilisée par l'appropriation discursive de sa parole et par son silenciement

III.1.3. La féministe islamique : figure de locutrice vulnérable réparée de la femme musulmane

La prise de conscience de l'intersectionnalité des formes d'oppression subies par la femme musulmane[177,] du poids du passé colonial/post-colonial ainsi que de sa situation énonciative– celle de locutrice vulnérable au carré –, a conduit à l'émergence de voix transnationales d'intellectuelles, de chercheures et de militantes, regroupées sous l'appellation de « féministes islamiques »[178]. Leur prise de parole, qui se revendique comme parlant « à partir de » et « avec » les femmes musulmanes, répond, ainsi à une nécessité épistémologique et politique, telle que formulée par Amanda Gay en préfaçant l'ouvrage de bell hooks (2015) *Ne suis-je pas une femme ?* consistant pour les femmes musulmanes à devenir « agentes de leur émancipation » (hooks, 2015 : 25). Dans cette entreprise de devenir agente de leur émancipation, ces féministes musulmanes développent une compréhension approfondie de leur propre condition d'oppression, enrichie par une étude critique des savoirs hégémoniques qui ont historiquement assignés les femmes musulmanes à des positions subalternes et réduites au silence. Fortes de cette double compétence – à la fois critique et informée– elles s'inscrivent de manière stratégique dans les cadres discursifs – académique et politique– établis par les dominants, en mobilisant « les outils du maître » (Lord, 2003 : 115). Cette inscription dans les structures discursives dominantes rendue possible par leur formation et leur maitrise des discours dominants, leur confère un « pouvoir de voir » (Haraway, 2007 : 121) qui leur permet de réinvestir et de réinterpréter ces cadres de manière à promouvoir une perspective féministe islamique. D'une part, en se positionnant contre les interprétations patriarcales dominantes des textes religieux– un contexte où les productions des femmes sont empêchées, invisibilisées et discréditées–, les féministes islamiques telles qu'Amina Wadud et Asma Lamrabet, proposent des lectures alternatives du Coran qui mettent en avant les principes d'égalité de sexes. Ces contributions permettent de subvertir les stéréotypes de genre et les représentations oppressives,

[177] Pour des raisons de commodité de langage tout au long de cette thèse, bien que nous préférions le terme « femmes de communautés musulmanes » à « femmes musulmanes », nous les utiliserons toutefois comme des synonymes, en privilégiant l'emploi de « femme musulmane » au singulier.

[178] Nous utilisons ici des guillemets autour du terme *islamique* pour signaler notre prise de distance vis-à-vis de cette appellation. Il est important de rappeler que toutes les féministes islamiques ne s'approprient pas nécessairement ce terme et peuvent préférer de se définir simplement féministe. Comme indiqué dans le chapitre 1, nous nous appuyons sur l'approche de Badran (2010), qui utilise cette dénomination uniquement à titre de concept analytique. Cette perspective nous permet de caractériser ce groupe spécifique, malgré la complexité de l'auto-identification.

vis-à-vis des femmes musulmanes, historiquement associées à l'islam. Cependant, la réception de ce discours par les autorités religieuses est généralement hostile qui « loin de leur répondre par des arguments constructifs […] se contente généralement de les attaquer, tandis que la plupart des intellectuels réformistes "classiques" les ignorent. Seuls quelques penseurs progressistes de renom prennent leur travail au sérieux » (Badran, 2010 : 31). D'autre part, face à un féminisme hégémonique souvent critique de la religion et particulièrement de l'islam, les féministes islamiques revendiquent une définition autonome de leur identité et de leur émancipation, remettant ainsi en question les interprétations unilatérales et dépossédantes de leur parole. Pour ce faire, elles s'inscrivent dans la lignée des études de genre, stand point, subalternes, postcoloniales et décoloniales, qui leur offrent des dispositifs émancipatoires – concepts, théories, et méthodes – leur permettant de produire du savoir et de créer un nouvel espace de visibilité et de légitimité au sein du féminisme (voir chapitre 1- partie 1.3).

Sur le plan énonciatif, les féministes islamiques, ne se contentent pas de revendiquer leur identité de femmes musulmanes et féministes, mais l'adoptent également comme point d'énonciation à part entière au même titre que leur point d'énonciation statutaire de chercheures, militantes, sociologues, juristes, etc., et d'autres identités intersectionnelles. Cette posture est une manière, pour elles, d'exhiber leur perspective partielle (*Cf*. la théorie des savoirs situées) en faisant découler la pertinence de leurs discours de leurs différentes identités avant toute autre considération épistémologique. Pour n'en citer qu'un exemple, voici une prise de parole située assez représentative, émanant de la sociologue du genre et féministe Leila Benhadjoudja qui, dans son article « Les femmes musulmanes peuvent-elles parler ? » paru en 2018 dans la revue *Anthropologie et Sociétés*, se présente ainsi :

> Optant pour une épistémologie féministe postcoloniale, je situe ma subjectivité comme constitutive du savoir construit par cette recherche, du fait que je suis une chercheure de l'entre-deux, une *outsider within* (Collins 1986). Je me positionne en tant que féministe, universitaire, personne racisée identifiée comme arabe/maghrébine, musulmane, de classe moyenne, position dans laquelle il ne s'agit pas pour moi de parler au nom des femmes musulmanes, mais bien avec elles (Benhadjoudja 2018 : 115).

Benhadjoudja s'exprime ici ès-qualité locutrice concernée(n) et informe de son degré de concernement pour parler avec la femme musulmane, elle mobilise à cet égard les trois dimensions des concernements[179] : catégorielle (chercheur), expérientielle (racisée, arabe/maghrébine, musulmane, de classe moyenne) et militante (féministe). Elle nous informe dans cet extrait qu'elle s'apprête de traiter la situation des femmes musulmanes d'un point de vue sociologique, avec des préoccupations féministe, islamique, antiraciste et anticapitaliste. Ainsi la mention de ses concernements a d'abord une fonction informative, mais également une fonction politique qui consiste à parler « à partir de soi » pour « parler avec » la communauté dont elle se réclame, ici les femmes musulmanes. Ce faisant, elle construit un ethos de locuteur conscient de sa perspective partielle mais aussi conscient des rapports de pouvoir dans lesquels sa prise de parole est impliquée. En précisant que sa prise de parole vise à relayer la parole des femmes musulmanes, tout en refusant de se substituer à elles, « position dans laquelle il ne s'agit pas pour moi de parler au nom des femmes musulmanes, mais bien avec elles », Benhadjoudja construit aussi un éthos de locuteur conscient de (sa) la situation énonciative de la femme musulmane, celle de locutrice vulnérable.

Partant de cette exemple, la prise de parole concernée des féministes islamiques qui parle « à partir de » et « avec » les femmes musulmanes, peut être interprétée comme une action de réparation dialogique en réponse à l' « action de vulnérabilisation »[180] qu'elles ont subie. En effet, la situation énonciative subalterne et stigmatisée de la femme musulmane dans les discours publics et politiques a été rendue possible – comme nous l'avons vu plus haut– par la voie d'une action de vulnérabilisation qu'est la double appropriation discursive de sa parole– ayant pour prisme doxique ses points de vulnérabilité[181]. Cette double destitution énonciative a généré des discours dépossédants et des interprétations unilatérales de leur parole. Mais également des sentiments de déni de reconnaissance et de mépris ressenties par ces femmes musulmanes.

[179] Par mobiliser ses concernements, rappelons-le, nous désignons l'acte conscient de mobilisation des privilèges et des oppressions intersectionnelles d'un individu dans sa prise de parole, permettant une position d'autorité épistémique.

[180] Comme nous l'avons précédemment exploré à partir de la perspective décoloniale, la vulnérabilité n'est pas une condition innée chez les individus appartenant à des minorités, mais le résultat d'un processus systémique de vulnérabilisation. Nous avons en effet montré que, d'un point de vue discursif, cette action de vulnérabilisation passe par un processus de conceptualisation des individus minorisés en « problème ».

[181] Les points de vulnérabilité auxquels les femmes musulmanes sont exposées ne se limitent aux questions du genre, mais s'étendent également à des questions incluant la race, l'ethnicité et la culture. Par exemple, l'affaire de l'abaya en France a soulevé des débats à la fois sur le genre et sur l'identité raciale.

Néanmoins, ces points de vulnérabilité peuvent également devenir des lieux de pouvoir potentiel, permettant aux locuteur.ice.s vulnérables de reprendre la parole et de redéfinir les termes du débat. Pour illustrer notre propos, nous nous appuyons sur l'intervention de la militante féministe Saida Kada[182] lors d'une interview avec Zahra Ali, publiée l'ouvrage collectif *Féminismes islamiques* (2012 ; 2020) dirigé par Zahra Ali. Cette intervention met en lumière la manière dont les points de vulnérabilité peuvent devenir des lieux de pouvoir discursif. Dans un passage notable, elle déclare :

> En 1958, on dévoilait les femmes sur les places publiques à Alger. Ici (France), on est des écorchées vives. On ne peut pas comprendre l'acharnement qu'il y a autour du voile en France sans développer une conscience politique et sans relier cela à l'histoire coloniale (Kada, in Ali, 2020 : 203).

La prise de parole concernée de Saida Kada, militante, féministe – mais également musulmane, identifiable à travers l'usage du « on » dans « on est des écorchées vives » – illustre comment elle se réapproprie un point de vulnérabilité – ici le voile, qui constitue le prisme discursif par lequel les femmes musulmanes sont stigmatisées et exposées à des préjudices sociaux, créant ainsi un lieu (discursif) de vulnérabilité vestimentaire comme nous avons pu le voir plus haut. Kada mobilise l'histoire coloniale – les scènes collectives de dévoilement des femmes en 1958 à Alger – comme cadre interprétatif de l'acharnement autour du voile en France. Ce faisant, elle retourne ce point de vulnérabilité en un lieu de pouvoir : un lieu de parole qui lui permet de redéfinir les termes du débat autour du voile et d'enrichir les discours publics et politiques par d'autres perspectives émanant– d'un effort réflexif–des locutrices concernées.

Partant, les féministes islamiques constituent donc « des contre-publics subalternes » (Fraser 2001 : 138) qui forment « des arènes discursives parallèles dans lesquelles les membres des groupes sociaux subordonnés élaborent et diffusent des contre-discours, afin de formuler leur propre interprétation de leurs identités, leurs intérêts et leurs besoins » (Fraser 2001 : 138). Dans ce contexte, la prise de parole concernée féministe islamique émerge non seulement comme dynamique de réparation, mais également comme une réappropriation discursive de la parole (dynamique inverse de l'appropriation discursive), visant à faire passer la femme

[182] Saida Kada est militante dans la région lyonnaise en France, autrice de l'ouvrage *L'une voilée, l'autre pas,* paru en 2003. Elle a fondé en 1995 l'association Femmes Françaises et Musulmanes Engagées.

musulmane d'une « locutrice vulnérable » à une « une locutrice vulnérable réparée » : une « locutrice concernée ».

Conclusion

Nous arrivons à la conclusion de ce chapitre, qui a tenté de mettre en lumière les dynamiques complexes qui sous-tendent la prise de parole des locuteur.ice.s concerné.e.s dans un contexte de domination et de répartition inégale de la parole. En mobilisant des notions telles le locuteur.ice vulnérable, l'autorité discursive, l'éthos réparé, de points de vulnérabilité et de lieux de vulnérabilité, nous avons proposé la notion de locuteur.ice concerné.e pour définir un locuteur.ice vulnérable réparé.e ayant entrepris un processus de réparation discursive. Nous avons ainsi pu démontrer que la parole des « premier.e.s concerné.e.s » n'est pas simplement une revendication de visibilité, mais une tentative de restructuration des rapports de pouvoir et de faire valoir une autorité épistémique pour les subalternes.

Cette prise de parole s'inscrit dans une dialectique entre reconnaissance et déni, où l'éthos des locuteur.ice.s est non seulement attaqué mais doit aussi être réparé par des stratégies discursives telles que l'autodéfinition et la resignification. La prise de parole concernée émerge ainsi comme une réponse à une insatisfaction dans les représentations et les discours dominants, mais surtout comme une dynamique inverse à la posture hégémonique de « parler à la place des concerné.e.s ».

Enfin, après avoir justifié l'emploi de la notion « concerné.e » dans un cadre sociologique et décrit les conditions épistémologiques et théoriques nécessaires pour penser la parole concernée comme réappropriation discursive de la parole en analyse du discours. Dans le chapitre suivant, nous allons plus loin dans l'analyse des usages de la parole concernée à travers une étude de cas, en nous intéressant aux stratégies argumentatives et discursives de réappropriation de la parole à partir de l'analyse la parole concernée de Zahra Ali. Nous tenterons ainsi, dans le chapitre suivant de répondre aux questionnements qui suivent.

Par quels moyens argumentatifs et discursifs Zahra Ali légitime-t-elle sa prise de parole concernée qui demanderait validation par deux instances supposément antinomiques ; l'islam et le féminisme ? Par quels outils discursifs lexicaux, syntaxiques, argumentatifs s'est-elle (im)posée comme figure intellectuelle du féminisme islamique et comment a-t-elle pu négocier, d'un point de vue linguistique, un corps de savoir légitime ? En en quoi les allers et retours entre le sujet et son identité genrée, racial, ethnique, etc., participent-ils, dans le cadre

de la prise de parole concernée de Zahra Ali, à la réussite de la négociation socio-discursive d'un lieu de parole légitime pour les minorités féministes marginalisées dans la sphère de discussion contrôlée du féminisme ?

Chapitre 4. Légitimation du féminisme islamique comme corps de savoir autorisé

> « C'est la confrontation avec les faits sociaux, et seulement grâce à celle-ci, qu'on peut décider de la pertinence ou non d'une théorie. Car c'est de la capacité d'une théorie linguistique à rendre compte du réel que celle-ci peut et doit tirer sa légitimité » (Boutet, 2012 : 114 -115)

Introduction

Le chapitre précédent, nous a permis de circonscrire six traits distinctifs de la notion de locuteur.ice concerné.e :

1- vulnérabilité et subjectivité : le.la locuteur.ice concerné.e est avant tout un.e locuteur.ice vulnérable, au sens où son expérience personnelle d'oppression ou de marginalisation informe son discours ;

2- savoir expérientiel comme source de légitimité discursive, le.la locuteur.ice concerné.e tire son autorité discursive de son expérience directe des formes d'oppression qu'il.elle dénonce ;

3- positionnement épistémique et éthique, le locuteur.ice concerné.e tente, tout en s'inscrivant dans un contexte de domination de distribution inégale de la parole, de redresser les rapports de force discursifs ;

4- refus du ventriloquisme et de l'appropriation discursive, le.la locuteur.ice concerné.e exige de pouvoir parler en son propre nom, sans médiation, et refuse que sa parole soit silenciée ou déformée ;

5- auto-définition et resignification subversive, le.la locuteur.ice concerné.e doit souvent se redéfinir face à une identité qui lui est imposée. Il a pour cela recours à la *self-definition* pour contrer les stéréotypes et les représentations négatives, permettant ainsi de resignifier ses identités d'une manière qui rétablit leur pouvoir et leur dignité ;

6- double posture : essentialisme stratégique et déconstruction, d'un côté le.la locuteur.ice concerné.e peut s'auto-essentialiser en se définissant par ses multiples identités stéréotypées (dimension expérientielle de ses concernements), mais en même temps il.elle déconstruit ces mêmes catégories pour dénoncer les mécanismes qui les sous-tendent.

Ce chapitre est l'occasion pour nous de voir dans quelle mesure ces six éléments[183] fondamentaux sont activés dans notre corpus. Pour ce faire, nous analyserons minutieusement notre corpus[184] afin d'identifier les procédés rhétorico-argumentatifs qui découlent de la prise de parole de Zahra Ali – ancrée dans un discours féministe islamique – et qui lui permettent de produire une parole « ès-qualité locuteur concerné $^{(n)}$ », et de bénéficier ainsi d'un lieu de parole légitime.

Pour ce faire, nous allons dans un premier temps préciser la « situation argumentative » dans laquelle s'inscrit son discours, en particulier dans le cadre de la défense d'un féminisme islamique, afin d'identifier les différents discours auxquels elle répond ou avec lesquels elle interagit. Ensuite nous allons nous intéresser de près aux aspects illocutoires du discours de Zahra Ali à travers l'analyse des différents marqueurs de vulnérabilité et d'agentivité énonciatives de sa parole. Enfin, nous analyserons l'aspect pragmatique de sa parole car, comme nous avons pu le voir dans notre chapitre théorique, c'est parce que la parole concernée

[183] Il est important de préciser ici que ces six éléments identifiés sont interconnectés et présentent des chevauchements. Comme nous le verrons dans l'analyse, lorsqu'il s'agit des extraits assez longs, ces points ne peuvent être isolés les uns des autres ni utilisé comme un cadre méthodologique rigide. En effet, certains de ces éléments peuvent apparaître dans les passages analysés. Autrement dit, ces aspects sont susceptibles d'émerger dans l'analyse, mais ils ne constituent pas un plan structurant l'approche. L'analyse ne sera donc pas organisée selon ces points de manière linéaire.

[184] Dans cette note méthodologique, nous détaillons les modalités de présentation des extraits étudiés. Pour ce qui est des entretiens, la question posée par l'intervieweur sera mise en gras, suivie de la réponse de Zahra Ali en texte normal. À la fin de chaque extrait, la référence bibliographique comportera les trois premiers mots du titre du document suivis de trois points de suspension pour indiquer l'omission des mots restants, puis du type de discours (article scientifique, article de presse, entretien, etc.), de la date de publication et du numéro de page (sauf si la source n'est pas paginée). Toutefois, si les trois premiers mots des titres des documents sont identiques, un quatrième mot sera ajouté pour différencier les publications concernées.

aspire à faire quelque chose qu'elle est énoncée ; c'est une parole politique qui est en lien étroit avec des questions de reconnaissance, d'autorité épistémique, d'agentivité mais surtout de performance (Marignier, 2019).[185] Dans ce cadre, parler en tant que concerné.e ce n'est pas simplement se situer en tant que tel, c'est aussi produire un savoir (alternatif) fondé sur cette expériences de concernement. La seconde partie de notre analyse sera réservée aux conséquences perlocutoires de la prise de parole concernée de Zahra Ali. Nous dénombrons, à l'aune de notre corpus, deux effets performatifs de sa parole : réparer l'ethos (individuel et collectif) et réparer les insus (historiques). Étant donné que la parole concernée de Zahra Ali est ancrée dans son discours féministe, l'analyse de ces effets performatifs nous permettra d'identifier les procédés discursifs de légitimation de son discours.

Comme évoqué en introduction de cette thèse, il est important de rappeler que le discours de Zahra Ali est « idéologiquement sensible(s) » (*Dictionnaire d'analyse du discours*, 2002 : 44). Notre analyse ne vise donc pas à saisir le fonctionnement discursif du discours de Zahra Ali, mais plutôt d'étudier des phénomènes discursifs très localisés afin d'élaborer des interprétations (*Dictionnaire d'analyse du discours*, 2002 : 44).

I. La situation argumentative du discours féministe islamique de Zahra Ali

Aborder les adversaires de Zahra Ali revient principalement à parler des individus ou des groupes auxquels s'est heurté le discours féministe de l'autrice. Le terme « opposant » est ici plus approprié car il nous situe dans le domaine des études d'argumentation et d'analyse du discours. Il fait d'ailleurs partie de la terminologie employée, entre autres, par Christian Plantin (1996b). Dans le discours de Zahra Ali, il est manifeste que l'opposant joue un rôle central dans la structuration de son discours social. À cet égard, nous exposons un extrait représentatif qui permet d'identifier deux groupes s'opposant à son discours féministe, tels qu'elle les décrit :

[185] En effet Marignier dans son approche critique des énonciations de privilèges dénombre trois effets performatifs du discours situé sans faire de distinction entre les discours situés émanant des concerné.e.s et des non-concerne.é.s. Or il nous semble nécessaire de ne pas généraliser les effets performatifs de ces deux discours étant donné la différence des implications personnelles et politiques que sous-tendent la production de ces discours.

> « Cet ouvrage (*Féminismes Islamiques*) se propose d'aller au fond de ces questions en proposant des lectures alternatives, tout à la fois *des féminismes hégémoniques* qui rejettent toute possibilité d'articulation des luttes pour l'égalité des sexes avec le religieux, et *des conservatismes musulmans* qui font obstacle à la réappropriation du savoir et de l'autorité religieuse par les femmes (c'est nous qui soulignons) » (Introduction, chapitre d'ouvrage, 2020 [2012] : 12).

Le discours féministe de Zahra Ali que donne à voir cet extrait et plus largement notre corpus, entretient un rapport dialogique avec le féminisme hégémonique et l'orthodoxie musulmane. Ces deux discours, bien que différents dans leur fondement, sont alignés dans leur rejet du féminisme islamique. Ainsi, le discours de Zahra Ali s'insère dans une argumentation qui apparait « comme un instrument […] de traitement du différend, qui peut être réglé non linguistiquement (élimination de l'adversaire, tirage au sort, vote…) ou linguistiquement (explication, argumentation…) » (Plantin, 1996b : 12). Dans la mesure où il faut envisager non seulement la voix de Zahra Ali mais également les voix avec lesquelles elle dialogue, l'idée selon laquelle le dialogue serait la forme prototypique de l'argumentation convient à l'étude du discours de Zahra Ali. Néanmoins, Plantin fait remarquer que « la parole argumentative est une parole publique ; le dialogue proposant/opposant est en fait un trilogue, c'est-à-dire que le débat a lieu devant un public (une cible) intéressé, à tous les sens du mot, et qui a, par ses manifestations un certain pouvoir de décision, entendu comme capacité à fixer une réponse, à constituer éventuellement une nouvelle doxa » (Plantin, 1994 : 7). Ainsi, cette situation d'interaction – trilogue – qui suppose l'actualisation de ces trois rôles discursifs complémentaires (proposant, opposant et tiers) constitue selon Plantin la « situation argumentative » du discours. Dans ce cas, ne pourrait-on pas considérer qu'il s'agit plutôt d'un trilogue en ce qui concerne le discours de Zahra Ali ? Le Tiers, nous explique Christian Plantin « est porteur de la question soutenant discours et contre discours » (Plantin, 1994 : 7), en d'autres termes, le tiers serait celui qui pose la question justifiant l'argumentation des proposants/opposants. La question serait alors un énoncé comme : « une femme pourrait-elle prendre la parole es-qualité féministe et musulmane ? ». Quand les proposants (ici Zahra Ali, les féministes islamiques/les femmes musulmanes, les allié.e.s) répondraient à cette question par « oui », les opposants (le conservatisme islamique, le féminisme dominant et plus largement les dominants) quant à eux, y répondraient par « non ». Dans cette configuration les opposants

sont ceux qui représentent l'autorité, la *doxa*. C'est donc les proposants qui permettent l'émergence de la problématisation, et donc de l'argumentation. En effet, le rôle de l'opposant est déterminant dans la structuration du discours, au même titre que celui du proposant. Comme le souligne Doury : « le cœur de l'argumentation est la mise en œuvre d'une sorte de mécanique discursive qui lie l'expression d'une position à l'horizon d'un contre-discours ; elle est vue comme un mode de construction du discours visant à le rendre plus résistant à la contestation » (Doury, 2019 : 22). Pour ce qui est du tiers, puisque Zahra Ali dans son entreprise persuasive et argumentative a pour mission la construction d'un lieu d'énonciation autorisé dans les arènes de discussions contrôlées tant de l'islam institutionnel que du féminisme hégémonique, il est aisé de considérer que ce tiers est le public, que proposants et opposants tentent de persuader car son adhésion est synonyme de constitution d'une nouvelle *doxa*.

I.1. La double visée de positionnement de justification

Comme nous venons de le voir, l'analyse du discours de Zahra Ali dans le contexte du trilogue proposé, engage un dialogue entre plusieurs voix : celle des féministes islamiques, des femmes musulmanes, des allié.e.s (proposantes), celle du féminisme dominant et de l'orthodoxie religieuse (opposants), et enfin, celle du public (tiers) que Zahra Ali cherche à convaincre pour faire émerger une nouvelle doxa féministe. Dans cette perspective, nous aborderons dans ce chapitre d'analyse l'argumentation comme une activité communicationnelle située, ancrée dans une situation d'énonciation du féminisme islamique, mise en œuvre dans le discours monolocuteur de Zahra Ali, qui intègre des contre-discours sous forme de strate énonciative plus ou moins complexe. L'argumentation sera appréhendée ici de manière descriptive : il s'agit de rendre compte de la façon dont Zahra Ali s'y prend lorsqu'elle cherche à défendre une position en situation de dissensus. À cet égard, nous nous inscrivons dans une argumentation conçue non pas « comme un faisceau de techniques de séduction ou de persuasion coercitive, mais comme un travail de rationalisation de l'opinion soumise à autrui et donc comme une demande de légitimation de la prise de position du proposant par ses auditoires ou opposants » (Koren, 2019 : 37). En ce sens, l'argumentation poursuit deux visées : une visée de positionnement et une visée de justification. La visée de positionnement « invite l'analyste à s'intéresser aux modes d'articulation du discours et du contre-discours (puisque prendre position sur un sujet, c'est d'une certaine façon " se poser en s'opposant ", s'affirmer par différenciation), aux manifestations de l'hétérogénéité énonciative, c'est-à-dire à tous les mécanismes discursifs qui permettent, dans un discours, de faire entendre d'autres " voix ",

d'autres points de vue, par rapport auxquels on se situe, auxquels on s'identifie ou dont on se distancie » (Doury, 2019 : 2-3). La visée de justification, quant à elle, « oriente l'attention vers la séquence argumentative (composée prototypiquement d'au moins un énoncé-argument et un énoncé-conclusion) ; elle demande qu'on s'interroge sur le principe de cohérence d'une telle séquence, et qu'on recoure à une linguistique textuelle ou transphrastique ; ce sont des interrogations sur la visée justificative de l'argumentation qui peuvent amener à s'intéresser aux indicateurs argumentatifs – notamment, mais pas seulement, aux fameux « connecteurs argumentatifs » ou « connecteurs logiques » –, et […] aux types d'arguments » (Doury, 2019 : 2-3).

Partant, bien que ces deux visées soient distinctes dans leur approche analytique, elles se croisent et se recoupent dans l'analyse de notre corpus. Pour les besoins de l'analyse, nous distinguerons ces deux dimensions de manière séquentielle, car l'analyse implique de décomposer et d'agencer des éléments d'une certaine manière, afin de rendre compte par un discours qui doit nécessairement suivre une structure linéaire. Cependant, il est important de noter que certains éléments abordés sous un angle de positionnement pourront être repris sous un autre angle de vue, celui de la justification, et inversement, afin de saisir la complexité de son discours dans un contexte de dissensus – de trilogue.

II. Les manifestations discursives du.de la locuteur.ice vulnérable concerné.e

Nous avons établi que parler en tant que locuteur.ice concerné.e ne se limite pas à une simple revendication d'identité ou d'appartenance à une catégorie déclarée qui passe par le discours, mais implique de s'appuyer sur des expériences vécues qui ancrent ce discours dans le réel. Le discours en effet, ne surgit pas de nulle part ; il est toujours situé, c'est-à-dire inscrit dans un contexte à la fois historique, social et personnel. Ainsi, la parole concernée à laquelle nous voulons accéder ici s'ancre dans un discours féministe musulman, où la figure de locutrice concernée de Zahra Ali se déploie à travers une double dimension : explicite et implicite.

D'un point de vue explicite, c'est-à-dire en nous référant aux passages dans lesquels Zahra Ali énonce explicitement les macro-catégories de ses concernements et se positionne

clairement en tant que locutrice concernée, nous avons pu relever, dans notre corpus, deux occurrences significatives :

– Premier extrait :

> « Tout ce sur quoi j'écris et mène des recherches me concerne directement, et est *lié à un engagement personnel et politique*. L'évolution de ma pensée est vraiment en lien avec l'évolution de ma vie et de mes engagements. L'importance de faire exister les féminismes musulmans répondait à mon engagement au sein de plateforme féministe antiraciste et de mouvement sociaux et politiques inspirés de la religion. Pendant longtemps, ce qui était essentiel pour moi était de promouvoir la spécificité de mon référentiel musulman pour combattre le racisme et l'islamophobie, et de défendre un modèle de féminisme alternatif. Aujourd'hui, bien que je considère cette dimension importante, ma décolonisation du féminisme passe aussi par une mise en complexité de mes positionnements initiaux. Mon vécu ainsi que mes expériences intellectuelles et politiques ne sont plus limités à ma vie en France et sont de plus en plus transnationaux. Je perçois Sonia comme une pionnière ; bien que considérée comme hétérodoxe, elle est toutefois ancrée dans le monde académique français. Pour ma part, je n'existe pas réellement dans le monde académique français parce que je suis arabe, musulmane et féministe, et je doute pouvoir y trouver un jour ma place. Ma place dans le milieu militant féministe français est aussi très marginale (c'est nous qui soulignons) » (Les affinités électives, entretien, 2017 : 89).

Cet extrait tiré de l'entretien dialogué « Les affinités électives », répond à la question posée par Isabelle Claire et Elsa Dorlin : « Quel regard portez-vous sur vos positionnements théoriques et réflexifs, ainsi que sur les approches intellectuelles auxquelles vous avez chacune apporté votre contribution ? Par ailleurs, comment vous situez-vous l'une et l'autre dans ce domaine d'études ? » (Les affinités électives, entretien, 2017 : 88).

Ce passage est emblématique en ce qu'il synthétise l'auto-positionnement théorique et réflexif de Zahra Ali, car il permet de situer tous ses travaux y compris ceux qui composent notre corpus comme parole concernée. En effet, l'affirmation que « Tout ce sur quoi j'écris et mène des recherches me *concerne* directement, et est lié à un engagement personnel et politique (c'est nous qui soulignons) », sert à ancrer son ethos dans une posture d'authenticité et de légitimité, car elle se présente comme une personne vivant les réalités qu'elle analyse, et non comme une observatrice extérieure. Cette affirmation explicite également que son travail académique est intrinsèquement lié à ses expériences en tant que femme musulmane, racisée, militante, colonisée et chercheure. Ces macro-catégories n'apparaissent pas explicitement mais transparaissent clairement dans la progression énonciative qui suit cette affirmation « […] l'évolution de ma pensée est vraiment en lien avec l'évolution […] Pendant longtemps, ce qui était […] Aujourd'hui, bien que je considère […] Mon vécu ainsi que mes expériences intellectuelles et politiques ne sont plus limités à […] ». En effet, ce passage révèle une gradation claire de son positionnement intellectuel et politique. Initialement, son discours est ancré dans une posture identitaire centrée sur la « spécificité de (son) référentiel musulman » pour combattre l'islamophobie et défendre un modèle de féminisme alternatif. Cependant, elle marque une transition en reconnaissant l'importance de ce cadre tout en introduisant une « mise en complicité » de ses positions. Ce passage est souligné par l'adverbe temporel « aujourd'hui », qui dénote un repositionnement réflexif et une évolution vers une posture critique et nuancée. Enfin, elle élargit son champ d'expérience au-delà de la France, notamment l'Irak et les États-Unis, adoptant une perspective « transnationale », ce qui renvoie à un élargissement spatial de son parcours personnel et intellectuel soulignant ainsi un lien dynamique mais également évolutif entre son vécu, ses engagements et son discours théorique. Cette dynamique renforce notre hypothèse selon laquelle « la prise de parole concernée est un processus dynamique au sein duquel les identités sont sans cesse retravaillées, renégociées, créant ainsi une hybridité que le discours est voué à la fois à conjurer et à approfondir » (Chapitre 3).

Néanmoins, dans le passage « Pour ma part, je n'existe pas réellement dans le monde académique français parce que je suis arabe, musulmane et féministe, et je doute pouvoir y trouver un jour ma place. Ma place dans le milieu militant féministe français est aussi très marginale », Zahra Ali exprime directement un sentiment d'invisibilisation, et un sentiment d'être méprisée, au sein du champ académique français, se positionnant ainsi en tant que « locutrice vulnérable », une posture qui ne doit pas être perçue comme un simple aveu de faiblesse ou de victimisation, mais comme une stratégie énonciative. En effet, Zahra Ali

mobilise ici la dimension expérientielle de ses concernements, son énonciation (de stigmate[186]) articule un acte d'auto-définition (*cf.* l'extrait) et d'auto-nomination « je suis arabe, musulmane et féministe », donnant ainsi à sa parole une « "puissance d'agir discursive", caractérisée par une affirmation de soi, " *ego-affirming* ", liée à l'action, "*act-constituting*", l'une et l'autre se jouant en interaction » (Moïse, 2021 : n.p). Ce faisant, Zahra Ali contribue à subvertir la différence genrée, raciale et ethnique dans le retournement de la vulnérabilité en agentivité et autonomie. Aussi en revendiquant son invisibilité, elle met en lumière les mécanismes d'exclusion et de marginalisation qui caractérisent les institutions académiques françaises, en particulier envers les chercheur.e.s racisé.e.s (concerné.e.s) travaillant sur des dynamiques racistes, car suspecté.e.s d'être biaisé.e.s (voir chapitre 3). Cette déclaration renforce la critique des épistémologies dominantes qui tendent à invisibiliser les savoirs produits par des sujets en dehors des normes de blanchité et de neutralité[187].

La comparaison avec Sonia Dayan-Herzbrun, que Zahra Ali décrit comme « pionnière », repose sur la reconnaissance du rôle de Dayan-Herzbrun qui a initié une démarche ne dissociant pas réflexion théorique et engagement[188] militant, notamment dans ses travaux sur le Moyen Orient et l'islam[189]. En effet, Sonia Dayan-Herzbrun affirme – plus haut dans l'entretien – que « La position d'outsider me va comme un gant (merci, Edward Saïd). […] Et surtout le fait d'être une universitaire juive, croyante, en plus une « survivante », combattant pied à pied contre l'islamophobie et pour les droits des Palestiniens » (Les affinités électives, entretien, 2017 : 91). Cependant, bien que Dayan-Herzbrun critique les structures de domination et se présente comme *outsider*, Zahra Ali souligne qu'elle continue de bénéficier de certains privilèges inhérents à sa position de femme blanche dans le champ académique français. Ainsi, malgré le fait qu'elle soit perçue comme « hétérodoxe » en raison de son engagement, notamment pour la Palestine, son statut d' « universitaire juive, croyante » ne

[186] Comme démontré dans le chapitre 3, la dimension expérientielle des concernements inclut un processus de stéréotypage volontaire, qui repose principalement sur des noyaux thématiques (racisé.e, noir.e, musulman.e, etc.) porteurs d'attributs négatifs (de stigmates). Ce processus d'énonciation de stigmates s'inscrit dans ce que Butler (2004[1997]) désigne comme la « resignification du stigmate » (Chapitre 3- section III.).

[187] Illusion pourfendue par la *standpoint theory*.

Pour ce qui est de son engagement qu'elle partage avec Zahra Ali, Sonia Dayan-Herzbrun déclare à cet égard : « Nous avons le même souci de pratiques et d'épistémologies non hégémoniques. C'est ce qu'elle développe dans ses travaux, notamment sa thèse, qui va bientôt être publiée et que j'apprécie tellement. Elle se situe non seulement comme féministe, mais comme arabe et comme musulmane, en montrant comment les trois dimensions s'articulent. Elle croise également ces dimensions avec une perspective politique. Du point de vue politique, je combats, comme elle, l'islamophobie, notamment sous sa forme « savante », et je m'efforce dans mes textes de faire avancer nos idées. L'une comme l'autre, nous ne séparons pas nos engagements de nos travaux universitaires » (Les affinités électives, entretien, 2017 : 91).

[189] Comme le précise, Sonia Dayan-Herzbrun, plus haut dans le déroulé de l'entretien, elle est « venue au monde arabe et à l'islam à partir de (son) mon engagement pour la Palestine. Le fil conducteur, dans tout cela, a été la critique radicale des rapports de domination » (Les affinités électives, 2017 : 88).

l'exclut pas complètement de ce milieu[190]. Cette idée est renforcée par l'expression « bien que considérée comme hétérodoxe ». Cette comparaison permet à Zahra Ali de situer Sonia Dayan-Herzbrun dans une position d'« alliée[191] », tout en expliquant que son exclusion du monde académique et militant français, est due au fait qu'elle soit chercheure « concernée », c'est-à-dire travaillant – tout comme Dayan-Herzbrun – sur des dynamiques de pouvoir et de domination concernant le Moyen Orient et l'islam, mais de plus, arabe, musulmane et féministe.

– Deuxième extrait :

> « C'est plus tard, au cours de mon cursus universitaire, que j'ai vraiment lu les travaux de Christine (Delphy). *Je suis aujourd'hui sociologue, spécialisée dans les questions de genre, et je tente de développer une perspective féministe critique, transnationale et décoloniale*, notamment à partir d'un contexte irakien, *J'enseigne* les travaux de Christine à mes étudiante·e·s de sociologie à l'Université de Rutgers aux États-Unis, où *je travaille* (c'est nous qui soulignons) » (Intersection, article scientifique, 2022 : 17)

Dans cet extrait, Zahra Ali se présente en tant que sociologue, militante et enseignante-chercheure « J'enseigne les travaux de Christine à mes étudiante·e·s de sociologie à l'Université de Rutgers aux États-Unis, où je travaille ». Cette auto-définition est un marqueur d'agentivité énonciative, affirmant à la fois son autorité scientifique et son engagement militant. En soulignant son rôle à Rutgers, une université prestigieuse, elle établit un ethos d'experte et d'intellectuelle reconnue sur la scène (académique) internationale. La mention de son approche « je tente de développer une perspective féministe critique, transnationale et décoloniale » souligne son inscription dans une démarche intellectuelle de production de savoir alternatif (aux marges), ancrée dans les réalités postcoloniales, notamment à partir du « contexte irakien ».

[190] En effet, Sonia Dayan-Herbrun était professeure à l'université Paris-Diderot, après avoir été à l'université de Nanterre dès 1969. Elle a fondé un centre de recherche en 1991 et la revue Tumultes en 1992 Son « hétérodoxie » est liée à son soutien à la Palestine mais son statut d'universitaire bien ancrée dans l'univers académique la protège totalement.

[191] Rappelons-le ici, comme nous avons pu le voir dans le chapitre 3, le terme « allié.e » désigne les individus appartenant à des groupes dominants ou à la majorité, mais qui choisissent de soutenir activement les luttes pour l'égalité afin de participer à l'amélioration de la justice sociale et du bien-être de ses membres·

Ces deux extraits, issus de deux articles scientifiques différents, illustrent la complexité du positionnement de Zahra Ali en tant que locutrice concernée. Dans le premier extrait, Zahra Ali expose, tout en listant ses différentes identités, son expérience d'exclusion au sein des milieux académiques et militants français, une marginalisation qui serait liée à l'intersection de ses identités raciale, religieuse et genrée. Dans le deuxième extrait, Zahra Ali adopte une posture plus affirmée, mettant en avant sa spécialisation académique et son approche critique, transnationale et décoloniale, mais également son poste à l'Université de Rutgers aux États-Unis. Ces deux perspectives reflètent la tension entre marginalisation et agentivité dans le discours de Zahra Ali, soulignant la manière dont elle navigue entre une reconnaissance limitée dans certains espaces (l'académie et le militantisme français) et un rôle affirmé en tant que productrice de savoir à l'échelle transnationale. Ce double positionnement fait d'elle une locutrice à la fois marginalisée et habilitée (autonome), articulant un discours féministe qui remet en cause les hiérarchies de pouvoir dans la production de savoirs féministes– ce qui rejoint notre hypothèse de locuteur.ice concerné.e comme locuteur.ice vulnérable réparé.e, nous y reviendrons.

Toutefois, au-delà de ces « énonciation de privilèges » explicites, se pose la question de la mobilisation implicite de son positionnement. En effet, comme nous l'avons démontré dans le chapitre 3, « les différentes dimensions de " concernement " ne sont pas forcément activées simultanément dans chacune des occurrences. Le.la locuteur.ice vulnérable concerné.e compose dans son discours avec ces dimensions, implicitement ou explicitement, selon les besoins et les exigences de la situation de communication » (Chapitre 3- section 3). Le positionnement implicite ici renvoie à l'inscription implicite mais néanmoins présente de son expérience intersectionnelle dans son discours féministe islamique, expérience qui s'infuse dans les choix énonciatifs, rhétoriques, lexicaux et argumentatifs qu'elle opère. L'accès à cette dimension implicite requiert une analyse pluridisciplinaire, mobilisant des outils énonciatifs, rhétoriques, discursifs, et argumentatifs. Ces différentes approches permettent de détecter, dans les replis de son discours, les marques qui, bien que non explicitement énoncées, nous indiquent comment le fait d'être une locutrice vulnérable concernée se manifeste en discours. Nous allons, à cet égard, nous concentrer sur les marqueurs de vulnérabilité et d'agentivité énonciatives de la parole de Zahra Ali.

II.1. Étude des marqueurs de vulnérabilité et d'agentivité

À partir de toutes ces considérations et partant de notre corpus, l'argumentation du point de vue de Zahra Ali comprend des pratiques discursives et argumentatives qu'on recensera et analysera séparément pour la clarté de l'analyse, bien que le collectif et l'individuel soient dans notre corpus en perpétuelle interaction. Il s'agit bien sûr tout d'abord du recours aux pronoms personnels de la première personne « moi, je », la quatrième personne « nous », le pronom « on » et les déterminants possessifs (mes, nos). Aussi, l'activité discursive de Zahra Ali dans notre corpus est, de fait, très dense en direction de l'auditoire qu'il faut convaincre de la légitimité du discours féministe islamique. Cette analyse fera l'objet de nos analyses concentrées principalement sur la construction discursive de l'ethos.

Ainsi, pour accéder aux différentes manifestations du métadiscours de la parole vulnérable concernée de Zahra Ali, notre démarche dans cette section consiste en une analyse argumentative caractérisée par un regard particulier porté aux marques énonciatives du discours. Nous y incluons la modalisation (temps verbaux), l'usage des déictiques (temporels et spatiaux, pronoms personnels) et la présence de marqueurs de raisonnement.

II.1.1. Récit de ses expériences d'oppression

> « Mais, encore une fois, ayant vécu cette période des débats sur le voile de 2004-5, et ayant participé aux mobilisations et aux discussions avec les militants d'extrême gauche à l'époque, ce n'est pas uniquement la frilosité vis-à-vis de ma pratique religieuse dont j'ai été témoin, mais bien *d'un mépris lié à mon arabité*, mon "étrangeté" et mes soi-disant " coutumes barbares ". *J'ai été reléguée au statut de victime, considérée comme aliénée par mes pères et frères* ; *j'ai été considérée comme dangereuse ou opérant pour des réseaux obscurantistes et fondamentalistes* (c'est nous qui soulignons) » (Décoloniser le féminisme, entretien, 2016 : 4- 5)

> « […] *je venais de me faire renvoyer du Comité d'action lycéen*, un collectif anarchiste dominé par des machos blancs qui

> avaient considéré qu'une lycéenne voilée n'avait pas sa place dans un collectif "laïque" (c'est nous qui soulignons)» (Ali, intersection, article scientifique, 2022 : 116).
>
> « *J'ai participé* aux rencontres parisiennes en tant que militante d'Al-Houda, l'association des femmes musulmanes de Rennes et du comité local du CEPT […] C'était aussi son (Christine Delphy) attitude lors de nos dîners après les meetings militants ; elle ne se souciait pas du pourquoi de ce bout de tissu sur ma tête et me traitait comme une personne à part entière. Christine ne s'intéressait pas à ma religion ou à mes origines, *elle ne me demandait rien à ce propos. Nous parlions et débattions comme deux militantes féministes, nous étions en accord et en désaccord.* Dans ce contexte où *nous, femmes voilées, étions incôtoyables, méprisées et/ou considérées comme des victimes, une camaraderie sans retenue ni suspicion, une solidarité pleine et entière étaient inédites* (c'est nous qui soulignons) » (Intersection, Article scientifique, 2022 : 116-117).

Le « je » énonciatif dans ces extraits joue un double rôle : à la fois marqueur autobiographique et outil de légitimation politique. Zahra Ali structure son discours autour d'un engagement personnel et militant, ancré dans des expériences biographiques qui deviennent un récit collectif. En effet, en inscrivant son argumentation dans son vécu, Zahra Ali renforce la crédibilité et l'autorité de son propos, non seulement parce qu'il s'agit d'un témoignage personnel, mais aussi parce qu'il est relayé sur des lieux de publications académiques et militants légitimes et reconnus (*Cambridge University Press*, Éditions de l'EHESS, Éditions La Fabrique, Éditions Syllepse, Revue : Nouvelles questions féministes). Ce faisant, ses publications confèrent à son récit une autorité renforcée par le fait qu'elle est elle-même devenue une figure légitime et reconnue dans les cercles intellectuels et militants. La crédibilité ici n'est donc pas liée intrinsèquement à l'appareil énonciatif, mais aux effets qu'il produit après coup, dans un récit au passé. En effet, une fois connue/reconnue, Zahra Ali confère à son tour à ses expériences autobiographiques, notamment au récit de ses oppressions une légitimité et ouvre la voie vers une dimension collective « Dans ce contexte où nous, femmes voilées, étions incôtoyables, méprisées et/ou considérées comme des victimes, une camaraderie sans retenue ni suspicion, une solidarité pleine et entière étaient inédites ». Ainsi, le « je » autobiographique

devient une porte d'entrée vers un discours émancipatoire, car il permet de penser que son expérience singulière sera reconnue et partagée par d'autres, créant un effet de résonance dans le collectif.

Aussi, ce « je » autobiographique utilisé par Zahra Ali reflète ses engagements affectifs tout en laissant transparaître ses convictions intellectuelles et/ou morales. En effet, dans ces extraits le niveau thymique est particulièrement élevé, car suivant en cela Plantin, un des éléments structurant la mise en place des émotions sur l'axe de l'intensité repose sur la distance que les participants établissent par rapport à leur objet de discours (Plantin, 2011 : 168-171). En s'appuyant sur ces témoignages, Ali cherche à établir un lien émotionnel avec son auditoire (tiers), incitant celui-ci à s'identifier non seulement à sa critique du monde, mais aussi à l'image « résiliente » qu'elle projette. Cette stratégie vise à créer autour d'elle un processus d'identification qui soutient son entreprise de persuasion, en accord avec les propos d'Amossy sur le lien entre l'éthos et le pathos : « [Les auditeurs] peuvent éprouver de la sympathie pour lui, au sens fort du terme, lorsqu'ils ont le sentiment de *sentir avec lui* parce qu'ils partagent le même univers d'espoirs, de désirs, de croyances […] Dans cette communauté de sentiment, ils reconnaissent le locuteur comme l'un des leurs. On peut bien sûr se demander si les notions de "sentiment d'appartenance", ou de "communauté de sentiment", relèvent du pathos. Malgré le caractère flou de ces notions, elles semblent cependant utiles pour bien comprendre les dimensions constitutives de l'ethos […] Il faut que l'auditoire puisse reconnaître [le locuteur] comme un être avec qui il partage des façons de voir et de sentir » (Amossy, 2008 : 119). Zahra Ali parvient ainsi à inscrire son expérience personnelle dans une dynamique collective, ce qui facilite l'identification et l'adhésion à son discours.

II.1.2. Mise en opposition

La composante dialogique du discours de Zahra Ali résulte de tous les liens interdiscursifs et intertextuels de son discours. Ali répond ainsi en quelque sorte à des discours précédents et elle fait référence à des discours connus de l'auditoire. Dans cette section, il s'agit de mettre en lumière les différentes mises en opposition que Zahra Ali mobilise en tant que stratégies énonciatives afin d'articuler et légitimer son contre-discours et ses critiques envers ses opposants. Nous avons ainsi relevé dans notre corpus des mises en opposition entre « féminisme musulman » et « féminisme dominant » ; entre ses expériences de « marginalisation » et « position privilégiée » ; entre « agenda du féminisme dominant » et l' « agenda du féminisme irakien » ; entre « féministes françaises » et « féministes

musulmanes » ; entre le « mouvement féministe occidental » et « l'Autre, le musulman » ; entre l' « essentialisme » et la « critique féministe » ; entre la « femme occidentale » et la « femme du Sud » ; entre « féministes laïques » irakiennes et « féministes occidentales » ; entre « réalité des femmes » irakiennes et « autres réalités » ; entre « les féministes islamiques » et « les autorités religieuses » ; et enfin entre « les autorités irakiennes » et « la résistance féminine et politique ».

> « À travers mon séjour dans l'Irak post-invasion, j'ai expérimenté un nouveau positionnement. Ayant vécu la majeure partie de ma vie en France, avec des communautés marginalisées et stigmatisées, dans une banlieue défavorisée, je suis très méfiante vis-à-vis des pouvoirs hégémoniques, des définitions normatives de la nation et de l'appartenance. Ce fut plutôt étrange pour moi de m'installer à Bagdad dans un quartier privilégié, d'avoir la carte d'identité de la nouvelle élite politique en tant que fille de shahid, " martyr ". Malgré ma nouvelle position symbolique dans l'ère post-2003, je me suis appuyée sur mon expérience des luttes antiracistes en France, afin de demeurer consciente face au pouvoir et au leadership politique tout au long de mon travail de terrain » (Femmes et genres en Iraq, chapitre d'ouvrage, 2022 : 54)

Cet extrait est construit sur une opposition binaire entre marginalisation en France versus position privilégiée en Irak, la première étant activée dans la seconde. En effet, Zahra Ali articule une série de comparaisons et d'oppositions afin de mettre en lumière les tensions identitaires qui jalonnent son parcours et ses réflexions. Tout d'abord, l'opposition entre les termes « marginalisées, stigmatisées, défavorisées » et « hégémoniques, normatives » fait référence aux groupes sociaux qu'elle a côtoyés. Les adjectifs « marginalisées » et « stigmatisées » décrivent des groupes exclus du système dominant, subissant les conséquences de leur exclusion qu'elle oppose à « hégémoniques » et « normatives » qui, au contraire, caractérisent des groupes jouissant de privilèges sociaux conférés par des normes sociales. Cette opposition met en évidence la dichotomie entre ceux qui sont écartés du pouvoir et ceux qui le contrôlent, et Ali se situe d'emblée du côté des marginalisés tout en exprimant sa méfiance « vis-à-vis des pouvoirs hégémoniques, des définitions normatives de la nation et de

l'appartenance ». Ensuite nous retrouvons l'adjectif « privilégié » qui entre en opposition avec l'adjectif « défavorisé » afin de mettre en scène un contraste social – et géographique– entre son cadre de vie en France – une « banlieue défavorisée » – et son nouveau cadre de vie en Irak, un « quartier privilégié ». La « banlieue défavorisée » est une dénomination comportant une connotation péjorative en ce qu'elle renvoie souvent à un espace associé à la pauvreté et à la stigmatisation, notamment en France. En contraste, le « quartier privilégié » en Irak renvoie à une position d'élite associée au confort et de privilèges sociaux. L'adverbe « malgré » marque ici une tournure concessive, un procédé linguistique introduisant une contradiction entre deux propositions. Ainsi, l'emploi de « malgré » permet à Zahra Ali de juxtaposer deux réalités en tension : d'une part sa « nouvelle position symbolique dans l'ère post-2003 » – une position de « transfuge de classe »[192] – qui pourrait la placer dans une position de pouvoir ou de reconnaissance en Irak, et d'autre part, son attachement à son expérience des luttes antiracistes en France, qui devient un repaire pour maintenir une conscience critique. Ce décalage entre ses origines sociales et sa nouvelle position en Irak créé un effet d'ironie « Ce fut plutôt étrange […] ». Dernière mise en opposition, la « position symbolique » versus « expérience réelle ». La « position symbolique » renvoie à un statut honorifique conféré par la société irakienne en raison de son titre de « fille de *shahid* », quant à l'« expérience réelle » celle-ci renvoie l'expérience des luttes antiracistes en France.

> « Il y a une véritable importance à ne pas calquer le féminisme musulman sur l'agenda du féminisme dominant. J'aurais par exemple pu faire un livre qui aurait repris les questions d'un agenda féministe déjà défini (j'aurais alors pu faire un chapitre : "qu'est-ce que le féminisme musulman a à dire sur l'avortement ", puis un " sur l'homosexualité ", etc.) Mais je pense qu'il y a une urgence à partir de " nos questions à nous ", et à amener les gens à comprendre notre démarche plutôt que d'adapter notre démarche à des réalités féministes qui ne sont pas les nôtres » (Les femmes musulmanes sont une vraie chance, entretien, 2012 : 14).

[192] Terme sociologique pour désigner un individu qui a vécu un changement de milieu social au cours de sa vie.

Dans cet extrait, Zahra Ali oppose le « féminisme musulman » au « féminisme dominant ». Le pronom « nous » dans l'expression « nos questions à nous » est utilisé de manière inclusive pour désigner un collectif identifié comme « féministes musulmanes ». Ce « nous » se positionne en dehors de l'« agenda féministe déjà défini », c'est-à-dire, en dehors des cadres imposés par le discours dominant et établit de ce fait une frontière discursive entre les féministes qui sont concernées directement par les enjeux du féminisme musulman et celles qui ne le sont pas, les « non concernées ». L'emploi du conditionnel dans « j'aurais pu faire un livre » et « j'aurais pu faire un chapitre » renvoie à des discours attendus, en conformité avec l'agenda dominant (questions sur l'avortement, l'homosexualité). Néanmoins le recours au « mais » adversatif indique une réserve vis-à-vis de ces possibilités – qui sont synonymes pour elle d'un mimétisme idéologique– au profit d'une action centrée sur des « préoccupations propres » des femmes musulmanes. L'expression métaphorique « ne pas calquer », renforce cette idée de reproduction passive, et défend l'idée que les féministes musulmanes doivent pourvoir définir elles-mêmes leurs luttes et ne pas se conformer aux agendas externes pour bâtir un discours féministe autonome et émancipatoire. Cette posture énonciative peut être interprétée comme un refus de l'effacement identitaire par l'adaptation forcée à des paradigmes qui ne reflètent pas les réalités vécues par les femmes musulmanes. Plus largement, cette posture témoigne d'un refus de ventriloquisme et de l'appropriation discursive des points de vulnérabilité de la femme musulmane de la part du féminisme dominant. Ce faisant, Ali construit une position d'autorité morale et intellectuelle et laisse transparaître un ethos de locutrice agente de son destin et résolue. Aussi nous pouvons avancer que les questions auxquelles fait référence Ali correspondent, entre autres, aux points de vulnérabilité des femmes musulmanes. Dans le cadre du féminisme islamique, elle aspire à les transformer en points de concernement, qui deviennent des prismes de prise de parole pour les féministes islamiques mais également des lieux de pouvoir – ce qui confirme notre hypothèse en ce qui concerne le retournement des points de vulnérabilité en points de concernement (voir chapitre 3). Il y a également ce concept de « nos questions à nous ». Bien qu'elle ne la cite pas explicitement, Zahra Ali réinvestit la voix de Chandra Talpade Mohanty présente dans un autre article de notre corpus : « 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 » (Des féminismes décoloniaux, chapitre d'ouvrage, 2016 : 132). Ce procédé de polyphonie implicite fait résonner le discours de Mohanty à travers celui d'Ali. Cette coexistence discursive révèle que le concept de « nos questions à nous » n'est pas

uniquement l'expression de Zahra Ali mais s'inscrit dans un réseau de voix féministes décoloniales et intersectionnelles.

> « Pour prendre l'exemple de la famille, les féministes françaises en ont fait une critique très forte comme lieu d'oppression intrinsèquement patriarcal. Parmi les féministes musulmanes, il y a cette idée que la famille n'est peut-être pas par essence oppressive et patriarcale, et que notre combat n'a pas forcément à renoncer à un tel cadre. En Iraq où j'ai fait le terrain de ma thèse, je me suis aperçue, par exemple, que beaucoup des féministes laïques insistaient sur le fait qu'elles situaient leur pensée dans ce cadre de la famille, qu'elles ne remettaient surtout pas en cause. C'était très important pour elles pour bien montrer qu'elles n'étaient pas "occidentalisées ", qu'elles ne se contentaient pas d'importer des théories qui avaient été pensées ailleurs, dans d'autres contextes, pour les appliquer telles quelles au contexte irakien. C'était aussi un gage de légitimité et de crédibilité. Les agendas politiques ne sont pas transposables indépendamment des contextes, des réalités vécues par les femmes elles-mêmes. On a cet attachement très fort à coller à la réalité des femmes, à coller à ce qu'elles vivent, et partir de là pour penser notre féminisme, et élaborer notre propre agenda, et ne pas nous contenter de reprendre tel quel l'agenda du féminisme dominant par exemple, qui a été élaboré à partir d'autres réalités » (Les femmes musulmanes sont une vraie chance…, entretien, 2012 : 8-9).

Dans cet extrait Zahra Ali met en opposition les « féministes françaises » et les « féministes musulmanes » à propos de la notion de la famille. Cette opposition est articulée à travers des tournures grammaticales et rhétoriques soulignant des visions féministes distinctes. Les féministes françaises sont décrites par Zahra Ali comme ayant « fait une critique très forte de la famille comme un lieu d'oppression intrinsèquement patriarcale », avec la convocation de modalités évaluatives avec l'adjectif « forte » intensifié par l'adverbe « très » pour souligner

l'intensité voire l'exagération de cette critique, tandis que les féministes musulmanes sont décrites comme ayant une lecture moins radicale, et essentialiste, entrevoyant la possibilité que la famille ne soit pas « par essence oppressive et patriarcale ». Pour illustrer concrètement ces différences, elle fait appel à l'argument par l'exemple dans « En Iraq où j'ai fait le terrain de ma thèse, je me suis aperçue, par exemple, […] » où elle introduit l'exemple des féministes irakiennes qui bien que laïques ne remettent pas en cause la famille. Cet énoncé fonctionne également comme un argument d'autorité car son expérience sur le terrain légitime ses propos. En effet, le « je » engagé ici dans ce passage est celui de la sociologue ayant enquêté sur le terrain. En montrant que ses observations sont empiriques et fondées sur une immersion dans la réalité des féministes irakiennes, elle donne à voir un ethos de crédibilité.

Cet exemple lui permet de mettre en place une autre mise en opposition, celle entre l' « agenda du féminisme dominant » et celui du « féminisme irakien » d'ancrage musulman ou laïc. Elle critique l'idée que les agendas politiques ne sont pas transposables indépendamment des contextes, mettant en évidence que les réalités vécues par les femmes, doivent être le fondement de tout engagement féministe. Cette position rappelle le concept de « nos questions à nous » analysé *supra*. Elle explique que pour ne pas être étiquetées d'« occidentalisée » – car comportant une connotation péjorative pouvant entrainer une perte de crédibilité et de légitimité –, les féministes laïques d'Irak situent – stratégiquement – leur pensée dans ce cadre de la famille, se distanciant ainsi des féministes occidentales. Ainsi, par le passage « gage de légitimité et de crédibilité », Ali met en évidence l'importance de la reconnaissance locale aux yeux des féministes laïques irakiennes dans la construction de leur identité féministe.

Dans le passage « On a cet attachement très fort à coller [..] à partir d'autres réalités », le pronom « on » permet à Ali de créer une communauté d'expériences – qui partage des réalités et des valeurs communes– rassemblant autour d'elle les féministes laïques et les féministes musulmanes irakiennes. L'expression « cet attachement très fort » charrie une dimension affective et engagée, qui suggère que le féminisme qu'elle(s) défend(ent) émerge d'une réflexion critique sur les réalités propres des femmes irakiennes. Cette idée est renforcée par la répétition du verbe « coller » qui crée un effet d'insistance.

Une dernière mise en opposition se dessine entre « réalités des femmes » irakiennes et les « autres réalités », qui vient souligner une conscience critique de reprendre des agendas féministes exogènes « tel quel » car souvent élaborés à partir d'autres contexte et réalités dans la mesure où cette démarche peut dénaturer les luttes et les revendications des femmes en Irak, en les privant de leur spécificité.

Enfin, dans cet extrait, Zahra Ali mobilise ce que nous appelons l'argument de concernement, qui repose sur la mobilisation d'un raisonnement inductif fondé sur la logique concernée (voir figure 2 et 3 – chapitre 3). Ce raisonnement, rappelons-le stipule que « X étant concerné.e par une expérience " a " et un savoir "b " : X^{a+b}, Y étant concerné.e par un savoir " b " et non-concerné.e par une expérience " a" : Y^{b}, alors X est plus à même de parler de " a " que l'est Y ». Ainsi, les féministes irakiennes (laïques et musulmanes), grâce à leur savoir – qui est le fruit d'une réflexion théorique nourrie par leurs luttes– et leur expérience– issue de la réalité concrète qu'elles vivent – sont en meilleure position pour définir et articuler les termes de leur propre féminisme.

> « Une partie du mouvement féministe a choisi de désigner l'Autre, le musulman, comme porteur de tous les maux : machisme, sexisme, archaïsme, fondamentalisme. Elle a ainsi disqualifié le sens même de l'engagement féministe en appuyant implicitement une logique considérant la société française " de souche " dans son ensemble comme naturellement égalitariste, reléguant ainsi au second plan les vraies questions féministes. En choisissant d'appuyer la logique islamophobe, de stigmatiser le port du voile et de désigner la culture et la religion musulmane comme essentiellement porteuse de sexisme, un grand nombre de féministes sont tombées dans le même essentialisme et la même domination qu'elles ont contribué à déconstruire et à dénoncer. Continuum du féminisme colonial, la manière dont les femmes et féministes occidentales ont construit leur identité en opposition à la femme du Sud définie comme pauvre, non-éduquée, emprisonnée dans son statut de victime, réduite à l'espace familial et domestique, religieuse et traditionnelle, a été longuement analysée. " La femme occidentale " serait suivant ce discours l'exact opposé : éduquée, moderne, maîtrisant son corps, libre et indépendante » (Décoloniser et renouveler le féminisme, chapitre d'ouvrage, 2012 : 230 -231).

Cet extrait est riche en mises en oppositions qui servent à articuler une critique du féminisme occidental, notamment ses tendances essentialistes et islamophobes. La première opposition se trouve dans le passage « Une partie du mouvement féministe a choisi de désigner l'Autre, le musulman, comme porteur de tous les maux ». Ici, Zahra Ali oppose le « mouvement féministe occidental » à « l'Autre musulman ». Elle considère que stigmatiser l'homme musulman comme unique porteur de caractéristiques négatives telles que le « machisme, sexisme, archaïsme, fondamentalisme », serait ériger implicitement la société française « de souche » comme « naturellement égalitariste », dénaturant ainsi « le sens même du féminisme ». L' énoncé assertif « un grand nombre de féministes sont tombées dans le même essentialisme et la même domination qu'elles ont contribué à déconstruire et à dénoncer » formulé au passé composé comporte à la fois un jugement (porté sur des actions passées) et une dimension critique qui porte sur la mise en évidence de la contradiction et l'incohérence du féminisme dominant : tout en se positionnant comme critique de la domination et de l'essentialisme, il reproduit ces mêmes logiques dans son traitement des femmes musulmanes, passant ainsi « au second plan les vraies questions féministes ». Cette dimension critique est renforcée par le choix du verbe « tomber » qui agit ici comme un marqueur métaphorique impliquant un glissement involontaire – dans une sorte de piège cognitif – vers une vision stéréotypée des identités. Ali utilise ici l'argument par l'absurde pour dénoncer une incohérence. L'absurdité réside dans le fait qu'en essentialisant la culture musulmane comme « porteuse de sexisme », ces féministes créent une image réductrice de l'Autre (le musulman) et place l'Occident en position de supériorité morale et culturelle, reproduisent ainsi la même domination (symbolique) contre laquelle elles prétendent lutter. Si l'on applique cette logique de manière systémique, elle mènerait à un paradoxe : le féminisme occidental, supposé libérer les femmes de l'oppression, deviendrait lui-même complice d'une domination culturelle dans la mesure où il impose ses propres modalités d'émancipation à des sociétés dont il ignore ou connait partiellement les spécificités. Par ailleurs, Zahra Ali, nuance sa critique en introduisant le syntagme nominal « un grand nombre de » qui fonctionne ici comme un modérateur qui atténue la critique la dirigeant à un groupe assez large, celui qui cède à l'essentialisme.

Zahra Ali met également en place une opposition historique et théorique entre « la femme occidentale » et la « femme du Sud » où la femme occidentale est représentée comme « éduquée, moderne, maitrisant son corps, libre et indépendante », tandis que la femme du Sud est décrite comme « pauvre, non-éduquée, emprisonnée dans son statut de victime, réduite à l'espace familiale et domestique, religieuse et traditionnelle ». Cette dichotomie entre la femme occidentale et la femme du Sud est structurée par une antithèse reposant sur des oppositions

binaires (non-éduquée versus éduquée ; emprisonnée versus libre et indépendante ; religieuse et traditionnelle versus moderne). Elle met l'accent sur la manière dont l'identité des femmes et féministes occidentales se construit, tout en inscrivant le féminisme occidental dans un « continuum du féminisme colonial ». L'ethos de Zahra Ali dans cet extrait donne à voir un éthos d'autorité intellectuelle et morale qui se matérialise par une posture de résistance intellectuelle issue d'un féminisme musulman, et qui cherche à réorienter le débat sur les « vraies questions féministes ».

> « **Ce refus des essentialismes et ce souci de la pluralité est d'ailleurs au centre de l'ouvrage État des résistances dans le Sud, auquel vous avez contribué…**
>
> Oui. J'insiste sur l'importance de la prise en compte du contexte et le refus de tout essentialisme. Certaines féministes musulmanes elles-mêmes ne sont pas à l'abri de tomber dans l'essentialisme, en voulant faire la promotion d'" un" islam qui serait émancipateur. Ici, la question de la classe est aussi importante : la pensée féministe musulmane s'articule dans des cercles intellectuels, bien-pensants, très élitistes. Il faut rester très attentif aux dimensions de classe, car les féministes musulmanes de classes moyennes éduquées ne sont pas nécessairement les mieux placées pour parler d'égalité. Pour moi, être féministe, c'est englober toutes les formes d'inégalité, c'est être intersectionnelle, c'est remettre en question sa position de manière permanente, c'est reconnaître la pluralité des expressions de l'émancipation des femmes et des hommes » (Décoloniser le féminisme, entretien, 2016).

Cet extrait comporte une mise en opposition entre l'« essentialisme » et la « critique féministe musulmane » et plus largement entre le « refus de l'essentialisme » et l'« affirmation de la pluralité ». Zahra Ali déclare que « Certaines féministes musulmanes elles-mêmes ne sont pas à l'abri de tomber dans l'essentialisme, en voulant faire la promotion d'" un" islam qui serait émancipateur ». Le verbe « tomber » dans « ne sont pas à l'abri de tomber dans

l'essentialisme » comporte une métaphore indiquant que l'essentialisme serait une sorte d'écueil cognitif dans lequel on pourrait glisser sans intention délibérée. L'usage du déterminant « un » entre guillemets signale une distanciation énonciative pour dénoncer une simplification, celle de présenter une vision homogène ou unifiée de l'islam en tant que source d'émancipation. Elle complète cette critique en introduisant une autre forme d'opposition entre l'« intellectuel élitiste » et la « réalité sociale de l'inégalité des classes ». Zahra Ali souligne que la pensée féministe musulmane se déploie dans des « cercles intellectuels, bien-pensants, très élitistes ». La construction syntaxique juxtaposant les adjectifs « bien-pensants, très élitistes » s'appuie sur une gradation qui a pour objet d'intensifier le jugement relatif à l'écart entre ces cercles et les classes populaires. Ensuite Zahra Ali opère une mise en opposition des « féministes musulmanes de classe moyennes éduquées » avec « celles issues de milieux sociaux moins favorisés » dans le passage « car les féministes musulmanes de classes moyennes éduquées ne sont pas nécessairement les mieux placées pour parler d'égalité ». L'emploi de la locution adverbiale « pas nécessairement » suggère que ces femmes, bien qu'éduquées et engagées, peuvent manquer de légitimité lorsqu'il s'agit de parler au nom de toutes les femmes musulmanes en raison des privilège sociaux et économiques dont elles jouissent. L'ethos critique de Zahra Ali apparaît dans le passage : « Pour moi, être féministe, c'est englober toutes les formes d'inégalité, c'est être intersectionnelle, c'est remettre en question sa position de manière permanente, c'est reconnaître la pluralité des expressions de l'émancipation des femmes et des hommes », elle revendique une posture féministe intersectionnelle qui prend en compte les différentes formes d'oppressions au lieu de se focaliser uniquement sur le genre.

> **«** Les féministes musulmanes ont vraiment développé cette idée du tawhîd, de l'unicité divine : si Dieu est unique, c'est lui qui est dépositaire de l'autorité, de la domination, et tous les êtres sont donc égaux. Les êtres humains ne se distinguent que par leur piété. En islam, il y a une phrase, qui est répétée des centaines de fois dans le Coran, et qui désigne celui qui croit par le fait qu'il accomplit de bonnes œuvres. À partir de ce piétisme, de la quête de Dieu, de sens, et de la volonté de faire le bien, est alors tiré le principe d'" ordonner le convenable et d'interdire le blâmable ". Ce principe peut évidemment conduire à la police des mœurs, mais peut aussi donner un engagement politique

> universel, qui ressemble beaucoup à un engagement humaniste, selon moi. Partir du spirituel pour aller vers le politique, c'est une démarche qui rassemble à la fois les théologiens de la libération et les militants et militantes musulmanes » (Les femmes musulmanes sont une vraie chance…, entretien, 2012 : 6- 7)

L'opposition centrale réside entre « les féministes islamiques » et « les autorités religieuses ». En effet, Zahra Ali met en avant une relecture féministe d'une notion fondamentale en islam qu'est le Tawhid (Unicité divine), pour défendre la piété comme seul critère de distinction, affirmant ainsi l'égalité intrinsèque entre les êtres humains notamment femme/homme.

Cette opposition est renforcée et développée par Ali à travers l'utilisation d'arguments musulmans et plus précisément la source juridique d'*al qiyas,* le raisonnement par analogie (*cf.* Plantin –voir chapitre 1, section I) afin d'établir un lien entre la spiritualité islamique et l'humanisme. En effet, le *qiyas* se manifeste à travers la mise en relation entre le concept de *Tawhid* – tel que développée par les féministes islamiques –, d'égalité humaine et celui d'engagement politique. Cet argument s'articule autour de plusieurs éléments clés qui permettent de tirer des conclusions sur la façon dont la spiritualité islamique peut contribuer à une démarche humaniste. Zahra Ali prend comme point de départ de son argumentation l'idée que Dieu est unique et dépositaire de l'autorité, cela établit le cas de référence (*al-asl*) où l'unicité divine implique une égalité fondamentale entre les êtres humains. Zahra Ali tire la conclusion que si tous les êtres sont égaux, alors les distinctions entre les individus ne se font que sur la base de leur piété[193], ce critère de piété lui sert de critère de jugement (*al-hukm*). Cette piété est définie par l'accomplissement de bonnes œuvres, un principe directement dérivé des enseignements coraniques. Ce raisonnement donne ainsi lieu à un processus d'élargissement du principe. En effet, à partir de cette base spirituelle, Ali évoque le principe d'« ordonner le convenable et d'interdire le blâmable », qui peut avoir des implications variées, allant de la police des mœurs à un engagement universel. Ce principe s'ouvre alors à une

[193] Zahra Ali fait référence ici au verset coranique suivant : « Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entreconnaissiez. *Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux* (c'est nous qui soulignons) » (Sourate Al- Hujurat, verset 13).

interprétation plus large, permettant de justifier des actions qui dépassent le cadre strictement religieux.

Pour ce qui est des autres mises en opposition, cet extrait oppose dans un premier temps deux syntagmes : « Polices des mœurs » et l'« engagement humaniste », pour souligner leurs implications en lien avec un même principe, celui « d'ordonner le convenable et d'interdire le blâmable ». Ce faisant, ce principe peut être interprété, soit de manière restrictive et punitive (police des mœurs), soit être envisagé comme un vecteur d'engagement éthique et politique qui transcende les frontières culturelles et religieuses, qui va dans le sens laudatif. La conjonction « mais » qui relie ces deux syntagmes introduit une mise en tension sémantique entre les deux. Enfin la mise en opposition entre « partir du spirituel » et « aller vers le politique » renvoie à la manière dont la réflexion théologique peut nourrir l'engagement politique. Ali souligne que le féminisme musulman ne se limite pas à une pratique religieuse traditionnelle, mais qu'il peut également être porteur de changements sociaux et politiques.

> « Les théories selon lesquelles il existerait un complot occidental et les paniques liées à la " moralité sexuelle " ont été exploitées avec succès comme un écran de fumée pour distraire l'opinion publique, et comme un outil pour miner l'opposition et justifier la répression violente des manifestations de protestation contre le régime et les dissidents. Un réseau d'intellectuels, de défenseurs des droits humains, de femmes et de personnalités issues de la société civile a dénoncé cette campagne dans une pétition publiée en août 2023 et intitulée "Sur le genre, les libertés et la justice sociale[194] ". Ils demandent aux autorités de mettre fin à cette diabolisation et soulignent la nécessité de rappeler aux fonctionnaires que l'utilisation du terme "genre" découle de traités et d'accords internationaux et des Nations unies signés par l'État irakien, conformément à la

[194] Cette pétition a été rédigée en réponse à une campagne menée par les autorités politiques en Irak contre le concept de « genre », qui a été présenté comme une menace pour la morale et la famille. Les signataires, plus de 1000 personnes, ont dénoncé cette présentation comme une atteinte aux droits des femmes et aux libertés académiques. Lien de la pétition publiée en langue arabe : https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSd6URKP0BkZrMT8fHoYD88LBjhMaVgw7r5RxWZIkl-qFZrRRw/viewform?fbclid=IwAR0FIfmjGuuAJQv8NVYrng1pDiDak178wrHFuRySep44iTq2cJoB5CP7q6M

> garantie constitutionnelle de l'égalité dans le pays » (Irak, Une violente campagne cible.., 2023 : 2)

Dans cet extrait, Zahra Ali commence par évoquer deux concepts très chargés idéologiquement : « le complot occidental » et « la moralité sexuelle ». Le lexème « complot » appartient à une sémantique de la manipulation, tandis que « moralité sexuelle » renvoie à un ordre normatif qui connote une surveillance et un contrôle des corps et des comportements. Cette mise en discours crée une opposition entre deux discours antagonistes, d'un côté, le discours officiel, représenté par l'« autorité » le régime irakien qui instrumentalise des théories conspirationnistes telles que le complot occidental et les paniques morales (la moralité sexuelle) pour manipuler l'opinion publique et justifier la répression et la violence exercée contre les manifestants. De l'autre côté, la résistance féminine et politique, qui engagent des actions concrètes comme la pétition afin de dénoncer la diabolisation des questions de genre. En qualifiant ces théories par l'expression métaphorique « écran de fumée », Zahra Ali dénonce les pratiques discursives de légitimation du pouvoir comme une stratégie de diversion. En effet, ce passage repose sur une structure argumentative de type dénonciation qui concourt à disqualifier les actions de répression du régime irakien par la mise en évidence d'un cadre interprétatif les présentant comme des outils de manipulation. Les termes employés – « exploitées », « miner », « justifier la répression, » construisent un cadre interprétatif négatif, où le pouvoir est accusé de manipuler les questions de société à des fins politiques. La violence de cette stratégie est soulignée par l'utilisation de syntagme comme « répression violente » et « manifester » qui renforcent la dimension coercitive et répressive du régime.

Aussi, Ali mobilise un « réseau d'intellectuels de défenseurs des droits humains, des femmes et de personnalités issues de la société civile ». Cette construction discursive a trois effets : premièrement elle construit une coalition sociale légitime, valorisée par la pluralité des voix qu'elle incarne (intellectuels, femmes, société civile) ; deuxièmement, elle donne à cette coalition un poids symbolique et politique, en s'appuyant sur des figures généralement associées à la lutte pour les droits et la justice. Avec la précision de la présence des femmes dans cette coalition, Ali met en avant l'implication politique des femmes irakiennes et, plus largement, des femmes musulmanes, donnant à voir une image de la femme irakienne qui s'éloigne des stéréotypes de victimes passives et soumises. Ces femmes, aux côtés d'intellectuels et de défenseurs des droits humains, apparaissent comme des actrices politiques engagées, en particulier dans le cadre de la pétition dénonçant la manipulation du discours

officiel sur le genre. L'emploi des termes « droits humains » et « justice sociale » s'inscrit dans une rhétorique de légitimation des revendications portées par le manifestant, les présentant comme moralement et politiquement justes. Ce faisant elle renforce l'opposition entre l'illégitimité des actions du régime et la légitimité des demandes de ces manifestants.

Enfin, cet extrait se termine par un appel à l'autorité où Ali convoque des instances internationales (les Nations unies, dont l'Irak est signataire des accords). Le passage souligne l'incohérence dont fait preuve le régime irakien, notamment en ce qui concerne les engagements internationaux auxquels il est soumis. Cet argument fonctionne comme une stratégie de disqualification : le régime est présenté comme violent et non-respectueux de ses engagements légaux.

II.1.3. L'emploi réitéré de la modalité déontique

Dans notre corpus, et plus particulièrement dans les entretiens, nous avons observé plusieurs occurrences de la modalité déontique exprimée par l'expression « il faut ». Il ne s'agit pas seulement d'une modalité de nécessité mais d'une injonction qui va au-delà d'une simple opinion personnelle pour faire élever son action à « une forme de maxime universelle »[195] (impératif catégorique kantien). Cette observation se vérifie à travers plusieurs extraits. Cependant, il est important de préciser que dans cette section, nous nous attardons uniquement sur l'analyse de ces occurrences d'un point de vue énonciatif – l'enjeu étant simplement d'observer cette entrée comme marqueur d'agentivité énonciative. L'exploration de sa dimension argumentative sera développée, en fonction des besoins de l'analyse, dans des sections ultérieures.

Dans le passage « Il faut arrêter de se centrer sur le pseudo-bloc Nord/Sud, montrer l'importance des Suds/Suds et plus largement sortir de la binarité » (Les affinités électives, entretien académique, 2017 : 97- 99), la structure impersonnelle « il faut », en tant que modalité déontique ne se limite pas ici à une simple exhortation personnelle. Elle confère une dimension universalisante à l'injonction émise par Zahra Ali, transformant ce qui pourrait être perçu comme une recommandation en un impératif intellectuel s'adressant à un auditoire (le tiers) plus large – ces propos étant tenus lors d'un entretien, un format discursif dépassant le cadre du public universitaire. En formulant cet impératif, Zahra Ali incite les auditeurs à reconsidérer

[195] "Agis comme si la maxime de ton action devait devenir une loi naturelle universelle par ta volonté." (Immanuel Kant : AA IV, 421), voir le lien : https://www.la-philosophie.fr/kant-imperatif-categorique.html

ses propres grilles de lecture et d'analyse, notamment en rejetant des paradigmes binaires jugés enfermant, tel que le clivage « Nord/Sud ». Cette injonction s'érige ainsi en une norme interprétative qu'elle élève en impératif catégorique, à l'instar de la conception kantienne, où ce qui « doit être » s'impose comme exigence non négociable. Cette injonction réapparaît de manière similaire dans l'extrait suivant : « […] il faut parler au pluriel : qu'il y a bien des féminismes et des manières très différentes d'appréhender et de vivre l'islam » (Penser l'émancipation par le religieux…, colloque, 2012 : 4). Ici encore, l'usage de « il faut » renvoie à une prescription énonciative qui tend à établir une règle générale. Aussi, le recours à la pluralisation des termes « des féminismes », « des manières », souligne l'importance de prendre en compte la diversité des expériences et des points de vue et invite par la même occasion son auditoire à une relecture critique du féminisme islamique. Ainsi, l'impératif évoqué se présente avant tout comme un principe dialogique et de reconnaissance de la pluralité des conceptions et des points de vue. Il fonctionne comme une injonction intellectuelle et morale qui invite opposants et tiers à la reconnaissance des différences culturelles et au rejet de toute homogénéisation du féminisme.

Un autre extrait significatif, Zahra Ali souligne : « Il faut écouter et être attentif à la souffrance pour ce qu'elle est, et non pas uniquement à partir de notre manière personnelle et située de la vivre et de la définir »[196] (Décoloniser le féminisme, entretien, 2016 : np). Cette phrase met en lumière l'importance de l'écoute et de la reconnaissance des expériences des autres, sans projeter sur celles-ci un cadre interprétatif prédéterminé. En termes énonciatifs, l'injonction « il faut » fonctionne ici comme un appel à dépasser les subjectivités individuelles pour accéder à une écoute éthique de l'autre. Zahra Ali mobilise cette modalité déontique pour instaurer une distance critique vis-à-vis des cadres de pensée occidentalo-centrés, qui tendent à homogénéiser les expériences de souffrance.

Le passage suivant renforce cette analyse : « Il faut rappeler que le procès de sécularisation ne signifie pas la même chose pour tout le monde : le terme de " laïcité " français n'a pas son équivalent en langue arabe par exemple (on parle plutôt de séculier " '*ilmani* ") ». (Penser l'émancipation par le religieux…,colloque, 2012 : 3-4). Ici, Zahra Ali utilise encore une fois « il faut » pour poser une norme critique : rappeler les différences sémantiques et culturelles entre les langues et les concepts. Cette injonction invite à une prise de conscience des divergences contextuelles. L'usage du modalisateur déontique renforce l'agentivité de

[N]ous avons volontairement tronqué cet extrait, car il sera développé plus en détail dans la section – *infra*– dédiée à l'analyse du lexique de l'écoute.

Zahra Ali et fonctionne comme un pivot énonciatif qui incombe l'interlocuteur à reconsidérer ses propres présupposés – notamment sur la laïcité.

L'usage d'« il faut » dans l'extrait : « Il faut être conscient aussi que la demande de " justification " est asymétrique, et qu'il y a véritablement un phénomène de " deux poids, deux mesures " : on va aller demander aux jeunes filles musulmanes de justifier le port d'un bout de foulard, mais on ne demande pas aux autres filles de justifier l'achat d'un jean moulant, de telle ou telle tenue qui fait du corps un corps très sexualisé, etc. » (Les femmes musulmanes sont une vraie chance, entretien, 10). Ce modalisateur introduit une injonction morale, adressée implicitement à l'auditoire, qui vise à dénoncer une asymétrie dans le traitement des jeunes femmes musulmanes. L'énonciation efface l'agentivité de la locutrice en insistant sur une exigence collective, universelle, liée à la reconnaissance d'une injustice structurelle. Le « il faut » marque une responsabilité de l'auditoire, appelé à adopter une posture critique vis-à-vis de l'imposition de justifications vestimentaires sélectives. Cette forme impersonnelle permet de faire passer l'observation personnelle de Zahra Ali pour une vérité sociale objective, engageant le lecteur à reconnaitre et à corriger cette disparité perçue comme injuste. L'invocation d'une asymétrie fait ainsi de cette injonction à la prise de conscience un impératif catégorique moral, qui s'adresse non seulement à ceux qui perpétuent cette demande, mais aussi à ceux qui en sont les témoins silencieux.

Dans cet extrait « il faut faire le travail que les médias et le sens commun ne font pas, d'historiciser, de complexifier et d'apporter des nuances là où tout semble binaire » (Les affinités élective, entretien académique, 2017 : 97), Zahra Ali appelle à une correction active des simplifications opérées par les médias et le sens commun. L'injonction « il faut faire le travail » s'adresse directement aux interlocuteurs, désignant une tâche à accomplir, une prise de responsabilité intellectuelle. Cette modalité déontique place l'auditoire dans une position d'acteur devant réponde aux exigences de complexification. La structure impersonnelle efface l'énonciatrice pour mieux universaliser l'injonction, incitant le lecteur à adopter un cadre interprétatif plus nuancé et moins binaire. En d'autres termes, l'emploi du « il faut » confère à l'observation une dimension normative qui impose une action intellectuelle à l'auditoire, transformant le lecteur en co-constructeur d'un savoir juste et plus contextualisé.

L'emploi de « il faut dénoncer » dans le passage « Il faut dénoncer toutes les violences, pas uniquement celles qui provoquent notre émotion » (Les affinités élective, entretien académique, 2017 : 99), constitue une injonction déontique visant à réorienter la critique sociale et politique vers une dénonciation cohérente des violences, au-delà des simples émotions

immédiates qu'elles suscitent. Ici encore, la forme impersonnelle met en place un impératif universel qui engage l'auditoire à dépasser ses réactions émotionnelles subjectives pour se concentrer sur une dénonciation systémique et égalitaire des violences. La construction énonciative de Zahra Ali pousse ainsi à une réflexion éthique, en demandant une cohérence morale vis-à-vis des injustices. En effaçant l'autrice derrière une norme déontique, l'injonction fonctionne comme une incitation à dépasser les biais personnels pour adopter une perspective critique plus large.

Enfin, « il faut » dans le passage « Il faut le dire : souvent, les forces politiques qui s'érigent comme progressistes en France sont également teintées d'un universalisme républicain qui se croit supérieur et souhaite éduquer ou civiliser… Il est dangereux de se croire le détenteur d'un modèle d'émancipation et, tout à la fois, de s'inscrire dans un discours d'identité nationale excluant. C'est là que se situe une partie de l'extrême gauche dans ce pays » (Décoloniser le féminisme, entretien, 2016), Zahra Ali , tout en effaçant sa subjectivité derrière cette expression impersonnelle, cherche à établir une prise de parole nécessaire, révélant une vérité jusque-là tue sur les incohérences des forces politiques qui « s'érigent comme progressistes en France » et en parallèle « se croit supérieur et souhaite éduquer ou civiliser » à travers l' imposition d'un modèle d'émancipation pour tous. Cette construction énonciative vise à exposer les tensions inhérentes à la gauche française et pousse par la même occasion l'auditoire à prendre position face à ces contradictions.

À partir de toutes ces considérations, cette modalité déontique permet ainsi à Zahra Ali de construire un discours normatif qui appelle à l'action (critique) et à la reconfiguration des cadres de lecture et d'analyse habituels. Loin d'être neutre, l'usage répété d' « il faut » constitue dans le cadre du discours d'Ali une stratégie énonciative. En effet, ce modalisateur apparait comme un outil d'agentivité énonciative structurant son discours propositif autour de nouvelles normes intellectuelles et éthiques (nouvelle *doxa*) perçues comme nécessaires, lui conférant chemin faisant un ethos d'autorité critique. En somme, analyser de près ce type de formulation prescriptive, notamment dans un contexte de justification plus large, permet de rendre compte des « valeurs » que défend Zahra Ali. Nous y reviendrons dans la section suivante.

II.1.4. Incorporation discursive et ethos : vers une méthodologie de « dés-essentialisation »

Il est particulièrement intéressant de noter que le ciblage de ces opposants ne se borne pas à un discours réactif où Zahra Ali cherche à réorienter les termes du débat en imposant ses points de vue. Le discours féministe de Zahra Ali repose également sur un discours propositif[197], c'est-à-dire qu'elle propose un discours riche en propositions cherchant à interroger certains « mots » afin de faire bouger les lignes idéologiques. En effet, Christian Plantin rappelle que : « L'usage d'un mot "dirige notre opinion" et engage " une doctrine ". Il arrive qu'un mot acquière une sorte d'autonomie qui fasse de lui, en le personnifiant, un véritable directeur d'opinion [...]: on dit souvent qu'un mot est capable de devenir un " comprimé de doctrine" [...]. Dans le langage traditionnel de l'argumentation, on dirait que l'usage d'un mot engage le discours vers certaines conclusions » (C. Plantin, 1992 : 158-159).

L'usage de la notion d'« essentialisme » est au cœur du discours propositif de Zahra Ali, au point qu'elle articule sa réflexion épistémologique principalement autour de l'interrogation critique de ce concept. Cette démarche explique-t-elle, rejette l'idée de racines ou d'essence originelle, et en niant l'existence de quoi que ce soit d'authentique (Femmes et genres en Irak, chapitre d'ouvrage, 2022 : 55). Cette réflexion, se nourrit des travaux du philosophe Édouard Glissant et du sociologue Stuart Hall, dont elle souligne l'apport déterminant dans la définition de ses multiples positionnements. En s'appropriant les perspectives de ces penseurs, Ali adopte une méthodologie critique fondée sur des postulats épistémologiques et éthiques visant à « Refuser les généralisations ou les définitions en un mot, aborder le monde contemporain à travers la complexité, une vision complexe du pouvoir, l'historicité et la « relationnalité »[198], refuser les paradigmes dichotomiques tels que moderne/traditionnel, Occident/islam, culture/économie, discursif/matériel » (Femmes et genres en Irak, chapitre d'ouvrage , 2022 : 56).

Cette énumération – à savoir le refus de la généralisation, la vision complexe du pouvoir, l'historicité, le refus des paradigmes dichotomiques – constitue ainsi les valeurs que Zahra Ali

[197] Les notions de « discours réactif » et « discours propositif » sont empruntées à Rabatel (2020 : 65), qui les emploie pour analyser le discours de François Hollande notamment dans le contexte de son opposition à Nicolas Sarkozy.

[198] Zahra Ali n'explique pas, dans ses textes, la raison pour laquelle elle utilise le terme de relationnalité. Cependant ce concept largement employé dans les études sociologiques, est préféré à celui de « relation », car il « permet à la fois de souligner la nature relationnelle des liens entre les éléments mobilisés mais aussi de renforcer l'idée de l'action, de quelque chose qui se passe, qui surgit au moment où il y a mise en relation (Meunier, 2007 : 326)

promeut dans son discours réflexif autour de l'essentialisme. Suivant en cela Rabatel, le phénomène qui parcourt autant la problématique de l'ethos que celle de l'identité collective[199] est le « mécanisme de l'incorporation » (Rabatel, 2020 : 69). Pour lui, pour être crédible, « le locuteur doit adhérer aux valeurs que promeut son discours, voire s'incorporer *les façons de les dire* (c'est nous qui soulignons) » (Rabatel, 2020 : 69). Cette section se propose d'examiner l'ethos discursif de Zahra Ali en explorant la manière dont elle incorpore les concepts qu'elle théorise au sein de sa propre pratique discursive.

L'analyse de notre corpus nous a permis d'identifier deux stratégies majeures de dés-essentialisation. Nous suivons en cela Koren qui souligne que « Les valeurs sont […] rendues le plus souvent perceptibles […] par le travail de justification de la prise de position, et par la soumission de ces justifications à l'évaluation critique de l'autre du discours et de l'argumentation » (Koren, 2019 : 47). Pour accéder aux mécanismes d'incorporation des valeurs chez Zahra Ali, notre méthodologie s'est centrée sur l'analyse des justifications accompagnant les impératifs moraux qu'elle énonce – identifiables notamment par l'emploi de la modalité déontique « il faut ». Le caractère prescriptif de ces énoncés nous permettra d'observer dans quelle mesure Zahra Ali incorpore ce qu'elle défend elle-même.

a. L'historicisation et la complexification pour déstabiliser les binarités

Bien que certaines articulations de son discours semblent s'ancrer dans des oppositions traditionnelles – notamment entre le « féminisme occidental » et le « féminisme du Sud » – Zahra Ali s'engage en réalité dans une déconstruction de ces dichotomies. L'extrait – relativement long – que nous exposons *infra* fait suite à une question posée par Isabelle Claire et Elsa Dorlin sur sa participation, aux côtés de Sonia Dayan-Herburn, au développement de la « généalogie d'une modernité postcoloniale » (Les affinités électives, entretien académique, 2017 : 96). Cet extrait nous permettra de mettre en lumière ces structures binaires et leur mise en tension avec un discours d'Ali visant à les déconstruire.

> « Il faut arrêter de se centrer sur le pseudo-bloc Nord/Sud, montrer l'importance des Suds/Suds et plus largement sortir de la binarité. Bien sûr, sortir de la binarité n'implique pas de faire

[199] Par identité collective, nous faisons référence à un collectif d'ordre idéologique, identifié comme proposant selon la terminologie de Plantin (voir *supra*), qui dans le cas de Zahra Ali recoupe les féministes musulmanes, les femmes musulmanes, les allié.e.s et Zahra Ali elle-même.

semblant que la domination des Nords sur les Suds, notamment économique et politique, et que l'impérialisme, notamment celui des États-Unis, mais aussi celui des multinationales qui définissent ce que l'on boit, ce que l'on mange et ce à quoi on est censé aspirer, ne sont plus d'actualité. Il s'agit de mettre en complexité ces réalités et de montrer que le “Tout-monde” dans lequel nous vivons, pour employer les mots de Glissant, ne se vit pas de manière binaire. Par exemple, les référentiels des féministes irakiennes ne sont pas plus “orientaux” qu'ils ne sont “occidentaux”, on ne peut qualifier leur engagement politique de laïque ou de religieux. Les référentiels ainsi que les modalités d'engagement sont multiples et répondent à des réalités à la fois globales et locales. Je crois qu'en termes plus politiques, l'idée est de ne pas avoir peur des nuances et de la complexité, même lorsque l'on est prise en otage comme en France où il est souvent tellement difficile d'articuler une critique de toutes les formes de sexisme tant la lutte contre le racisme et l'islamophobie est urgente. Je crois aussi qu'être féministe aujourd'hui, c'est à l'opposé de la paresse intellectuelle et politique, car il faut faire le travail que les médias et le sens commun ne font pas, d'historiciser, de complexifier et d'apporter des nuances là où tout semble binaire. Par exemple, nous avons toutes été horrifiées et même traumatisé.es par les images de l'État islamique à Mosul capturant des femmes, notamment des minorités Yazidis et les réduisant à l'esclavage. Il faut gérer cette émotion et l'utiliser à des fins politiques en rappelant, comme le font d'ailleurs magnifiquement les manifestant.es de la société civile en Irak rassemblées tous les vendredis place Tahrir à Bagdad, que la violence de l'État islamique est le produit des violences structurelles et politiques du nouveau régime imposé à l'Irak depuis 2003. Il faut rappeler la violence des sanctions économiques qui ont plongé toute la société irakienne dans la survie et qui a changé les Irakiennes en profondeur ; il faut rappeler aussi la militarisation depuis les

> années 1980 et la banalisation de la violence politique et confessionnelle sous le régime de Saddam, et après sa chute par le nouveau régime mis en place par les Américains. Si on ne rappelle pas tout ça, alors on tombe dans les lectures binaires opposant les barbares aux civilisés, les fondamentalistes musulmans aux musulmans modérés. Il faut dénoncer toutes les violences, pas uniquement celles qui provoquent notre émotion. Je dirais aussi qu'il ne faut pas s'installer trop confortablement dans sa radicalité et ses systèmes de pensée, mais plutôt remettre ses grilles de lectures et d'analyses en question quand cela est nécessaire. Pour finir, je dirais qu'il faut être à l'écoute et solidaire, s'entraider généreusement et gratuitement. Promouvoir une forme de douceur et de bonté dans un monde tellement violent et dont les brutalités sociales, économiques et politiques nous touchent toutes, bien que différemment » (Les affinités électives, entretien académique, 2017 : 97- 99).

Ali commence par citer la binarité « Nord/Sud » qu'elle qualifie de « le pseudo-bloc » comme une binarité sur laquelle se fondent certains discours, puis introduit des expressions comme « Suds/Suds », montrant ainsi une volonté de dépasser cette polarisation. L'expression « sortir de la binarité » est une métaphore conceptuelle qui suggère que la pensée binaire est un espace clos qui enferme la pensée et dont il faut s'extraire. L'accumulation dans l'expression « ne pas avoir peur des nuances », « historiciser », « complexifier », « remettre en question », met l'accent sur la pluralité des actions à mettre en place afin de développer une pensée nuancée et critique et qui serait synonyme d'une « démarche intellectuelle » nécessaire pour être « féministe aujourd'hui ». L'expression « paresse intellectuelle et politique » apparaît comme une forme d'hyperbole, car elle exagère l'inertie mentale de celles et ceux qui adhèrent à des schémas binaires en contraste avec la complexité et la rigueur nécessaire pour dépasser les oppositions simplistes. Ainsi, Zahra Ali dénonce la paresse intellectuelle et politique comme une forme de réductionnisme qui consiste à adhérer à des grilles de lecture simplistes, binaires, ou manichéennes, sans se donner la peine de faire un effort réflexif qui consiste à faire un travail de contextualisation, de complexification, de nuance et d'historicisation.

Elle adopte ensuite cette démarche intellectuelle comme stratégie énonciative dans l'exemple « Par exemple, nous avons toutes été horrifiées et même traumatisé.es par les images de l'État islamique à Mosul capturant des femmes, notamment des minorités Yazidis […]. Si on ne rappelle pas tout ça, alors on tombe dans les lectures binaires opposant les barbares aux civilisés, les fondamentalistes musulmans aux musulmans modérés ». En effet, Zahra Ali applique ici une démarche énonciative de complexification et d'historicisation dans l'exemple qu'elle propose, illustrant la même démarche intellectuelle qu'elle préconise. Son analyse critique des violences en Irak dépasse la simple dénonciation émotionnelle pour intégrer une réflexion plus approfondie, complexifiée et nuancée. Elle commence son argumentaire par « nous avons toutes été horrifiées et même traumatisé.es ». Le pronom personnel « nous » est un pronom inclusif qui crée une communauté de sentiment d'indignation partageant une expérience de choc et d'horreur. Ce « nous » introduit une phase d'empathie partagée avant d'amorcer l'historicisation et la complexification de « la violence de l'État islamique », ce qui lui permet – par précaution– d'éviter de paraître insensible et distancié vis-à-vis des « images de l'État islamique à Mosul capturant des femmes, notamment des minorités Yazidis et les réduisant à l'esclavage ». Avec l'emploi du modal « il faut » dans « il faut gérer son émotion » son argumentation passe d'une phase d'émotion à une injonction à l'action. En effet, l'impératif moral « gérer cette émotion » déplace l'emphase de la réaction émotionnelle vers une action politique. Ainsi cette injonction vise à transformer le sentiment d'horreur collectif en une force mobilisatrice. Elle poursuit cette ligne de pensée avec l'ajout de « en rappelant », qui ancre l'injonction d'un cadre mémoriel. Cette invitation à se souvenir des violences structurelles et politiques impose de ne pas oublier le contexte qui a mené à l'apparition de l'État Islamique. L'exemple des manifestant.e.s de la société civile en Irak, qui sont directement concerné.e.s, joue un rôle énonciatif essentiel. Il s'agit d'un acte légitimant par un exemple concret, comme si Zahra Ali donnait une preuve vivante d'un modèle d'action fondé sur la gestion des émotions à des fins politiques. Mais aussi en mentionnant les manifestant.e.s de la société civile en Irak, Zahra Ali déplace partiellement la responsabilité l'analyse vers un groupe d'acteurs directement concern.é.s par les évènements. L'introduction de l'empathie et la légitimation de son analyse à travers l'exemple des manifestants irakiens apparaissent comme une stratégie de précaution discursive. En effet, étant donné que la violence de l'État islamique est un espace énonciatif délicat, où la complexification des violences pourrait à première vue prêter à des accusations de justification des actes terroristes de l'État islamique. Ce faisant elle montre que son analyse complexe n'est pas un plaidoyer en faveur des violences, mais un effort pour comprendre les causes profondes qui les sous-tendent.

Pour montrer que ces évènements doivent être replacés dans un cadre historique plus large, elle souligne que la violence actuelle est le résultat d'un processus historique complexe : « la violence de l'État islamique est le produit des violences structurelles et politiques du nouveau régime imposé à l'Irak depuis 2003 ». L'emploi des indicateurs temporels et spatiaux « aujourd'hui », « depuis 2003 », « sous le régime de Saddam », « la militarisation depuis les années 1980 » insèrent la violence de l'État islamique dans un contexte historique plus vaste. Quant à l'accumulation dans « la violence des sanctions économiques », « la militarisation », « la banalisation de la violence politique et confessionnelle », lui permet de souligner la diversité des causes et montrer qu'une explication unique ne peut rendre compte à elle seule de la situation. La répétition du verbe rappeler dans « il faut rappeler la violence », « il faut rappeler aussi la militarisation » ancre ses propos dans une démarche mémorielle qui implique une volonté de ne pas oublier les contextes douloureux multiples qui ont été à l'origine de la situation présente. Le conditionnel de conséquence dans « Si on ne rappelle pas tout ça, alors on tombe dans les lectures binaires opposant les barbares aux civilisés, les fondamentalistes musulmans aux musulmans modérés » crée une relation logique entre l'absence d'historicisation et de complexification du contexte et le risque d'une pensée binaire. L'antithèse dans « barbares » et « civilisés », « fondamentalistes musulmans » et « musulman modéré » met en évidence la simplification des lectures binaires. Enfin Zahra Ali fait une lecture critique de la posture radicale, dont elle se revendique « il ne faut pas s'installer trop confortablement dans sa radicalité et ses systèmes de pensée ». L'expression « s'installer trop confortablement » est une métaphore qui décrit la tendance de se reposer sur des cadres intellectuels sans les interroger. Le confort renvoie à la situation d'immobilisme sans remise en question. Enfin, Ali suggère que la démarche intellectuelle ne suffit pas « il faut être à l'écoute et solidaire, s'entraider généreusement et gratuitement », ce passage à impératif traduit une exigence éthique et morale qui accompagne la démarche intellectuelle qu'elle défend et qui se positionne contre la « paresse intellectuelle et politique ».

Le discours de Zahra Ali pourrait être vu comme une tentative de redéfinir les cadres cognitifs du débat féministe qui cherche à reconfigurer les schémas mentaux traditionnels (par exemple « binarité Nord/Sud, laïc/religieux, etc.) pour encourager une approche plus nuancée et moins figée des réalités féministes et politiques.

b. Pluralisation et comparaison comme stratégies d'élargissement analytique

En dehors de l'injonction explicite de « parler au pluriel », comme dans « Et on se rend très vite compte *qu'il faut parler au pluriel* : qu'il y a bien des féminismes et des manières très différentes d'appréhender et de vivre l'islam (Penser l'émancipation par le religieux…, colloque, 2012 : 4-5), ou encore dans « Il faut distinguer plusieurs attitudes, et c'est pour cela que je parle de féminismes islamiques, ou musulmans, *au pluriel* » (les femmes musulmanes sont une vraie chance, entretien 2012 : 5), dans notre corpus, nous avons pu relever plusieurs occurrences de pluralisation[200] mobilisées sciemment par Zahra Ali et qui rentrent dans sa perspective épistémologique et éthique de dés-essentialisation. Ce recours au pluriel, tel qu'exprimé dans les différents extraits que nous avons jusque-là exploré « des islams », « des féminismes islamiques », « des féminismes », « des réalités » « des référentiels », « des modalités d'engagement », « des modalités d'émancipation », ne se contentent pas de mettre au pluriel ces catégories, mais participe à une déconstruction des visions monolithiques qui enferment ces concepts dans des cadres rigides d'interprétation. Partant, plutôt que de recenser toutes les occurrences des emplois du pluriel présents dans notre corpus, nous focalisons notre analyse sur un extrait où la pluralisation est explicitement intégrée comme stratégie énonciative, et renforcée par la comparaison.

> « Venir au politique par le religieux : ce n'est pas si spécifique à l'islam, on se rend compte lorsqu'on lit des études sur l'Amérique Latine par exemple que le religieux peut servir de tremplin vers une lutte pour l'égalité et la justice sociale. Lorsqu'on voit la similitude des démarches on peut se dire qu'il y a des dynamiques propres aux phénomènes du croire contemporain et la variable religieuse doit être lue et occuper une partie de l'analyse. Dans mon étude sur l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France, j'ai choisi l'imbrication genre/racialisation et religion dans la mesure où il y a dans ce féminisme islamique en émergence des réalités relatives à des dynamiques proprement " religieuses " – relatives

[200] Nous parlons ici de pluralisation, car mettre les concepts au pluriel relève d'une action volontaire de la part de Zahra Ali qui rentre dans le cadre de sa démarche de dés-essentialisation.

> aux Textes sacrés, à un cadre normatif qui serait perçu comme "énoncé de croyance " » (Penser l'émancipation par le religieux…, colloque, 2012 : 15-16)

Dans cet extrait, Zahra Ali cherche à déconstruire l'idée selon laquelle l'engagement politique par le religieux serait spécifique aux féministes islamiques et plus largement à légitimer le féminisme islamique en tant qu'objet d'étude sérieux et digne d'attention. Pour ce faire, elle établit une comparaison avec le contexte de l'Amérique Latine, soulignant que le religieux peut également servir de « tremplin pour les luttes en faveur de l'égalité et de la justice sociale ». Cette comparaison qui agit comme un contre-exemple lui permet d'introduire une perspective transnationale dans la conception du religieux comme « outil » d'émancipation. Elle recourt également à la pluralisation mobilisée comme stratégie d'élargissement et de généralisation analytique. En effet, les termes « dynamiques » et « phénomènes » employés au pluriel dans le passage « il y a des dynamiques propres aux phénomènes du croire contemporain et la variable religieuse doit être lue et occuper une partie de l'analyse » permettent de déplacer le religieux dans une dimension conceptuelle plus large du « phénomène de croire » allant au-delà des frontières d'une religion spécifique pour inclure d'autres expériences religieuses. Cette stratégie lui permet ensuite de présenter le religieux comme une variable sociopolitique pertinente à inclure dans l'analyse, plutôt que de le cantonner au domaine privé. Pour appuyer son propos, Zahra Ali introduit une posture de témoignage académique « Dans mon étude sur l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France », cette déclaration qui s'inscrit dans le cadre de l'autoréférence va au-delà d'une simple préconisation théorique, elle établit également un engagement pratique qui démontre sa volonté d'ériger le religieux en tant qu'élément légitime d'analyse au même titre que d'autres variables tel que le genre et la race. En intégrant ces stratégies de pluralisation et de comparaison, Zahra Ali cherche à instaurer une méthodologie critique qui permet de saisir les complexités des identités et des expériences. Cette démarche discursive s'aligne avec ses valeurs précédemment énoncées, notamment celles de « Refuser les généralisations et la promotion d'une vison complexe du pouvoir ». Ainsi, tout au long de cet extrait, Zahra Ali illustre son ethos discursif en incorporant les concepts qu'elle théorise dans sa propre pratique discursive. Cette incorporation renforce non seulement sa crédibilité, mais témoigne également de son engagement envers une réflexion nuancée qui favorise la compréhension des enjeux contemporains liés à la religion et à l'identité.

II.1.5. Prolixité sur les conditions d'énonciation

Selon Ghasarian « plus l'auteur est prolixe au sujet des conditions de production de son texte, plus il dévoile les mécanismes de son autorité, mieux il justifie son analyse » (Ghasarian, 2002 : 20). L'exploration de la prolixité sur les conditions d'énonciation du discours de Zahra Ali permet de dévoiler les mécanismes de son autorité discursive qui, aux côtés de son savoir expérientiel, lui permettent de justifier son analyse. Notre corpus abonde en justification des conditions d'énonciation étant donné la dominante académique de l'ancrage énonciatif du discours de Zahra Ali ; à cet égard, nous exposerons, un seul extrait, mais représentatif du phénomène que nous voulons étudier – en ce qu'il dresse une véritable mappemonde de la réflexion sur son positionnement :

> « La contribution de Pierre Bourdieu (1980) sur les "conditions sociales de possibilité du savoir " aborde le positionnement culturel, social, politique et économique des producteurs de savoir. Elle vient en cela compléter la réflexion de Foucault (1966) sur le lien entre savoir et pouvoir. Cette perspective a été aussi développée à travers les théories féministes qui questionnent les notions d'objectivité totalisante et introduisent des connaissances basées sur un positionnement féministe contestant à la fois le relativisme et l'objectivisme (Haraway, 1988 ; Harding, 1992). Les remarquables travaux d'Enrique Dussel (2000) et Boaventura de Sousa Santos (2007) sur les épistémologies du savoir alternatif, offrent un point de vue décolonial, critique envers la prétendue neutralité ou universalité de la recherche académique dominante. La critique de Gayatri Chakravorty Spivak (1999) à l'encontre de l'"informateur natif " insiste quant à elle sur le positionnement des producteurs de savoir. Je souhaiterais ici souligner que ma trajectoire et mon positionnement personnels, autant que la raison pour laquelle je choisis un sujet de recherche et comment je décide de l'aborder constituent des aspects essentiels de mon processus de recherche. L'objectivité n'est, après tout, qu'une

> rationalité positionnée qui doit être explicitement exprimée, dès lors que chaque être se positionne socialement et politiquement d'une manière ou d'une autre par rapport à un sujet, les espaces et les personnes qui y sont apparentés » (Femmes et genre en Irak, Introduction, 2022 : 51-52).

Dans cet extrait, Zahra Ali crée une filiation tout en se définissant. En effet, elle s'appuie sur un ensemble de références théoriques critiques pour ancrer et légitimer son propre positionnement épistémologique, qu'elle décrit comme une « rationalité positionnée ». D'un point de vue linguistique, plusieurs procédés sont à l'œuvre pour renforcer cette légitimité. Tout d'abord, l'évocation de noms propres tels que Bourdieu, Foucault, Haraway, Dussel, Santos et Spivak permet une captation de légitimité de « grands auteur.e.s ». Ces auteur.e.s emblématiques, venant d'horizons culturels divers (Europe, Amérique latine, États-Unis, Inde), confèrent à son propos une portée transnationale et reflètent une sorte de mondialisation des références. Ces auteur.e.s sont cités dans une forme d'appel de référence (date entre parenthèse), permettant ainsi un ancrage temporel des théories mobilisées. Ce procédé confère à son discours un aspect rigoureux et académique, tout en inscrivant son positionnement dans la continuité des débats intellectuels contemporains. Par ailleurs, l'utilisation du qualificatif mélioratif « remarquables » pour décrire spécifiquement les travaux de Dussel et de Sousa Santos accentue la valeur accordée à ces théories décoloniales et critiques. Ce choix lexical traduit une évaluation positive qui participe à la valorisation de ses propres approches. Le passage « Je souhaiterais ici souligner que ma trajectoire et mon positionnement personnels […] constituent des aspects essentiels de mon processus de recherche » révèle une construction dialogique entre son discours et les références mobilisées, créant un rapport d'autorité et d'affiliation épistémique. En affirmant que l'« objectivité est rationalité positionnée », elle présente la neutralité scientifique comme une illusion que son discours critique permet de dépasser. Ce faisant, Ali s'inscrit dans une continuité critique des épistémologies féministes, tout en ajoutant sa propre dimension d'engagement subjectif, ancré dans un discours situé.

Aussi, en citant respectivement Pierre Bourdieu et Michel Foucault, Haraway, Harding, Enrique Dussel et Boaventura de Sousa Santos, Zahra Ali dresse une véritable cartographie de la réflexion sur le positionnement. Le passage insiste également sur la « justification de son choix de recherche » et sur la manière dont Zahra Ali aborde ses objets d'étude. Elle affirme que son « positionnement personnel » et ses « choix méthodologiques » sont des éléments

essentiels dans son processus de recherche, ce qui inscrit son discours dans une tradition féministe et décoloniale où le sujet et l'objet de recherche sont inextricablement liés.

II.1.6. Se situer en communauté

L'analyse de notre corpus a révélé que le « je » énonciatif de Zahra Ali se combine souvent avec un « nous » collectif pour signifier l'alliance des luttes. En effet, Zahra Ali fait un usage fréquent du « nous » collectif, ou plus précisément du « nous » de sororité. Ce pronom permet à la locutrice d'articuler une voix collective qui articule l'ensemble des proposants de son discours féministe : les femmes musulmanes, les féministes islamiques ainsi que d'autres actrices de luttes antiracistes et/ou anticoloniales. Zahra Ali, comme nous le verrons, se situe en communauté et adopte un « nous » qui tire sa force du groupe et de la sororité. Ce pronom devient ainsi un marqueur énonciatif de vulnérabilité, reflétant la nécessité de s'appuyer sur la solidarité collective pour porter la voix des femmes (féministes) musulmanes.

Avant d'entamer l'analyse de cette stratégie discursive, il nous semble pertinent de s'arrêter sur la définition de la sororité telle qu'envisagée par Zahra Ali elle-même. Dans l'entretien dialogué avec Dayan-Herzburn, Ali explique clairement sa conception de la sororité, alors que Sonia Dayan-Herzburn préfère le terme « affinités électives ». Zahra Ali défend cependant une vision de la sororité qui dépasse les affinités intellectuelles ou politiques, soulignant l'importance d'agir politiquement dans une solidarité choisie, fondée non pas sur des conditions de vie commune, mais sur un engagement politique partagé.

> « Moi au contraire, oui, je parlerais tout à fait de sororité. C'est vraiment le sentiment de sororité qui me pousse vers les personnes avec qui je souhaite travailler, militer et cheminer. La sororité peut venir du fait de partager des conditions de vie similaires, notamment des expériences sociales, culturelles, religieuses et politiques. Mais cela peut être aussi : partager une pensée politique, fût-elle marginale comme celle que nous portons Sonia et moi, et agir politiquement dans une solidarité choisie et non déterminée par des conditions de vie commune. C'est cette sororité-là qui m'a poussée à vouloir " faire des choses" avec Sonia. C'est vrai que nos expériences de vie du seul fait que nous sommes de générations différentes ont à

> première vue peu en commun. Quand je parle de sororité, qu'elle soit liée à un vécu commun ou qu'elle soit choisie, j'entends aussi une forme de feminist care, de bienveillance et d'entraide gratuite. Ça, c'est absolument essentiel pour moi et ça l'a toujours été. […] Pour moi, l'affinité élective est importante mais ne suffit pas, les personnes avec qui je souhaite mener à bien des projets ont toutes en commun, en plus d'un projet politique et intellectuel, une vraie générosité, un réel souci de mettre en pratique l'égalité dans la vie quotidienne, le rapport humain. La gentillesse, la bienveillance et la générosité sont toutes des qualités féministes pour moi. Les idées ne suffisent pas, la " bonté", surtout entre dominées, si je puis dire, est une mise en pratique du féminisme » (Les affinités électives, Entretien, 2017 : 84-85).

Partant de cette définition – si l'on vient à supposer la définition de ce « nous » collectif dans le cadre de la sororité telle qu'envisagée par Zahra Ali –, ce « nous » qu'on peut qualifier de sororité peut être interprété comme une modalité énonciative à la fois politique (lutte contre les oppressions) et affective (lien de sororité), qui lie la locutrice à un groupe solidaire, en écho avec une communauté de « sœurs » luttant ensemble contre des oppressions (intersectionnelles). Ali insiste sur une sororité active, où les relations sont fondées sur l'écoute, la compréhension et, parfois, la critique constructive.

> « Des questions féministes fondamentales comme celles du viol, de la violence domestique, du harcèlement sexuel, de l'inégalité salariale, de l'inégale répartition des tâches domestiques, du sexisme du monde publicitaire et des représentations normatives, infantilisantes des femmes, de la marchandisation de leur corps, de l'image dégradante véhiculée par le monde de la mode qui influence nos manières de nous vêtir et de nous couvrir et interroge nos manières de consommer, toutes ces questions réunissent les femmes et sont au cœur de leur vie quotidienne » (décoloniser et renouveler le féminisme, 2021[2012] : 232-233)

Le pronom « nous » de cet extrait renvoie à un collectif de féministes et propose une communauté de destin ou d'expérience, réunissant – dans leur diversité idéologique– celles qui partagent les mêmes problématiques liées au sexisme, aux violences genrées, aux inégalités, ou à la marchandisation du corps. Dans une perspective énonciative, ce « nous » renvoie ainsi à une sororité et propose un cadre de mobilisation collective où toutes ces féministes sont concernées par ces luttes. Il s'agit également d'un « nous » inclusif, qui englobe Zahra Ali et ses interlocutrices féministes mais également tout lecteur ou lectrice qui se sentent concerné.e par ces questions. Ce pronom contribue ainsi à forger une solidarité discursive entre celles qui vivent ces réalités et invite à reconnaître une expérience partagée..de cet extrait déploie un rapport entre identification et appartenance. Par cette modalité pronominale, la locutrice transcende la fragmentation sociale et culturelle pour affirmer un lien commun entre les femmes, tout en construisant un espace énonciatif où se rassemble des préoccupations féministes fondamentales. On pourrait parler ici d'un effet d'ethos collectif, où la locutrice se positionne non pas seulement en tant qu'individu, mais en tant que membre d'un groupe ayant des préoccupations identifiées et partagées, avec un souci de l'autre, semblable, qui correspond à une forme d'empathie qui n'est pas qu'intellectuelle ou morale.

Néanmoins, replacé dans le cadre d'un discours qui défend spécifiquement le féminisme musulman, ce « nous » devient un vecteur de légitimation du combat féministe islamique en le plaçant aux côtés d'autres luttes féministes. En effet, l'expression « nos manière de nous vêtir et de nous couvrir », dans cette optique, ne renvoie non seulement à une critique de la marchandisation du corps féminin, mais peut également être lue comme une réaffirmation du droit des femmes musulmanes à définir leur propre code vestimentaire, en particulier le port du voile. Ce faisant, le « nous » devient ainsi un espace de négociation identitaire, tout en rassemblant les femmes autour de « questions féministes fondamentales » ouvre une brèche, à travers la critique de la marchandisation des corps, pour inclure des perspectives alternatives, comme celle des femmes musulmanes qui choisissent le voile non pas comme un symbole de soumission, mais comme une forme de résistance aux normes occidentales de marchandisation du corps.

> « Nous, femmes voilées, étions incôtoyables, méprisées et/ou considérées comme des victimes, une camaraderie sans retenue ni suspicion, une solidarité pleine et entière étaient inédites. De son côté, Christine n'essayait pas de nous convertir au féminisme matérialiste ; du nôtre, nous n'essayons pas non plus de la convaincre de la pertinence d'un engagement féministe prenant pour appui le religieux. La rencontre " théorique " fut donc d'abord une rencontre politique, fondée sur l'expérience de la solidarité, le faire ensemble, et non sur une vision préconçue de ce que notre lutte devrait être » (Intersection, Article scientifique, 2022 : 117).

Le « nous » utilisé ici émerge comme une instance énonciative qui participe à la construction d'une identité collective, il englobe à la fois Zahra Ali, les autres femmes voilées et plus largement les féministes musulmanes. Il s'agit d'un « nous » inclusif qui marque une expérience commune : « Nous, femmes voilées… ». Toutefois, cet usage n'est pas simplement une prise de position unifiée et homogène ; il est immédiatement nuancé par la reconnaissance de la pluralité des parcours et des luttes. En effet, Zahra Ali prend soin de préciser que, si elle et ses coreligionnaires voilées ont été perçues comme « incôtoyables » et « méprisées », cela n'a pas conduit à une rupture ou une opposition avec les féministes matérialistes comme Christine Delphy. Ce passage renvoie à une « rencontre » particulière, fondée sur le « respect » mutuel et la « solidarité ». L'usage du verbe « n'essayait pas de nous convertir » indique que la relation entre les deux groupes est marquée par un respect mutuel, malgré les différences idéologiques. L'énonciation « du nôtre, nous n'essayons pas non plus de la convaincre » reflète une prise de distance critique. Zahra Ali reconnaît la diversité des positions et veille à ne pas imposer une vérité unique et homogène, que ce soit la sienne ou celle des autres féministes. Elle montre ainsi une conscience réflexive de sa propre voix et du contexte dans lequel elle évolue. La mention du « faire ensemble » traduit un engagement collectif où chaque groupe apportait sa contribution sans chercher à dominer l'autre.

Cette nuance terminologique de « faire ensemble » plutôt que de « travailler ensemble » révèle sa conception spécifique et engagée de la sororité. Cette expression de « faire ensemble » mérite une attention particulière car elle émerge dans notre corpus, souvent liée à la notion de sororité. Deux autres occurrences émergent dans notre corpus, notamment lorsqu'elle décrit sa collaboration scientifique avec Christine Delphy et Sonia Dayan-Herzbrun.

> « Les luttes contre l'islamophobie ont permis une rencontre entre Christine et moi aux intersections de nos âges, et de nos parcours militants et personnels, académiques et politiques. Ces intersections ont été primordiales dans la formation de nos féminismes respectifs. Elles signifient aussi que nous poursuivons des chemins différents, reposant sur des expériences différentes. Faire avec Delphy pour moi, c'est donc en même temps s'inspirer du courage et de la force de sa solidarité intellectuelle et politique, et se distancier de sa vision hostile aux théories et aux luttes proposant une approche plus complexe du pouvoir, comme celles des personnes transgenres » (Intersection, article académique, 2022, 119)

> « C'est cette sororité-là qui m'a poussée à vouloir " faire des choses " avec Sonia » (Les affinités électives, entretien, 2017 : 84)

Dans le premier extrait, l'expression « faire avec » met en évidence une dynamique de cocréation qui s'étend au-delà de la simple collaboration académique. Ali explique que les enjeux de sororité la mènent certes à reconnaitre la solidarité intellectuelle et politique de Delphy tant sur le plan théorique que militant mais également personnelle car Zahra Ali raconte comment elle a été accueillie et intégrée par Delphy (comme nous l'avons vu plus haut), mais cela ne l'empêche pas d'avoir une posture critique et réflexive vis-à-vis des théories et luttes des personnes transgenres. Le deuxième extrait quant à lui renforce l'idée que la sororité, telle que comprise par Zahra Ali, est un moteur de collaboration et d'engagement. L'expression « faire des choses avec Sonia » évoque une volonté d'action – notamment l'organisation de colloque – et de production académique, soulignant que la sororité ne se limite pas à des échanges théoriques, mais se traduit par des initiatives concrètes.

> « Nous sentions que notre présence à toutes réunies dans un même lieu était inédite : les femmes de sa (Christine Delphy) génération et les plus jeunes, les blanches et non-blanches, les

voilées et les non-voilées » (Intersections, article académique, 2022 : 116)

Dans cet extrait, l'usage du pronom « nous » inclut la diversité des femmes présentes lors de la réunion « inédite » du CFPE (Collectif Féministe pour l'Égalité – voir chapitre 2, section I.1), rendant visible leur pluralité tout en soulignant une expérience partagée. Le pronom « nous » permet à Ali de créer un cadre d'écoute collective, où chaque femme – peu importe son appartenance ethnique, raciale ou idéologique – devient une voix importante. Ce type de pronominalisation collective construit un « ethos de solidarité », particulièrement dans les contextes militants, appelé communément dans le jargon féministe « sororité » et reflète une tentative d'inclure des expériences variées sous une même bannière de résistance contre l'oppression sexiste et raciste.

Néanmoins, ce « nous » de la « communauté de sœurs » chez Zahra Ali est extensible aux « frères », comme le montre l'extrait d'entretien suivant où elle intègre les « frères » dans cette communauté de lutte partagée, en s'appuyant sur l'héritage du *black feminism* et du féminisme décoloniale :

« **À ce propos, le mouvement du Black Feminism et du féminisme décolonial sont des références tout à fait présentes dans ton ouvrage, notamment dans sa conclusion, « Décoloniser et renouveler le féminisme », avec des références explicites à Davis, Mohanty, Spivak, etc… Est-ce que tu pourrais nous parler un peu plus longuement de cet héritage ?**

« C'est un héritage vraiment important. Personnellement, j'ai découvert Angela Davis à la fin du lycée, et j'ai été profondément marquée par *Femmes, Race, Classe*. Ce livre m'a beaucoup marqué et a nourri ma réflexion. J'en ai notamment retenu l'idée que je pouvais critiquer *mes frères* mais que je n'étais pas contre eux. Et aussi, que chaque critique, chaque chose que l'on pouvait dire pourrait être ensuite utilisée *contre nous,* à des fins racistes notamment. Et ça, c'est vraiment

> important. Il ne s'agit pas de calquer sur nos réalités quelque chose qui est né d'un contexte particulier, mais de nous nourrir d'un combat féministe qui ne renonce pas à un combat antiraciste, un combat " *auprès de nos frères* ". J'en ai également retenu cette réflexion qui m'a beaucoup marquée des féministes noires-Américaines qui déclaraient : " Nous voulons être des femmes ", parce qu'à l'époque, elles n'étaient pas des femmes : être une femme, c'était être une femme blanche, et c'était un luxe. Aujourd'hui, nous revendiquons le droit d'être des femmes, et d'être féministes, *sans avoir à nous couper de nos frères* (c'est nous qui soulignons) » (Les femmes musulmanes sont une vraie chance…, entretien, 2012 : 15

Zahra Ali, par l'emploi des déterminants possessifs dans les expressions « je pouvais critiquer *mes frères*», « auprès de nos frères » et du « nous » collectif dans « chaque critique, chaque chose que l'on pouvait dire pourrait être ensuite utilisée *contre nous* », Zahra Ali ne se limite pas à une communauté de femmes musulmanes, mais englobe également les hommes de sa communauté défendant ainsi une position féministe critique qui, tout en permettant de formuler des critiques à l'égard des hommes de sa communauté, refuse de s'inscrire dans une logique de division ou d'opposition contre ses derniers. Cette articulation de la fraternité peut être interprétée comme une recherche de cautionnement de la part de ces « frères », mais également comme un procédé d'atténuation des stéréotypes. Elle cherche ainsi à éviter de renforcer les préjugés négatifs pesant sur la communauté déjà minorisée, marquant une volonté de ne pas transgresser les « impératifs de solidarité religieuse ». Cette stratégie rejoint l'analyse de Françoise Vergès qui stipule que les femmes issues de minorité lorsqu'elle dénoncent les abus commis par les hommes de leur communauté courent le risque de contribuer à l'oppression de ces hommes dans un contexte de racisme systémique : « Si elles dénonçaient le viol, dont ceux perpétrés par des hommes de leurs communautés, les femmes noires se souciaient de "transgresser les impératifs de solidarité raciale" qui demandent de soutenir les hommes de sa communauté contre un ordre policier et judiciaire raciste » (Vergès, 2017 : 209).

II.1.7. Le voile comme point de concernement

Consacrer une section à la question du voile nous semble pertinent pour deux raisons principales. D'une part, l'ensemble des textes de notre corpus y font référence, que ce soit à travers des mentions succinctes ou des développements plus approfondis. En cela, le voile apparaît comme l'un des « nœuds de cristallisation sémantique » (Maingueneau, 1983 : 22) du discours de Zahra Ali. D'autre part, dans notre partie théorique (chapitre 3), nous avons démontré que le corps de la femme musulmane constitue un « lieu (discursif) de vulnérabilité », notamment en raison de l'attention médiatique et politique portée à des éléments vestimentaires tels que le voile, le burkini, ou encore l'abaya. La question du voile, comme point de vulnérabilité devient un prisme d'appropriation discursif par lequel les femmes musulmanes sont stigmatisées et exposées à des préjudices sociaux.

À ce titre, Ali transforme ce point de vulnérabilité en un point de « concernement »[201] dans la mesure où elle fait du voile un sujet de préoccupation et d'engagement dans son discours. Cette section se propose donc, dans un premier temps d'examiner le type de porte-parole qu'incarne Zahra Ali en parlant des femmes voilées, ensuite d'analyser les arguments qu'elle mobilise pour légitimer le voile dans le cadre de son entreprise de représentation des femmes musulmanes voilées.

a. Zahra Ali porte-parole inspirée ?

Zahra Ali prend la parole en tant que femme, musulmane, racisée, féministe, arabe, au nom de la communauté musulmane, bien que sans mandat explicite de ces dernières. Son engagement ne repose pas sur une délégation formelle mais sur une conscience morale et par un authentique sentiment de responsabilité individuelle et collective. En effet, Zahra Ali, avec sa posture *d'outsider-within*[202], se distancie de la posture de porte-parole au sens strict du terme, un rôle traditionnellement associé à une autorisation déléguée explicitement par une collectivité, comme l'illustre Maingueneau le porte-parole « n'est pas censé se détacher de l'organisation, infléchir ses orientations, mais seulement expliquer, justifier son point de vue et

[201] Par point de concernement nous signifions ici que ce qui était auparavant perçu comme faiblesse ou source de marginalisation devient un sujet à revendiquer, un point de résistance qui mobilise les femmes musulmanes et leur permet de faire entendre leur voix.

[202] En effet, la posture d'*outsider-within* implique l'engagement moral de « réfléchir avec » les concerné.e.s, un positionnement féministe qui « réfléchit " à partir de " et " avec " les rapports sociaux, dont les occurrences et implications sont singulières en fonction de chaque situation » (hooks, 2015 : 25).

ses décisions » (Maingueneau, 2020 : 35). Zahra Ali ne revendique pas ce type de porte-parolat formel, mais incarne plutôt ce que Maingueneau appelle une porte-parole « inspirée », une personne que « ne prétend s'appuyer non pas sur un appareil et des procédures de nomination, mais sur une inspiration d'ordre éthique, une expérience personnelle, un charisme… » (Maingueneau, 2020 : 35).

Comme le souligne Maingueneau, tout en citant Gautier, par l'acte de prise de parole du « porte-parole inspiré » au nom de la *collectivité,* cette dernière se trouve à son tour instituée par l'acte de représentation du porte-parole : « Une parole dite pour, ou au nom de, se soutient d'une double invention : celle de l'instance d'expression de la voix qui se fait entendre et celle du corps ou du groupe qu'une telle instance exprime, c'est-à-dire représente » (Gautier, 2015 cité in. Maingueneau, 2020 : 35). Ainsi, en prenant la parole au nom des femmes musulmanes, Zahra Ali participe activement à instituer ce collectif et à rendre visible son existence et ses revendications sur la scène publique.

Dans le cadre du voile, les enjeux soulevés dans les extraits analysés sont à la fois éthiques et politiques. L'engagement de Zahra Ali n'est pas seulement un choix théorique, mais un engagement éthique dicté par un sentiment de responsabilité, enracinée dans une expérience personnelle, en tant que femme musulmane ayant porté le voile. Cela lui confère une position de « concernée », une légitimité renforcée par sa propre expérience des dynamiques d'exclusion, comme le témoigne ce premier extrait :

> « **On me nie le droit de me revendiquer en tant que féministe », avez-vous déclaré lorsque vous portiez le foulard. Qui sont les juges et les distributeurs de licences en conformité ?**
>
> Bonne question. Dire que l'on parle depuis la marge ne veut certainement pas dire que l'on érige celles et ceux qui sont au centre en modèles normatifs. Mais c'est faire reconnaître que celles et ceux qui ont le monopole et la légitimité de se définir comme féministe, progressiste et égalitariste le font dans l'exclusion d'autres formes d'émancipation – et, de ce fait, ne sont pas aussi féministes et égalitariste qu'ils le prétendent. Le féminisme blanc, bourgeois, dominant est porteur, en France,

> d'une vision normative de l'appartenance au collectif : c'est celui qui nie les expressions alternatives de la lutte contre le patriarcat et pour l'égalité. Un discours et des pratiques de " féministes " qui n'appliquent leur conception de l'égalité qu'à une catégorie de femmes : celles qui assimilent émancipation à occidentalisation et sécularisation » (Décoloniser le féminisme, entretien, 2016 : np).

Le pronom personnel « on » dans « on me nie le droit de me revendiquer en tant que féministe » est utilisé ici comme marqueur d'indétermination qui renvoie à une figure floue de l'autorité, sans la nommer explicitement. Cela permet à Zahra Ali de désigner implicitement ceux qui détiennent le pouvoir de définir qui peut être féministe, tout en préservant une distance critique. En ne spécifiant pas directement les agents de cette exclusion, le « on » renforce l'idée d'une oppression systémique, d'une invisibilisation des mécanismes de contrôle social et idéologique, tout en soulignant le sentiment d'injustice ressenti par l'énonciatrice.

Dans cet extrait Zahra Ali établit une opposition entre le centre et la marge. Elle affirme que « Dire que l'on parle depuis la marge ne veut certainement pas dire que l'on érige celles et ceux qui sont au centre en modèles normatifs ». Ici, l'usage des termes « centre » et « marge » constitue une figure d'opposition catégorielle, où le centre représente les groupes privilégiés, doté de la légitimité discursive, et la marge, les voix exclues ou marginalisées. Cette opposition structure le discours de Zahra Ali en révélant comment les normes dominantes excluent systématiquement des voix alternatives, notamment celles des femmes musulmanes.

Le verbe « nier » est également un marqueur fort de ce contexte, signalant un refus d'inclusion des femmes voilées dans le mouvement féministe. Cette structure verbale traduit une dynamique de violence symbolique, ou la possibilité même de revendiquer une appartenance à un mouvement émancipatoire est dénié aux femmes musulmanes, créant ainsi une forme de silenciation discursive. En parallèle, ce verbe est ici un acte de discours qui traduit une forme de domination normative, où certaines voix sont systématiquement exclues du champ féministe au nom d'une conception unilatérale de l'égalité.

L'extrait introduit un lexique de l'exclusion avec des termes tel que « monopole », « légitimité », « exclusion », « nier », qui renforcent l'idée que le féminisme dominant a une attitude restrictive vis-à-vis des autres formes de luttes féministes, en particulier celles qui se

déroulent dans des contextes non occidentaux. Zahra Ali critique un féminisme « blanc, bourgeois, dominant », qu'elle qualifie de porteur d'une vision normative excluant les féministes islamiques et décoloniales. En cela, elle réinvestit la notion de féminisme en lui restituant une pluralité de voix et de trajectoires, ce que nous pouvons comprendre comme une tentative de réappropriation discursive.

Zahra Ali emploie également des modalisateurs critiques pour déconstruire l'idée que le féminisme dominant représente un modèle inclusif d'émancipation. L'usage de « ne sont pas aussi féministes et égalitaristes qu'ils le prétendent » est une forme de contre-discours qui sape la prétendue universalité du féminisme hégémonique. La pluralisation dans « des formes d'émancipation », constitue une forme de critique de l'universalisation de l'émancipation entend mettre l'accent sur le fait qu'en tant que processus de libération et de revendication des droits, ne doit pas être conçue de manière univoque ou uniforme. Elle implique la reconnaissance de multiples trajectoires, approches et expériences de libération, qui varient en fonction des contextes historiques, sociaux, culturels et politiques. Dans ce cadre, pluraliser les formes d'émancipation signifie refuser l'imposition d'un modèle unique de liberté et d'égalité, souvent associé à des normes occidentales.

b. Dénonciation du non-respect de la règle de justice vis-à-vis de la femme musulmane

La règle de justice de Perleman repose sur le principe selon lequel « Tous les êtres d'une même catégorie doivent être traités de la même façon. À chacun selon son mérite ; à chacun selon sa naissance ; à chacun selon ses besoins » (Perelman 1963 : 26). Pour fonctionner cette règle nécessite d'abord la définition et la hiérarchisation des membres de la catégorie, qui peut être basée sur le mérite, le travail, la naissance, etc., « P a travaillé autant que /plus que /moins que Q *or* R **»** (*Dictionnaire de l'argumentation*, Plantin, 2021 : en ligne)**,** puis la définition et hiérarchisation des modes de traitement des êtres concernés en définissant une échelle de récompenses et de peines « associées à la hiérarchie intra-catégorielle précédente : *"*Quel salaire pour quel travail ?" » (*Dictionnaire de l'argumentation*, Plantin, 2021 : en ligne)**.** Cela dit, la règle de justice n'empêche pas le sentiment d'injustice en ce qu'elle favorise certaines catégories (le mérite, par exemple) au détriment d'autres (naissance, besoin). La justice, dans ce cadre « n'est dite "juste" que parce que la catégorie et la relation d'ordre ont été définies en faisant abstraction des cas à juger : " C'est juste parce que la règle existait avant votre cas " » (*Dictionnaire de l'argumentation*, Plantin, 2021 : en ligne). Dans cette sous-section nous allons nous concentrer sur les types d'argument que Zahra Ali mobilise dans le cadre du traitement de

la question du voile, plus précisément aux « schèmes argumentatifs ». Les « schèmes argumentatifs » sont, selon Micheli, « des formes prototypiques de raisonnement, que l'on reconnaît en fonction de la nature du lien qui unit les prémisses à la conclusion : l'argument par les conséquences, l'argument d'autorité, ou encore l'argument par analogie en constituent des exemples bien connus (aussi bien des spécialistes de l'argumentation que des locuteurs ordinaires) » (Micheli, 2014 : np). Dans notre corpus, nous avons pu relever plusieurs schèmes argumentatifs par lesquels Ali, dans le cadre de sa défense du voile/des femmes voilées, dénonce la duplicité des discours dominants, notamment celui du féminisme occidental, qui semble, d'après Ali, ignorer les réalités vécues par les femmes musulmanes – voilées.

> « Il faut être conscients aussi que la demande de " justification" est asymétrique, et qu'il y a véritablement un phénomène de " deux poids, deux mesures " : on va aller demander aux jeunes filles musulmanes de justifier le port d'un bout de foulard, mais on ne demande pas aux autres filles de justifier l'achat d'un jean moulant, de telle ou telle tenue qui fait du corps un corps très sexualisé, etc. Selon moi, toutes les femmes devraient s'interroger sur leur manière de se vêtir, en lien avec les questions de capitalisme et d'économie, de marchandisation et de sexualisation du corps : tout ça, ce sont des questions que toutes les féministes, que toutes les femmes – hommes et femmes, en fait – devraient se poser. Il faudrait pouvoir retourner la question du rapport au corps telle qu'elle est traditionnellement posée par les mouvements féministes. En retournant cette question, en disant, "Vous nous avez interrogées là-dessus, mais c'est une question qu'il faut que l'on se pose toutes ", finalement, on se trouverait beaucoup de choses en commun, parce qu'il y a aussi cette idée chez beaucoup de musulmanes qui portent le foulard de dire : " moi je porte le foulard parce que c'est aussi un refus de cette érotisation du corps, de cette forme de féminité imposée". On aurait des choses à s'apprendre mutuellement » (Les femmes musulmanes sont une vraie chance, entretien, 2012 : 10).

Dans cet extrait, Zahra Ali défend la thèse que la demande de justification du port du foulard par les jeunes filles musulmanes est asymétrique et nécessite une réflexion collective sur les choix vestimentaires de toutes les femmes, indépendamment de leur culture ou de leur religion. Elle avance à cet égard quatre prémisses. Premièrement, il existe un phénomène de « deux poids, deux mesures » dans la société, où les jeunes filles musulmanes doivent justifier le port de leur foulard, alors que d'autres femmes ne sont pas soumises à la même exigence de justification pour leurs choix vestimentaires (comme le port de jean moulants, par exemple). Ensuite, elle avance que cette exigence asymétrique soulève des questions plus larges sur la sexualisation du corps et la marchandisation des vêtements, qui touchent toutes les femmes.

En reprenant les principes de la règles rappelés par Plantin, l'argumentation de l'autrice souligne les injustices inhérentes à l'application inégale de la règle de justice dans le contexte des choix vestimentaire. En effet, en affirmant que les jeunes filles musulmanes doivent justifier leur choix vestimentaire de manière disproportionnée, elle met en lumière l'inégalité dans le traitement des femmes. Cela soulève la question de la hiérarchisation des catégories où les jeunes filles musulmanes sont soumises à un traitement différent de celui des autres femmes. L'autrice semble respecter le principe selon lequel « tous les êtres d'une même catégorie doivent être traités de la même façon ». En élargissant la question du vêtement à toutes les femmes, elle cherche à établir une norme de traitement égalitaire. Ainsi, son appel à la réflexion sur les choix vestimentaires vise à rétablir une forme de justice en remettant en cause les stéréotypes et les normes discriminant certaines catégories de femmes. Partant, la dénonciation d'un « deux poids deux mesures » d'un traitement différencié des femmes voilées est mis au service d'une demande de réparation à l'égard de ces femmes injustement minorées, ou de l'exigence d'un engagement à rétablir à l'avenir un traitement équitable.

Zahra Ali met également en un avant une *réponse réflexive* de nombreuses femmes musulmanes qui portent le voile comme une forme de résistance contre cette érotisation du corps féminin : « moi je porte le foulard parce que c'est aussi un refus de cette érotisation du corps, de cette forme de féminité imposée » (Les femmes musulmanes sont une vraie chance, entretien, 2012 : 10). Le voile y est présenté comme un contre-modèle au corps sexualisé et marchandisé, et pourrait être vu comme une forme de résistance à cette injonction à la consommation et à la sexualisation des corps, permettant aux femmes musulmanes de se soustraire à ces normes imposées par la société occidentale. En réaffirmant leur droit de choisir de se vêtir, les femmes voilées pourraient alors être perçues comme des actrices qui reprennent

possession de leur corps. Ce faisant Zahra Ali plaide pour un changement de paradigme dans la manière dont les féministes occidentales abordent le corps des femmes : plutôt que de juger ou d'interroger uniquement les choix vestimentaires des musulmanes, elle suggère une réflexion plus large qui englobe toutes les femmes, y compris celles soumises à ces injonctions consuméristes. Ainsi tout en critiquant l'injonction asymétrique faite aux femmes musulmanes, elle appelle à une réflexion globale sur la manière dont le capitalisme façonne et exploite les corps des femmes, que ce soit à travers le voile ou l'hypersexualisation.

Dans la continuité de sa réflexion sur l'injonction asymétrique faite aux femmes musulmanes et la question *du corps féminin consommable,* Zahra Ali élargit son propos en formulant une critique du féminisme occidental dominant, en particulier à l'encontre d'Élisabeth Badinter, figure emblématique de ce courant. L'extrait suivant illustre les arguments mobilisés par Ali, notamment ceux d'altérité, d'incohérence, et d'attaque personnelle, visant à discréditer la figure féministe de Badinter.

> « Pour ce qui est d'Élisabeth Badinter, je dirais qu'elle est la représentante du féminisme hégémonique qui n'existe que par la désignation de l'Autre : musulman, arabe, femme voilée et jeune de banlieue... Elle assimile, et donc confond, émancipation avec occidentalisation. Elle considère le modèle occidental de féminisme comme le référent unique et supérieur que devraient suivre toutes les femmes. Pour couronner le tout elle est actionnaire de Publicis, une boîte de publicité, un instrument majeur de l'exploitation du corps des femmes à des fins marchandes. En ce sens elle est une figure de l'antiféminisme » (Journée de la femme…, entretien, 2013 : np)

Zahra Ali commence par un argument d'altérité, moyennant lequel elle reproche à Badinter de fonder son féminisme sur une opposition systématique à des catégories perçues comme l'Autre. Cet argument met en avant le fait que Badinter ne peut concevoir son féminisme sans se définir par rapport à ces groupes minorisés. La désignation de l'Autre devient ici une ressource pour légitimer un féminisme dominant, tout en excluant ceux qui ne s'y conforment pas. Ceci rappelle la mise en opposition que nous avons analysé *infra,* où Zahra Ali

critique la dichotomie « mouvement féministe occidental » - « l'Autre musulman ». Ali y défend l'idée que définir le féminisme par la différentiation avec l'Autre reviendrait à ériger implicitement la société française comme intrinsèquement égalitariste, ce qui dénature, selon elle, le sens même du féminisme. Ensuite Ali souligne la confusion que ferait Badinter entre émancipation et occidentalisation. Ici, le raisonnement repose sur une opposition entre des concepts perçus comme distincts et incompatibles. Ali sous-entend que pour Badinter, il n'existe qu'une seule voie de l'émancipation : celle qui correspond aux normes occidentales.

Cela dit, l'argument principal de cet extrait repose sur l'argument ad hominem, qui vise à contester « la vérité d'une assertion ou la légitimité d'une conduite, et […] pour les refuser on fait référence à des caractéristiques négatives particulières à la personne qui les soutiens » (Plantin, 1996 : 84). En effet, Zahra Ali met en avant l'implication de Badinter dans une industrie qui exploite le corps des femmes à des fins marchandes, ce qui conduit à remettre en question la légitimité de ses positions féministes. Cet argument est déroulé comme une stratégie de disqualification morale, visant à discréditer la position féministe de Badinter en pointant une incohérence perçue entre ses discours et ses actions. La contradiction soulevée peut se formuler ainsi : comment une féministe pourrait-elle soutenir l'émancipation des femmes tout en profitant d'une entreprise liée à la marchandisation de leurs corps ? Enfin, Ali conclut en désignant Badinter comme « figure de l'antiféminisme ». Cet énoncé fonctionne ici comme un argument par la conséquence, qui déduit qu'en raison de ses actions et de ses positions, Badinter se place en opposition aux objectifs du féminisme. En d'autres termes, les actions de Badinter, notamment son implication dans une entreprise publicitaire, la rendant complice du système capitaliste et ses effets négatifs sur les femmes, et donc incompatible avec les valeurs féministes qu'elle prétend défendre.

Enfin, dans le cadre de sa critique du féminisme occidental et de son appel à une justice égale pour les femmes musulmanes, nous proposons d'analyser l'extrait suivant dans lequel Zahra Ali s'appuie sur l'histoire coloniale – les scènes collectives de dévoilement des femmes en 1958 à Alger – comme cadre interprétatif de la stigmatisation du voile en France pour dénoncer une injustice: les femmes musulmanes étaient alors « dévoilées » sous prétexte de les libérer d'un patriarcat arabo-musulman, et ce, au nom de valeurs supposément universelles. Cette asymétrie, où le modèle occidental de féministe est imposé comme supérieur, fait écho à la critique d'Ali sur le « deux poids, deux mesures » concernant les choix vestimentaires des femmes voilées dans les sociétés contemporaines. L'analyse des schèmes argumentatifs

déployés par Zahra Ali nous permettra de comprendre la logique sous-jacente de son discours critique.

> « Force est de constater l'actualité toujours prégnante des travaux d'Edward Saïd 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. Saïd 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 était considéré comme le symbole par excellence de la nature rétrograde de la société algérienne et la colonisation présentée comme une mission de civilisation qui se donnait pour objectif premier de « libérer » les algériennes d'un supposé « 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, ont été largement diffusées et présentées comme la preuve du bien-fondé de la présence française en Algérie » (Décoloniser et renouveler le féminisme, chapitre d'ouvrage, 2012 : 227).

Dans cet extrait, nous distinguons trois schèmes argumentatifs. Le premier c'est l'argument par conséquence, en effet Zahra Ali estime que la construction d'une image de l'Orient comme archaïque et obscurantiste a mené à une conséquence, celle de la justification de la domination coloniale. Le lien logique est que cette représentation négative (prémisse) sert à légitimer les actions de colonisation (conséquences), ce qui est une conséquence directe de la manière dont l'Orient est perçu dans le discours. Ali décrit les conséquences spécifiques de ce

processus sur les femmes algériennes, où la question du voile a été instrumentalisée pour légitimer les actions coloniales– dites émancipatrices. Ensuite Zahra Ali mobilise un argument d'autorité en évoquant Edward Saïd et Frantz Fanon. Ces deux auteurs sont mobilisés pour renforcer la crédibilité de son analyse : Saïd pour donner du poids à la thèse sur l'orientalisme et Fanon pour éclairer le rôle du voile dans la colonisation française en Algérie. L'argument d'autorité repose ici sur l'idée que les travaux de ces penseurs sont reconnus et largement acceptés et relayés dans le champ académique, ce qui renforce la validité de son analyse du voile, tant dans son contexte historique que contemporain. Enfin, pour montrer que la critique de l'orientalisme et de la colonisation n'est pas une abstraction théorique, mais repose bien sur des faits historiques documentés, elle cite la cérémonie de dévoilement des femmes algériennes en 1958, ce qui constitue un argument par l'illustration. Ce schème vise à rendre l'argumentation plus concrète.

c. Le lexique de l'écoute et de la réciprocité dialogique

L'analyse de notre corpus, a permis de dégager plusieurs occurrences d'un lexique de l'écoute comme nous avons pu le voir au cours de l'analyse des différents extraits. Dans le cadre du voile, deux enjeux majeurs du lexique d'écoute ont retenu notre attention :

– **Pour revendiquer une écoute active des voix des femmes musulmane**

> « 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. Face à cet usage intéressé du féminisme à des fins racistes, et malgré la lourdeur historique de la logique sous-tendue par le traitement politique et médiatique de la thématique des femmes musulmanes aujourd'hui, *peu de voix se font entendre*, notamment à l'intérieur des différents courants qui composent le mouvement féministe, pour dénoncer cette logique et s'en distinguer (c'est nous qui soulignons) » (Décoloniser et renouveler le féminisme, 2012 : 229).

Dans cet extrait, le verbe « entendre » et l'expression « se font entendre » révèlent une problématique d'invisibilisation et une demande d'écoute active des voix des femmes

musulmanes. En effet, l'utilisation du verbe « entendre » sous-tend ici une action à la fois d'écoute et de compréhension de ces voix dans l'espace public et les débats féministes. Ali dénonce le « silence » des féministes, car dire « peu de voix se font entendre » est différent de « peu de voix sont entendues ». En effet, l'usage de la forme négative « peu de voix se font entendre » souligne un manque d'écoute et de compréhension qui témoigne d'une exclusion volontaire. Cette difficulté à être entendu révèle une position de vulnérabilité et de marginalisation qui identifie l'accès à l'écoute comme un enjeu de pouvoir. La forme passive qui accompagne cette négation implique que l'écoute est une opération intentionnelle et sélective que les structures dominantes, ici l'assemblée nationale et les courant féministes majoritaires choisissent de ne pas engager. Aussi, l'énonciation dans cet extrait soulève une distinction entre visibilité et écoute. En effet, Zahra Ali souligne que certes les femmes musulmanes sont hypervisibles dans le débat public autour du voile, mais cette visibilité n'est pas orientée vers une écoute active de leurs voix ou de leurs perspectives.

– **L'écoute comme expérience de reconnaissance**

> « C'était aussi son (Christine Delphy) attitude lors de nos dîners après les meetings militants ; elle ne se souciait pas du pourquoi de ce bout de tissu sur ma tête et me traitait comme une personne à part entière. Christine ne s'intéressait pas à ma religion ou à mes origines, elle ne me demandait rien à ce propos. Nous parlions et débattions comme deux militantes féministes, nous étions en accord et en désaccord » (Intersection, article scientifique, 2022 : 117)

Dans cet extrait, Zahra Ali évoque l'écoute de Christine Delphy comme une expérience marquante de son parcours militant, notamment en tant que femme voilée (à l'époque). Elle met en avant un échange fondé sur une écoute et une compréhension mutuelle qui transcende les représentations culturelles et religieuses. L'absence de questions sur son voile, sur ses origines ou sa religion devient alors un symbole de reconnaissance et d'écoute respectueuse, offrant un terrain propice pour la co-construction du sens.

Partant de l'analyse de ces deux extraits, il est évident que Zahra Ali cherche à susciter une prise de conscience quant à l'importance d'écouter et de visibiliser les voix des femmes musulmanes – notamment les femmes voilées. En effet, le lexique de l'écoute qu'elle emploie, y compris les verbes « entendre », « écouter », et les termes relatifs au silence et à l'invisibilité, décrit non seulement son propre parcours de résistance – en tant que femme musulmane et voilée – mais appelle à un engagement collectif pour briser les barrières de l'indifférence et de l'invisibilité. En appelant à une écoute active, Zahra Ali contribue à redéfinir les contours du discours féministe et à revendiquer une place pour les expériences des femmes musulmanes au sein de ces discussions. Aussi, par ce lexique, elle vise également à mettre en lumière la voix politique de la femme musulmane, une dimension souvent occultée comme l'ont constaté Joly &Wadia (2017) (voir chapitre 3, section III.1.1.). La prise de parole concernée de Zahra Ali émerge ainsi comme une réponse à une insatisfaction dans les représentations et les discours dominants.

III. Les effets performatifs de la parole féministe de Zahra Ali

Nous avons vu au cours de cette analyse, comment Zahra Ali en tant que locutrice vulnérable concernée mobilise du sens autour de diverses identifications (genre, race, religion), construit un ethos et déplace des points de vue, des arguments, des émotions, des images/stéréotypes et des dits de/sur ces identifications ; et ce en miroir du sentiment de mépris et/ou d'injustice subi/ressenti, dans le but de constituer des discours façonnant les réalités qu'elle prétend mieux représenter. Chemin faisant, elle alimente une pensée, produit un discours, réfute des contre-discours et négocie une nouvelle présence dans des espaces de domination.

Dans le cadre de la discussion des résultats de notre analyse, nous allons confronter les marqueurs de vulnérabilité et d'agentivité relevés dans le discours de Zahra Ali – lesquels, notons-le, s'agrègent à mesure de ses besoins argumentatifs, rendant leur délimitation difficile – avec les six caractéristiques de la notion de « locuteur.ice concerné.e » que nous avons énumérées en introduction de ce chapitre, tout en approfondissant leur portée respective. Rappelons brièvement ces six caractéristiques : la vulnérabilité et la subjectivité ; le savoir expérientiel comme source de légitimité discursive ; le positionnement épistémique et éthique de redresser les rapports de force discursifs ; le refus du ventriloquisme et de l'appropriation

discursive ; l'auto-définition et resignification subversive ; la double posture : essentialisme stratégique et déconstruction.

On pourrait affirmer que l'axe autour duquel se développe l'argumentation de Zahra Ali prend des aspects différents mais repose essentiellement sur la dénonciation des rapports de domination qu'il s'agisse du racisme, de l'islamophobie ou du sexisme. Cette critique se traduit par les différentes occurrences des mises en opposition, qui ne se réduisent pas à une juxtaposition de dichotomies figées, mais sont mobilisées comme des stratégies énonciatives, qui varient en fonction des enjeux et des arguments mobilisés. Ces stratégies convergent vers l'élaboration d'une méthodologie de dés-essentialisation des catégories identitaires, visant à déjouer les binarités qui selon Ali tendent à enfermer les identités féminines dans des cadres rigides et normatifs.

Naviguant entre plusieurs espaces discursifs et idéologiques – notamment celui de l'approche décoloniale, qui lui ouvre des perspectives argumentatives d'historicisation et de complexification pour penser la pluralité des féminismes et légitimer les féminismes islamiques –, Zahra Ali intègre cette méthodologie de dés-essentialisation comme une composante fondamentale de son discours critique. En effet, l'analyse des justifications accompagnant les impératifs moraux montre que cette méthodologie constitue un axe de cohérence dans ses prises de position, notamment à travers sa propre démarche discursive de dés-essentialisation. Nous avons à cet égard identifié la pluralisation et la comparaison comme deux procédés discursifs, permettant de déconstruire les dichotomies traditionnelles (Nord/Sud, féminisme islamique/féminisme occidental, modernité/tradition). Ces stratégies s'avèrent essentielles pour comprendre la manière dont Ali parvient à repositionner le débat autour des féministes musulmanes, notamment quant à leur implication politique (et plus largement l'implication politique de la femme musulmane), en les présentant non plus comme une entité monolithique, mais comme une pluralité de voix critiques qui dialoguent avec d'autres expériences transnationales. En outre, l'historicisation et la complexification sont adoptés non seulement comme une démarche intellectuelle, mais aussi comme des stratégies énonciatives destinées à contrer la paresse intellectuelle et politique à laquelle cèdent parfois les féminismes dominants, lorsque ceux-ci s'enferment dans des logiques binaires.

Aussi, l'analyse a démontré que la prise de parole concernée de Zahra Ali est une forme de « porte-parolat inspiré », posture agentive à travers laquelle Ali incarne à la fois une médiatrice des luttes de femmes musulmanes, et une représentante de cette collectivité. En effet, sa posture de porte-parole inspirée, notamment dans le cadre de la défense du voile et des

femmes voilées souligne sa volonté de rétablir un équilibre discursif qui passe non pas par une posture de porte-parole au sens rigide du terme – ce qui serait une reproduction de la posture hégémonique de parler à la place des concerné.e.s – mais par une posture de prise de parole *avec ces concernées*. La notion de parler *avec*, comme nous avons pu le voir dans le chapitre 3 – est au cœur du concept de « locuteur.ice concerné.e ». Dans ce contexte, la parole concernée de Zahra Ali, au nom des féministes musulmanes et des femmes musulmanes et plus largement au nom de la communauté musulmane, devient un moyen de négocier et de redéfinir les contours de l'identité féministe pour pouvoir y insérer les femmes musulmanes et leurs modalités d'émancipation. Cette posture de porte-parole inspirée dénote un refus de laisser d'autres parler en son nom ou celui des femmes musulmanes. Un refus qui se manifeste à travers les différentes dénonciations que nous avons pu relever dans sa critique des discours des féministes occidentales qui parlent des femmes du Sud sans les inclure dans les discussions ni les laisser définir leurs propres termes de lutte et leurs propres modalités d'émancipation. Ce refus se manifeste également par le recours au lexique de l'écoute que mobilise Zahra Ali notamment dans le cadre de la défense du voile et des femmes voilées et qui émerge comme une réponse à une insatisfaction dans les représentations et les discours dominants.

Cette posture de porte-parole inspirée est renforcée par l'usage récurrent des stratégies énonciatives telles que l'emploi du pronom « nous » qui opère comme un espace énonciatif qui englobe, fédère et rassemble autour de questions partagées, contribuant à la formation d'un ethos collectif. Ce pronom collectif « nous », qui se présente à la fois comme marqueur de vulnérabilité – en ce qu'il exprime un besoin pour l'autrice de se situer en communauté (sororité) – et un vecteur d'agentivité car il ancre son discours dans une dynamique collective tantôt de solidarité avec les femmes en général, tantôt avec des femmes musulmanes, les féministes islamiques, et même, dans certains cas, avec les hommes de sa communauté. Ce pronom permet également de créer une distance critique vis-à-vis des féminismes dominants, en particulier ceux qui tendent à ignorer ou à invisibiliser les réalités vécues par les femmes musulmanes et imposer une modalité d'émancipation unique – occidentale. Dans ce contexte, Zahra Ali se situe dans une position de médiation qui articule préoccupations féministes avec les enjeux religieux et communautaires.

Cette posture de porte-parole inspirée est renforcée également par le recours récurrent à la modalité déontique « il faut ». En effet, l'analyse de ces différentes occurrences a révélé que cette modalité déontique permet à Zahra Ali de construire un discours normatif appelant à l'action (critique) et à la reconfiguration des cadres de lecture et d'analyse traditionnels. Utilisée

comme une stratégie énonciative, ce modalisateur devient un outil d'agentivité structurant son discours propositif autour de nouvelles normes intellectuelles et éthiques (nouvelle *doxa*) perçues comme nécessaires, lui conférant chemin faisant un ethos d'autorité critique.

Nous avons pu également voir à travers l'analyse que Zahra Ali articule son discours en mobilisant une « histoire personnelle et exemplaire », adoptant un « ton autobiographique » qui confère une forte dimension authentique à son point de vue. Ce ton autobiographique apparaît notamment à travers l'usage du « je » qui accompagne son récit d'expérience d'oppression. Perçu initialement comme un marqueur de vulnérabilité, en ce qu'il ancre son discours dans une expérience personnelle de marginalisation, l'analyse de ce « je » autobiographique a révélé un usage stratégique de marginalisation. En effet, Zahra Ali en fait une ressource argumentative lui permettant de subvertir la vulnérabilité en agentivité. Comme le montre l'analyse, le récit des expériences d'oppression de Zahra Ali intervient comme un outil politique, qui lui permet non seulement de témoigner – tout en créant autour d'elle un processus d'identification – mais aussi de proposer un savoir – expérientiel – alternatif émanant d'une perspective de chercheure concernée qui interroge les épistémologies dominantes, tout en les confrontant avec des réalités collectives plus large. La « fonction argumentative » du discours de Zahra Ali est bien ici première ; celui-ci a la défense et l'illustration d'une logique concernée, logique d'autant plus puissante qu'il s'agit d'un récit relatant un vécu « authentique ». Comme le souligne Danblon, « Le recours au récit exemplaire doit sa force persuasive à la mise en œuvre de deux fonctions de l'argument éthique : l'établissement d'un " profil personnel " de l'argumentateur, mais aussi la mise en place de son statut politique et social » (Danblon, 2005 : 134). Ces dimensions énonciatives construisent un éthos fondé sur l'expérience directe de la domination et de la stigmatisation, ce qui confère à son discours une légitimité spécifique.

Enfin, Zahra Ali déploie une stratégie de resignification visant à déconstruire les stéréotypes associés aux femmes musulmanes, en particulier à travers la réappropriation du voile comme point de concernement. En se positionnant comme « porte-parole inspirée » des femmes voilées, elle recontextualise les stéréotypes qui leur sont associés et leur confère une nouvelle portée symbolique–une resignification. Par ce processus, elle redéfinit l'image de la femme musulmane, qu'elle soit voilée ou non, en l'inscrivant pleinement comme une actrice politique et intellectuelle à part entière. Cette démarche s'appuie autant sur des concepts théologiques comme le *tawhid*, qu'elle réinterprète dans une perspective féministe pour soutenir l'égalité entre les sexes en islam, que sur la mise en visibilité des travaux et des actions politiques menées par les femmes musulmanes (racisées), comme l'illustre l'exemple de la

pétition dénonçant la manipulation du discours officiel sur le genre. Cette stratégie de resignification est également visible dans sa manière de s'auto-définir en tant qu'intellectuelle engagée, malgré l'invisibilisation dont elle fait l'objet dans le milieu académique français. En revendiquant sa place dans le champ intellectuel international, notamment en tant que professeure de l'université de Rutgers, elle subvertit les stéréotypes en redéfinissant son rôle de femme musulmane dans la sphère publique. Son opposition aux visions stéréotypées et réductrices des femmes musulmanes participe ainsi à une déconstruction critique des représentations dominantes qui tendent à les marginaliser et à les essentialiser. Sa prise de parole concernée apparaît ainsi comme une forme de résistance à la violence symbolique qui cherche à imposer des narratifs dévalorisants et simplistes sur les femmes musulmanes. En cela, son discours relève aussi d'une démarche de réparation qui vise à rétablir des perceptions « justes » et mettre en lumière des expériences qui sont souvent méconnues, voire effacées des récits dominants (nous y reviendrons).

L'analyse du discours de Zahra Ali montre une cohérence entre sa posture de « locutrice concernée » et les procédés argumentatifs et énonciatifs qu'elle mobilise pour légitimer son discours. Son usage stratégique de la vulnérabilité, de l'expérience personnelle et du positionnement épistémique, ainsi que le refus de l'appropriation discursive, s'alignent avec les six caractéristiques de la parole vulnérable réparée. Cette analyse nous a permis de mettre en exergue la complexité de son approche féministe, qui, bien que fondée sur une expérience personnelle et sur des réalités propres, se veut universelle dans ses revendications de justice et d'égalité. Le féminisme de Zahra Ali, ainsi interprété, s'inscrit dans une dynamique de décolonisation du savoir qui vise à remettre en question les hiérarchies de pouvoir au sein de la production féministe.

À partir de toutes ces considérations, la parole concernée de Zahra Ali, qu'elle émerge d'un ancrage énonciatif scientifique ou destiné à un public plus large, semble ainsi être orientée vers des actions de réparation. En effet, l'analyse des différents procédés rhétoriques, discursifs et argumentatifs mobilisés par Zahra Ali dans son discours féministe donne à voir performativement un processus de réparation discursive. Il est important de préciser que la notion de performativité n'est pas prise ici dans son sens littéral : *certains énoncés font ce qu'il disent,* mais plutôt dans le sens où elle « permet de penser comment le langage peut avoir une action sur le monde, et par là sur la société, […] Sa manipulation dans les approches sociales du langage demande une approche minutieuse des phénomènes langagiers étudiés, et, tout en se nourrissant des développements féconds qu'il a eu dans d'autres disciplines ou en

l'appliquant à des problématiques et des enjeux sociaux et politiques, de rester proche des analyses d'inspiration pragmatique » (Marginer, 2021 : 2). Partant des résultats livrés par notre analyse, la « vertu » réparatrice des discours et prises de position de Zahra Ali recoupe deux dimensions : une « réparation externe » et une « réparation interne ».

La première renvoie à un sens historique, « tournée vers l'extérieur, comme demande de reconnaissance et de compensation » (Gerardin-Laverge, 2018 : np). Cette dimension s'observe dans le discours féministe de Zahra Ali à travers la perspective décoloniale qu'elle mobilise pour dénoncer des discours dominants comme nous avons pu le voir notamment dans le discours féministe hégémonique, mais aussi par un discours propositif d'un savoir alternatif (nouvelle *doxa*). Zahra Ali se positionne ainsi comme actrice de révision des perceptions et des savoirs dominants, réaffirmant la légitimité et la diversité des luttes féministes musulmanes. Pour Ajari, puiser dans l'« historicité profonde », dote les individus « racisés » d'une « puissance de signifier », c'est-à-dire ; « la possibilité de se présenter dans l'espace public en tant que Noir (ou Arabe, ou musulman) afin d'y faire valoir ses intérêts collectifs […] au premier rang desquels le droit à une vie digne d'être vécue » (Ajari, 2019, Introduction, cité in. Paveau, 2019 : np). Ainsi, le passé est mis en récit par Zahra Ali parce que son historicisation officielle ne prend pas en compte l'existence et l'expérience des femmes musulmanes. Revenant sur le passé, à travers la contextualisation et l'historicisation, elle parvient à y inscrire leur présence, à montrer leur perspective de la réalité et par extension, faire résonner leur voix.

La seconde s'inscrit dans un processus interne de « reconstitution et de transformation de soi, pour défaire et soigner les dommages causés par l'oppression » (Gerardin-Laverge, 2018 : np). Dans le discours féministe de Zahra Ali, cette dynamique se manifeste par une autodéfinition et une réparation de l'éthos, permettant ainsi de proposer une nouvelle image de ce qu'est la femme musulmane et de resignifier les stigmates qui lui sont traditionnellement associés. La production discursive de l'identité chez Zahra Ali s'inscrit dans un cadre où les dimensions de genre, de race, et de religion sont en constante interaction. En accord avec les travaux sur la performance identitaire (Butler, 1997 ; Paveau, 2023), la parole de Zahra Ali ne se contente pas de refléter une identité préexistante, mais participe à la (re)créer dans la mesure où elle donne à voir par ses discours et par la figure « exemplaire » qu'elle incarne une autre image des femmes musulmanes – une image réparée – notamment à travers la mise en avant de leur agentivité et leur engagement politique.

Conclusion

Le concept de « locuteur.ice concerné.e » tel que défini dans notre cadre théorique se révèle particulièrement pertinent pour analyser les stratégies discursives adoptées par Zahra Ali. Cette militante se retrouve à l'intersection de deux systèmes de normes perçus souvent comme antinomiques : l'islam et le féminisme, qui doivent négocier une légitimité discursive qui est continuellement mise à l'épreuve par des exigences parfois contradictoires. Pour conclure ce chapitre, il est important de souligner que l'analyse du discours féministe de Zahra Ali montre une dynamique constante entre vulnérabilité et agentivité, entre construction d'un ethos individuel et collectif, et entre l'auto-positionnement en tant que locutrice concernée et la déconstruction des cadres dominants.

Partant de l'analyse des différents marqueurs de vulnérabilité et d'agentivité, et des effets performatifs de réparation interne et externe que donne à voir cette analyse, la parole concernée émerge comme étant non seulement une prise de parole qui aurait pour finalité de créer « une position située qui donnerait la possibilité d'une nouvelle construction (objective) des savoirs » (Marignier, 2017), mais également comme une construction discursive qui répond à une nécessité, celle de réfuter voire corriger et compléter les effets des énonciations ventriloques doxiques tout en construisant un nouveau savoir, assumé comme étant en marge – ce qui confirme notre hypothèse énoncée en introduction générale de cette thèse. Zahra Ali, à travers son discours féministe, tout en incarnant d'une « figure exemplaire », met en place une méthodologie de dés-essentialisation qui repose sur une articulation complexe entre la reconnaissance de ses identités multiples et le refus de paradigmes dichotomiques. Son discours, loin de se limiter à une simple opposition entre « féminisme occidental » et « féminisme musulman », engage une pluralisation des points de vue.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre recherche se situe à l'intersection de plusieurs disciplines, d'où la nécessité de faire appel à des concepts théoriques variés et recourir à des outils d'analyse aussi éloignés que divers. Au départ de notre réflexion, la problématique posée était de savoir comment un savoir dit « en marge » se légitime lorsqu'il est produit dans une situation de locuteur.ice concerné.e$^{(n)}$. En d'autres termes, en quoi, l'affirmation de l'identité de genre, de race, d'ethnie, etc. des chercheur.e.s concerné.e.s dans leurs prises de parole, peut-elle constituer une stratégie efficace de réappropriation discursive de la parole des dominés ? Cette problématique s'est précisée dans le cadre de notre étude de cas, qui s'interrogeait sur les moyens par lesquels Zahra Ali parvient, via sa posture de locutrice concernée, à transformer sa position de vulnérabilité en une forme d'agentivité, et à remettre en cause les discours dominants.

En mobilisant la notion de « parole concernée », notre hypothèse postulait que cette prise de parole n'est pas seulement une donnée biographique, mais bien un lieu d'énonciation épistémique à partir duquel sont produits des savoirs, susceptibles de mieux représenter les expériences d'oppression et de domination. Cette parole devient alors une construction discursive nécessaire visant à corriger et/ou compléter des savoirs biaisés issus d'« énonciations ventriloques » doxiques.

Le corpus de recherche nous a offert un ensemble de données particulièrement pertinentes pour notre analyse, permettant d'identifier des énoncés et des séquences discursives riches en marqueurs de légitimation de la parole concernée de Zahra Ali. Cette étude a révélé une posture discursive complexe, fondée sur une tension entre vulnérabilité et agentivité énonciative. Zahra Ali mobilise ainsi des éléments de son expérience personnelle de domination liée au genre, à la race et à la religion non seulement comme un témoignage, mais comme une stratégie de déconstruction des épistémologies dominantes et d'opposition aux discours hégémoniques sur les femmes musulmanes. Sa méthodologie de dés-essentialisation, marquée par les différentes mises en opposition, les impératifs discursifs (« il faut »), l'usage du pronom collectif « nous », du « je » autobiographique et d'autres procédés discursifs (pluralisation, comparaison, complexification et historicisation), permet de fédérer une voix critique visant à déjouer les binarités rigides tout en affirmant une distance vis-à-vis des discours féministes hégémoniques, perçus par l'autrice comme étant normatifs et excluant. L'analyse a permis donc de confirmer notre hypothèse. En effet, à travers l'exploration des marqueurs de vulnérabilité et d'agentivité présents dans le texte d'Ali, il est apparu que le discours féministe islamique

incarné par cette dernière participe activement à un processus de réparation discursive. Ce processus met en lumière comment l'usage stratégique de la vulnérabilité et de la subjectivité permet de revendiquer une légitimité épistémologique souvent déniée aux voix marginales et marginalisées.

Les apports de cette recherche sont nombreux. Sur le plan théorique, l'un des apports majeurs de cette thèse est la proposition théorique de la notion de « locuteur.ice concerné.e », qui émerge discursivement comme une figure de locuteur.ice à la fois vulnérable et dotée d'une agentivité : « locuteur.ice vulnérable réparé.e ». La parole concernée n'a rien d'un concept linguistique hors-sol. Il ne s'agit pas d'une construction théorique que l'on aurait inventée de toutes pièces pour des raisons purement épistémologiques. C'est une notion ancrée dans un discours, située en contexte de domination, où le.la locuteur.ice concerné.e perçoit bien les enjeux à travers ses propres expériences d'oppressions qui en témoignent. Ce concept analytique peut d'ailleurs être étendu au-delà du cadre spécifique du féminisme islamique pour inclure d'autres discours portés par des minorités ou des groupes en marge, comme les discours décoloniaux, les luttes LGBTQ+, les revendications des peuples autochtones ou encore la communication interhumaine au sein du système sanitaire (la relation médecin-patient), etc.

Par ailleurs, nous avons également identifié la notion de « points de vulnérabilité » définis comme des aspects qui relèvent de l'identité ou de l'expérience d'un groupe minorisé qui, dans le contexte des discours hégémoniques, sont souvent utilisés pour réduire, essentialiser ou stigmatiser ce groupe. Ces points peuvent inclure des caractéristiques visibles ou supposées, comme l'appartenance religieuse, le genre, la race, ou encore des symboles religieux ou identitaires (le voile pour les femmes musulmanes). Ces points, dans le cadre de la parole concernée sont réinvestis par les locuteur.ice.s concerné.e.s – notamment par Zahra Ali dans le cadre du voile – comme points de concernement, et transformés en prismes de réappropriation discursive de leur parole. Ce cadre conceptuel offre des outils pour analyser comment les minorités transforment les injonctions au silence en un levier pour se réapproprier leur parole.

D'un point de vue méthodologique, cette recherche démontre la pertinence de l'analyse du discours comme approche pour saisir les stratégies énonciatives de réappropriation discursive des locuteur.ice.s concerné.e.s. En articulant les théories féministes du *standpoint*, les études post(dé)coloniales et la linguistique du discours, notre approche interdisciplinaire a contribué à un enrichissement des méthodes d'analyse de la parole minorisée.

Cependant cette recherche présente également certaines limites. D'une part, le corpus analysé reste centré sur les discours de Zahra Ali, ce qui peut limiter la portée généralisable des conclusions. Une étude plus large, incluant une analyse comparative avec d'autres voix féministes musulmanes dans différents contextes géopolitiques, pourrait enrichir la réflexion sur les discours féministes musulmans. De même une étude comparative avec d'autres voix s'inscrivant dans la production d'un savoir en marge offrirait un éclairage complémentaire.

D'autre part, bien que nous ayons abordé la question de réception du discours de Zahra Ali, une étude plus approfondie de la manière dont ce discours est perçu et approprié par les différents public (académiques, militants, etc.) offrirait des pistes intéressantes pour comprendre les enjeux de légitimation de sa parole féministe islamique.

Enfin, si les outils théoriques mobilisés se révèlent pertinents pour l'analyse des stratégies discursives, leur portée pourrait être complétée par une approche plus interdisciplinaire, en intégrant par exemple des approches sociolinguistiques ou anthropologiques. Cela permettra d'élargir la compréhension des interactions entre discours, pouvoir et identités dans des contextes marqués par la domination et la marginalisation.

BIBLIOGRAPHIE

Note préliminaire : lorsque la référence abrégée comporte deux dates, la première date est celle de l'édition utilisée et la seconde, entre crochets, est celle de l'édition originale. Aussi, pour les articles électroniques (signalés *infra* par la mention « en ligne »), les références dans le texte ne renvoient pas aux paragraphes mais aux pages de l'édition papier.

ABOU-BAKR, O. (2015), « Le féminisme islamique et l'ambiguïté de l'engagement politique : " Le beau est affreux et l'affreux est beau" ». *Multitudes*, 60, pp. 198-208. En ligne : https://doi.org/10.3917/mult.060.0198

AIT KABBOURA, M. (2021). « La vérité dans l'épistémè islamique post-averroecien : la théorie de la vérité chez Averroès pourra-t-elle contribuer au dialogue interculturel contemporain ? », *Science et Esprit*, 73(1-2), pp.177–196.

AKOUN, A., ANSART, P. (dir.), « Socialisation », *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert/Seuil, 1999

ALBERT, A. & GALLOT, F. (2015), « Introduction. Saba Mahmood : redéfinir le féminisme et l'islam », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], #15 | 2015, mis en ligne le 01 janvier 2017, consulté le 30 janvier 2022. En ligne : http://journals.openedition.org/traces/6251 ; DOI : https://doi.org/10.4000/traces.6251

AL-DIHLAWI, S.W. (1995), *'Iqd al-ğīd*, Amman, Ed., Dār al-fatḥ.

AL-DUḪAYYIL, A. (2007), *Al-fatwā*, Médine, [recherche présentée au Prix international des études islamiques contemporaines].

AL-GURGANI, A-M. (1994), *Kitâb al-Ta'rifât*, trad. Maurice Gloton, Téhéran, Presses Universitaires d'Iran.

ALI, Z. (2012), *Féminismes Islamiques*, Paris, éd. La Fabrique.

Ali, Z. (2017), « Fragmentation de l'Irak et droits des femmes : mobilisations des féministes et de la société civile », *Confluences Méditerranée*, 103, 41- 52. En ligne : https://doi.org/10.3917/come.103.0041

ALCOFF, L. (1991), « The Problem of Speaking for Others », Cultural Critique (20), pp.5-32

AMGHAR, S. (2006), « Le salafisme en Europe : La mouvance polymorphe d'une radicalisation », *Politique étrangère*, 65-78. En ligne : https://doi.org/10.3917/pe.061.0065

AMOSSY, R. & HERSCHBERG PIERROT, A. (1997), Stéréotypes et clichés - langue, discours, société, Paris, Nathan.

AMOSSY, R. (2006). *Stéréotypes et clichés.* Paris, Armand Colin.

AMOSSY, R. (2008), « Dimension rationnelle et dimension affective de l'ethos », in *Émotions et discours*. L'usage des passions dans la langue, dir. M. Rinn, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 113-125. En ligne : https://doi.org/10.4000/books.pur.30428

AMOSSY, R. (2010), *La présentation de soi. Ethos et identité verbale* (Paris : PUF).

AMOSSY, R. (2014a), « L'éthos et ses doubles contemporains. Perspectives disciplinaires ». Langage et société, 149(3), pp. 13-30.

AMOSSY, R. (2014b), *Apologie de la polémique*, Paris, PUF.

AMOSSY, R., KOREN, R. & SALTYKOV, M. (2018). « Une approche argumentative de la réparation d'image : Jean-Luc Mélenchon aux présidentielles de 2017 ». *Langage et société*, 164, 117-135. En ligne : https://doi.org/10.3917/ls.164.0117

ANGENOT, M. (1984), « Le discours social : problématique d'ensemble », *Cahiers de recherche sociologique*, 2(1), 19–44. En ligne : https://doi.org/10.7202/1001977ar

ANGENOT, M. (1989), « Hégémonie, dissidence et contre-discours : réflexions sur les périphéries du discours social en 1889 », *Études littéraires*, vol 22, n°2, pp. 11-24.

AN-NAWAWI, (1980), *Les quarante hadiths*. *Les traditions du Prophète*, Trad. Mohammed Tahar et Pierre Lory, Paris, Les Deux Océans

ARMINJON HACHEM, C. (2022), « En islam, les penseurs d'une nouvelle théologie ont entamé un travail de refondation révolutionnaire », *Le Monde*, Propos recueillis par Youness

Bousenn. En ligne : https://www.lemonde.fr/le-monde-des-religions/article/2022/11/20/en-islam-les-penseurs-d-une-nouvelle-theologie-ont-entame-un-travail-de-refondation-revolutionnaire_6150733_6038514.html

BADRAN, M. (2010), « Où en est le féminisme islamique ? », Critique internationale, n°46, pp.24-44. En ligne : https://doi.org/10.3917/crii.046.0025

BADRAN, M. (2012). « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? » Dans : Zahra Ali, Ed., Féminismes islamiques (pp. 39-54), Paris, La Fabrique.

BAEZA, C., BONNEFOY, L. & THIOLLET, H. (2005), « L'invention de la contestation transnationale par les forums et sommets : la naissance d'un "espace public mondial " » ?. *Raisons politiques*, n°19, pp. 25-43.

BAEZA, C. (2006), « L'expérience inédite et dérangeante du Collectif des Féministes pour l'Égalité ». *Nouvelles Questions Féministes*, 25, pp.150-154.

BARBÉRIS, J.-M., SIBLOT, P., & BRES, J. (1998), *De l'actualisation*. Paris : CNRS Éditions.

BARD, C., CHAPERON, S. (dirs), (2017), *Dictionnaire des féministes. France : XVIIIe – XXIe siècle*, Paris, PUF.

BAUMAN, R. & BRIGGS, C.L., (1990), « Poetics and performance as critical perspectives on language and social life », *Annual Review of Anthropology*, Vol 19, pp. 59-88. En ligne : https://www.jstor.org/stable/2155959

BEACCO, J.-C. (1995), « À propos de la structuration des communautés discursives : Beaux-arts et appréciatif », *Les Carnets du Cediscor. Publication du Centre de recherches sur la didacticité des discours ordinaires, 3*. https://doi.org/10.4000/cediscor.523

BECKER, H. (1985[1963]), *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.

BELHAJ, A. (2010), *Argumentation et dialectique en islam. Formes et séquence de la munazara*, Belgique, Presse Universitaire de Louvain,

BENHADJOUDJA, L. (2018). Les femmes musulmanes peuvent-elles parler ? *Anthropologie et Sociétés*, *42*(1), p.113–133. https://doi.org/10.7202/1045126ar

BENIDIR, F. (2024), « L'appropriation discursive de la parole de la femme. Le cas des *fatwas* ». *Langage et société*, 181, 101-133. En ligne : https://doi.org/10.3917/ls.181.0101

BENVENISTE, E. (1966), *De la subjectivité dans le langage. Problèmes de linguistique Générale*, Paris, Gallimard.

BENVENISTE, E. (1974), *Problèmes de linguistique générale* (tome 2), Saint-Amand, Gallimard.

BENVENISTE, E. (2012), Dernières leçons (1968 et 1969), texte établi par Jean-Claude Coquet & Irène Fenoglio. Paris, EHESS/Gallimard/Seuil.

BERENI, L. LEGRAVE, R-M. ROUX, S., VARIKAS, E. (2011). Le féminisme à la française, ça n'existe pas. *Libération* du 30 juin 2011. En ligne : https://www.liberation.fr/france/2011/06/30/le-feminisme-a-la-francaise-ca-n-existe-pas_746116/

BERENI, L. (2012), « Une nouvelle génération de chercheuses sur le genre. Réflexions à partir d'une expérience située », *Contretemps*. En ligne : https://www.contretemps.eu/une-nouvelle-generation-de-chercheuses-sur-le-genre-reflexions-a-partir-dune-experience-situee/

BERENI, L. (2015), *La Bataille de la parité, Mobilisations pour la féminisation du pouvoir*, Paris, Economica.

BERTH J. & RIBEIRO D. (2020), intellectuelles et militantes féministes noires dans le Brésil de Bolsonaro: « Chroniques d'un féminisme noir ». Nouvelles Questions Féministes, 39, pp. 124-138. En ligne : https://doi.org/10.3917/nqf.392.0124

BERTHIER, R. (2012). Sur le « féminisme islamique ». Monde-Nouveau.net.

BERTRAND, D. Analyse structuro-cognitive d'une lutte pour la reconnaissance : L'émergence d'une quatrième vague féministe en France, Thèse de doctorat, Université de Bordeaux, 2020.

BILGE, S. (2016), « Plaidoyer pour une intersectionnalité critique non blanchie », in Fassa F., Lépinard É. et Roca i Escoda M. (eds.), L'intersectionnalité : enjeux théoriques et politiques, Paris, La Dispute, p. 75-102.

BILGE, S. (2010). « De l'analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe », *L'Homme & la Société*, 176-177, 43-64. En ligne : https://doi.org/10.3917/lhs.176.0043

BLEVIS, L., (2001), « Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation », *Droit et Société*, n°48, 2001 :2.

BOISCLAIR, I. (2014). « Savoirs féminins, savoirs féministes, savoirs situés », *Politiques féministes et la construction des savoirs*. « Penser-nous devons » ! de Maria Puig de la Bellacasa, éd.,L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 258 p. Spirale, (247), pp. 68–70

BONNAFOUS, S. & KRIEG-PLANQUE, A. (2014), « L'analyse du discours », dans S. Olivesi, Ed., *Sciences de l'information et de la communication*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, p. 223-238.

BOUDAN, R. BESNARD, Ph., CHERKAOUI, M. & LECUYER B-P., (1996), Dictionnaire de la Sociologie, Paris, France loisirs.

BOURDIEU, P. (1998), *La Domination masculine*, Le Seuil, Paris.

BOURDIEU, P. (1994), *Raisons pratiques*, Le Seuil, Paris.

BOURDIEU, P. (1984), « Espace social et genèse des "classes" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, pp. 52-53.

BOURDIEU, P. (1981), « La représentation politique », Actes de la recherche en sciences sociales, 36, 1.

BOURDIEU, P. (1980), *Le Sens pratique*, Minuit, Paris.

BOURDIEU, P. (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit. Paris.

BOUTET, J. (2012), « De la Vulgarisation à l'expertise dans l'histoire de la sociolinguistique », dans Frédéric Pugnière-Saavedra, Frédérique Sitri et Marie Veniard (dirs.), *L'analyse du discours dans la société Engagement du chercheur et demande sociale*, Paris, Honoré champion, pp. 12-31

BRACKE, S. & PUIG DE LA BELLACASA, M. (2013), « Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines ». *Cahiers du Genre*, pp. 54, 45-66. En ligne : https://doi.org/10.3917/cdge.054.0045

BRODIEZ-DOLINO, A. (2016), Le concept de vulnérabilité. *La Vie des idées*. En ligne : http://www.laviedesidees.fr/Le-concept-de-vulnerabilite.html

BROUDOUX, E. (2017), « Autorité scientifique et épistémique à l'épreuve de la mesure des citations », *Études de communication*, 48 | 2017, 177-198.

BURGAT, F. (2016), *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*. Paris, La Découverte.

BRUGERE, F. (2019), *On ne naît pas femme, on le devient*, Paris, Stock.

BUTLER, J. (1997), *Excitable Speech. A politics of the performance*, New York & London, Routledge

BUTLER, J. (2003), « "Les femmes" en tant que sujets du féminisme » *Raisons politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, N° 12, 2003/4, p. 85-97.

BUTLER, J. (2005 a), *Trouble dans le genre*. *Pour un féminisme de la subversion*, trad. Cynthia Kraus, Paris, La Découverte.

BUTLER, J (2005 b), *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 Septembre 2001*, trad. Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Paris, Amsterdam.

BUTLER, J. (2017), *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, trad. Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam.

CARBY, H.V. [1982] 2009, «White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood », *Theories of Race and Racism*, Routledge. pp. 44-53.

CARDON, Ph., KERGOAT, D., PFERFFERKORN, R. (dir.) (2009). *Chemins de l'émancipation des rapports sociaux de sexe*, Paris, La Dispute.

CERVULLE, M. (2012). « La conscience dominante. Rapports sociaux de race et subjectivation ». *Cahiers du Genre*, 53, 37-54. En ligne : https://doi.org/10.3917/cdge.053.0037

CESTARI, M.J., CHAVES, T. V, BALDINI, L.J. S. (2021) « Le *“ pretuguês ”*, la langue maternelle et les discours fondateurs de la brésilianité », trad. Lery-Lachaume, M-L, da Escrita, E., *Itinéraires* , 2021-3 | 2022. En ligne : http://journals.openedition.org/itineraires/11624

CHAFIQ, C. (2010), « *Gender jihad* : les impasses du “féminisme islamique” », *Les Temps Modernes*, 661, 178-209. En ligne : https://doi.org/10.3917/ltm.661.0178

CHEBEL, M. (2013), *100 questions sur l'Islam*, Paris, La Boétie.

CHEBEL, M. (1995), *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel.

CHOUDER, I. (2015), « Féminisme-s islamique-s. », *Confluences Méditerranée*, 95, pp.81-90. En ligne : https://doi.org/10.3917/come.095.0081

ÇINGI KOCADO, F. (2017) « Le positionnement intersectionnel comme pratique de recherche : faire avec les dynamiques de pouvoir entre femmes », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne],21 | 2017. En ligne : http://journals.openedition.org/cedref/1053

CITAK, G. Approche historique de la fatwa et perspectives de son adaptabilité en Europe, la constitution du Conseil Européen de la Fatwa et des Recherches, Thèse de doctorat, Université Jean Moulin (Lyon 3), 2016.

COLLINS, P-H. (1986), « Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought », *Social Problems* 33 (6): 14–32. En ligne : https://canvas.brown.edu/courses/1075806/files/61473880/download?verifier=LrlNiPakdFfk0LfewJKBDaN98ixdolygcm9IPZPU&wrap=1

COLLINS, P-H. (1990), « La construction sociale de la pensée féministe Noire » trad. Anne Robatel, in E. Dorlin, H, Rouch, *Black Feminism, Anthologie du féminisme africain- américain 1975-2000*, Paris, L'Harmattan.

COLLINS, P-H. (2016), *La pensée féministe noire. Savoir, conscience et politique de l'empowerment*, Montréal, Les éditions du remue-ménage.

Commission européenne. (2007). Lutte contre la discrimination multiple : Pratiques, politiques et lois. En ligne : https://www.mehrfachdiskriminierung.ch/wpcontent/uploads/sites/218/2020/09/multdis_fr.pdf

COULSON, N-J. (1995), *Histoire du droit islamique*, PUF, coll. « islamiques ».

CRENSHAW, K. (1989), « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, p. 139-167.

CRENSHAW, K. (2005 [1991]), « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », trad. O. Bonis, *Cahiers du Genre 2005/2* (n° 39), p. 51-82. DOI : file:///Users/faizabenidir/Downloads/10.3917/cdge.039.0051

DECHAUFOUR, L. (2008), « Introduction au féminisme postcolonial. », *Nouvelles Questions Féministes*, 27, pp. 99-110. En ligne : https://doi.org/10.3917/nqf.272.0099

DE LAGASNERIE, G. (2014), « Que signifie penser ? », in François Caillat (dir.), *Foucault contre lui-même*, Paris : PUF.

DELPHY, Ch. (2002[1977]), « Nos amis et nous. Les fondements cachés de quelques discours pseudo-féministes », *Nouvelles Questions Féministes*, 1, pp. 20-49.

DELPHY, Ch. (2013), *L'ennemi principal, tome 2* : « Penser le genre ». Paris, Éditions Syllepse.

DELTOMBE, T. (2005), *L'islam imaginaire : la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La découverte.

DESCARRIES-BÉLANGER, F., ROY, Sh. (1998), « Le mouvement des femmes et ses courants de pensée : essai de typologie », *Institut canadien de recherches sllr les femmes* (ICREF), [Coll. Les documents de l'ICREF], Ottawa, (mars 1988-n° 19) 2-3.

DÉTRIE, C., SIBLOT, P., & VERINE, B. (Ed.), (2001). *Termes et concepts pour l'analyse du discours*, Paris, Honoré Champion.

DÉTRIE, C. (2006). *De la non-personne à la personne. L'apostrophe*, Paris, CNRS Éditions.

DJENNANE HAOUCHENE, Karima, « L'émergence d'un militantisme religieux de type féministe au sein de l'islam : vers une féminisation du champ religieux islamo-étasunien ? ». *RELIGIOLOGIQUES*, n° 36, printemps 2018, pp. 39–90

DJELLOUL, Gh. (2013), *Parcours de féministes musulmanes belges: de l'engagement dans l'islam aux droits des femmes ?*, Louvain-la-Neuve, l'Harmattan.

DJELLOUL, Gh (2018a), « Le féminisme islamique au prisme de la décolonialité. Dépasser l'horizon postcolonial pour envisager un féminisme pluriversel ? », La Revue Nouvelle, N° 1. En ligne : https://revuenouvelle.be/Le-feminisme-islamique-au-prisme-de-la#nb2-1

DJELLOUL, Gh. & N. El'Makirini. (2018b), « Le féminisme islamique comme courant minoritaire en voie d'institutionnalisation », *les dossiers documentaires du CISMODOC*, Université catholique de Louvain.

DORLIN, E. (2008), *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses Universitaires de France.

DOT-POUILLARD, N. (2007), « Les recompositions politiques du mouvement féministe français au regard du *hijab* », *SociologieS*. En ligne : http://journals.openedition.org/sociologies/246

DOURY, M. (2003), « L'évaluation des arguments dans les discours ordinaires : le cas de l'accusation d'amalgame », *Langage et société*, 105, pp. 9-37

DOURY, M. (2019), « Victimes "au carré" : dénonciation des iniquités dans la reconnaissance des victimes d'attentats (France, 2015) », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 23 | 2019, mis en ligne le 18 octobre 2019, consulté le 11 janvier 2020. En ligne : http://journals.openedition.org/aad/3452

DUCARD, D. (2019), « Le consentement éclairé, un *mésaccord*, » *Actes du Congrès de l'Association Française de Sémiotique*, Lyon, AFS Editions, pp. 387-390

DUCROT, O. 1991. *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique* (Paris : Hermann)

DANBLON, E. (2005), *La Fonction persuasive*, Paris, Armand Colin.

DURANTI, A. (2007), « Key Terms in Language and Culture », Oxford, Victoria, Blackwell Publishing

DURU-BELLAT, M. (2002). *Les inégalités sociales à l'école : genèse et mythes*. Paris, Presses universitaires de France.

EAGLETON, M. (2000), « Adrienne Rich, Location and the Body », *Journal of Gender Studies*, vol. 9, n° 3.

El KHOURY, P. (2021), « *Le féminisme islamique aujourd'hui* », *Lectures*, Reviews. En ligne : http://journals.openedition.org/lectures/1000

Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle Edition, 1977. Tome II, (Leyde: E. J. Brill)

FANON, F. (2001), « L'Algérie se dévoile », dans *L'An V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte

FAROUQ, W. (2019), « La *fatwa*, miroir de la religiosité islamique en Europe », *Oasis*. En ligne : https://www.oasiscenter.eu/fr/fatwa-miroir-de-l-islam-europeen.

FERJANI, M. (2006), « Islamisme et droits de la femme », *Confluences Méditerranée*, 59, pp. 75-88. En ligne : https://doi.org/10.3917/come.059.0075

FLORES ESPINOLA, A. (2012), « Subjectivité et connaissance : réflexions sur les épistémologies du "point de vue" », *Cahiers du Genre*, 53, 99-120. En ligne : https://doi.org/10.3917/cdge.053.0099

FORQUIN, J-C. (2009), « Savidan Patrick. Repenser l'égalité des chances », *Revue française de pédagogie* , 167. En ligne: http://journals.openedition.org/rfp/1592

FORTIER, C. (2011), « Vulnérabilité, mobilité et ségrégation des femmes dans l'espace public masculin : point de vue comparé (France-Mauritanie-Égypte) », in. Denèfle S., Monqid S. (dir.) : Gouvernance localedans le monde arabe et en Méditerranée : quel rôle pour les femmes ? Égypte Monde Arabe, troisième série, n° 9: 71-102.

FOUCAULT, M. (1984), *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi.* Paris, Gallimard.

FOUCAULT, M. (1994) [1976], *Histoire de la sexualité, 1, La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.

FOUREST, C. (2006), « Modernité trompeuse du féminisme religieux et sexiste », Revue des Deux Mondes, pp. 35-44. En ligne : https://www.jstor.org/stable/44437547

FRASER, N. (2001), « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement » : Extrait de *Habermas and the Public Sphere*, sous la direction de Craig Calhoun, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 109-142. *Hermès, La Revue*, 31, 125-156. En ligne: https://doi.org/10.4267/2042/14548

FULTNER, B. (2022), « Languaging in the age of Meta: On Judith Bridges' "Explaining - splainin digital discourse" », *Language Under Discussion*, Vol. 6, Issue 1(July2021), pp. 61–67

FUCHS, C. (1994). *Paraphrase et énonciation*. Paris, Ophrys.

GABRIEL, J. (2023), « Qui sont "les premiers concernés" : Notion réductrice ou émancipatrice ?» ? *Revue du Crieur*, N° 23, pp. 146-159. En ligne : https://doi.org/10.3917/crieu.023.0146

GALONNIER, J. & NAUDET, J. (2019), « Racisme structurel et privilège blanc. Entretiens croisés, 2e partie », *La Vie des idées*. En ligne : https://laviedesidees.fr/Racisme-structurel-et-privilege-blanc

GARBAGNOLI, S. & PREARO, M. (2017), *La croisade « anti-genre ». Du Vatican au Manif pour Tous*, Paris, Éditions Textuel.

GHASARIAN, C. (2002), « Sur les chemins de l'ethnographie réflexive ». In. C. Ghasarian (Éd.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux* (p. 5-33), Paris, Armand Colin.

GERARDIN-LAVERGE, M. (2018), « C'est en slogant qu'on devient féministe » Hétérogénéité du genre et performativité insurrectionnelle", *Semen*, 44 | 2018. En ligne : http://journals.openedition.org/semen/10779

GERARDIN-LAVERGE, M. & COLLIER, A-C. (2020), « Circulation et production des savoirs. », *Terrains/Théories* 11. En ligne : http://journals.openedition.org/teth/2588

GEISSER, V. (2005), « L'islamophobie en France au regard du débat européen ». In R. Leveau et K. Mohsen-Finan (Eds.), Musulmans de France et d'Europe (59-79). Paris : CNRS Éditions.

GHLISS, Y., PAVEAU, M-A., RUCHON, C. (2019), « Dynamiques discursives de la vulnérabilité. Introduction. Signes, Discours et Sociétés », *Revue semestrielle en sciences humaines et sociales dédiée à l'analyse des Discours*, Dynamiques discursives de la vulnérabilité, 20. ffhal-02336537

GLEAVE, R. (2012), « 1. La charia dans l'histoire : ijtihad, épistémologie et " tradition classique " ». Dans : Baudouin Dupret éd., La charia aujourd'hui : Usages de la référence au

droit islamique (pp. 23-34), Paris, La Découverte. En ligne : https://doi.org/10.3917/dec.dupre.2012.01.0023

GODRIE, B. (2017), « Épistémologies du Sud et militantisme académique : Entretien avec Boaventura de Sousa Santos ». *Sociologie et sociétés*, 49(1), 143–149. En ligne : https://doi.org/10.7202/1042809ar

GRECO, L. (2014), « Mise en scène d'une transition scientifique et identitaire : expérience narrative, réflexivité et catégorisation », *Semen* [En ligne], 37 | 2014, mis en ligne le 22 avril 2015, consulté le 30 mai 2023. En ligne : http://journals.openedition.org/semen/10204

GRECO, L. (2014), « Les recherches linguistiques sur le genre : un état de l'art ». Langage et Société, 148, 11-29. En ligne : https://doi.org/10.3917/ls.148.0011%20

GREGG, R. B. (1971), « The ego-function of the rhetoric of protest », *Philosophy & Rhetoric* 4, pp. 71-91. En ligne : https://www.edwardwimberley.com/courses/EnviroHealthA/gregg.pdf

GROSFOGUEL, R. (2010), « Vers une décolonisation des “uni-versalismes” occidentaux : le “pluri-versalisme décolonial”, d’Aimé Césaire aux zapatistes », trad. Natacha Filippi et Emmanuel Hoch Delgado, in. Achille Mbembe *et al.*, *Ruptures postcoloniales*, Paris, La Découverte, pp. 119-138.

GUERRAOUI, Z., & TROADEC, B. (2000), *Psychologie interculturelle*, Paris, Armand Colin.

GUILLAUMIN, C. (1986), « Sur la notion de minorité ». *L’homme et la société*, n° 77-78

HADDAD, G. (1999), « Éthos préalable et éthos discursif : l’exemple de Romain Rolland », *Images de soi dans le discours. La construction de l’ethos*, R. Amossy (dir.) Genève, Delachaux et Niestlé, pp. 155-176.

HAJJAT, A. (2013), *La marche pour l’égalité et contre le racisme,* Paris, Amsterdam.

HAJJAT, A., & MOHAMMED, M. (2016, [2013]), *Islamophobie : Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris, La Découverte.

HAJJAT, A. (2021), « La “ femme musulmane opprimée ” : genèse d’un nouveau genre littéraire à succès (1988–2003) ». *French Cultural Studies, vol. 32*, pp. 251 - 268.

HALLAQ, W. (1997), *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunni usul al-fiqh*, New York, Cambridge University Press.

HAMIDI, M. (2015), « La pensée féministe islamique à l'ère de la mondialisation : entre stratégie herméneutique et mobilisation transnationale ». *L'Homme & la Société*, 198, pp.113-125. En ligne : https://doi.org/10.3917/lhs.198.0113

HAMIDI, M. (2017), *Un féminisme musulman, et pourquoi pas ?* La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube.

HAMIDI, M. (2020), « Le féminisme musulman en Europe : activisme textuel et engagement transnational ». Dans : Zahra Ali éd., *Féminismes islamiques* (pp. 113-122), Paris, La Fabrique. En ligne : https://doi.org/10.3917/lafab.ali.2020.01.0111

HARAWAY, D. (1988), « Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective », *Feminist Studies*, vol. 3, n° 14, pp. 575-599. DOI : 10.2307/3178066.

HARAWAY, D. (2007), « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes, Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan, Paris, Exils, pp. 107-130.

HARDING, S.G. (2004), *The feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, New York, Routledge.

HARTSOCK, N. C. (1997), «Comment on Hekman's "Truth and method: Feminist standpoint theory revisited": Truth or justice? ». *Signs: Journal of women in culture and society*, 22(2), pp.367-374.

HAVERCROFT, B. (1999), « Quand écrire, c'est agir : stratégies narratives d'argentinité féministe dans *Journal pour mémoire* de France Théoret », *Dalhousie French Studies*, vol. 47, pp. 93-113

HONNETH, A. (2013), *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Folio Essais.

hooks, b, (1981), *Ain't I A Woman. Black Women and Feminism*, Boston, South End Press.

hooks, b. (1995), « Refusing to be a victim». In. Killing rage: ending racism. New York: Holt. En ligne: https://pdfcoffee.com/hooks-bell-quotrefusing-to-be-a-victimquot-pdf-free.html

hooks, b. (2015), *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et* féminisme [Ain't I a Woman, Black Women and Feminism, 1981], trad. O. Potot, Paris, Cambourakis, coll. « Sorcières ».

HUSSON, A-Ch. (2014), « Faire le deuil du sujet souverain », *(Dis)cursives* [Carnet de recherche], 02/12/2014. En ligne : https://cursives.hypotheses.org/62.

HUSSON, A-Ch. (2018), « La contribution des théories féministes du *standpoint.* Pour une version forte de la perspective folk », *Les Carnets du Cediscor* [En ligne], 14 | 2018, mis en ligne le 22 novembre 2018. En ligne: http://journals.openedition.org/cediscor/1324; DOI : https://doi.org/10.4000/cediscor.1324

IAVARONE-TURCOTTE, A. (2023), « Un terrain miné, un travail de déminage ou comment parler de l'oppression des femmes minorisées en tant que chercheuse de la majorité », *Les cahiers du CEDREF*, 26| 2023. En ligne : http://journals.openedition.org/cedref/1933

JABALLAH, A (2002), « Qu'est-ce que le droit musulman ? », *Raison présente*, 141, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS

JOLY, D. & WADIA, K. (2017), *La participation civique et politique des femmes de culture musulmane en Europe*, trad. Mathilde Unger & Nicolas Jara-Joly, Montréal, Presse de l'Université de Laval

KHEMILAT, F. (2016), « Djelloul Ghaliya, *Parcours de féministes musulmanes belges. De l'engagement dans l'islam aux droits des femmes* », Academia L'Harmattan, Islams en changement, 2014", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée,* 139 | 2016, pp. 242-245.

KIMBERLE, C. (2015), «Why Intersectionnality Can't Wait », *Washington Post*. En ligne : https://www.washingtonpost.com/news/in-theory/wp/2015/09/24/why-intersectionality-cant-wait/

KOLIOPANOS, Y. (2013), « Surveiller et "embellir" : les écrits des prostitué.e.s et des travailleur.se.s du sexe à l'aune de l'encadrement discursif », *Between.* Revista dell'Associazione italiana di teoria e storia comparata della letteratura, vol. 3, (5), 1-22. En ligne : http://*ojs.unica.it/index.php/between/article/download/1394/1565*.

KOREN, R. (2013), « Ni normatif ni militant : le cas de l'engagement éthique du chercheur », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 11 | 2013, mis en ligne le 15 octobre 2013, consulté le 16 juin 2020. En ligne : http://journals.openedition.org/aad/1572

KOREN, R. (2019), *Rhétorique et Éthique : du jugement de valeur*, Paris, Garnier.

KWAME, T. [CARMICHAEL, S.], HAMILTON C. V., (1968). *Le black power : pour une politique de libération aux États-Unis*, Paris, Payot.

LAFFITTE, R. (2016), « Mots d'islam : *Fatwa* », *Orient XXI*. En ligne :https://orientxxi.info/mots-d-islam-22/fatwa,1318

LAGHMANI, S. (2003), « Les écoles juridiques du sunnisme », *Pouvoirs*, n°104, pp. 21- 31. En ligne : https://doi.org/10.3917/pouv.104.0021

LAMRABET, A. (2012), *Reconsidérer la problématique des femmes et de l'égalité en islam*, In *Mouvements*, n°72.

LAMRABET, A. (2015), *Les femmes et l'islam : une vision réformiste*, Paris, Fondapol.org

LAMRABET, A. (2017), *Islam et femmes : Les questions qui fâchent*, Casablanca, En toutes lettres.

LATTE ABDALLAH, S. (2011), « Les féminismes islamiques contemporains : influences sur le féminisme, la sphère religieuse et l'islam politique », dans *Islamochristiana*, 37(2011), pp. 17 -34

LATTE ABDALLAH, S. (2012), « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXIe siècle ». *Revue Tiers Monde*, 209, 53-70. En ligne : https://doi.org/10.3917/rtm.209.0053

LAUFER, L. (2015). « Éclats de mots : pouvoir de la parole et vulnérabilité ». *Cahiers du Genre*, 58, 163-180. En ligne : https://doi.org/10.3917/cdge.058.0163

LAZREG, M. (2010), « Féminisme et différence : les dangers d'écrire en tant que femme sur les femmes en Algérie », *Les cahiers du CEDREF* , 17 | 2010, Online since 01 January 2012. En ligne : http://journals.openedition.org/cedref/615

LE BART, Ch. (2016), « Publier pour exister. Le livre politique, un média pour accéder aux médias », *Politiques de communication*, vol. 7, no. 2, pp. 55-77.

LEFEVRE-RADELLI, L. « L'expérience des étudiants autochtones à l'université. Racisme systémique, stratégies d'adaptation et espoir de changement social ». Thèse de doctorat, Université de Nantes, 2019.

LE GUERN, M. (1977), « l'ethos dans la rhétorique française de l'âge classique », in *n*, 20-22 mai 1977, PUL.

LÉPINARD, E. & MAZOUZ, S. (2019), « Cartographie du surplomb. Ce que les résistances au concept d'intersectionnalité disent sur les sciences sociales en France », *Mouvements*, en ligne : http:// mouvements.info/ cartographie-du- surplomb/

LORDE, A. ([1978] 2003), « On ne démolira jamais la maison du maître avec les outils du maître », trad. Magali C. Calise et al., in. *Sister Outsider*, Carouge (Genève), Mamamélis.

LUGONES, M.C., SPELMAN, E.V., (1983), « Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for "the Woman's Voice" », *Women's Studies International Forum*, Vol. 6, No.6, pp. 573-581. En ligne : https://doi.org/10.1016/0277-5395(83)90019-5

MABLEY B. (2005), « L'Envers et l'endroit de l'interprétation islamiste du concept de jihad en droit islamique », *African Journal of Legal Studies*.

McCALL, L. (2005), «The Complexity of Intersectionality ». Signs: Journal of Women in Culture and Society, 30(3), pp. 1771–1800. En ligne : http://www.jstor.org/stable/10.1086/426800

MCKITTRIC, K. (2006), *Demonic Grounds Black Women and the Cartographies of Struggle*, University of Minnesota Press. En ligne : https://www.centerforethnography.org/sites/default/files/artifacts/media/pdf/katherine-mckittrick-demonic-grounds.pdf

MAHMOOD, S. (2009), *Politique de la Piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte.

MAINGUENEAU, D. (2002), « Problèmes d'ethos », *Pratiques : linguistique, littérature, didactique*, n°113-114, pp. 55-67. En ligne : https://doi.org/10.3406/prati.2002.1945

MAINGUENEAU, D. (2009), *Les termes clés de l'analyse du discours*, Paris, Seuil.

MAINGUENEAU, D. (2014). *Discours et analyse du discours : introduction*, Paris, Armand Colin.

MARIGNIER, N. (2017), « Les énonciations de privilèges » dans le militantisme féministe en ligne : description et critique », *Argumentation et Analyse du Discours*, 18 | 2017, En ligne : http://journals.openedition.org/aad/2309

MARIGNIER, N. (2020), « Pour l'intégration du concept d'*agency* en analyse du discours », *Langage et société*, vol. 170, no. 2, pp. 15-37.

MARIGNIER, N. (2021), « Performativité ». *Langage et Société*, 2021, HS1, pp.263-266. En ligne : https://hal.science/hal-03380706v1/file/Performativite%CC%81%20Marignier.pdf

MARZI. E, « Ali Zahra, Féminismes islamiques », Genre, sexualité & société [Online], Analyses et comptes-rendus. En ligne : http://journals.openedition.org/gss/2736

MEUNIER, D. (2007), « La médiation comme « lieu de relationnalité » », Questions de communication n° 11, En ligne : http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/7363

MERLEAU-PONTY, M. (1977), *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard.

MESGARZADEH, S. *Les clubs de cadres et de dirigeants racialisés en région parisienne : genèse et structuration d'un espace de regroupement et de mobilisation*. Thèse de doctorat, EHESS, Paris, 2017.

MESGARZADEH, S. (2019), « Classes supérieures et racialisation. Le cas des clubs de cadres et de dirigeants racialisés ». *Mouvements* 100 (4): 162-68.

MEKKI-BERRADA, A. (2018). « Présentation : femmes et subjectivations musulmanes : prolégomènes », *Anthropologie et Sociétés*, *42* (1), pp. 9–33. En ligne : https://doi.org/10.7202/1045122ar

MERAD, A. (1998), *L'exégèse coranique,* Paris, PUF, (Que sais-je ?)

MERNISSI, F. (1990), *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'Etat en Islam*, Paris, Albin Michel.

MESURE, S. & SAVIDAN, P. (Dir.), (2006), Dictionnaire des sciences humaines, collections "Grands Dictionnaires", Puf.

MCINTOSH, P. (1989), «White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack ». Peace and Freedom Magazine, 10-12. Reproduit dans The National Seed Project. En ligne : https://nationalseedproject.org/images/documents/Knapsack_plus_Notes-Peggy_McIntosh.pdf

MICHEL, S. & MICHAUD-TREVINAL, A. (2022). XXII. *Donna Haraway*. Les savoirs situés : pour une pratique scientifique partielle et relationnelle, in. Yves-Frédéric Livian éd., *Les grands auteurs aux frontières du management* (pp. 281-294). Caen: EMS Editions. En ligne : https://doi.org/10.3917/ems.livia.2022.01.0281

MICHELI, R. (2014), « L'image de soi saisie à travers le choix des arguments et la manifestation des émotions : interactions de l'*ethos* avec le *logos* et le *pathos* dans le discours théorique d'Albert Camus », *Fabula / Les colloques*, Posture d'auteurs : du Moyen Âge à la modernité. En ligne : http://www.fabula.org/colloques/document2420.php

MICHELI, R. (2010), *L'émotion argumentée : L'abolition de la peine de mort dans le débat parlementaire français*, Paris, Cerf.

MILLIOT, L. (1954), La pensée juridique de l'Islam. *Revue internationale de droit comparé*. Vol. 6 N°3, Juillet-septembre 1954. pp. 441-454. En ligne : https://www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_1954_num_6_3_8631

MIR-HOSSEINI, Z. (2012), « Le Projet inachevé : la quête d'égalité des femmes musulmanes en Iran ». Dans : Zahra Ali, Ed., Féminismes islamiques (pp. 113-141), Paris, La Fabrique ;

MOGHADAM, V. M. (2007a), « Féminisme, réforme législative et autonomisation des femmes au Moyen-Orient et en Afrique du Nord : l'articulation entre recherche, militantisme et politique », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 191, no. 1, pp. 13-20.

MOGHADAM, V. M. (2007b), « Qu'est-ce que le féminisme musulman ? Pour la promotion d'un changement culturel en faveur de l'égalité des genres » En ligne : www.pensamientocritico.org/valmog0608.html

MOHANTY, C. T. (1984), « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Boundary 2*, *12/13*, pp. 333–358.

MOHANTY, C. T. 2010. « Sous les yeux de l'Occident : recherches féministes et discours coloniaux ». In Verschuur, C. (Ed.), *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*. Graduate Institute Publications. DOI :10.4000/books.iheid.5882

MOIRAND, S. (1988), Une Histoire de discours : une analyse des discours de la revue, « Le Français dans le monde », 1961-1981, Paris, éd. Hachette.

MOÏSE, C. (2021), « Entre construction des inégalités sociales et individuation du sujet. Que peut dire la sociolinguistique ? ». Laurence Arrighi et Emilie Urbain. Retour en Acadie : penser les langues et la sociolinguistique à partir des marges. Textes en hommage à Annette Boudreau, Presses universitaires de Laval, pp.19-39. En ligne : hal-04072334

MORGAN, M. M., (1999), « No Woman No Cry. Claiming African American Women's Place », *in* BUCHOLTZ M., LIANG A. C. & SUTTON L. A. (eds), *Reinvienting Identities. The Gendered Self in Discourse*, Oxford, Oxford University Press, 27-45.

MORGAN, K. P. ([1996]2018), « Describing the Emperor's new clothes: Three myths of educational (in-)equity ». In: Diller, A. et al. (eds.), *The gender question in education: Theory, pedagogy, and politics*. New York, Routledge.

MOREL, N. (2007), « Le genre des politiques sociales. L'apport théorique des "gender studies" à l'analyse des politiques sociales », *Sociologie du travail* [Online], Vol. 49 - n° 3. En ligne: http://journals.openedition.org/sdt/22385

MORETON-ROBINSON, A. (2015), *The White Possessive: Property, Power, and Indigenous Sovereignty*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Marie-Françoise Mortureux, (1993), « Paradigmes désignationnels », *Semen*, 8 | 1993. En ligne : http://journals.openedition.org/semen/4132

MUCCHIELLI, L., & ROCHE, P. (2011). Entretien de Laurent Mucchielli : Quartiers populaires : les enjeux d'une stigmatisation. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 12, pp. 207-216.

MUCCHIELLI, A., (1986), *L'identité*, Paris, P.U.F.

MUCCHIELLI, R. (1998), *L'analyse de contenu des documents et des communications*, ESF éditeur pour la 8e édition.

NEVEU, E. « Problème public » Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics. Mis en ligne le 06 janvier 2021. Dernière modification le 10 mars 2023. Accès : https://publictionnaire.huma-num.fr/notice/probleme-public.

OGER, C. (2021). *Faire référence. La construction de l'autorité dans le discours des institutions*. EHESS.

OLLIVIER, M. & TREMBLAY, M. (2000). *Questionnements féministes et méthodologie de la recherche*, Coll. « Outils de recherche », Paris, L'Harmattan.

PAISSA, P. & KOREN, R. (dirs.) (2020) , *Du singulier au collectif : construction(s) discursive(s) de l'identité collective dans les débats publics*, coll. Études linguistiques et textuelles, Limoges, Lambert-Lucas.

PARINI, L., GIANNI, M. & CLAVIEN, G. (2012). « La transversalité du genre : l'islam et les musulmans dans la presse suisse francophone ». *Recherches féministes*, *25*(1), 163–181. En ligne : https://doi.org/10.7202/1011122ar

PATZIOGLOU, E. (2012), « La présentation de l'altérité et les discours de la différenciation dans la presse écrite française et grecque : vers la construction d'une identité européenne ? », Sciences de l'information et de la communication, Université Rennes 2.

PAVEAU, M-A. (2010), « Norme, idéologie, imaginaire. Les rituels de l'interpellation dans la perspective d'une philosophie du discours », *Corela. Cognition, représentation, langage*. En ligne : doi: 10.4000/corela.1797

PAVEAU, M-A. (2013), *Langage et morale. Une éthique des vertus discursives*, Éditions Lambert-Lucas. En ligne : http://www.lambert-lucas.com/wp-content/uploads/2021/12/OA_langage_et_morale.pdf

PAVEAU, M-A. (2016). « Parler du burkini sans les concernées. De l'énonciation ventriloque », *La pensée du discours* [carnet de recherche]. En ligne : http://penseedudiscours.hypotheses.org/4734

PAVEAU, M-A (2017), « Le discours des locuteurs vulnérables. Proposition théorique et politique », *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 18(1), p. 135-157.

PAVEAU, M-A. (2019), « De la race comme point d'énonciation. Norman Ajari, La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race », *La pensée du discours* [carnet de recherche]. En ligne : https://penseedudiscours.hypotheses.org/18002

PAVEAU, M-A. (2019a), "La panique décoloniale," *La pensée du discours* [carnet de recherche]. En ligne : https://penseedudiscours.hypotheses.org/17859

PAVEAU, M.-A. (2019b), « La blessure et la salamandre. Théorie de la resignification discursive », dans *Stigmatiser : normes sociales et pratiques médiatiques*, actes du colloque du CARISM. En ligne : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02003667.

PAVEAU, M. (2019c), « La resignification. Pratiques technodiscursives de répétition subversive sur le web relationnel ». *Langage et société*, 167, 111-141. En ligne : https://doi.org/10.3917/ls.167.0111

PAVEAU, M-A. (2023) (à par.), « Une analyse du discours contre-hégémonique. Intersectionnalité critique et pluriversalité décoloniale », *Langage & société 178* (version postprint : révisée et acceptée après évaluation),161-190. En ligne : https://doi.org/10.3917/ls.178.0149

PAHUD, S., PAVEAU, M-A. (dir.), *Argumentation et Analyse du Discours*, 18 | 2017, « Nouvelles argumentations féministes ». En ligne : http://journals.openedition.org/aad/2301

PAYET, J-P. (2011), « L'enquête sociologique et les acteurs faibles », SociologieS [En ligne], http:// journals.openedition.org/sociologies/3629 Payet Jean-Paul et al. (dir.) (2008), La voix des acteurs faibles. De l'indignité à la reconnaissance, Rennes, PUR.

PÊCHEUX, M. (1975), *Les vérités de La Palice : Linguistique sémantique, philosophie*, Paris, Maspero.

PÊCHEUX, M. (1982), « Délimitations, retournements et déplacements », *L'Homme et la société*, nº 63-64, p. 53-69. En ligne : www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1982_num_63_1_2073.

PÊCHEUX, M. ([1983] 1990), « Le discours : structure ou événement ? », dans D. Maldidier, *L'inquiétude du discours - textes de Michel Pêcheux choisis et présentés par Denise Maldidier*, Paris, Éditions des cendres.

PÊCHEUX, M. (1984), « Rôle de la mémoire », dans P. Achard, M. P. Gruenais, D. Jaulin (dir.), *Histoire et linguistique*, Paris, Maison des sciences de l'homme.

PFEFFERKORN, R. (2002), « Sur la notion d'égalité des chances ». *Revue des Sciences sociales, civilité, incivilités,* 29, pp.130-135. En ligne : ffhal-01295627f

PERELMAN, CH. (1963), *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, London, Routledge & Kegan Paul ; New York, The Humanities Press.

PHILLIPS, A. (2008). «Who Spoke and Who Was Heard in the Cartoons debate? », In: Elizabeth Eide; Risto Kunelius and Angela Phillips, eds. *Transnational Media Events: The Mohammed Cartoons and the Imagined Clash of Civilizations.* Gotenburg: Nordicom, pp. 99-116.

PLANTIN, Ch. (1993), *Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés*, Paris. Kimé.

PLANTIN Ch. (1994), L'ambiguïté lexicale dans l'interaction argumentative, *Théories, données et pratiques en français langue estrangère*, éd. D. Flament-Boistrancourt, Lille, PUL.

PLANTIN, Ch. (1996a), *L'argumentation*, Paris, Seuil

PLANTIN, Ch. (1996b), « Le trilogie argumentatif. Présentation de modèle, analyse de cas », *Langue française*, N° 112, p. 9-30.

PLANTIN, Ch. (2005), *L'argumentation. Histoire, théories et perspectives*, Paris, PUF, (Que sais-je ?)

POLO, C. PLANTIN, Ch. LUND, K., NICCOLAI, G. (2013), « Quand construire une position émotionnelle, c'est choisir une conclusion argumentative : le cas d'un café-débat sur l'eau potable au Mexique », *Semen* , 35 . En ligne : http://journals.openedition.org/semen/9800

PUIG DE LA BELLACASA**,** M. (2013), *Politiques féministes et construction des savoirs. « Penser nous devons » !* , Paris, L'Harmattan.

QUIROZ, L. (2019), « Le leurre de l'objectivité scientifique. Lieu d'énonciation et colonialité du savoir », *Nouveaux Imaginaires*, Université de Nice. En ligne : https://decolonial.hypotheses.org/1630

QUIROZ, L. (2022), « Race, discours et colonialité. Analyse autoréflexive à partir d'une expérience située », Itinéraires [En ligne], 2021-3 | 2022, mis en ligne le 15 septembre 2022. En ligne : http://journals.openedition.org/itineraires/11470

RABATEL, A. (1998), *La Construction textuelle du point de vue*, Lausanne, Delachaux et Niestlé.

RABATEL, A. (2004), *Argumenter en racontant. (Re)lire et (ré)écrire les textes littéraires*, Bruxelles, De Boek.

RABATEL, A. (2007) « Les enjeux des postures énonciatives et de leur utilisation en didactique ». In : *Éducation et didactique.* vol. 1 (2), 89-116. En ligne : http://educationdidactique.revues.org/162.

RABATEL, A. (2012). Positions, positionnements et postures de l'énonciateur. TRANEL. Travaux Neuchâtelois de Linguistique, Institut des sciences du langage et de la communication (Neuchâtel, Suisse), 56, pp. 23-42.

RABATEL, A. (2013), « L'engagement du chercheur, entre "éthique d'objectivité" et "éthique de subjectivité" », *Argumentation et Analyse de Discours*, v. 11. En ligne : http://aad.revues.org/1526

RABATEL, A. (2016), « Analyse de discours et inégalités sociales : de l'empathie pour les invisibles à l'engagement pour le commun », in. *Revista de Estudos da Linguagem*, Belo Horizonte, v.26, n.3, pp. 757-788.

RABATEL, A. (2017). *Pour une lecture linguistique et critique des médias. Empathie, éthique, point(s) de vue* , Limoges, Lambert-Lucas

RABATEL, A. (2021), « Co-construire des vérités, à l'aune de l'empathie, de la confrontation des points de vue, pour rendre compte de la complexité et faire société », *Nouveaux cahiers de Marge* [En ligne], 3 | 2021. En ligne : https://publications-prairial.fr/marge/index.php?id=351

RABATEL, A. (2020), « La construction des identité personnelles et collectives », in. Paola Paissa, Roselyne Koren (dirs.), *Du singulier au collectif : construction(s) discursive(s) de l'identité collective dans les débats publics*, Limoges, Lambert-Lucas, coll. Études linguistiques et textuelles, pp. 55-69.

REBOUL, O. (1980) , *Langage et idéologie*, Paris, PUF.

RICORDEAU, G. (2011), « RICH Adrienne, *La contrainte à l'hétérosexualité et autres essais* ", *Genre, sexualité & société* [Online], 5 | Printemps 2011, Online since 01 June 2011. En ligne : http://journals.openedition.org/gss/1938

SAID, E. (1980). *L'Orientalisme, L'Orient crée par l'Occident*, Le Seuil.

SAYYID, A. (1931), *Nuzhat al-khawāṭir wa-bahjat al-masāmi' wa-al-nawāẓir: mutaḍāmin 'alá tarājim 'ulamā' al-Hind wa-a'yānihā*, Volume 7. Dā'irat al-Ma'ārif al'-'Uthmānīyah.

SCHACHT, J. (1983 [1964]), *Introduction au droit musulman*, Trad. Paul Kempf et Abdel. Majid Turki, Paris, Maisonneuve et Larose.

SCOTT, J-W. (2010), « *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* N° 128/2, Stéphanie Latte Abdallah (dir.) : *Féminismes islamiques* », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 32, no. 1, 2013, pp. 127-131.

SMITH, D., (2018), *L'ethnographie institutionnelle. Une sociologie pour les gens*, Paris, Économica, coll. « Études sociologiques », trad. Fabienne Malbois, Michel Barthélémy et Julia Hedström.

SAID, EW. (2014), Dans l'ombre de l'Occident, suivi par Luste Boulbina, Seloua, *Les Arabes peuvent-ils parler ?* trad. Léa Gautier, Paris, Payot & Rivages.

SOULET, M. (2005). Reconsidérer la vulnérabilité. *Empan*, n vol. n° 60, no. 4, pp. 24-29.

SPIVAK, G.Ch. (2009), *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Amsterdam.

STRYKER, S., & BURKE, P. J. (2000), The Past, Present, and Future of an Identity Theory. In Quarterly (Vol. 63, Issue 4).

TABOADA-LEONETTI, I. (1998). Chapitre II. Stratégies identitaires et minorités : le point de vue du sociologue. Dans : Carmel Camilleri éd., *Stratégies identitaires* (pp. 43-83). Paris cedex 14 : Presses Universitaires de France. En ligne : https://doi.org/10.3917/puf.marti.1998.01.0043

TELEP, S. « *Whitiser*, c'est parler comme un Blanc ». Langage, subjectivité et postcolonialité chez des militants afrodescendants d'origine camerounaise à Paris, Thèse de doctorat, Université Paris Descartes, 2019.

THOMAS, H. (2010), *La vulnérabilité. La démocratie contre les pauvres*, Paris, Éditions du Croquant.

TORRES, M. *Administrer l'égalité. Construction, articulation et conduite des politiques catégorielles de la ville de Paris*, Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2022.

TURKI, A-M. (1975), « Argument d'autorité preuve rationnelle et absence de preuves dans la méthodologie juridique musulmane ». *Studia Islamica*, No. 42, pp. 59-91. En ligne : http://www.jstor.com/stable/1595458

TURKI, A.-M. (1998), « Défense de la tradition du Prophète (sunna) et lutte contre l'innovation blâmable (bid'a) dans le mâlikisme: du Muwaṭṭa' de Mâlik (-179/795) au K.AL-Ǧâmi' d'Ibn Abî Zayd Al-Qayrawânî (-386/996) ». *Studia Islamica*, No. 87, 5–34. En ligne : https://doi.org/10.2307/1595924

VAN RENTHERGHEM, V. (2010), *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, Paris, Les Indes savantes.

VEDIE, L., KNÜFER, A., & ANACAONA, P. (2020), « Joice Berth et Djamila Ribeiro, intellectuelles et militantes féministes noires dans le Brésil de Bolsonaro ». In *Nouvelles Questions Feministes* (Vol. 39, Issue 2, pp. 124–138). Éd., Antipodes. En ligne : https://doi.org/10.3917/nqf.392.0124

VENIARD, M. « "Ne pas parler à la place des premiers concernés" : questionnements méthodologiques autour de la variation dialogique d'un impératif langagier dans le milieu des militants pour les droits des étrangers en France », *Glottopol*, 36 | 2022. En ligne http://journals.openedition.org/glottopol/1698

VERGES, F. (2017), *Le ventre des femmes : Capitalisme, racialisation, féminisme*, Albin Michel, Paris.

VERGES, F. (2019), *Un féminisme décolonial*, Paris, La Fabrique.

WADUD, A. (2006), Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam. Oxford, Oneworld.

WALTER, S. (2020), *Fatwâs et Politique : les sociétés contemporaines musulmanes en prisme de la religion et de l'idéologie*, Paris, Ed., CNRS éditions

WILLEMS, M-C. (2023), *Musulman. Une assignation ?*, Bordeaux, Éditions du Détour.

ZENETTI, M-J. (2021), « Théorie, réflexivité et savoirs situés : la question de la scientificité en études littéraires », dans *Fabula-LhT*, n° 26, « Situer la théorie : pensées de la littérature et savoirs situés (féminismes, postcolonialismes) », dir. Marie-Jeanne Zenetti, Flavia Bujor, Marion Coste, Claire Paulian, Heta Rundgren et Aurore Turbiau, octobre 2021. En ligne : http://www.fabula.org/lht/26/zenetti.html. DOI : 10.58282/lht.2769

ZOPPI-FONTANA, M. G. (1999), « Lugares de enunciação e discurso », *Leitura – Análise Do Discurs*, n°23, pp.15-24, En ligne : https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/7592

ZOPPI-FONTANA, M. G., DE OLIVEIRA, Sh. E. (2017) « La place et la parole des hommes féministes dans les réseaux sociaux numériques au Brésil », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 18 | 2017. En ligne : http://journals.openedition.org/aad/2356 ; DOI : https://doi.org/10.4000/aad.2356

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS **5**
NOTE RELATIVE À L'USAGE DE L'ECRITURE INCLUSIVE **7**
SOMMAIRE **8**
LISTE DES FIGURES **10**
INTRODUCTION GÉNÉRALE **11**
Chapitre 1. De Zahra Ali à son univers de discours **19**
Introduction **19**
I. Les fondements de l'argumentation en islam **19**
II. Histoire et définition du féminisme islamique **26**
II.1. L'apport du féminisme islamique **35**
III. Les enjeux énonciatifs du discours féministe islamique **37**
III.1. Négociation d'un lieu de parole au sein du mouvement féministe **44**
III.1.1. Les Études postcoloniales et la construction du sujet « femme musulmane à sauver » 45
III.1.2. *Stand point theory* et critique de la neutralité des savoirs 50
III.1.3. L'intersectionnalité et la justification du point d'énonciation 52
III.2. Négociation d'un lieu d'énonciation autorisé au sein du champ islamique **56**
III.2.1. Une nouvelle herméneutique pour penser autrement les inégalités 60
a. La relation *fatwa – ijtihad* 61
b. Production d'une contre-argumentation exégétique : *contre-fatwa* ? 64
III.2.2. L'historicisation des textes sacrés 67
Conclusion **68**
Chapitre 2. Étudier le discours de Zahra Ali : Privilèges corpus et pertinence méthodologique **70**
Introduction **70**
I. Biographie **70**
I.1. Son parcours militant et académique **73**
I.2. Axes de recherches et travaux **75**
I.3. Ses positionnements **76**
II. Les données d'étude : délimitation et pertinence **80**
II.1. Pourquoi Zahra Ali ? **80**
II.2. Méthodologie : description du corpus **82**
Conclusion **89**
Chapitre 3. Le discours des « concernées » : Proposition théorique **91**
Introduction **91**
I. Contexte éthique et politique de l'émergence de la logique concernée **92**
I.1. Privilège blanc, domination et oppression **92**
I.2. La logique des premier.e.s concerné.e.s **96**
I.3. L'articulation de la logique des premier.e.s concerné.e.s dans la recherche **105**

I.3.1. La notion d'autorité discursive 111
I.3.2. Réparation de l'éthos par la resignification 115
II. Proposition théorique de la notion de locuteur.ice concerné.e 117
II.1. La notion de vulnérabilité 118
II.2. La notion de locuteur.ice vulnérable 120
II.2.1. L'information et le consentement 122
II.2.2. La destitution interprétative 123
II.2.3. L'énonciation ventriloque 124
II.2.4. Discussion 124
II.3. La notion de lieu de vulnérabilité 125
II.3.1. Le cas du voile de la femme musulmane en France 130
III. La prise de parole vulnérable concernée : dire l'expérience d'une parole *silenciée* 136
III.1. La figure de locutrice vulnérable concernée appliquée à la féministe islamique 144
III.1.1. Les femmes musulmanes : une minorité stigmatisée 144
III.1.2. La femme musulmane : une locutrice vulnérable au carré 149
III.1.3. La féministe islamique : figure de locutrice vulnérable réparée de la femme musulmane 151
***Conclusion*..... 155**
Chapitre 4. Légitimation du féminisme islamique comme corps de savoir autorisé 157
***Introduction*..... 157**
I. La situation argumentative du discours féministe islamique de Zahra Ali 159
I.1. La double visée de positionnement de justification 161
II. Les manifestations discursives du.de la locuteur.ice vulnérable concerné.e 162
II.1. Étude des marqueurs de vulnérabilité et d'agentivité 168
II.1.1. Récit de ses expériences d'oppression 168
II.1.2. Mise en opposition 170
II.1.3. L'emploi réitéré de la modalité déontique 183
II.1.4. Incorporation discursive et ethos : vers une méthodologie de « dés-essentialisation » 187
a. L'historicisation et la complexification pour déstabiliser les binarités 188
b. Pluralisation et comparaison comme stratégies d'élargissement analytique 193
II.1.5. Prolixité sur les conditions d'énonciation 195
II.1.6. Se situer en communauté 197
II.1.7. Le voile comme point de concernement 204
a. Zahra Ali porte-parole inspirée ? 204
b. Dénonciation du non-respect de la règle de justice vis-à-vis de la femme musulmane 207
c. Le lexique de l'écoute et de la réciprocité dialogique 213
III. Les effets performatifs de la parole féministe de Zahra Ali 215
***Conclusion*..... 221**
CONCLUSION GÉNÉRALE 222
BIBLIOGRAPHIE 225
TABLE DES MATIÈRES 251

Volume 2

Introduction

Zahra Ali est sociologue et militante féministe. Elle enseigne la sociologie à Rutgers University aux États-Unis. Ses recherches explorent les dynamiques liées aux femmes et au genre, les mouvements sociaux et politiques en relation avec l'islam(s) et le Moyen-Orient, les contextes de guerre et de conflit, notamment dans l'Irak contemporain. Son ouvrage Women and Gender in Iraq : between Nation-Building and Fragmentation *(Cambridge University Press, 2018) est une sociologie des activismes sociaux et politiques des femmes et des féminismes en Irak, à travers une ethnographie des organisations de défense des droits des femmes et une histoire sociale, économique et politique détaillée des femmes depuis la formation de l'Irak contemporain. Elle a aussi coédité un numéro spécial de la revue Tumultes,* Pluriversalisme Décolonial *avec Sonia Dayan-Herzbrun (Kimé, 2017). Ce volume explore les théories décoloniales à travers une réflexion portée sur les épistémologies, les esthétiques, les pensées politiques et les activismes non-eurocentristes.*

L'association des termes féminisme et islam ne se pose qu'à l'interrogatif : « existe-t-elle ? », « est-elle possible ? ». Or, il faudrait vraisemblablement commencer toute interrogation associant les termes « femme », « féminisme » et « islam » par

la déconstruction de l'évidence d'une telle question. Traiter de la question de « la femme en islam », s'interroger aujourd'hui sur le « statut » des femmes musulmanes et l'adéquation possible entre l'islam et l'égalité des sexes est le fruit d'une élaboration historique. On ne s'interroge pas aussi fréquemment sur les « femmes dans le judaïsme », on ne voit pas exposée ici et là la question de la « femme en chrétienté ». Or, il est certain que cela ne tient pas à la nature des textes sacrés juifs et chrétiens, et encore moins aux conditions des vies 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 leurs conditions de vie. Plus largement, on désigne par le vocable de « monde musulman » cet ensemble de pays de langues et de cultures très différentes et qui s'étend sur plusieurs continents. Parler de « monde musulman » et de « 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, politiques 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.

Cet ouvrage est en rupture avec l'orientalisme et le racisme qui caractérisent les débats et les contro-

verses sur les femmes et l'islam aujourd'hui. Il s'agit de rompre avec les approches oppositionnelles binaires et de montrer la complexité d'un sujet, en passant par sa déconstruction, tout en affirmant l'importance d'un positionnement fondamental de départ : la nécessité de décoloniser et de désessentialiser toute lecture du féminisme et de l'islam. Ainsi, l'idée n'est pas de répondre aux interrogations imposées par le féminisme hégémonique, mais plutôt d'entrer à l'intérieur de l'univers des féministes musulmanes et de voir de quelle façon elles posent la question de l'égalité, selon des modalités, des termes et des problématiques qui leur sont propres. De la même manière, il ne s'agit pas de dire comment la pensée religieuse musulmane et les musulman-e-s se positionnent sur des questions qu'(im)pose le féminisme hégémonique, mais plutôt de montrer comment se pensent, s'articulent et se développent une réflexion et un engagement autour de la question de l'égalité des sexes à l'intérieur du cadre religieux musulman et dans des contextes où l'islam est un référent majeur.

Ce livre est un recueil d'articles et d'entretiens avec des intellectuelles, chercheuses et militantes, toutes engagées dans les dynamiques féministes musulmanes contemporaines. En ce sens, il peut être considéré comme une introduction aux féminismes musulmans, ainsi qu'une proposition d'ouverture vers de nouvelles perspectives quant à la manière de poser le lien entre femmes, féminismes et islam(s). Alors qu'une bibliographie relativement importante existe en langue anglaise, on trouve encore très peu de productions en d'autres langues et le champ académique demeure aussi peu disposé à une réflexion sur le sujet que l'est le féminisme hégémonique dont les notions sur la question ne dépassent souvent pas celles du sens commun. Les féminismes prenant pour

référentiel la religion musulmane sont controversés et contestés d'un côté par celles et ceux parmi les féministes qui considèrent la religion, et tout particulièrement l'islam, comme antinomique à l'émancipation des femmes – toutes les religions seraient patriarcales, la religion musulmane par-dessus tout, et la lutte pour l'égalité des sexes passerait nécessairement par une mise à distance du religieux. De l'autre, un certain nombre de musulmans-e-s considèrent qu'il s'agirait d'une occidentalisation de l'islam. Ils et elles appréhendent la pensée musulmane contemporaine comme un cadre fini, hostile à toute dynamique de renouvellement et de relecture. Les féminismes musulmans se heurtent donc à un même essentialisme : celui qui définirait l'islam comme une réalité statique, fondamentalement dogmatique, intrinsèquement sexiste, et le féminisme comme un modèle unique, avatar d'une modernité occidentale normative.

Cet ouvrage se propose d'aller au fond de ces questions en proposant des lectures alternatives, tout à la fois des féminismes hégémoniques qui rejettent toute possibilité d'articulation des luttes pour l'égalité des sexes avec le religieux, et des conservatismes musulmans qui font obstacle à la réappropriation du savoir et de l'autorité religieuse par les femmes. Les chercheuses-militantes à qui nous avons donné la parole dans ce livre ont toutes en commun d'imbriquer leur attachement à l'islam, et ses univers spirituels, cultuels et culturels, à leurs luttes pour l'égalité des sexes. À travers cette posture elles redéfinissent, réinventent et se réapproprient les féminismes, en commençant par les décoloniser.

Ce livre s'inscrit au croisement de la tradition féministe critique et intersectionnelle, notamment portée par le féminisme post/décolonial et le *Black*

Feminism, et de la pensée réformiste musulmane contemporaine. Il s'adresse à un large public et n'est pas destiné aux seul-e-s chercheuses et chercheurs. Il se veut un outil de réflexion pour toutes celles et ceux souhaitant élaborer une réflexion et des analyses en rupture avec l'ethnocentrisme, l'essentialisme et le conservatisme qui caractérisent la manière d'aborder le lien entre femmes, féminismes et islam aujourd'hui.

Au croisement entre féminismes et islam(s)

En ne limitant pas le sens des féminismes musulmans à ses expressions académiques récentes telles qu'elles ont émergé ces vingt-cinq dernières années, on peut considérer que des revendications à caractère féministe, c'est-à-dire de contestation de la domination masculine et du patriarcat dans un cadre musulman, existent depuis bien longtemps. Les féministes musulmanes font remonter à l'époque de la Révélation coranique les protestations et les remises en question des femmes quant à leur rôle et leur place dans la société musulmane naissante. L'un des exemples les plus parlants a été la question posée par Um Salama, épouse du Prophète Muhammed, quant au fait que le Coran s'adresse aux hommes, et sa demande à ce que la Révélation s'adresse aussi directement aux femmes, notamment en ce qui concerne la récompense et la reconnaissance de leurs œuvres pieuses. Deux versets coraniques auraient répondu aux interrogations d'Um Salama[1]. De la même manière, les féministes musulmanes montrent par exemple que la société médinoise était beaucoup moins patriarcale que la société mecquoise dont est issue la première communauté musulmane[2]; de nombreux *ahadith* rapportent que lors de l'installation des musulmans

à Médine, le Prophète Muhammed avait approuvé et appuyé le changement de mœurs et de mentalité relatif aux femmes qui différenciait les gens d'al-Ansar de la tribu al-Quraich à La Mecque. Plus tard, après la mort du Prophète, elles seront nombreuses à remettre en question les traditions inégalitaires attribuées à celui-ci et à dénoncer la volonté des hommes d'imposer leurs interprétations masculines du Coran et de la tradition prophétique (Sunna)[3].

Pour ce qui est de sa formulation moderne, on peut considérer qu'il y a bien eu des féminismes endogènes aux sociétés musulmanes, tout d'abord en tant que mouvements intellectuels réformistes qui ont émergé à la fin du XIXe siècle, puis sous la forme de mouvements sociaux dans le contexte des luttes nationalistes et anti-coloniales du début du XXe siècle. La question des « droits des femmes en islam » a été posée par les penseurs réformistes musulmans au premier rang desquels Muhammed 'Abduh, disciple de Jamal al-din al-Afghani. Les réformistes musulmans ont introduit une réflexion fondamentale en ce qui concerne l'appréhension dynamique du corpus religieux, notamment à travers l'utilisation de l'outil juridique de l'*ijtihad*[4] qui permettrait de (re)penser l'islam en accord avec l'évolution des contextes culturels, sociaux, économiques et politiques. Cette *Nahda* – Renaissance – musulmane portait un discours nouveau appelant au retour aux sources scripturaires (Coran et Sunna) et impliquant une dénonciation de la sacralisation des avis des anciens '*ulémas*[5]. Il s'agissait d'appeler les musulman-e-s à revenir directement aux textes religieux pour y puiser les enseignements fondamentaux de la religion musulmane, en passant par une différenciation entre le *fiqh* – jurisprudence musulmane – élaboré à travers le temps et l'histoire et la *shari'a*, littéralement « la voie » ou principes supérieurs au

cœur du religieux, dont l'être humain demeure en quête constante et jamais achevée. Cette posture fondamentale a permis la lecture critique, l'historicisation et la contextualisation de la jurisprudence musulmane et du *tafsir* – commentaires et exégèses du Coran –, ce qui a ouvert la voie à la critique de l'imprégnation patriarcale que revêtent un certain nombre d'avis juridiques et de commentaires coraniques, ainsi qu'à une appréhension dynamique de la jurisprudence musulmane.

Ainsi, les féminismes tel qu'ils se sont exprimés dans les sociétés majoritairement musulmanes n'ont pas succédé, encore moins suivi les féminismes européens, mais ils sont nés au même moment, et se sont exprimés à travers une posture anti-coloniale et nationaliste[6]. Le cas de l'Égypte est bien connu[7], les travaux de Margot Badran notamment, ont mis en évidence la porosité des frontières entre militance laïque et religieuse dans un contexte ou le religieux constitue un référent culturel et politique fondamental dans la société[8]. Des figures nationalistes et féministes souvent identifiées comme « laïques » ont d'ailleurs accordé beaucoup d'importance au référentiel religieux dans leur défense des droits des femmes. Déjà à cette époque, l'idée que l'islam n'est pas une religion patriarcale mais qu'il promeut au contraire l'égalité entre les sexes était défendue par des féministes nationalistes arabes qui faisaient usage de la réflexion développée par les réformistes musulmans.

Plus tard, dans le courant des années 1970, on voit apparaître dans les sociétés majoritairement musulmanes de nouvelles figures féminines, souvent proches de la militance islamiste, qui vont développer de nouvelles pratiques et un discours sur les femmes en plaçant le référent religieux au premier

plan dans leur engagement social et politique[9]. À mesure que le discours de l'islam politique prend de l'ampleur, on voit apparaître des discours cherchant à faire la promotion d'une « modernité musulmane » incluant un certain nombre de revendications à caractère féministe chez certaines femmes islamistes. Deux phénomènes vont ainsi marquer l'évolution du discours sur les femmes en islam et les pratiques militantes des sociétés majoritairement musulmanes. D'une part, l'élévation du niveau d'instruction des femmes : de plus en plus d'entre elles ont accès à l'université. D'autre part, la nature du discours islamiste dans sa remise en question de l'islam de pouvoir, sa capacité à démocratiser le discours religieux et à rendre légitime un savoir alternatif développé par des penseurs dont le profil diffère de la trajectoire classique des écoles religieuses. Comme le dit très justement Zainah Anwar[10], les musulmanes éduquées, diplômées des universités, ne se satisfont plus du discours religieux traditionnel et posent des questions aux autorités religieuses[11]. La vulgarisation du savoir religieux à travers les discours des islamistes et son expression dans d'autres termes que ceux des écoles islamiques traditionnelles ont rendu possible une forme de réappropriation du savoir religieux par les femmes.

Ceci ne fera que s'accentuer dans les années 1980 et 1990 dans les sociétés majoritairement musulmanes. En Turquie par exemple, les travaux de Nilüfer Göle ont montré l'émergence de ce qu'elle nomme *modern mahram*, à savoir des figures musulmanes alliant pratique orthodoxe de l'islam et modernité affichée[12]. À mesure que les femmes deviennent plus éduquées, qu'elles s'approprient le savoir religieux et que des discours religieux alternatifs se démocratisent, les féminismes musulmans se développent en tant que

discours intellectuels et sous la forme de pratiques militantes chez des femmes (re)islamisées. Ainsi, au Maghreb, notamment au Maroc[13], en Égypte[14], en Syrie[15], en Arabie Saoudite[16], en Turquie[17] et en l'Iran, notamment à travers le magazine *Zanan* à qui on attribue l'origine de la notion de féminisme musulman[18], ainsi qu'en Malaisie[19], en passant par le Pakistan et l'Inde[20], de nouvelles dynamiques féministes émergent. En Europe[21], aux États-Unis[22] et en Amérique Latine[23], on peut observer chez des femmes réislamisées et souvent engagées dans des dynamiques musulmanes, l'émergence d'une conscience féministe musulmane, dans un contexte ou l'islam est fortement stigmatisé et racialisé.

Plus récemment, certains observateurs ont considéré que les soulèvements arabes qui ont commencé en 2011 ont, dans leur remise en question de l'autoritarisme, aussi impulsé un questionnement quant à l'islam de pouvoir et aux autorités religieuses traditionnelles[24]. La présence massive des femmes dans les rangs des manifestants et la centralité de leur implication dans les processus révolutionnaires replace les questions de genre au cœur des mouvements sociaux et populaires. Il faudra suivre les répercussions réelles de l'activisme et de l'engagement massif des femmes dans les révoltes arabes, que ce soit sur le plan des mentalités, de la pensée religieuse et dans le domaine législatif. Pour le moment, il semblerait que cette implication des femmes n'a pas été suivie de conséquences sur le plan de la représentation politique[25].

Les féminismes musulmans contemporains

Les féminismes dit musulmans ont pris forment ces vingt-cinq dernières années à travers un mouvement

transnational d'intellectuelles, de chercheuses et de militantes. Les féministes musulmanes s'inscrivent dans la continuité de la pensée réformiste musulmane qui a émergé à la fin du XIXe siècle, qui appelle tout à la fois à un « retour aux sources » de l'islam, le Coran et la Sunna, et à une relecture de celles-ci. Les féministes musulmanes considèrent qu'il faut débarrasser la pensée religieuse musulmane des lectures et interprétations sexistes produites par les *ulémas*. Ceux-ci sont des hommes qui se sont arrogé une autorité quasi divine en imposant leur lecture patriarcale du Coran et de la Sunna. Pour les féministes musulmanes, il s'agit là d'une trahison du potentiel émancipateur du message de la Révélation coranique. Comme les réformistes musulmans, les féministes musulmanes promeuvent l'utilisation de l'outil juridique de l'*ijtihad* permettant de renouveler l'approche et l'interprétation des textes religieux en fonction de l'évolution des contextes sociaux, économiques, politiques et culturelles. En faisant usage des sciences sociales, elles en appellent à une lecture et une relecture des sources de l'islam pour en extraire les principes d'égalité et de justice et en éloigner les interprétations élaborées à partir d'une grille de lecture machiste et patriarcale, dont le *fiqh* – jurisprudence musulmane – a notamment hérité. Il s'agit pour elles d'une réappropriation du savoir et de l'autorité religieuse *par* et *pour* les femmes, et nombreuses d'entre elles s'arment d'une double formation, celle de la maîtrise des sciences religieuses et des outils des sciences sociales, pour faire émerger une pensée et une conception nouvelle des questions de genre dans la pensée religieuse musulmane contemporaine.

Ainsi, à travers ce croisement entre *champ féministe* et *champ musulman*, les féminismes musulmans

introduisent des remises en question fondamentales à l'intérieur des deux champs. Du premier, elles remettent en question la domination du modèle occidental néolibéral et néocolonial qui se serait imposé comme l'unique voie de libération et d'émancipation, ainsi que l'idée que le féminisme serait antinomique au religieux et imposerait une mise à distance de celui-ci. Du champ musulman, elles questionnent tout un pan de la jurisprudence musulmane élaborée à partir d'un point de vue masculin et sexiste, dénoncent la marginalisation du rôle et de la place des femmes dans l'historiographie musulmane, ainsi que l'appropriation du savoir et de l'autorité religieuse par les hommes au détriment des femmes à travers l'histoire. 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 l'univers socioculturel des militantes féministes musulmanes.

Sur le plan intellectuel, les dynamiques féministes musulmanes contemporaines ont été à l'origine d'un grand nombre de productions académiques[26] et d'un certain nombre de congrès et de colloques internationaux[27], qui ont permis de réunir ses penseuses et de coordonner les initiatives relevant d'une vision commune. Ainsi, sa langue de travail est avant tout la langue anglaise et ses productions écrites restent encore peu accessibles à un large public. Globalement, sur le plan intellectuel, les féministes musulmanes ont concentré leur travail sur ces trois domaines :

1) Une révision du *fiqh* – jurisprudence musulmane –, ainsi qu'une relecture du *tafsir* – exégèse et commentaire coranique –, afin d'en extraire les lectures et les interprétations masculines et sexistes[28]

et d'en révéler la portée émancipatrice. Les travaux pionniers dans ce domaine, ceux de Ziba Mir-Hosseini[29], de Azizah al-Hibri[30], ainsi que ceux d'Asma Lamrabet[31] au sein du GIERFI[32] et en partenariat avec la Rabita Mohammadia des *'ulémas* du Maroc, illustrent une réappropriation du savoir religieux par les femmes, notamment à travers le travail en partenariat avec des *'ulémas* musulmans. Les revendications vont d'une simple révision du *fiqh* et d'une revendication à utiliser l'outil de l'*ijtihad*, à une refondation des *usul al-fiqh* – principes fondamentaux orientant l'élaboration du droit et de la jurisprudence – en intégrant les outils des sciences sociales dans le travail sur les textes religieux. On peut évoquer à ce sujet, entre autres, le réseau WISE[33] qui a lancé le Global Women's Shura Council.

2) La production d'un savoir nouveau à travers la (ré) écriture de l'historiographie musulmane du point de vue des femmes. Il s'agit de faire émerger les voix et les subjectivités de femmes à travers les récits historiques musulmans et dénoncer leur marginalisation. Il s'agit aussi de faire émerger des intellectuelles et chercheuses afin de constituer un savoir religieux produit *sur* les femmes *par* elles-mêmes. En ce qui concerne ce travail sur les textes historiques et sur la mémoire des femmes à travers l'historiographie musulmane, il faut citer entre autres les travaux d'Omaima Abou-Bakr qui présente dans cet ouvrage un article sur la production et ses enjeux[34].

3) L'élaboration d'une pensée 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. Des féministes

musulmanes comme Amina Wadud ont impulsé une réflexion sur la question de l'égalité sociale et spirituelle, en interrogeant la pensée musulmane dans son ensemble quant à sa fidélité aux principes de justice et d'égalité en islam. Des figures comme le sud-africain Farid Esack developpent une pensée et un activisme qui pourrait être considéré comme une version musulmane de la théologie de la libération[35]. Une réflexion autour des *maqasid as-shari'a* – principes au fondement de la spiritualité et de la jurisprudence – ainsi que sur les *usul al-fiqh*, 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 intellectuelles et chercheuses introduisent une vision nouvelle du religieux[36].

Sur le plan de ce qu'on pourrait appeler un activisme national et transnational, les mouvements féministes musulmans ont concentré leur travail à la révision des statuts personnels (ou codes de la famille) qui représentent un corpus législatif qui réuni l'ensemble des droits juridiques des femmes (mariage, divorce, héritage etc.) et qui repose sur les jurisprudences religieuses dans de nombreux pays majoritairement musulmans. Cet engagement a pris la forme d'un travail de réflexion sur les textes religieux combiné à une action d'information des femmes musulmanes quant à leurs droits. C'est le cas par exemple de l'organisation malaisienne Sisters in Islam et des réseaux Femmes Sous Lois Musulmanes[37]. L'organisation Musawah, fondée en 2009, a produit un corpus important sur le sujet et travaille à une réforme des lois du statut personnel dans de nombreux pays. Dans les sociétés ou les musulmans sont minoritaires comme en Europe,

aux États-Unis et en Amérique Latine, 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 religieux des femmes, comme c'est le cas pour l'organisation basée aux États-Unis Karamah – Muslim Women Lawyers for Human Rights[38].

L'activisme des féministes musulmanes se développe ces dernières années autour de la mosquée comme lieu symbolique où se joue l'autorité religieuse, et comme lieu physique où se matérialise le patriarcat. Des féministes musulmanes ont ainsi lancé des initiatives de mosquées alternatives dénonçant le fait que l'*imamat*, la direction des mosquées et des prières collectives, ainsi que le leadership au sein des communautés musulmanes, sont toujours réservés aux hommes. Ainsi ces féministes musulmanes défendent l'*imamat* des femmes et promeuvent leur rôle en tant que leader au sein des communautés et groupes auxquels elles appartiennent. Des initiatives de « mosquées inclusives » ont ainsi vu le jour, faisant la promotion de l'égalité entre les sexes et entre les sexualités. Ainsi, une organisation comme Inclusive Mosque Initiative fondée à Londres en 2012 considère la mosquée comme un espace d'accueil et de refuge pour toute personne minorisée et marginalisée sur la base de son genre, de sa classe, de sa race, de sa communauté ou de sa sexualité.

Bien que leur production écrite académique reste réservée à un public restreint, les idées féministes musulmanes se sont largement démocratisées, et de nombreuses dynamiques musulmanes et groupes de femmes se les sont appropriées. L'identification « féministe » est de moins en moins rejetée dans les

sphères musulmanes, et de plus en plus redéfinie et resignifiée. Les féminismes musulmans ont aussi montré une porosité des frontières entre militances laïques et religieuses, dans la mesure où leurs outils intellectuels et l'engagement de ses militantes sont divers et hybrides, souvent impossible à définir comme religieux ou laïque. On peut dire que ces mouvements amorcent une dynamique nouvelle qui fait le pont entre une réflexion et des écrits produits à l'intérieur du champ musulman et des travaux élaborés en dehors de ce champ, et qu'ils introduisent ainsi une troisième voie qui réunie désormais des réflexions, des acteurs et actrices qui s'ignoraient ou se critiquaient jadis radicalement.

Critique des féminismes hégémoniques

Les féminismes musulmans questionnent les féminismes hégémoniques en revendiquant une reconnaissance de la pluralité des modalités d'émancipation féminine. Cette affirmation s'inscrit dans la lignée des féminismes critiques et intersectionnels imbriquant antiracisme et antisexisme, comme le *Black feminism*[39], le féminisme post/décolonial. La critique féministe postcoloniale guidée par le lien conceptuel entre racisme, impérialisme et colonialisme, a vigoureusement critiqué la prétention du féminisme hégémonique des pays du Nord à déterminer pour les femmes du Sud les modalités de leur émancipation. La figure de proue de cette critique féministe, Chandra Mohanty, a remis en question l'universalité supposée de la catégorie « femme », prétendument caractérisée par une conscience commune au-delà des réalités des conditions sociales, économiques et politiques[40]. À partir de cette critique, elle remet en cause les modalités de lutte suggérées par les féministes dominantes du Nord, et insiste sur le fait que

les priorités fixées par le féminisme dominant ne sont pas transposables à toutes les luttes des femmes. De la même manière, pour des féministes noires comme bell hooks[41] ou Audre Lorde[42], *sisterhood* – la sororité ou la solidarité entre les femmes – s'arrête là où le mouvement féministe lui-même est porteur de racisme, et où les conditions de vie différentes des femmes imposent des revendications divergentes.

À leur critique politique du féminisme dominant, nombreuses féministes musulmanes ajoutent une remise en question du présupposé selon lequel toute démarche de libération et d'émancipation des femmes passerait par une mise à distance du religieux. Les féministes musulmanes revendiquent un engagement prenant sa source dans la spiritualité musulmane. En s'appuyant notamment sur la notion fondamentale de *Tawhid* – unicité Divine – des féministes musulmanes comme Amina Wadud affirment l'égalité de toutes et tous face au Créateur et insistent sur la gravité de la domination en tant qu'appropriation d'une autorité et d'un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu. Ainsi, si la lutte pour l'émancipation des femmes dans de nombreux contextes s'est caractérisée par une sécularisation, les féministes musulmanes proposent de lier piété, spiritualité et émancipation.

Toutes les femmes qui ont participé à cet ouvrage ont, soit à travers leurs écrits et leurs productions académiques, soit à travers leur engagement dans des organisations et réseaux nationaux et transnationaux de femmes musulmanes (GIERFI, Sisters in Islam, Musawah, Wise, etc.) contribué à la réflexion et à l'action féministe musulmane.

Nouvelle édition

Cette nouvelle édition est composée de trois parties. La première propose quatre articles[43] qui ont contribué à conceptualiser et à démocratiser la notion de féminisme musulman. Chacun de ces textes en propose une définition et en définit les enjeux. La deuxième partie est consacrée à la mise en contexte de cette pensée dans différents espaces géographiques, culturels et politiques. Quant à la dernière partie de l'ouvrage, elle est composée de deux entretiens qui retracent l'itinéraire personnel, intellectuel et militant de deux femmes musulmanes dont la trajectoire et l'engagement sont des exemples concrets d'élaboration et de mise en pratique du féminisme musulman.

La nécessité d'une nouvelle édition s'est imposée aux vues de l'évolution du monde militant et intellectuel autour des questions liées aux femmes, aux féminismes et à l'islam. En effet, huit ans après la parution de l'ouvrage, il est essentiel d'insister sur le refus de tomber dans une forme d'« Orientalisme inversé » qui consisterait à relier les femmes de confession musulmanes aux féminismes musulmans ou islamiques. Il ne s'agit pas de figer les musulmanes dans ce cadre ni de considérer qu'il est le meilleur cadre pour elles parce qu'elles sont musulmanes, mais simplement de le faire figurer aux côtés des autres formes de militances féministes.

Il m'a donc aussi paru nécessaire d'apporter quelques précisions, et de laisser le champ ouvert quant aux débats délicats liés au rapport aux textes religieux (Coran et Sunna). Ainsi, plutôt que de proposer un aperçu des différentes « postures » féministes musulmanes envers les textes religieux (définies dans la première édition), j'ai souhaité laisser cette question ouverte. J'ai choisi pour cette édition

de ne pas catégoriser comme « traditionnelle », « libérale » ou « radicale » les diverses manières à travers lesquelles les féministes musulmanes appréhendent les textes religieux, cette catégorisation et l'utilisation de ces termes me paraissant désormais trop normatives.

Notes

1. Rapporté dans les *tafsirs* (commentaires du Coran) d'at-Tabari et Ibn Kathir, il s'agit du Verset 195 de la Sourate 3 (Al-'Imran) : « Leur Seigneur a exaucé leurs prières : "Je ne ferai jamais perdre à aucun d'entre vous, homme ou femme, le bénéfice de ses œuvres. N'êtes-vous pas issus les uns des autres? Ceux qui seront expatriés, qui auront été chassés de leurs foyers, qui auront souffert pour Ma Cause, qui auront combattu ou auront été tués à mon service, à ceux-là je pardonnerai toutes leurs fautes et je les recevrai dans des jardins baignés de ruisseaux, à titre de récompense de la part de leur Seigneur, car c'est Dieu qui distribue les meilleures récompenses" »; et du Verset 35 de la Sourate 33 (Al-Ahzab) : « Les musulmans et les musulmanes, les croyants et les croyantes, les hommes pieux et les femmes pieuses, les hommes sincères et les femmes sincères, les hommes patients et les femmes patientes, ceux et celles qui craignent Dieu, ceux et celles qui pratiquent la charité, ceux et celles qui observent le jeûne, ceux et celles qui sont chastes, ceux et celles qui invoquent souvent le Nom du Seigneur, à tous et à toutes Dieu a réservé Son pardon et une magnifique récompense. » Traduction des versets tirée de *Le Noble Coran. Nouvelle traduction française du sens des versets* de Mohammed Chiadmi publié aux éditions Tawhid, 2007.

2. Voir entre autres Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, Yale University Press, 1992.

3. Voir à ce sujet l'ouvrage de Muhammed Akram al-Nadwi, *Al-Muhaddithat : The Women Scholars in Islam*, ed., Interface Publications, 2007.

4. Effort rationnel effectué par le *juriste musulman* pour extraire une prescription en l'absence de sources religieuses ou à leur lumière lorsqu'elles ne sont pas explicites. De manière plus générique, c'est l'effort réflexif et intellectuel visant à penser l'islam dans son contexte.

5. Spécialistes en sciences religieuses.

6. Lire à ce propos l'ouvrage pionnier de Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* paru pour la première fois en Inde en 1986 aux éditions Kali for Women, puis aux éditions Zed Books; Dayan-Herzbrun S., *Femmes et politique au Moyen-Orient*, L'Harmattan, 2005; ainsi que pour une problématisation de la question et sa mise en rapport avec la question du féminisme au Moyen-Orient aujourd'hui lire l'ouvrage majeur dirigé par Lila Abu Lughod, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998.

7. Voir entre autres Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, Yale University Press, 1992; Badran M., *Feminists, Islam, and Nation : Gender and the Making of Modern Egypt, ed. Princeton University Press, 1995*, Baron, B., *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, University of California Press, 2005.

8. Badran M., *Feminists, Islam, and Nation, op. cit.*

9. Leila Ahmed montre comment l'utilisation du référent religieux et la réapparition du port du voile dans les années 1970 et 1980 en Egypte a pu signifier une revendication de justice sociale et tout à la fois de rejet du modèle occidental dans son ouvrage *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*, Yale University Press, 2011.

10. « Négocier les droits des femmes sous la loi religieuse en Malaisie » en partie II de notre ouvrage.

11. Abdessamad Dialmy a mis en évidence dans son ouvrage *Féminisme, islamisme, soufisme* (Publisud, 1997) que l'islamisme en tant que mouvement social a posé des questions nouvelles à l'intérieur de l'orthodoxie musulmane, et l'engagement important des femmes en son sein a contribué à questionner les termes dans lesquels elle traite des questions de genre.

12. Göle N., *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, 1993.

13. À l'intérieur du mouvement islamiste Justice et Spiritualité par exemple à travers notamment la figure de Nadia Yassine, mais aussi à travers celle d'Asma Lamrabet qui est une figure de proue du féminisme islamique et dont nous publions dans la partie I de cet ouvrage un article.
14. À travers un certain nombre de personnalités militantes et intellectuelles comme Omaima Abou-Bakr dont nous présentons un article en partie II de cet ouvrage.
15. Voir à titre d'exemple l'entretien avec la penseuse et militante syrienne Hanane al-Laham en partie III de cet ouvrage « Droits des femmes, renouveau de la pensée islamique et mouvement pacifiste en Syrie ».
16. Manal al-Sharif qui a lancé la campagne pour le droit à la conduite des femmes en est un bon exemple. Voir aussi A. Le Renard, « "Droit de la femme" et développement personnel : les appropriations du religieux par les femmes en Arabie Saoudite », *Critique internationale*, n° 46, janvier-mars 2010, pp. 67-86.
17. La défunte Konca Kuris, figure féministe musulmane turque, a été assassinée en 1999 après avoir été kidnappée et torturé ; voir l'article suivant : Burcak Keskin-Kozat, « Entangled in Secular Nationalism, Feminism and islamism. The life of Konca Kuris », *Cultural Dynamics*, 15(2): 183-211, 2003 ; ainsi que Göle N., *Musulmanes et Modernes*, *op. cit.*
18. Voir à ce sujet, l'ouvrage majeur de Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender. The religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999 ; ainsi que Moghadam, V., « Islamic Feminism and Its Discontents : Toward a Resolution of the Debate », *Signs : Journal of Women in Culture and Society* 2002, vol. 27, n° 4, pp. 1126-1171.
19. Voir l'article de Zainah Anwar en partie II de cet ouvrage : « Négocier les droits des femmes en Malaisie ».
20. Schneider, N.C., « Islamic feminism and Muslim women's rights activism in India : from transnational discourse to local movement – or vice versa? », *Journal of International Women's Studies*, vol. 11, 1er novembre 2009, pp. 56-71.
21. Pour l'Europe voir l'article de Malika Hamidi « Le féminisme musulman en Europe » en deuxième partie d'ouvrage. Pour la France, voir l'entretien avec une militante musulmane française, Saida Kada, dans la troisième partie de cet ouvrage « Antiracisme et antisexisme : itinéraire d'une femme musulmane engagée en France », ainsi que Ali Z. et Tersignif S, « Feminism and Islam : a post-colonial and transnational reading », avec S. Tersigni, in *Exchanges and Correspondence : The Construction of Feminism*, dir. C. Fillard et F. Orazi, Cambridge Scholars Publishing, oct. 2009 ; « Féminisme et islam : entretien avec Zahra Ali », in *Féminisme au pluriel*, coll. « Cahiers de l'Émancipation », Syllepse, sept. 2010, et Ali Z., « Musulmanes et Féministes : l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France », *Carnet Religioscope*, avril 2012.
22. Voir Leila Ahmed, *A Quiet Revolution*, op. cit.
23. Au Chili par exemple, Vanessa Alejandra Rivera de la Fuente est activiste et écrivain féministe musulmane.
24. Husam Tammam et Patrick Haénni, « Egypte : les islamistes face à l'insurrection », *Religioscope*, 10 fev 2011.
25. Pour le cas de l'Égypte, voir l'article d'Omaima Abou-Bakr que nous publions en deuxième partie d'ouvrage « Le féminisme islamique et la production du savoir : perspectives dans l'Égypte post-révolutionnaire ».
26. Parmi les premiers ouvrages qui ont introduit la pensée féministe musulmane on peut évoquer entre autres, Yamani M. (dir.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, ed. Ithaca Press, 1996 ; Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender : The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999 ; Amina Wadud, *Qu'ran and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999, *Inside the gender Jihad, women's reform in islam*, Oneworld, 2006 ; Webb G. (dir.), *Windows of faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Ed. Syracuse, 2001, Asma Barlas, *Believing Women in Islam : Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas, 2002 ; les travaux de Margot Badran dont l'article que nous publions dans cet ouvrage « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire? » et son ouvrage, *Feminism in Islam : Secular and Religious Convergences*, Oneworld, Oxford, 2009 ; Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, Sterling Publishers, 1992 ; Esack Farid, *Qur'an Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oneworld, 1996.
27. Nous pensons notamment au Congrès International du Féminisme Islamique organisé par la Junta islamica à Barcelone en 2005, 2006, 2008 et 2010, ainsi qu'au colloque sur le féminisme islamique organisé à l'UNESCO par la Commission Islam & Laïcité en 2006, ainsi que le colloque « Feminism and Islamic Perspectives : New Horizon of Knowlefge and Reform » organisé au Caire par le *Woman and Memory Forum* au mois de mars 2012.
28. Les travaux de Fatima Mernissi ont été pionniers dans ce domaine, voir Fatima Mernissi, *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, Complexe, 1987.
29. Voir à titre d'exemple son article « The construction of gender in islamic legal thought and strategies for reform », *Hawwa*, 2003, ainsi que son article que nous publions en deuxième partie d'ouvrage « Le projet inachevé : la quête d'égalité des femmes musulmanes en Iran ».
30. Azizah Al-Hibri, « Islam, Law, and Custom : Redefining Muslim Women's Rights », *American University Journal of International Law and Policy*, 12, n° 1 (1997), pp. 1-44.
31. Voir son article que nous publions en première partie de cet ouvrage « Le féminisme islamique : entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane ».
32. Groupe International d'Étude et de Recherche sur les Femmes en Islam.
33. *Women's Islamic* Initiative in Spirituality and Equality, l'initiative islamique des femmes dans la spiritualité et l'égalité.
34. « Le féminisme islamique et la production du savoir : perspectives dans l'Égypte post-révolutionnaire ».
35. Esack Farid, *On Being a Muslim. Finding a Religious Path in the World Today*. Oneworld, 2009. *Qur'an Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oneworld, 1996.
36. En ce qui concerne le champ musulman de manière plus générale on peut citer les travaux de Khaled Abou El Fadl, notamment son ouvrage *Speaking in God's Name : Islamic Law, Authority and Women*, Oneworld, Oxford, 2001 ; Muhammad Hashim Kamali, « Sources, Nature, and Objectives of Shari'ah », *Islamic Quarterly*, 33, n° 4 (1989) ; Ibrahim Moosa et Fazhur Rahman, *Revival and Reform Islam : An Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld, 1999.
37. Women Living Under Muslim Laws.
38. Avocates Musulmanes pour les Droits Humains
39. Le *Black feminism* ou féminisme noir est né aux États-Unis dans les années 1960-1970. Il exprime le point de vue spécifique des femmes noires au sein du mouvement féministe aux États-unis, en cherchant à articuler luttes contre le sexisme et contre le racisme.
40. Mohanty C. T., *Feminism Without Borders : Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003 et l'article pionier « Under Wester Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Feminist Review*, n° 30, automne 1988.
41. bell hooks, *Feminism is for Everybody : Passionate Politics* (South End Press) ; « Sisterhood : Political Solidarity between Women », *Feminist Review*, n° 23, 1986, p. 212-235.
42. Audre Lorde, *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Ten Speed Press, 1984.
43. L'article d'Amina Wadud a été ajouté pour la présente édition.

Conclusion : décoloniser et renouveler le féminisme

Zahra Ali

Force est de constater l'actualité toujours prégnante des travaux d'Edward Said sur l'orientalisme[1] 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[2]. Frantz Fanon a abordé, sous le titre « la bataille du voile[3] », l'enjeu central constitué par le thème du dévoilement des femmes algériennes durant la domination coloniale française. Le voile des femmes était considéré comme le symbole par excellence de la nature rétrograde de la société algérienne et la colonisation présentée comme une mission de civilisation qui se donnait pour objectif premier de « libérer » les algériennes d'un supposé « 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, ont été largement diffusées et présentées comme la preuve du bien-fondé 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[4] montrent de manière très claire que les controverses actuelles sur l'islam et la thématique des femmes musulmanes sont héritières du discours colonial sur le « monde musulman » élaboré au XIXe siècle. Elle montre que la façon dont le voile est défini, redéfini, contesté et revendiqué aujourd'hui, y compris par les musulmanes, 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 XIXe 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 était 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 – seront en grande partie élaborés suivant cette désignation stigmatisante[5]. C'est ainsi que le voile a pu être aussi porté par les 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 alternative[6], ou encore aujourd'hui en France par des femmes réislamisées protestant contre l'injonction intégrationniste[7].

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 Bush pour justifier ses guerres impérialistes en Afghanistan et en Irak[8]. La célèbre formule de Gayatri Spivak « *White men are saving brown women from brown men*[9] » (Les hommes blancs sauvent les femmes de couleur des hommes de couleur) 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[10] qui appelait au dévoilement des musulmanes ait été 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. Face à cet usage intéressé du féminisme à des fins racistes, et malgré la lourdeur historique de la logique sous-tendue par le traitement politique et médiatique de la thématique des femmes musulmanes aujourd'hui, peu de voix se font entendre, notamment à l'intérieur des différents courants qui composent le mouvement féministe, pour dénoncer cette logique et s'en distinguer.

En France, ces dernières années, les polémiques qui se sont succédées autour du foulard ainsi que l'ensemble des lois, circulaires et débats parlementaires en rapport avec le port du *niqab* dans les lieux publics, avec les « nounous » portant le foulard, en passant par les mères voilées accompagnant leurs enfants dans les sorties scolaires, témoignent d'une libération de la parole islamophobe. Dirigées à l'encontre de femmes et de jeunes femmes, toujours sous couvert de laïcité et de féminisme,

non seulement ces mesures à caractère raciste et sexiste n'ont pas été dénoncées par le mouvement féministe en France, mais elles ont trouvé dans ses rangs des militantes pour leur apporter une caution « féministe ».

Nacira Guénif-Souilamas a montré combien le mouvement féministe français a fait sienne la rhétorique républicaine et a construit son discours à partir de la figure repoussoir de la « fille voilée » et du « garçon arabe » qui représentent désormais ses ennemis principaux[11]. Une partie du mouvement féministe a choisi de désigner l'Autre, le musulman, comme porteur de tous les maux : machisme, sexisme, archaïsme, fondamentalisme. Elle a ainsi disqualifié le sens même de l'engagement féministe en appuyant implicitement une logique considérant la société française « de souche » dans son ensemble comme naturellement égalitariste, reléguant ainsi au second plan les vraies questions féministes. En choisissant d'appuyer la logique islamophobe, de stigmatiser le port du voile et de désigner la culture et la religion musulmane comme essentiellement porteuse de sexisme, un grand nombre de féministes sont tombées dans le même essentialisme et la même domination qu'elles ont contribué à déconstruire et à dénoncer. Continuum du féminisme colonial, la manière dont les femmes et féministes occidentales ont construit leur identité en opposition à la femme du Sud définie comme pauvre, non-éduquée, emprisonnée dans son statut de victime, réduite à l'espace familial et domestique, religieuse et traditionnelle, a été longuement analysée[12]. « La femme occidentale » serait suivant ce discours l'exact opposé : éduquée, moderne, maîtrisant son corps, libre et indépendante. De la même manière, des féministes noires américaines ont montré combien l'identité des femmes blanches

américaines s'est définie dans son opposition à la femme noire, notamment à travers le mythe du « matriarcat noir[13] ».

Durant l'affaire DSK, il y a bel et bien eu solidarité de classe et de « race » autour de l'ex-patron du FMI, et le scandale a été entouré d'un silence pudique par la classe politique française, y compris par un grand nombre de figures féministes[14]. Certains sont même allés jusqu'à minimiser l'accusation de viol en l'assimilant à un puritanisme américain, loin des traditions de la séduction à la française. « DSK n'est qu'un séducteur… rien de mal à cela ! » Ainsi, le sexisme, le viol, la violence, seraient toujours l'œuvre des autres, des « jeunes de banlieues », la classe bourgeoise française « de souche » étant, bien entendu, loin de tout cela. Cette affaire a révélé les imbrications des questions de genre et des questions sociales et « raciales » et a montré la pertinence de l'analyse et de la lutte en ces termes. Les questions sociales et « raciales » ne peuvent être mises à l'écart des questions de genre. Comme l'ont montré les pionnières du *Black feminism* à travers la célèbre formule *All the women are white, all the Blacks are men*[15] (Toutes les femmes sont blanches, tous les Noirs sont des hommes), la façon de sexuer un corps est aussi une façon de le racialiser, et le féminisme ne peut faire l'économie d'intégrer dans son analyse et sa remise en question de la domination patriarcale d'autres formes de domination, sans quoi il peut lui-même être porteur de racisme.

Cette prise en compte des autres formes de domination, qui peuvent se manifester entre les femmes et ont pour effet de relativiser l'universalité du groupe « femme », n'affaiblit en rien le féminisme, hormis si on l'appréhende de manière homogène. Or, l'unité du féminisme *et* sa non-homogénéisation, sont tout à fait possibles[16]. La construction de coalitions entre

les féminismes n'est possible et envisageable que dans la reconnaissance des différences et des divergences qui séparent les féministes entre elles, y compris dans la conflictualité inhérente à toute coalition. Les différends qui séparent, dans un contexte donné, les féministes musulmanes des autres féministes ne sont pas en eux-mêmes des obstacles à la lutte en commun sur les questions fondamentales qui fondent l'engagement pour les droits des femmes, mais leur non-reconnaissance pourrait empêcher tout partenariat. Des coalitions sont possibles dans la mesure où les agendas et les priorités de lutte de certain-e-s ne s'imposent pas aux autres et où il y a une réelle reconnaissance de la pluralité des modalités de lutte pour les droits des femmes[17].

En France, les musulmanes féministes n'opèrent pas de hiérarchisation entre, d'un côté, lutter contre la domination masculine et promouvoir des lectures de l'islam en accord avec leurs convictions féministes et, de l'autre, lutter contre le racisme, l'islamophobie qui les stigmatisent elles et leurs frères, les renvoyant à cet Autre, archaïque et obscurantiste. Cette imbrication de l'antisexisme à l'antiracisme n'est pas une question de choix, c'est une réalité face à une double oppression. Partant de cela, les musulmanes se réapproprient le féminisme, le redéfinissent, le nourrissent et contribuent ainsi à son renouvellement. Cette militance nouvelle, par la diversité de ses composantes (sociales, religieuses, générationnelles, en termes de parcours militants, etc.), permet en réalité de décloisonner le féminisme, de le placer au cœur des débats sur les inégalités sociales, « raciales » et de genre.

Des questions féministes fondamentales comme celles du viol, de la violence domestique, du harcèlement sexuel, de l'inégalité salariale, de l'inégale répartition des tâches domestiques, du sexisme

du monde publicitaire et des représentations normatives, infantilisantes des femmes, de la marchandisation de leur corps, de l'image dégradante véhiculée par le monde de la mode qui influence nos manières de nous vêtir et de nous couvrir et interroge nos manières de consommer, toutes ces questions réunissent les femmes et sont au cœur de leur vie quotidienne. La prégnance de ces questions montre combien il y a urgence à renouveler le féminisme, à en faire un « féminisme sans frontières[18] » qui intègre les questions sociales et « raciales » à sa critique de la domination masculine. En reconnaissant la pluralité des manières d'être féministes et la légitimité de discours féministes alternatifs qui s'articulent et prennent forme dans d'autres registres de référence, qui peuvent être religieux et issus d'autres héritages et traditions politiques, les féminismes pourraient se renforcer.

Notes

1. Said E., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Le Seuil, 1980.
2. Il a été aussi question, entre autres, de l'auscultation des femmes par un médecin homme. Leila Ahmed cite à ce sujet Lord Cromer, l'officiel chargé de la supervision de la domination coloniale britannique en Egypte : *"I am aware that in exceptional cases women like to be attended by female doctors, but I conceive that throughout the civilised world, attendance by medical is still the rule." In* Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1992, chap. 8, « The discourse of the veil », p. 154.
3. Fanon F., « L'Algérie de dévoile », dans *L'An V de la révolution algérienne*, La Découverte, 2001.
4. *Women and Gender* et *A Quiet Revolution*.
5. *A Quiet revolution*.
6. Une littérature importante traite de ce sujet, voir entre autres, Göle N., *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, 1993 ; Ahmed L., *A quiet Revolution, op.cit.*, Mahmood S., *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, 2005 ; Lila Abu Lughod, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998.
7. Lire à ce sujet les travaux de Khosrokhavar F., *L'Islam des jeunes*, Flammarion, 1997, chapitre « L'islam au féminin », p. 117 à 142 et Gaspard F. (en collab. avec) *Le Foulard et la République*, La Découverte, 1995 ; Cesari J., *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, Complexe, coll. « Les Dieux dans la Cité », Bruxelles, 1998 ; Venel N., *Musulmanes françaises. Des pratiquantes voilées à l'université*, L'Harmattan 1999 et Ali Z. et Tersignif S., « Feminism and islam: a post-colonial and transnational reading », in *Exchanges and Correspondence: The Construction of Feminism*, dir. C. Fillard et F. Orazi, Cambridge Scholars Publishing, oct. 2009 ; « Féminisme et islam : entretien avec Zahra Ali », in *Féminisme au pluriel*, coll. « Cahiers de l'Émancipation », Syllepse, sept. 2010.
8. Lire à ce sujet Lila Abu-Lughod, « Do muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativismand its others », in *American Anthropologist* 194 (Sept. 2002): 783–790.
9. Lire l'article pionnier de Gayatri Spivak, « Can the subaltern speak? », publié pour la première fois en 1988 *in* Cary Nelson and Lawrence Grossberg's *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois, 1988.
10. Officiel britannique chargé de la supervision de la domination coloniale britannique en Égypte.
11. *La République mise à nu par son immigration*, La Fabrique, 2006, Macé É. (en collab. avec) ; *Les Féministes et le garçon arabe*, Aube, 2004.
12. Mohanty C., *Under Western Eyes, op. cit.*
13. Davis A., *Femmes, race et classe*, Éditions Des Femmes, 1983, et *Black Feminism, op. cit.* p. 34-42.
14. Pour une analyse féministe de l'affaire DSK voir l'excellent ouvrage dirigé par Christine Delphy, *Un troussage de domestique*, Syllepse, 2011.
15. 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*, Feminist Press, 1982.
16. Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders : Decolonizing Theory, Practising Solidarity*, Duke University Press, 2003.
17. En France, l'expérience du Collectif des féministes pour l'égalité est intéressante à ce sujet.
18. Mohanty C. T., *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003.

Chez le même éditeur

Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross, Slavoj Žižek, *Démocratie, dans quel état ?*

Tariq Ali, *Obama s'en va-t-en guerre.*

Zahra Ali (dir.), *Féminismes islamiques.*

Grey Anderson, *La guerre civile en France, 1958-1962. Du coup d'État gaulliste à la fin de l'OAS.*

Sophie Aouillé, Pierre Bruno, Franck Chaumon, Guy Lérès, Michel Plon, Erik Porge, *Manifeste pour la psychanalyse.*

Bernard Aspe, *L'instant d'après. Projectiles pour une politique à l'état naissant.*

Éric Aunoble, *La Révolution russe, une histoire française. Lectures et représentations depuis 1917.*

Alain Badiou, *Petit panthéon portatif.*

Alain Badiou, *L'aventure de la philosophie française. Depuis les années 1960.*

Alain Badiou, *Petrograd, Shanghai. Les deux révolutions du* XXe *siècle.*

Alain Badiou & Eric Hazan, *L'antisémitisme partout. Aujourd'hui en France.*

Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi-Huberman, Sadri Khiari, Jacques Rancière, *Qu'est-ce qu'un peuple ?*

Jean-Christophe Bailly, Jean-Marie Gleize, Christophe Hanna, Hugues Jallon, Manuel Joseph, Jacques-Henri Michot, Yves Pagès, Véronique Pittolo, Nathalie Quintane, *« Toi aussi, tu as des armes ». Poésie & politique.*

Moustapha Barghouti, *Rester sur la montagne. Entretiens sur la Palestine avec Eric Hazan.*

Omar Barghouti, *Boycott, désinvestissement, sanctions. BDS contre l'apartheid et l'occupation de la Palestine.*

Jean Baumgarten, *Un léger incident ferroviaire. Récit autobiographique.*

Marc Belissa & Yannick Bosc, *Le Directoire. La république sans la démocratie.*

Mathieu Bellahsen, *La santé mentale. Vers un bonheur sous contrôle.*

Omar Benderra, François Gèze, Rafik Lebdjaoui, Salima Mellah (dir.), *Hirak en Algérie. L'invention d'un soulèvement.*

Walter Benjamin, *Essais sur Brecht.*

Walter Benjamin, *Baudelaire*. Édition établie par Giorgio Agamben, Barbara Chitussi et Clemens-Carl Härle.

Daniel Bensaïd, *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres.*

Daniel Bensaïd, *Tout est encore possible. Entretiens avec Fred Hilgemann.*

Marc Bernard, *Faire front. Les journées ouvrières des 9 et 12 février 1934*. Introduction de Laurent Lévy

Jacques Bidet, *Foucault avec Marx.*

Bertrand Binoche, *« Écrasez l'infâme ! ». Philosopher à l'âge des Lumières.*

Ian H. Birchall, *Sartre et l'extrême gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses.*

Auguste Blanqui, *Maintenant, il faut des armes. Textes présentés par Dominique Le Nuz.*

Matthieu Bonduelle, William Bourdon, Antoine Comte, Paul Machto, Stella Magliani-Belkacem & Félix Boggio Éwangé-Épée, Gilles Manceron, Karine Parrot, Géraud de la Pradelle, Gilles Sainati, Carlo Santulli, Evelyne Sire-Marin, *Contre l'arbitraire du pouvoir. 12 propositions.*

Félix Boggio Éwangé-Épée & Stella Magliani-Belkacem, *Les féministes blanches et l'empire.*

Bruno Bosteels, *Alain Badiou, une trajectoire polémique.*

Houria Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire.*

Philippe Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf.* Présentation de Sabrina Berkane.

Pilar Calveiro, *Pouvoir et disparition. Les camps de concentration en Argentine.*

Laurent Cauwet, *La domestication de l'art. Politique et mécénat.*

Grégoire Chamayou, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire.*

Grégoire Chamayou, *Théorie du drone.*

Grégoire Chamayou, *Les chasses à l'homme.*

Louis Chevalier, *Montmartre du plaisir et du crime*. Préface d'Eric Hazan.

Ismahane Chouder, Malika Latrèche, Pierre Tevanian, *Les filles voilées parlent.*

George Ciccariello-Maher, *La révolution au Venezuela. Une histoire populaire.*

Cimade, *Votre voisin n'a pas de papiers. Paroles d'étrangers.*

Comité invisible, *À nos amis.*

Comité invisible, *L'insurrection qui vient.*

Comité invisible, *Maintenant.*

Angela Davis, *Une lutte sans trêve.* Sous la direction de Frank Barat.

Joseph Déjacque, *À bas les chefs! Écrits libertaires.* Présenté par Thomas Bouchet.

Christine Delphy, *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?*

Alain Deneault, *Offshore. Paradis fiscaux et souveraineté criminelle.*

Raymond Depardon, *Images politiques.*

Raymond Depardon, *Le désert, allers et retours.* Propos recueillis par Eric Hazan.

Yann Diener, *On agite un enfant. L'État, les psychothérapeutes et les psychotropes.*

Cédric Durand (coord.), *En finir avec l'Europe.*

Dominique Eddé, *Edward Said, le roman de sa pensée.*

Éric Fassin, Carine Fouteau, Serge Guichard, Aurélie Windels, *Roms & riverains. Une politique municipale de la race.*

Jean-Pierre Faye, Michèle Cohen-Halimi, *L'histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche.*

Silvia Federici, *Le capitalisme patriarcal.*

Norman G. Finkelstein, *L'industrie de l'holocauste. Réflexions sur l'exploitation de la souffrance des Juifs.*

Charles Fourier, *Vers une enfance majeure. Textes présentés par René Schérer.*

Joëlle Fontaine, *De la résistance à la guerre civile en Grèce. 1941-1946.*

Françoise Fromonot, *La comédie des Halles. Intrigue et mise en scène.*

Isabelle Garo, *L'idéologie ou la pensée embarquée.*

Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position. Textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan.*

Christophe Granger, *La destruction de l'université française.*

Daniel Guérin, *Autobiographie de jeunesse. D'une dissidence sexuelle au socialisme.*

Chris Harman, *La révolution allemande.*

Amira Hass, *Boire la mer à Gaza, chroniques 1993-1996.*

Eric Hazan, *Chronique de la guerre civile.*

Eric Hazan, *Notes sur l'occupation. Naplouse, Kalkilyia, Hébron.*

Eric Hazan, *Paris sous tension.*

Eric Hazan, *Une histoire de la Révolution française.*

Eric Hazan & Kamo, *Premières mesures révolutionnaires.*

Eric Hazan, *La dynamique de la révolte. Sur des insurrections passées et d'autres à venir.*

Eric Hazan, *Pour aboutir à un livre.*

Eric Hazan, *À travers les lignes. Textes politiques.*

Henri Heine, *Lutèce. Lettres sur la vie politique, artistique et sociale de la France.*

Victor Hugo, *Histoire d'un crime. Déposition d'un témoin.*

Hongsheng Jiang, *La Commune de Shanghai et la Commune de Paris.*

Raphaël Kempf, *Ennemis d'État. Les lois scélérates des anarchistes aux terroristes.*

Sadri Khiari, *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy.*

Stathis Kouvélakis, *Philosophie et révolution.*

Yitzhak Laor, *Le nouveau philosémitisme européen et le « camp de la paix » en Israël.*

Georges Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie.*

Henri Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871.*

Gustave Lefrançais, *Souvenirs d'un révolutionnaire.* Préface de Daniel Bensaïd.

Lénine, *L'État et la révolution. Présentation de Laurent Lévy.*

Mathieu Léonard, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la Première Internationale.*

Gideon Levy, *Gaza. Articles pour* Haaretz *(2006-2009).*

Laurent Lévy, *"La gauche", les Noirs et les Arabes.*

Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza.*

Frédéric Lordon, *Imperium. Structures et affects des corps politiques.*

Frédéric Lordon, *Vivre sans? Institutions, police, travail, argent.* Conversation avec Félix Boggio Éwanjé-Épée.

Herbert Lottman, *La chute de Paris.*

Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes.*

Pierre Macherey, *La parole universitaire.*

Gilles Magniont, Yann Fastier, *Avec la langue. Chroniques du « Matricule des anges ».*

Andreas Malm, *L'Anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital.*

Karl Marx, *Sur la question juive. Présenté par Daniel Bensaïd.*

Karl Marx, Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune. Précédé de « Politique de Marx » par Daniel Bensaïd.*

Joseph A. Massad, *La persistance de la question palestinienne.*

Albert Mathiez, *La Réaction thermidorienne. Introduction de Yannick Bosc et Florence Gauthier.*

Louis Ménard, *Prologue d'une révolution (février-juin 1848). Présenté par Maurizio Gribaudi.*

Jean-Yves Mollier, *Une autre histoire de l'édition française.*

Marie José Mondzain, *K comme Kolonie. Kafka et la décolonisation de l'imaginaire.*

Elfriede Müller & Alexander Ruoff, *Le polar français. Crime et histoire.*

Alain Naze, *Manifeste contre la normalisation gay.*

Olivier Neveux, *Contre le théâtre politique.*

Dolf Oehler, *Juin 1848, le spleen contre l'oubli. Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen Marx.*

François Pardigon, *Épisodes des journées de juin 1848.*

La Parisienne Libérée, *Le nucléaire, c'est fini.*

Karine Parrot, *Carte blanche. L'État contre les étrangers.*

Nathalie Quintane, *Les années 10.*

Nathalie Quintane, *Ultra-Proust. Une lecture de Proust, Baudelaire, Nerval.*

Alexander Rabinowitch, *Les bolcheviks prennent le pouvoir. La révolution de 1917 à Petrograd.*

Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique.*

Jacques Rancière, *Le destin des images.*

Jacques Rancière, *La haine de la démocratie.*

Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé.*

Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions, 1977-2009.*

Jacques Rancière, *Les écarts du cinéma.*

Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser.*

Jacques Rancière, *Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne.*

Jacques Rancière, *En quel temps vivons-nous ? Conversation avec Eric Hazan.*

Jacques Rancière, *Les temps modernes. Art, temps, politique.*

Jacques Rancière, *Le temps du paysage. Aux origines de la révolution esthétique.*

Textes rassemblés par J. Rancière & A. Faure, *La parole ouvrière 1830-1851.*

Tanya Reinhart, *L'héritage de Sharon. Détruire la Palestine, suite.*

Mathieu Rigouste, *La domination policière. Une violence industrielle.*

Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté. Discours choisis.*

Kristin Ross, *L'imaginaire de la Commune*

Julie Roux, *Inévitablement (après l'école).*

Christian Ruby, *L'Interruption Jacques Rancière et la politique.*

Alain Rustenholz, *De la banlieue rouge au Grand Paris. D'ivry à Clichy et de Saint-Ouen à Charenton.*

Malise Ruthven, *L'Arabie des Saoud. Wahhabisme, violence et corruption.*

Gilles Sainati & Ulrich Schalchli, *La décadence sécuritaire.*

Saint-Just, *Rendre le peuple heureux.* Textes établis et présentés par Pierre-Yves Glasser et Anne Quennedey.

Julien Salingue, *La Palestine des ONG. Entre résistance et collaboration.*

Thierry Schaffauser, *Les luttes des putes.*

André Schiffrin, *L'édition sans éditeurs.*

André Schiffrin, *Le contrôle de la parole. L'édition sans éditeurs, suite.*

André Schiffrin, *L'argent et les mots.*

Ivan Segré, *Le manteau de Spinoza. Pour une éthique hors la Loi.*

Ivan Segré, *Judaïsme et révolution.*

Ella Shohat, *Le sionisme du point de vue de ses victimes juives. Les juifs orientaux en Israël.*

Eyal Sivan & Eric Hazan, *Un État commun. Entre le Jourdain et la mer.*

Eyal Sivan & Armelle Laborie, *Un boycott légitime. Pour le BDS universitaire et culturel d'Israël.*

Jean Stern, *Les patrons de la presse nationale. Tous mauvais.*

Syndicat de la Magistrature, *Les Mauvais jours finiront. 40 ans de combats pour la justice et les libertés.*

Marcello Tarì, *Autonomie ! Italie, les années 1970.*

N'gugi wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit.*

E.P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel.*

Tiqqun, *Théorie du Bloom.*

Tiqqun, *Contributions à la guerre en cours.*

Tiqqun, *Tout a failli, vive le communisme!*

Alberto Toscano, *Le fanatisme. Modes d'emploi.*

Enzo Traverso, *La violence nazie, une généalogie européenne.*

Enzo Traverso, *Le passé : modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique.*

Françoise Vergès, *Un féminisme décolonial.*

Louis-René Villermé, *La mortalité dans les divers quartiers de Paris.*

Sophie Wahnich, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme.*

Michel Warschawski (dir.), *La révolution sioniste est morte. Voix israéliennes contre l'occupation, 1967-2007.*

Michel Warschawski, *Programmer le désastre. La politique israélienne à l'œuvre.*

Eyal Weizman, *À travers les murs. L'architecture de la nouvelle guerre urbaine.*

Slavoj Žižek, *Mao. De la pratique et de la contradiction.*

Collectif, *Le livre : que faire ?*

Cet ouvrage a été reproduit et achevé d'imprimer par l'imprimerie CPI Firmin Didot à Mesnil-sur-l'Estrée en février 2020.
Numéro d'impression : XXXXX
Dépôt légal : 2e trimestre 2019.
Imprimé en France.

CONTRETEMPS
REVUE DE CRITIQUE COMMUNISTE



Zahra Ali 12 novembre 2012 Théorie

Lire hors-ligne :

Nous publions ce texte de Zahra Ali (auteure de *Féminismes islamiques*, éd. La Fabrique) présenté à l'occasion du colloque « Penser l'émancipation » (Lausanne, octobre 2012).

rechercher

…

dernier édito

L'unité est un combat. Éditorial de la revue Contretemps-web

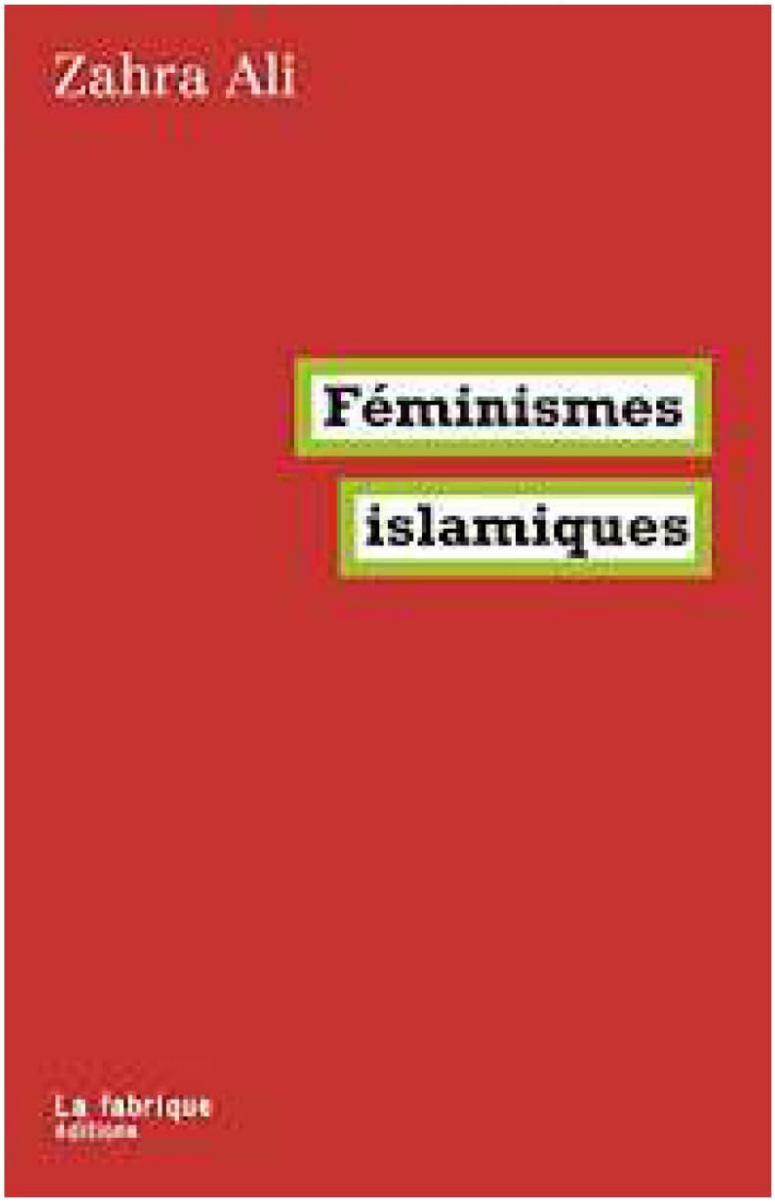
podcasts de contretemps

Découvrez les podcasts de Contretemps, créés pour la plateforme **Spectre** :

« C'est quoi le plan ? », un podcast qui propose de débattre de toutes nos stratégies pour bâtir un autre monde.



« Contresons », un podcast pour celles et ceux qui veulent mieux comprendre le monde contemporain et inventer ensemble celui qu'il nous faut construire, d'urgence.



Introduction : Religion et Emancipation ?

Il y a aujourd'hui cette idée, cette évidence pour le sens commun, notamment en France, que toute lutte et tout engagement pour l'émancipation passerait nécessairement par une mise à distance du religieux, une désacralisation des « normes religieuses ». La sécularisation signifierait moins de religieux pour plus de « on ne sait pas » exactement…



évènements

bientôt

There are no upcoming évènements.

à voir aussi


« Les femmes musulmanes sont une vraie chance pour le féminisme ». Entretien avec Zahra Ali


Le féminisme polonais au seuil d'une révolution


Dossier : défaire le genre, refaire le féminisme


Il existe déjà un code de la laïcité : la loi de 1905 contre la persécution religieuse


Marxisme, religion et socialisme en Amérique latine


Le marxisme et l'oppression des femmes. Un extrait du livre de Lise Vogel

mais moins c'est religieux, plus cela parait proche d'un projet d'émancipation impulsée donc par « une modernisation » qui serait sensé placer la Raison au-dessus de tout.

L'islam parait aujourd'hui comme la religion la plus éloignée de l'idée d'émancipation des femmes voire de l'émancipation « tout court » dans la mesure où :

– d'une part : l'islam serait la religion patriarcale par excellence : pour beaucoup il y a une « oppression patriarcale musulmane » qui serait spécifique ;

– d'autre part : l'islam serait une religion totalisante – en fait beaucoup veulent dire « totalitaire » – c'est-a-dire que le cadre religieux musulman serait un cadre qui ne distinguerait pas les espaces du religieux et du politique et qui imposerait à tout musulman de privilégier les « les Lois de Dieu » (ash-shari'a) sur les « lois des Hommes ». Il y aurait donc antinomie entre sécularisation et islam.

Or, il faudrait se demander ce qu'on entend par « sécularisation», et ce que signifie ce « projet d'émancipation » et on doit dans toute discussion qui concerne l'islam/l'émancipation des femmes, l'islam/modernité, l'islam /« laicité » etc., commencer par décoloniser et dés-essentialiser notre lecture à la fois du féminisme (de la modernité et de la laïcité) et de l'islam :

– Il faut rappeler que le procès de sécularisation ne signifie pas la même chose pour tout le monde : le terme de « laicité » français n'a pas son équivalent en langue arabe par exemple (on parle plutôt de seculier « *'ilmani* »). Comme le dit très justement l'intellectuel irakien Sami Zubaida[1], la sécularisation dans les sociétés moyen-orientales a certes signifié une distinction et une séparation structurelle et institutionnelle des sphères sociales de la religion et de ses

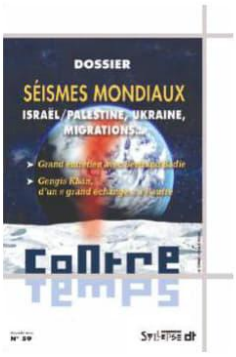

Colombie : l'irruption politique de Francia Márquez et la nécessité d'un Parti Noir


Islamophobie : l'expérience des converti·es comme révélateur [Podcast]


Un racisme au nom des femmes


Pourquoi les femmes ont une meilleure vie sexuelle sous le socialisme. Entretien avec Kristen Ghodsee

dernière revue



Le numéro 59 de la revue Contretemps est paru

nos archives

REVUE DE critique communiste

Carré rouge

autorités. C'est-à-dire que la société n'est plus dirigée institutionnellement par le religieux, on ne parle plus selon les « Lois de Dieu ». Mais cela ne signifie pas nécessairement une diminution ou une faiblesse de la pratique religieuse. Les individus peuvent rester « religieux » tout en vivant dans un cadre qui n'est pas structuré par le religieux, ce qui est le cas dans la plupart des sociétés moyen-orientales.

– Le féminisme, la sécularisation a été une expérience coloniale pour les sociétés arabes et musulmanes, et c'est à partir de la période coloniale et surtout pour justifier l'ambition coloniale qu'il y eut cette construction de l'Autre musulman « archaïque », « patriarcale », « obscurantiste » face à l'Occident qui serait le modèle par excellence de modernité et de progrès.

Un exemple parlant : Leila Ahmed dans son récent ouvrage *A Quiet Revolution*[2] qui traite des processus de voilement et de dévoilement au Moyen-Orient montre qu'à la fin du 19ième siècle dans un pays comme l'Egypte, alors que le voile était une pratique culturelle, porté par la plupart des égyptiennes qu'elles soient chrétiennes, juives ou musulmanes : seul le voile musulman va être désigné comme symbole par excellence de l'oppression des femmes. Cette définition du voile comme lié au « patriarcat musulman » par le colon va influer sur la nature des processus de dévoilement et de revoilement par la suite dans les sociétés musulmanes.

Pour dépasser la binarité de ces oppositions et les comprendre, pour mieux les déconstruire, il me semble que parler des féminismes islamiques en tant qu'outil et concept intellectuel, mais aussi en tant que mouvement transnational, est intéressant. Pourquoi ? Parce qu'à mon sens et comme je le présente et l'introduit dans l'ouvrage *Féminismes islamiques* cela nous permet justement de repenser le féminisme, de le décoloniser, mais aussi de dés-essentialiser « l'islam » : qu'est-ce qu'on entend par féminisme et qu'est-ce qu'on entend par islam ? Et on se

nous suivre

rend très vite compte qu'il faut parler au pluriel : qu'il y a bien des féminismes et des manières très différentes d'appréhender et de vivre l'islam.

Parce que la vision coloniale de l'islam, c'est aussi lui faire perdre son hétérogénéité, la complexité de ses réalités, tout comme l'approche essentialiste du féminisme c'est de le réduire à une modalité de lutte pour l'émancipation.

Pour commencer, il faut rentrer dans la manière dont le féminisme, l'égalité et la question de l'émancipation est posé à l'intérieur du cadre religieux musulman : il s'agit de comprendre comment les choses se pensent, se posent, selon quel processus et quelle modalité les questions se formulent dans des contextes où l'islam est un référent à la fois spirituel, mais aussi culturel et identitaire majeur.

Féminismes islamiques ?

Pour ce qui est de sa formulation moderne, on peut considérer qu'il y a bien eu un féminisme endogène aux sociétés musulmanes tout d'abord en tant que mouvement intellectuel réformiste musulman qui a émergé à la fin du 19ième siècle, puis sous la forme de mouvements sociaux dans le contexte des luttes nationalistes et anti-coloniales du début du 20ième siècle. La question des droits des femmes en islam a été posée par les penseurs réformistes musulmans au premier rang desquels Muhammed ʿAbduh, disciple de Jamal al-din al-Afghani. Le réformisme musulman a introduit une réflexion fondamentale en ce qui concerne l'appréhension dynamique de la pensée musulmane notamment à travers l'utilisation de l'outil juridique de l'*ijtihad*[3] Cette appréhension critique et renouvelée de la pensée musulmane a ouvert la voie à une critique féministe à l'intérieur du cadre religieux musulman.

sites amis

ACTA
afriquexxi
ASSOCIATION AUTOGESTION
AGONE
A l'encontre
BALLAST
basta!
cerises la coopérative
daniel bensaïd
emancipation
Entre les lignes entre les mots
essf
REVUE POLITIQUE TRIMESTRIELLE FRUSTRATION HORS-SERIE des entretiens filmés avec de la vraie critique dedans
inprecor
International Socialism
ISR
JACOBIN
l'Anticapitaliste
LEFTEAST

Ainsi, à la faveur du réformisme musulman et bien qu'il fut influencé par les idées occidentales, le féminisme tel qu'il s'est exprimé dans les sociétés musulmanes n'a pas succédé, encore moins suivi le féminisme européen, mais il est né au même moment, et s'est exprimé à travers une posture anti-coloniale et nationaliste[4]. Le cas de l'Egypte est bien connu[5], les travaux de Margot Badran notamment ont mis en évidence la porosité des frontières entre militance laïque et religieuse dans un contexte où le religieux constitue un référent fondamental dans la société[6]. Des figures nationalistes et féministes souvent identifiées comme « laïques » ont d'ailleurs accordé beaucoup d'importance au référent islamique dans leur défense des droits des femmes. Déjà à cette époque, l'idée que l'islam n'est pas une religion patriarcale, mais au contraire promeut l'égalité entre les sexes étaient défendue par les féministes arabes qui faisaient usage de la réflexion développée par les réformistes musulmans.

Le feminisme islamique : enfant illegitime de l'islamisme[7]

Plus tard, dans le courant des années 1970, on voit apparaître dans les sociétés majoritairement musulmanes de nouvelles figures féminines, souvent proches de la militance islamiste, celles-ci vont développer de nouvelles pratiques et un discours sur les femmes, en plaçant le référent religieux au premier plan dans leur défense d'une identité féminine musulmane[8]. A mesure que le discours de l'islam politique prend de l'ampleur, on voit apparaître des discours cherchant à faire la promotion d'une modernité islamique incluant un certain nombre de revendications à caractère féministe chez les femmes islamistes. Deux phénomènes vont ainsi marquer l'évolution du discours sur les femmes en islam et les pratiques militantes musulmanes : d'une part l'élévation du niveau d'instruction des femmes à l'échelle du

Marxismo Crítico
Monde diplomatique
Monthly Review
mouvements
multitudes
Nouveaux Cahiers du socialisme
New Left Review
orientXXI
Période
Politis
Premiers Matins de Novembre Éditions
rdl
regards.fr
Révolution Permanente
Terrestres
Université Ouverte
Vacarme
Viento Sur
Viewpoint
Z Communications

Moyen-Orient, de plus en plus d'entre elles ont accès à l'université, d'autre part la nature du discours islamiste dans sa remise en question de l'islam de pouvoir, sa capacité à démocratiser le discours religieux et à rendre légitime un savoir alternatif développé par des penseurs dont le profil diffère de la trajectoire classique des écoles islamiques. La vulgarisation du savoir religieux et son expression dans d'autres termes que ceux des écoles islamiques traditionnelles à travers les discours des islamistes a rendu possible une forme de réappropriation du savoir religieux par les femmes.

Ceci ne fera que s'accentuer dans les années 1980 et 1990 dans les sociétés majoritairement musulmanes, en Turquie par exemple, les travaux de Nilüfer Göle ont montré l'émergence de ce qu'elle nomme *modern mahram*, à savoir des figures musulmanes alliant pratique orthodoxe de l'islam et modernité affichée[9]. Il se produira le passage d'un discours féminin de défense de l'islam à un discours féministe à l'intérieur de l'islam, c'est-à-dire qu'à mesure que les femmes deviennent plus éduquées, qu'elles s'approprient le savoir religieux, et que des discours islamiques alternatifs à la faveur des courants islamistes se démocratisent, le féminisme islamique se développe en tant que discours intellectuel et sous la forme de pratiques militantes chez des femmes islamisées. Du Maghreb a l'Iran en passant par l'Egypt, jusqu'a la Malaisie[10], de nouvelles dynamiques émergent allant des revendications féminines musulmanes aux discours et pratiques les plus féministes. En Europe et aux Etats-Unis, on peut observer chez des femmes réislamisées, souvent engagées dans des dynamiques musulmanes l'émergence d'une conscience féministe islamique, dans un contexte où l'islam est fortement stigmatisé et racialisé, celle-ci varie aussi d'une défense de l'identité féminine musulmane aux revendications les plus féministes.

Dans le contexte récent des « révolutions arabes », certains observateurs ont considéré que ces mouvements de protestation populaires, dans leur remise en question de l'autoritarisme, ont aussi impulsé un questionnement quant à l'islam de pouvoir et à l'orthodoxie musulmane[11]. La présence massive des femmes dans les rangs des manifestants, et la centralité de leur implication dans les processus révolutionnaires replace les questions de genre au cœur des mouvements sociaux et populaires. Il faudra suivre les répercussions réelles de l'activisme et de l'engagement massif des femmes dans les révoltes arabes, que ce soit sur le plan des mentalités, de la pensée musulmane et dans le domaine législatif. Pour le moment, il semblerait que cette implication des femmes n'a pas été suivie de conséquences sur le plan de la représentativité politique[12].

Le féminisme islamique contemporain

Le féminisme islamique tel qu'il a pris forme ces 20 dernières années désigne ce mouvement transnational, s'inscrivant dans la continuité de la pensée réformiste musulmane qui a émergé à la fin du 19ième 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 appelle 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 pour elles 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 *champ féministe* et *champ islamique*, le féminisme musulman introduit des remises en question fondamentales à l'intérieur des deux champs : du champ féministe, il remet en question la domination du modèle occidental colonial et néocolonial qui se serait imposé comme l'unique voie de libération et d'émancipation, ainsi que l'idée que le féminisme serait antinomique au religieux et imposerait une mise à distance de celui-ci. Du champ islamique, il questionne 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.*

Sur le plan intellectuel, la dynamique féministe musulmane contemporaine a été à l'origine d'un grand nombre de productions académiques[13], et d'un certain nombre de congrès et de colloques internationaux[14] qui ont permis de réunir ses penseur.s.ses et de coordonner les initiatives relevant d'une vision commune. Ainsi, sa langue de travail est avant tout la langue anglaise et ses productions écrites restent encore peu accessibles à un large public. Globalement, le féminisme islamique a concentré son travail sur le plan intellectuel sur ces 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 sexistes[15] et d'en révéler, à partir d'une lecture des Sources, les principes fondamentaux de justice et d'égalité.

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.

3) L'élaboration d'une pensée féminine et féministe musulmane globale qui serait axé 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.

Sur le plan de ce qu'on pourrait appeler un activisme national et transnational, le mouvement féministe musulman a consacré son travail à la question de la révision des statuts personnels inspirés par la « Loi islamique » dans de nombreux pays musulmans, et l'information et la formation des femmes musulmanes quant à leurs droits en islam. Dans le cas des 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 par exemple de l'organisation malaisienne Sisters in Islam. Le réseau *Musawah* faisant la promotion de l'égalité et de la justice dans la famille musulmane lancée en 2009, travaille 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 Etats-Unis *Karamah* – Muslim Women Lawyers for Human Rights[16].

La dynamique féministe musulmane a aussi travaillé à la constitution d'une élite féminine savante maîtrisant les sciences islamiques et pouvant participer à l'élaboration juridique musulmane, ainsi que sur la consolidation des organisations et groupes de femmes musulmanes actives à l'intérieur des réseaux musulmans et islamistes ou de manière indépendante. Par leur activisme social et politique, ainsi que par leur discours ouvertement critique quant à la vision traditionnelle des femmes en islam des femmes comme Nadia Yassine au Maroc ou Manal al-Sharif en Arabie Saoudite participent à la redéfinition de l'identité féminine musulmane et au questionnement de l'orthodoxie sur les questions de genre.

Bien que ses 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 appropriés 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. Le féminisme musulman a aussi montré une porosité des frontières entre militances « laïques » et islamistes, dans la mesure ou son élaboration ne repose pas sur des recherches et des travaux strictement religieux, mais se nourrit au contraire des sciences sociales pour formuler sa pensée et ses 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 de ce champ par des intellectuel.s.ses et penseur.s.ses « laïques », et introduit ainsi une troisième voie qui réunit désormais des réflexions et des acteurs.rices qui s'ignoraient ou se critiquaient jadis radicalement.

Des féminismes islamiques : la centralité du rapport aux Textes

La question du statut des Sources de l'islam, le Coran et la Sunna et plus généralement du rapport aux Textes sacrés sont au cœur des divergences qui opposent entre eux les féminismes islamiques. Ces divergences séparent ses protagonistes, en trois différentes postures de la plus *traditionnelle* à la plus *libérale.* La première posture, que nous qualifierons de *réformiste traditionnelle*, a produit un discours et des écrits qui constituent un premier pas en avant dans la volonté de promouvoir l'égalité des sexes en islam. On peut retenir de cette génération de penseurs une œuvre pionnière, parue dans les années 1990 : *Tahrir al-mar'a fi 'asr al-rissala -La libération de la femme au temps de la révélation-* de ʿAbdel-Halim Abou Chouqqa[17]. De cet ouvrage majeur, ainsi que des écrits de nombreux penseurs contemporains, on peut clairement identifier le souci, à travers le retour aux sources originelles de l'islam, de faire émerger des principes fondamentalement égalitaristes. Cependant, cette posture demeure limitée à la nécessité d'utiliser l'outil juridique de l'*ijtihad*, afin de réviser un certain nombre d'avis jurisprudentiels et ne formule pas de critique en amont de l'institutionnalisation de la jurisprudence islamique sur un modèle patriarcal.

La seconde posture que nous qualifierons de *réformiste radicale* se considère héritière de la pensée *réformiste*, appelle à une réforme de fond intégrant les sciences sociales à l'élaboration de la jurisprudence islamique concernant les questions de genre. Cette posture est tout autant attachée aux sources religieuses et à leur sacralité que la première, mais elle pousse la réflexion jusqu'aux questionnements des sources du *fiqh*, les *usul al-fiqh* et non plus seulement sur le droit lui-même, cherchant à donner une définition plus complexe des *principes supérieurs* qui orientent

l'élaboration de la jurisprudence – *maqasid ash-shari'a*. Ici, la question du statut des femmes est appréhendée de manière radicalement différente de la pensée religieuse classique : il n'est plus question de *droits* et *devoirs,* ni de *rôles* ou *fonctions* sociales de sexe, mais d'*être*, de *sujet* de sexe féminin et masculin fondamentalement égaux au-delà des contextes culturels et sociaux. Ici est formulée une remise en question de l'imprégnation patriarcale et sexiste de la constitution même de la jurisprudence musulmane, une critique en amont des grilles de lectures culturelles et contextuelles à travers lesquelles se sont pensées la conception et la jurisprudence islamique relatives aux rapports sociaux de sexe.

3) Nous qualifierons la troisième de *réformiste libérale.* Plus ou moins attachée aux Textes religieux, beaucoup plus au Coran qu'à la Sunna, elle appréhende l'islam comme un ensemble de principes philosophiques et éthiques ne nécessitant pas obligatoirement une jurisprudence, se vivant et se formulant de manière subjective au-delà des prescriptions légales et formelles. Les tenants de cette posture appréhendent les rapports sociaux de sexe comme des construits sociaux, et la conception musulmane traditionnelle comme une déformation patriarcale du fondement égalitariste des sexes. Ici, à travers l'usage de l'anthropologie notamment, est remise en cause la genèse de la différence et de la hiérarchisation des sexes, relayées par le système religieux patriarcal

Critique politique et religieuse du féminisme hégémonique

Le féminisme islamique dans sa remise en cause de la doxa féministe en revendiquant une reconnaissance de la pluralité des modalités d'émancipation féminine se situe dans la lignée de la critique féministe postcoloniale et du Black feminism[18]. La critique féministe postcoloniale guidée par le

lien conceptuel racisme-impérialisme-colonialisme, a vigoureusement critiqué la prétention du féminisme colonial à déterminer pour les femmes du Sud les modalités de leur émancipation. La figure de proue de la critique féministe postcoloniale Chandra Mohanty a remis en question l'universalité supposée de la catégorie « femme » comme caractérisée par une conscience commune, au-delà des réalités de condition sociale et de culture[19]. A partir de cette critique, elle remet en cause les modalités de lutte suggérées par les féministes occidentales, et insiste sur le fait que les priorités fixées par le féminisme dominant ne sont pas transposables à toutes les luttes des femmes. De la même manière, pour des féministes noires comme Valérie Amos et Pratibha Parmar *the power of sisterhood*[20] s'arrête là où le mouvement féministe lui-même est porteur de racisme, et où les conditions de vie différentes des femmes imposent des revendications divergentes[21]. Ainsi, l'imbrication de l'anti-racisme à l'anti-sexisme est une posture majeure qui réunit le féminisme africain-américain, anti-colonial et musulman.

A sa critique politique du féminisme dominant, s'ajoute une critique religieuse qui remet en question le présupposé selon lequel toute démarche de libération et d'émancipation des femmes passerait par une mise à distance du religieux. Elles revendiquent une militance prenant sa source dans la spiritualité musulmane et faisant de l'islam une grille de lecture pour promouvoir l'égalité. En s'appuyant notamment sur la notion fondamentale de *Tawhid* (unicité Divine) en islam, elles affirment l'égalité de toutes et tous face au Créateur et insistent sur la gravité de la domination en tant qu'appropriation d'une autorité et d'un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu. C'est donc à partir du référentiel spirituel, de l'association entre foi et engagement pour le bien : le principe *d'al amr bil ma'ruf wal nahy 'an al-munkar* – le fait d'ordonner le bien et d'interdire le blâmable – qu'elle formule leur lutte pour l'égalité et la justice. Par le spirituel vers le politique, au sens de l'engagement pour le

bien, c'est ainsi que de nombreuses féministes musulmanes conçoivent leur combat contre le patriarcat, par fidélité aux principes supérieurs de justice et d'égalité constitutifs de leur foi musulmane.

Conclusion : deux remarques

Parler d'islam, utiliser le qualificatif d' « islamique » ou de « musulman » aujourd'hui implique toujours automatiquement la question de la racialisation : être musulman.e c'est bien sûr être racisé.e, et le féminisme islamique nait d'une critique du féminisme colonial et raciste. Mais j'aimerais quand même, sur le plan à la fois politique et analytique, proposer que l'on reconnaisse la dimension proprement religieuse : on parle souvent des approches imbriquées en termes de genre/classe/racialisation et on peut à mon sens ajouter la « religion » en montrant justement la complexité de l'appréhension de l'islam en tant que « religion » et non en tant que « race ».

Venir au politique par le religieux : ce n'est pas si spécifique à l'islam, on se rend compte lorsqu'on lit des études sur l'Amérique Latine par exemple que le religieux peut servir de tremplin vers une lutte pour l'égalité et la justice sociale. Lorsqu'on voit la similitude des démarches ont peut se dire qu'il y a des dynamiques propres aux phénomènes du croire contemporain et la variable religieuse doit être lue et occuper une partie de l'analyse. Dans mon étude sur l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France[22], j'ai choisi d'imbrication genre/racialisation et religion dans la mesure où il y a dans ce féminisme islamique en émergence des réalités relatives à des dynamiques proprement « religieuses » – relatives aux Textes sacrés, à un

cadre normatif qui serait perçu comme « enoncé de croyance ».

Mais évidemment, cette centralité de l'islam qui est présente dans le discours des musulmanes féministes en France, ne peut être lu qu'à travers cette variable et la question de la résistance au modèle intégrationniste français, notamment à travers le port du voile, – mais pas uniquement – est absolument central dans l'analyse. C'est uniquement, en imbricant anti-racisme et anti-sexisme, que les musulmanes en France et ailleurs peuvent être féministes. Cette imbrication n'est pas une question de choix, c'est une posture face à une double oppression qui est subie.

Limites du féminisme islamique ? Beaucoup considère que penser le féminisme à travers l'islam, c'est aussi le penser à travers un cadre normatif et donc limiter l'engagement féministe à ce qu'il est possible de penser à l'intérieur du cadre religieux musulman. Ca me rappelle beaucoup une posture intellectuelle assez courante aujourd'hui qui parle souvent des « impensés de l'islam ». Or, à propos de ces limites – rapport aux Textes sacrés -, je me demande en quoi cela serait très différent des limites que l'on observe chez certains « exégètes marxistes » ou des limites « stratégiques » qu'imposent l'appartenance a un groupe politique.

Les rapports de pouvoir politique imposent des limites : quand les féministes africaines-américaines considéraient que certaines revendications ne peuvent être formulées que dans le cadre d'un féminisme blanc et bourgeois et que des « féministes indigènes » en France considèrent que certaines revendications ne sont pas possibles dans la mesure où elles ne sont pas audibles et elles sont perçues comme le fruit d'une pensée politique féministe « blanche », en quoi cela serait différent ?

La lutte pour l'émancipation doit se faire avec les gens, et pour avoir une prise sur la réalité, il faut déjà se placer dans cette réalité : donc oui, revendiquer un féminisme à partir d'un cadre religieux implique certaines limites, comme la réalité sociale implique certaines limites. On peut reprendre l'expression « bargaining with patriarchy » – négocier avec le patriarcat – que développe Deniz Kandioty pour montrer la complexité d'un combat féministe qui se pense dans la prise en compte des réalités socio-économiques et politiques. J'irai jusqu'à dire que là où il me semble, dans ce contexte néocolonial, que les féminismes musulmans dans leurs différentes expressions peuvent avoir beaucoup plus d'impact et plus de prise sur la réalité, c'est justement dans leur capacité :

– à poser comme universelle la revendication de justice sociale et d'égalité ;

– à rendre endogène, acceptable, audible cette revendication d'égalité dans un contexte où le féminisme dominant est perçu comme un outil supplémentaire de domination nécoloniale et raciste.

Nos contenus sont sous licence Creative Commons, libres de diffusion, et Copyleft. Toute parution peut donc être librement reprise et partagée à des fins non commerciales, à la condition de ne pas la modifier et de mentionner auteur·e(s) et URL d'origine activée.

Lire hors-ligne :

références

1 *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East*, London 2011.

2 *A Quiet Revolution : The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*, Yale University Press, 2011.

3 Effort rationnel effectué par le *juriste musulman* pour extraire une prescription en l'absence de sources religieuses ou à leur lumière lorsqu'elles ne sont pas explicites. De manière plus générique, c'est l'effort réflexif et intellectuel visant à penser l'islam dans son contexte.

4 Lire à ce propos l'ouvrage pionnier de Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* paru pour la première fois en Inde en 1986 aux éditions Kali for Women, puis aux éditions Zed Books ; Dayan-Herzbrun S., *Femmes et politique au Moyen-Orient*, L'Harmattan, 2005 ; ainsi que pour une problématisation de la question et sa mise en rapport avec la question du féminisme au Moyen-Orient aujourd'hui lire l'ouvrage majeur dirigé par Lila Abu Lughod, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998.

5 Voir entres autres Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, Yale University Press, 1992 ; Badran M., *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt, ed. Princeton University Press, 1995*, Baron, B., *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, University of California Press, 2005.

6 Badran M., Feminists, Islam, and Nation, loc. cit.

7 Expression utilisée par Ziba Mir-Hosseini dans son ouvrage *Islam and Gender : the Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999.

8 Leila Ahmed montre comment l'utilisation du référent religieux et la réapparition du port du voile dans les années 1970 et 1980 en Egypte a pu signifier une revendication de justice sociale et tout à la fois de rejet du modèle occidentale dans son ouvrage *A Quiet Revolution.The Veil's Resurgence from the Middle East to America*, ed. Yale University Press, 2011.

9 Göle N., *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*, ed. La Découverte, 1993.

10 Voir l'article de Zainah Anwar en partie II de cet ouvrage : « Négocier les droits des femmes en Malaisie ».

11 Husam Tammam et Patrick Haénni, « Egypte : les islamistes face à l'insurrection », *Religioscope*, 10 fev 2011.

12 Pour le cas de l'Egypte, voir l'article d'Omaima Abou-Bakr que nous publions en deuxième partie d'ouvrage « Le féminisme islamique et la production du savoir : perspectives dans l'Egypte post-révolutionnaire ».

13 Parmi les premiers ouvrages qui ont introduit la pensée féministe musulmane on peut évoquer entre autres, Yamani M. (ed.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, ed. Ithaca Press, 1996; Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999; Amina Wadud, *Qu'ran and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999, *Inside the gender Jihad, women's reform in islam*, ed. Oneworld, 2006; Webb G. (ed.), *Windows of faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Ed. Syracuse, 2001, Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, ed. University of Texas, 2002 ; les travaux de Margot Badran dont l'article que nous publions dans cet ouvrage « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? » et son ouvrage, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, ed. Oneworld, Oxford, 2009 ; Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, ed. Sterling Publishers,1992.

14 Nous pensons notamment au Congrès International du Féminisme Islamique organisée par la Junta islamica à Barcelone en 2005, 2006, 2008 et 2010, ainsi qu'au colloque sur le féminisme islamique organisée à l'UNESCO par la Commission Islam&Laïcité en 2006, ainsi que le colloque « Feminism and Islamic Perspectives : New Horizon of Knowlefge and Reform » organisé au Caire par le *Woman and Memory Forum* au mois de mars 2012.

15 Les travaux de Fatima Mernissi ont été pionnier dans ce domaine, voir Fatima Mernissi, *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, ed. Complexe, 1987.

16 Avocates Musulmanes pour les Droits Humains.

17 Préfacée par Youssouf Al-Qardhawi et Muhammed Al-Ghazali, traduit en français par Claude Dabbak sous le titre *L'encyclopédie de la femme en islam*, ed. Al Qalam, 1998.

18 Le Black feminism ou féminisme noir est né aux Etats-Unis dans les années 1960-1970. Il exprime le point de vue spécifique des femmes noires au sein du mouvement féministe aux Etats-unis, en cherchant à articuler luttes contre le sexisme et contre le racisme.

19 Mohanty C. T., *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003 et l'article pionier «Under Wester Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses», *Feminist Review*, n°30, automn 1988.

20 « We have to look at the crucial question of how we organize in order that we address ourselves to the totality of our oppression. For us there is no choice. We cannot simply prioritize one aspect of our oppression to the exclusion of others, as the realities of our day to day lives make it imperative

for us to consider the simultaneous nature of our oppression and exploitation. Only a synthesis of class, race, gender and sexuality can lead us forward, as this form the matrix of Black women's lives.», « Challenging Imperial Feminism», Feminist Review, n°17, 1984.

21 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 : « *Many white feminists have argued that as feminists they find it very difficult to accept arranged marriages which they see as reactionary. Our argument is that it is not up to them to accept or reject arranged marriages but up to us to challenge, accept or reform, depending on our various perspectives, on our own terms and on our own culturally specific ways.*», « Challenging Imperial Feminism», *Feminist Review*, n°17, 1984. Voir aussi : bell hooks, « Sisterhood : Political Solidarity between Women », *Feminist Review*, n°23, 1986, p212-235, une version de cet article est disponible en français dans Dorlin E. (dir.) *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, ed. L'Harmattan, 2008.

22 Disponible en ligne sur le site religioscope : "Des musulmanes en France : feminisme islamique et et nouvelle forme de l'engagement pieux » sept 2012 : http://religion.info/pdf/2012_09_Ali.pdf.

émancipation, féminisme, féminisme islamique, Islam, religion

« Compte-rendu : « Freedom Summer. Luttes pour les droits civiques », de Doug McAdam

Sur deux romans de DOA »

RELIGIOSCOPE
www.religion.info

DES MUSULMANES EN FRANCE : FÉMINISME ISLAMIQUE ET NOUVELLES FORMES DE L'ENGAGEMENT PIEUX

Zahra ALI

Etudes et analyses – N° 27 – Septembre 2012

URL : http://religion.info/pdf/2012_09_Ali.pdf

© 2012 Zahra Ali

Les femmes voilées ont fait couler beaucoup d'encre. Nous voudrions ici[1] revenir sur la genèse de l'engagement associatif et politique de femmes musulmanes voilées en France, en commençant par nous intéresser à leur parcours religieux et identitaire. Depuis quelques années, beaucoup de femmes engagées dans leur croyance à l'islam ne sont pas dans une position de quête d'accommodements entre fidélité familiale et intégration à la société française. Elles ont développé une posture de double critique tant de leur tradition – familiale et religieuse – que de la société environnante – ses discriminations et la politique française à l'égard de l'islam et/ou des musulmans.

Ce dépassement s'est fait de deux manières. Il s'est fait tout d'abord par la foi. Les musulmanes engagées ne sont pas des produits de l'éducation familiale et l'indice d'une communautarisation des musulmans de France. Au contraire, elles se sont construites en sujets croyants à travers un itinéraire de « renaissance » où la re-découverte de l'islam allait de pair avec une mise à distance de l'héritage familial.

Ce dépassement s'est fait ensuite par l'engagement associatif et politique. En effet, ne pouvant ou ne voulant compter sur les enseignements des parents, elles se tournent, souvent très tôt, vers l'activité associative pour pallier l'exclusion dont elles font l'objet au sein de la société française. Mais le discours établi ne les convainc guère et elles sont alors en quête d'un discours alternatif.

Si l'adoption d'un modèle de religiosité de *born again*, volontariste et anti-tradition, souvent individualiste et intellectualisé, leur a permis souvent de se doter de positions d'autorité dans leurs familles (prise d'influence sur la religiosité des parents), la recherche idéologique d'une théologie égalitariste suit alors quasi immédiatement.

En effet, depuis une vingtaine d'années, les femmes musulmanes engagées dans leur foi gagnent en autonomie, se réapproprient le lexique religieux tout en se politisant. Leur politisation et leur autonomisation sont à la fois liées à des réalités intracommunautaires – évolution du champ associatif musulman et critique à l'égard des « frères » – et à l'environnement politique général caractérisé par une mise à l'index de l'islam et de la « question des femmes en islam ». Cela a imposé un engagement politique de défense des musulmanes, caractérisé à partir de 2003-2004 par des partenariats tissés avec des réseaux antiracistes et féministes.

Les militantes musulmanes, notamment les plus instruites d'entre elles, passent d'un discours féminin à des revendications féministes impliquant une dimension autocritique de

---

[1] Notre étude repose sur une enquête anthropologique qui a été menée entre avril 2008 et mai 2009 à l'intérieur des dynamiques associatives féminines musulmanes à Lille, Lyon, Paris et sa région, Rennes et Toulouse et sur des entretiens semi-directifs avec 17 femmes engagées dans ces dynamiques âgées de 22 à 39 ans portant le foulard (celui – appelé aussi voile – dont il est question dans notre étude est celui qui couvre les cheveux et le cou, et non le *niqab* qui couvre le visage). La majorité de ces femmes est d'origine nord-africaine, et deux sont des converties à l'islam. Elles sont étudiantes, salariées à mi-temps ou à plein temps, ou encore femmes au foyer. Certaines d'entre elles sont mariées et ont des enfants, d'autres non. Pour toutes, l'engagement associatif occupe une place prépondérante de leur temps et de leurs préoccupations. Ces femmes pratiquent assidûment la religion musulmane, de manière visible et assumée. L'islam est pour elle un référent majeur, tant dans leur vie quotidienne, rythmée par les cinq prières canoniques, les recommandations de bienséance, les gestes et les paroles de gratitude et de reconnaissance à Dieu, que dans leur vie publique, au travers de leur engagement associatif et politique.

la pratique des « frères » et de la pensée musulmane dominante. Elles adressent en même temps une critique fondamentale au féminisme occidental. Investissant les mosquées, s'appropriant le lexique religieux et s'imposant comme des modèles communautaires, les musulmanes détournent l'autorité religieuse orthodoxe et la critiquent en se la réappropriant. Dans un contexte de politisation de l'islam, les discours et pratiques militantes passent rapidement de la mosquée à l'espace public, où ils s'articulent à partir d'une critique multiple imbriquant antisexisme et antiracisme.

Cette nouvelle posture féministe n'est pas encore pleinement élaborée : les outils – une littérature religieuse musulmane alternative accessible – sur lesquels elles pourraient trouver appui intracommunautaire sont encore très peu disponibles et maîtrisés par ces femmes musulmanes, et le monde féministe ainsi que la société en général demeurent fermés à leurs revendications. Elles demeurent en quête d'une légitimité « théologique » pour mettre en pratique les réformes qu'elles jugent nécessaires.

L'adoption d'une religiosité engagée: une (re)naissance

L'islamisation de ces femmes et leur adhésion à une orthodoxie qui suppose une certaine forme d'adhésion ou d'idéal communautaire se caractérisent pourtant par des dynamiques propres à religiosité moderne : les démarches sont rationnelles, individuelles, refusent la tradition, insistent sur la spiritualité.

Tout d'abord, l'adoption d'une posture engagée est le fruit de démarches le plus souvent intellectualisées, réflexives, conscientes, et souvent en décalage – mais pas forcément en tension – avec leur environnement familial.

Pour toutes les femmes interrogées, l'adhésion à un islam assidûment pratiqué, visible et revendiqué est l'issue d'un cheminement à caractère spirituel, jalonné de questionnements existentiels souvent liés à une remise en question identitaire durant l'adolescence et la jeunesse.

Certaines se sont toujours considérées comme musulmanes : elles se sont engagées dans la pratique religieuse après une rencontre significative, la lecture directe d'une traduction du Coran, d'un ouvrage ayant trait à l'islam, ou encore après avoir écouté un prêche ou une conférence alors qu'elles étaient en recherche de savoir sur elles-mêmes et sur leur culture d'origine.

D'autres ont adopté l'islam après avoir expérimenté d'autres spiritualités, souvent les plus en vogue, comme le bouddhisme ou les mouvements évangélistes. Aucune de nos enquêtées ne s'est intéressée au judaïsme ou au christianisme traditionnel qu'elles ont disqualifiés d'avance et jugé « dépassés ». Cette attitude est d'ailleurs caractéristique des phénomènes de quête du croire contemporain en Occident, marqué plus particulièrement par une affinité pour les croyances mystiques et une désaffiliation pour les orthodoxies institutionnalisées[2].

L'islam apparaît dans ce contexte comme une religion « nouvelle » dont l'intérêt suscité, dont témoigne l'ampleur des conversions et des « reconversions », est comparable à

[2] Davie G. et Hervieu-Léger D. (sous la dir. de) *Identités religieuses en Europe,* Paris, La Découverte, 1996.

celui des « nouveaux mouvements religieux » apparus dans les années 1970 aux États-Unis puis en Europe occidentale[3].

Nos enquêtées considèrent d'ailleurs souvent qu'elles se sont converties au même titre que les « vraies converties », dans la mesure ou leur entrée dans l'islam a opéré une rupture entre leur « vie d'avant » et leur « vie après l'islam ».

Le « retour à l'islam » ou la « conversion » de ces musulmanes se sont donc opérés à partir d'un cheminement individuel, de questionnements et d'expériences qui ont trouvé des réponses après une recherche personnelle.

Ainsi, pour la majeure partie d'entre elles, l'adhésion à l'islam, bien que provoquant quelques inquiétudes à ses débuts, liées notamment au zèle ou à l'attitude ouvertement ostentatoire de la « nouvelle reconvertie », est bien accueillie et influence les membres de la famille. La jeune islamisée devient alors une référence religieuse et un modèle d'exemplarité pour les membres de sa famille, qui, même lorsqu'ils n'adhèrent pas en pratique à cet islam, l'approuvent en principe.

L'islamisation n'implique pas automatiquement l'adhésion spontanée à un groupe communautaire. Bien que le point de départ soit souvent une rencontre significative, ou la participation à une manifestation collective organisée par des structures musulmanes ou des mosquées comme des prêches ou des conférences, nos sujets ont témoigné d'une expérience « intime » et « personnelle » à travers laquelle elles ont souhaité rester dans une certaine solitude, impliquant pour elle une « une relation intime à Dieu ».

Il est d'ailleurs très significatif que la plupart des femmes interrogées socialisées dans un milieu familial islamisé aient sollicité, pour l'apprentissage de la prière, des personnes extérieures à leur famille, notamment des « sœurs de la mosquée », alors même qu'au moins un de leurs parents, ou plusieurs membres de leur famille priaient régulièrement.

L'adhésion à l'islam est très spiritualisée dans le discours de ces femmes, le divin est synonyme d'amour, et le religieux est appréhendé comme un support, une ressource supplémentaire, un *choix* qui donne une préférence au sens, à la logique intrinsèque de l'islam, plutôt qu'à l'appartenance à un groupe socioethnique. Il s'agit bien d'une modalité du croire qui se fonde sur un travail de réflexion intellectuelle et d'analyse qui permet de distinguer clairement entre la foi et l'appartenance, la spiritualité et le ritualisme, la créativité et la reproduction, et qui se traduit tant par la valeur d'amour que par celle de la gratuité de celle-ci.

Toutes nos enquêtées ont affirmé avoir pratiqué de manière assidue les obligations religieuses de l'islam, aussitôt après leur « conversion ». Elles ont adhéré à la religion musulmane sur le plan philosophique, comme un ensemble de vérités et de principes leur fournissant une explication fondamentale de la réalité divine, des raisons d'être du monde et de leur destinée future. Mais l'engagement est aussi une démarche éthique, l'adoption d'un code moral les exhortant au « bon comportement », au perfectionnement continu de leurs qualités morales.

---

[3] Hervieu-Léger D. « La religion des Européens : modernité, religion, sécularisation » et avec Davie G. « Le déferlement spirituel des nouveaux mouvements religieux » in *Identités religieuses en Europe*, p. 269.

Dans ce travail sur soi, elles font souvent référence à des versets du Coran et à des *Ahadith*[4] résumant les raisons d'être de la religion au « parachèvement des nobles vertus »[5], au perfectionnement de l'âme, à aimer pour autrui ce que l'on aime pour soi-même. Le sens ultime de la vie, sa raison d'être est ainsi l'Épreuve, le Grand *Djihad*[6], c'est-à-dire la lutte contre l'égo, contre les « mauvais penchants de l'âme », la quête de la paix du cœur préparant à la rencontre de Dieu le Jour du Jugement.

La pratique de l'islam implique l'adhésion à une communauté de fidèles, ne serait-ce qu'à travers les pratiques cultuelles collectives, comme la prière en commun du vendredi, la recommandation d'effectuer les prières canoniques en groupe, et les exhortations à s'entourer de personnes « pieuses » dans la vie quotidienne. Ainsi, il relève de l'évidence, pour ces femmes, que « l'islam se vit en communauté ».

Dans sa dimension communautaire, leur adhésion à l'islam signifie aussi, de manière directe et systématique, une pratique visible et un comportement caractérisé par le principe fondamental d'*al-amr bil ma'rouf wal-nahy 'an al-munkar* – l'acte d'ordonner ce qui est convenable et de proscrire ce qui est blâmable. Pour elles, l'islam est ainsi synonyme « d'engagement pour le bien », comme l'exprime Fatima (36 ans) : « *En fait, mon entrée dans l'islam, c'est mon entrée dans l'engagement* », c'est-à-dire une incitation à l'action, et une condamnation de toute attitude de passivité.

Cet engagement pour la communauté se concrétise dans une éthique de la vie quotidienne devant se caractériser par la générosité, l'honnêteté, le travail sur soi et l'endurance, tant dans les rapports familiaux, de bon voisinage, ou encore l'engagement associatif communautaire ou extracommunautaire. Cet islam engagé a permis aux femmes musulmanes de retrouver une dignité et de s'affirmer après un parcours jalonné d'exclusions et de discriminations. L'islam leur a permis de trouver un équilibre identitaire et une réponse valorisante au racisme dont elles font l'objet au sein de la société française.

Des parents sous influence ...
le renversement de la transmission du religieux et la sortie de la tradition

Mais cette démarche a aussi été un moment de prise d'influence dans leur environnement familial qu'elles vont s'escrimer à sortir de la tradition.

En effet, ces femmes ne se convertissent pas par suivisme familial. Au contraire, l'entrée dans une pratique visible s'accompagne de négociations complexes à l'intérieur de la famille. Si l'accomplissement de la prière de manière assidue et l'adhésion revendiquée à l'islam ont pu être salués par les membres de la famille, la décision de porter le voile, en revanche, a fait l'objet de tensions, voire de conflits avec les parents de nos enquêtées.

---

[4] Paroles prophétiques, pluriel de *Hadith*.

[5] Comme la parole prophétique suivante : « *Je n'étais envoyé que pour parachever les nobles vertus* » (rapporté par Malik).

[6] *Djihad* : terme arabe signifiant littéralement lutte et effort.

Pour l'écrasante majorité de nos enquêtées la décision de porter le voile s'est heurtée à une désapprobation familiale plus ou moins forte. Pour la majorité de nos sujets, la désapprobation parentale est liée à la peur de l'exclusion sociale qu'entraînerait le voile : les mères sont d'ailleurs très expressives dans les inquiétudes qu'elles confient à leurs filles.

Les parents estiment s'être sacrifiés pour la réussite sociale de leurs enfants, les pères souhaitent que leurs filles puissent ne pas connaître les difficultés matérielles qu'ils ont rencontrées, et les mères souhaitent pour leurs filles ce qu'elles n'ont pu obtenir pour elles-mêmes à savoir l'instruction et l'autonomie financière. « *Je me rappelle très bien,* raconte Salma, 38 ans, voilée à l'âge de 22 ans, *le jour où j'ai décidé de le mettre, ça a été catastrophique pour ma mère. Elle l'a vécue comme une violence, mais pas par rapport à elle, par rapport à ses rêves de réussite pour moi.* ».

Pourtant, le premier choc passé, les parents parfois emboîtent le pas à leurs filles : quelques-unes de nos enquêtées ont ainsi été à l'origine du voilement de leur propre mère. Elles leur ont proposé aussi une nouvelle définition du port du voile, comme norme religieuse et non plus seulement obligation sociale.

Plus largement, on peut dire que ces femmes ont été des vecteurs d'islamisation de leurs parents : en témoigne le fait que plusieurs de nos enquêtées rapportent avoir été à l'origine de la prière de leur mère.

Ainsi, ce sont les filles, armées de leur savoir acquis sur l'islam, mais aussi de leur expérience de vie à l'extérieur du foyer à l'école ou au travail, qui vont devenir une référence pour leurs mères. Les mères avouent facilement leur ignorance, et saluent l'affirmation de leurs filles par les études et l'appropriation du savoir religieux.

Ayant connu une autre réalité que le foyer familial et acquis des connaissances à travers leurs parcours scolaires et universitaires, elles considèrent en savoir plus et mieux, leur rapport à l'islam étant intellectualisé, et non un rapport de suivisme et de reproduction sclérosée, comme l'exprime ici Sana (39 ans): « *Et c'est quand moi je me suis voilée et que je lui ai montré que c'était dans le Coran, que ma mère a porté le voile par conviction religieuse. Sinon, elle le portait parce que dans leur village une femme qui se dévoilait c'est la honte, ça ne se faisait pas.* ».

Le choix de « l'entrée en engagement » devient alors une sorte prise d'influence dans la famille. Les femmes deviennent vectrices d'une religiosité plus affirmative, qui est aussi perçue comme une nouvelle dignité. Pour Khadija (28 ans) : « *Mes parents faisaient partie de la génération où il faut être très discrets, ils ont affirmé leur islam avec nous* ».

Ainsi, la tension entre tradition et religion joue au détriment de la première et se solde par une prise d'autorité des filles dans leur famille. Ces femmes vont intervenir dans les familles en usant de la légitimité que leur offre leur islamité, pour régler des conflits liés notamment à l'imposition du voile par les familles, ou des pressions pour des mariages avec un parent du pays d'origine. Elles utilisent le répertoire religieux pour empêcher des mariages forcés, le voilement imposé, mais aussi pour faire la promotion d'un investissement des femmes vers « l'extérieur ». En prenant pour modèles les femmes du temps du Prophète, elles revendiquent l'égalité de traitement entre les garçons et les filles au sein des familles, l'investissement des filles dans le monde professionnel, et leur présence aussi bien dans les mosquées qu'à tous les niveaux de la société. Elles reprochent aux familles de priver leurs

filles des droits que « l'islam leur a accordés ». Elles vont élaborer un discours sur les violences domestiques en affirmant que « *le Prophète n'a jamais levé la main sur une femme* », ou encore en citant la tradition prophétique : « *Le meilleur d'entre vous est le meilleur avec sa femme* ».

En d'autres termes, alors que le voile est souvent présenté comme l'indice d'un assujettissement à des normes patriarcales et à une culture religieuse oppressive, c'est exactement l'inverse qui se joue : c'est par le biais d'une nouvelle vision du monde religieuse volontariste et *born again* que ces femmes vont détraditionaliser l'islam parental et imposer leur propre conception du religieux, plus moderne (elle est le fruit de démarches volontaires), mais potentiellement plus intransigeante aussi, car la religion n'est plus vécue comme une coutume importée, voire un stigmate, mais comme un droit personnel ou même, dans certains cas, comme une conduite protestataire.

Conscientes de la stigmatisation dont l'islam fait l'objet, ces musulmanes voilées vont (surtout après l'adoption en 2004 par le Parlement français de la loi sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement public) aussi donner à leur voilement un sens de contestation et de remise en question de l'injonction intégrationniste française.

La contestation que peut signifier le voile, n'est pas, dans ce cas, un rejet de leur identité de « femmes françaises », c'est plutôt une revendication d'être « française et musulmane », exprimant une volonté de normaliser l'islam et d'en faire un élément de la culture française, quitte à faire dans la provocation : ainsi, Naïma (38 ans), considère que : « *Je dis que je suis française depuis que je sais que le voile dérange. Je porte aussi le voile par défi, pour défier la société.* ».

La critique de la pensée musulmane dominante : du féminin au féministe

À travers des cercles religieux dans les mosquées, les femmes musulmanes engagées vont se réapproprier l'autorité religieuse en devenant des modèles communautaires pour les jeunes filles et les femmes qui assistent aux cours qu'elles organisent : elles font figure de complément ou d'obstacle à l'islam transmis par les parents et deviennent une nouvelle autorité de référence.

Elles rentrent ainsi en conflit avec les partisans de l'islam culturel traditionnel en soumettant toutes les règles et normes de comportement à l'idéal islamique, et font la promotion d'une identité féminine musulmane revendicatrice de droits garantis par l'islam, selon elles, et de nouveaux modèles de comportement.

Il n'y a donc plus de place pour la différence de traitement entre hommes et femmes, et non plus d'assignation à la discrétion et à l'obéissance pour celles-ci. Au contraire, elles répètent le propos prophétique pour lequel « *pas d'obéissance à une créature qui pousse à la désobéissance du Créateur* ».

Ces militantes musulmanes sont d'éternelles étudiantes, se basant sur les traditions prophétiques exhortant à la quête du savoir, et rappelant que le premier verset révélé du

Coran débute par le mot « *Lis* »[7] qui pose la quête de connaissance comme intrinsèque à la croyance religieuse. Elles consacrent une grande part de leur temps libre à lire des ouvrages sur l'islam.

Les cours entre femmes à la mosquée deviennent des espaces où elles tracent les contours de l'identité féminine musulmane : elles y abordent tant des thèmes généraux sur l'islam que des sujets propres à leurs réalités de femmes[8].

Leur conviction profonde, au-delà de toute règle et norme religieuse concrète, est que les règles de l'islam sont orientées par le principe fondamental de l'égalité et de la justice. Ainsi, les avis juridiques qui contredisent en pratique ce principe d'égalité vont être justifiés par deux rhétoriques qui se complètent : les hommes, ou plus largement les musulmans, ont mal interprété la volonté de Dieu ou l'ont mal expliquée.

L'autonomisation de l'engagement féminin, avec la création des premières associations féminines musulmanes à partir du milieu des années 1990, en écho à la politisation de l'islam en France et de l'importance prise par la question du « statut des femmes » dans les médias, va faire évoluer le discours musulman de manière radicale. Des femmes musulmanes deviennent actrices, voire leaders d'associations féminines musulmanes. Elles sont majoritairement impliquées dans les mosquées, où elles organisent des rencontres sur des thématiques liées à l'islam ainsi que des cours de religion pour les femmes.

Au fil de la politisation de leur islam et de leur passage de la mosquée[9] à l'espace public, les militantes musulmanes vont faire évoluer le discours sur « la femme musulmane » vers un ton de plus en plus critique à l'égard des représentations traditionnelles des femmes en islam. En effet, l'investissement de l'espace communautaire va de pair avec une impression profonde de décalage.

Saida Kada, fondatrice de l'association Femmes Françaises et Musulmanes Engagées (FFEME), exprime ainsi sa critique du *champ islamique* : « *Tout ce que j'avais pu lire dans les livres concernant les femmes, ça me faisait mal. Je n'avais pas forcément les connaissances théologiques pour argumenter, mais l'approche que j'avais eue de ma religion appelait au bon sens. Dès le départ, il y avait un truc qui clochait : c'est une histoire d'hommes. Je l'ai*

---

[7] Sourate Al'Alaq (L'adhérence) commence ainsi (Verset 1 à 3): « *Lis au nom de ton Seigneur qui a créé, qui a créé l'homme d'une adhérence ! Lis, car la bonté de ton Seigneur est infinie !* »

[8] Elles vont puiser des modèles de comportement à partir des sources religieuses, comme Aïcha, épouse du Prophète Muhammed, connue pour sa perspicacité, son intelligence et la profondeur de sa science, faisant d'elle une référence religieuse pour les femmes et les hommes de son époque. Les histoires des figures coraniques de Hajer et Sarah, d'Oum Moussa, de Mariam ou encore de Bilqis sont racontées et apprises, de même que les figures féminines de l'époque du Prophète de l'islam

[9] L'investissement des femmes musulmanes dans les mosquées, qu'elles s'y rendent pour assister aux prières canoniques, ou à celle du vendredi, ou qu'elles y organisent ou assistent à des cours de religion, est un phénomène nouveau propre au mouvement de réislamisation, qui se heurte à la mentalité « des anciens ». La construction des mosquées, y compris en Europe, est encore inadaptée à la présence féminine, et seul un espace minime et cloisonné leur est souvent réservé ; il est d'ailleurs parfois tout simplement inexistant. La présence de nos enquêtées dans l'espace jusqu'ici masculin de la mosquée est révélatrice de leur volonté de s'imposer à l'intérieur du cadre religieux musulman et de s'y placer dans un rapport d'égalité avec les hommes.

toujours dit, sur la question de la femme, on avait fait un arrêt sur image. La question de la femme est placée sous silence. »[10]

Pour Fatima (35 ans) : « *Il fallait trouver une cohérence, et quand je lisais les livres sur la femme musulmane, ça me donnait envie de ne pas être musulmane ! Il y a des bouquins qui sont assassins, ils ont des qualités sur le plan du savoir, mais sur le plan de la philosophie et de la vision qu'ils véhiculent, ils sont catastrophiques.* »

De la même manière, Myriam (30 ans) exprime un sentiment de décalage entre les discours et les écrits sur « la femme musulmane » et sa propre réalité de femme musulmane : « *Quand je suis rentrée dans l'islam, je me suis mise à essayer de coller au modèle de la femme musulmane telle qu'exposé dans les livres, c'était pas moi. C'est sûr qu'il y a un décalage, entre cette réalité théorique et la réalité.* »

En investissant l'espace des mosquées, elles vont se confronter aux ouvrages de l'orthodoxie écrits par des *ulémas,* qui sont exclusivement des hommes socialisés dans le monde musulman, en particulier dans les pays arabes et tenter tant bien que mal d'adapter leur contenu à leur contexte de femmes musulmanes occidentales.

Cette adaptation vécue n'est pas toujours clairement explicitée, trouve peu d'appuis théoriques et peut se heurter à des difficultés liées aux incohérences qu'elle peut entraîner. À titre d'exemple, dans les ouvrages traitant du « statut de la femme en islam », elles vont trouver une vision très stéréotypée et normative de la féminité et de ce qui est présenté comme étant la « femme musulmane ». On y aborde la question de la « personnalité » de « la » musulmane comme un modèle de femme-mère-épouse dont les qualités supposent obéissance à l'époux et soin apporté aux enfants et au foyer. Les musulmanes se trouvent face à ces écrits abordant la question des rapports entre conjoints sous l'angle des « droits et devoirs », et réduisant leur rôle au cadre familial, alors même qu'elles vivent et conçoivent les choses de manière totalement différente. Entre leur quotidien de femmes étudiantes et/ou engagées dans le terrain associatif, ne concevant pas le cadre familial comme établissant une hiérarchie entre homme et femme, elles vivent dans une contradiction flagrante avec ces ouvrages qui ornent leur bibliothèque.

Ces femmes musulmanes font alors appel à des autorités alternatives, comme les prédicateurs ou prédicatrices musulmans socialisés en France et en Europe (Tariq Ramadan, Malika Dif ou encore Noura Jaballah[11]). Elles organisent des rencontres publiques et des conférences où elles peuvent entendre et faire entendre un discours cohérent sur la pratique de l'islam en France. À mesure qu'elles prennent de l'assurance dans leur engagement intracommunautaire et se posent comme des modèles légitimes, elles commencent à élaborer un discours autocritique de la pensée musulmane dominante sur la question du statut des femmes.

---

[10] « Femmes musulmanes et engagées. Entretien avec Saïda Kada », in Boubeker A., Hajjat A., *Histoire politique des immigrations (post)coloniales. France 1920-2008,* Ed. Amsterdam, 2008, p. 225-232.

[11] Première présidente de la Ligue Française de la Femme Musulmane affiliée à l'UOIF et fondatrice du Forum Européen des Femmes Musulmanes.

Entre la logique minoritaire et citoyenne : la rencontre inédite de 2004

Au début des années 1990, le paysage associatif musulman a fait la promotion d'un « islam français », la mort du « mythe du retour au pays » a laissé la place à une volonté de construire une identité musulmane française. Le paysage associatif musulman a été marqué par deux logiques concurrentes, l'une *minoritaire,* véhiculée notamment par les grandes fédérations musulmanes, et l'autre caractérisée par une volonté de résistance citoyenne. La logique minoritaire promeut un engagement avant tout axé autour de l'intracommunautaire, c'est-à-dire *aux côtés* des musulmans, *pour* les musulmans. La logique *citoyenne* fait la promotion d'un engagement à la fois intracommunautaire, notamment dans le but de permettre l'encadrement religieux des fidèles, et extracommunautaire, afin de promouvoir la justice sociale, au nom des valeurs universelles.

La logique minoritaire a produit un discours sur l'identité musulmane puisé de manière quasi exclusive dans l'héritage culturel et religieux du *champ islamique*. Ainsi, les référents identitaires et le mode de filiation choisis correspondent à des modèles extérieurs au monde occidental. Les femmes musulmanes engagées dans les associations relevant de cette logique vont élaborer des revendications féministes en référence aux modèles et aux normes du *champ islamique*, à l'exclusion de tout autre modèle. Les propos de Khadija (28 ans) résument bien cette posture : « *Ce qui me gênait c'est que la question de la femme musulmane était limitée à son rôle et son statut d'épouse ou de mère. Or, elle a été aux premiers temps de l'islam une stratège politique, une responsable économique. Le Prophète a donné des droits inimaginables aux femmes. Mais finalement, elle est aujourd'hui aliénée par la double journée de travail. Je ne veux pas de nouveaux droits, je veux ce que Dieu m'a donné.* ». Ainsi, la filiation choisie est islamico-islamique et ne cherche pas à trouver d'autres référents, dans la mesure où l'islam se suffirait à lui-même.

La seconde logique, portée notamment par la dynamique Présence Musulmane, promeut une identité musulmane française qui se caractérise par une multiplicité de filiations : l'héritage culturel et religieux du champ islamique, l'héritage culturel occidental, mais aussi l'héritage des luttes de l'immigration. Cette possibilité de filiation à plusieurs héritages va permettre aux femmes musulmanes actrices de cette dynamique de puiser des modèles de luttes dans d'autres référentiels. Elle a impulsé une volonté de s'inscrire, au nom des valeurs universelles, dans d'autres luttes impliquant la mise en place de partenariats avec des associations laïques et féministes. C'est ainsi qu'à partir du Forum Social Européen (FSE) de Saint-Denis en 2003, des partenariats vont se tisser pour la première fois entre des structures associatives musulmanes et le réseau altermondialiste européen. À partir de cette première prise de contact avec le milieu altermondialiste, des réseaux et des plateformes mixtes de réflexion vont se mettre en place, réunissant une frange de la gauche, des personnalités féministes et des acteurs musulmans. C'est à partir des réseaux de la Commission Islam et Laïcité[12], ainsi que des partenariats tissés au FSE, que va naître la dynamique hostile à la loi du 15 mars 2004. Cette dynamique donnera naissance au Collectif

[12] Créée en 1997 par la Ligue de l'enseignement, sous l'égide de la Ligue des droits de l'homme (LDH) et du *Monde diplomatique* depuis 2006, elle est un groupe d'étude et de réflexion sur la place de l'islam en France et regroupe des intellectuels, acteurs associatifs et représentants d'organisations religieuses et laïques.

une Ecole pour Tou.tes.s (CEPT)[13] et au Collectif des Féministes Pour l'Egalité (CFPE)[14] qui lutteront contre la loi du 15 mars 2004.

C'est le plus souvent – mais non exclusivement – au sein d'une « minorité active » issue des réseaux associatifs faisant la promotion de cette seconde logique que l'on observe l'émergence d'une conscience féministe et la tentative d'élaboration d'un nouveau discours et de nouvelles pratiques quant à la question des femmes en islam.

Ici, les questions sont clairement explicitées et posées et l'exigence d'égalité est revendiquée au nom de la fidélité à l'essence de la religion musulmane. Les partenariats tissés avec le monde féministe durant les mobilisations autour de la loi du 15 mars 2004, vont rendre plus audible ce discours, y compris dans le cadre intracommunautaire, et devenir un appui supplémentaire pour ces féministes musulmanes.

D'une part la possibilité d'articulation entre féminisme et antiracisme offerte par des réseaux comme le CFPE et des personnalités telles que Christine Delphy[15], va permettre l'appropriation du lexique féministe par les musulmanes : le vocable féministe, ainsi qu'une terminologie telle que patriarcat, domination masculine, lutte contre l'oppression, vont être réinvestis par les musulmanes tout en garantissant à leurs pairs musulmans que cette posture politique s'articule à la lutte contre l'islamophobie et le racisme. Ainsi, le discours féministe gagne en légitimité dans les milieux musulmans dans la mesure où il est élaboré dans le cadre d'une lutte antiraciste et de défense des droits des musulmans.

D'autre part, cette alliance avec des partenaires non musulmans va donner une visibilité à ce discours, tant dans l'intracommunautaire que dans l'espace public en général. Ainsi le discours et la posture critique de ces féministes musulmanes ne sont pas perçus par leurs pairs musulmans comme exogènes à la tradition musulmane et gagnent en légitimité dans la mesure où ce féminisme est justifié, s'est rendu visible et s'est renforcé dans le cadre d'une mobilisation de défense de l'islam et des musulmans. Nombre de nos enquêtées ont acquis un poids et une notoriété parmi leurs pairs musulmans en s'appuyant sur des réseaux non musulmans ; leurs carrières de militantes sont tout autant dépendante des réseaux féministes et antiracistes extracommunautaires que de leur appartenance à des associations musulmanes.

Ces militantes développent une légitimité dans ces différents espaces grâce à leurs appartenances conjointes à ceux-ci et effectuent des croisements entre les lexiques des uns et des autres. Schématiquement, chez les non-musulmans, elles sont les « représentantes des

---

[13] Formé fin 2003 en réaction au projet de loi visant à interdire le foulard à l'école, autour de la pétition lancée en septembre 2003 par des acteurs de l'éducation, et des militants associatifs, laïques et féministes dont notamment le collectif Les Mots Sont Importants (LMSI) : « *Oui à la laïcité, non aux lois d'exception* ». Il représente la dynamique nationale de tous les collectifs locaux formés en France (Paris, Strasbourg, Lyon, Lille, Rennes…), composés de militants associatifs laïques, musulmans et non-musulmans.

[14] Non-mixte, formé fin 2003 en réaction au projet de loi visant à interdire le foulard à l'école, autour de la pétition lancée par des personnalités féministes : « *Un voile sur les discriminations* » paru dans le *Monde* le 9 décembre 2003. Regroupe des féministes laïques, musulmanes et non-musulmanes.

[15] Figure du mouvement féministe matérialiste en France et fondatrice de la revue *Nouvelles Questions Féministes*.

musulmans » et, chez les musulmans, elles sont « les sœurs qui nous représentent et nous défendent chez les non-musulmans »)

La difficile émergence d'un féminisme islamique en France

Cette nouvelle posture féministe qui critique à la fois le sexisme de la société majoritaire et celui vécu aux côtés des pairs – attitudes, discours et littérature musulmane disponible sur les femmes – en l'articulant à une mobilisation pour la défense des droits des musulmans et de lutte contre l'islamophobie, est donc assez nouvelle en France : l'ouverture du monde féministe aux musulmanes est encore très circonscrite et leur conscientisation féministe se heurte à une littérature musulmane marquée une vision traditionnelle des femmes.

Elles affrontent pourtant deux obstacles de taille. D'une part, leur dénonciation de l'instrumentalisation du féminisme à des fins racistes, ainsi que leur revendication d'un féminisme en accord avec leur islam les expose au rejet de la part du mouvement féministe (et de la société en général.. D'autre part, elles souffrent de l'absence d'appuis théologiques (littérature accessible et figures charismatiques) leur permettant de défendre cette posture et de la rendre légitime à l'intérieur du cadre musulman.

La littérature féministe musulmane, fruit d'une dynamique intellectuelle internationale qui s'est amorcée depuis maintenant une vingtaine d'années, reste largement réservée à un public académique et n'est pas disponible en langue française. Seules parmi nos enquêtées, celles qui ont poursuivi les études les plus poussées dans le domaine des sciences sociales ont eu accès aux auteurs féministes musulmans.

De plus, des personnalités pionnières du féminisme musulman comme Amina Wadud ont été fortement stigmatisées et rejetées par la communauté musulmane pratiquante. La plupart de nos enquêtées ne se reconnaissent pas dans une figure comme Wadud, car celle-ci a un parcours religieux et militant très différent de celui des musulmanes socialisées en France. L'unique auteure féministe musulmane dont les écrits ont été accessibles au sein de la communauté musulmane pratiquante en France est Asma Lamrabet, qui a publié ses ouvrages aux éditions Tawhid et a impulsé une dynamique avec des militantes musulmanes (dont la plupart sont nos enquêtées) visant « la relecture des Textes sacrés » et la « réhabilitation du rôle des femmes dans l'histoire musulmane »[16]. Ses ouvrages, notamment le *Coran et les femmes : une lecture de libération,* publié en 2007, répondent tout à fait à la demande de ces musulmanes, car le ton est moins académique et beaucoup plus accessible, et l'auteure utilise tant le lexique islamique orthodoxe que le lexique féministe pour élaborer son discours féministe musulman.

Sur un ton assez différent de la littérature musulmane dominante, la posture d'Asma Lamrabet est double : défendre l'héritage musulman (en cela elle assure sa fidélité à l'islam et se protège d'être accusée de trahir la communauté) et formuler une autocritique très claire du « machisme qui caractérise le discours musulman dominant sur les femmes ». C'est la

[16] Cette dynamique a donné naissance au Groupe International d'Études et de Réflexion sur les Femmes en Islam (GIERFI), présidé par Asma Lamrabet et constitué de musulmanes majoritairement issues de la dynamique Présence Musulmane.

grille de lecture patriarcale de savants à travers l'histoire qui aurait dénaturé le message émancipateur et libérateur de l'islam.

De la même manière, à partir de 2003-2004 (toujours dans le contexte des polémiques autour du voile), des féministes musulmanes de différentes villes (dont beaucoup de nos enquêtées) ont organisé des « formations féminines » dispensées par l'intellectuel et leader charismatique Tariq Ramadan. Ces formations, réservées à un public féminin, étaient offertes dans le but d'apporter des réponses religieuses aux interrogations des musulmanes quant aux questions d'égalité (polygamie, divorce, famille…). Elles visaient aussi à permettre l'élaboration d'un discours face aux non-musulmans, et surtout aux camarades féministes quant aux questions sensibles auxquelles sont désormais confrontés les musulmanes investies dans les milieux féministes: homosexualité, comment défendre «l'égalité des droits » dans la mesure ou cela implique une défense du mariage homosexuel, etc…

Les féministes musulmanes demeurent insatisfaites de ces initiatives et sont en demande d'une littérature plus importante et d'appuis communautaires et théologiques qui leur permettraient de produire ce nouveau discours et de défendre des pratiques nouvelles. La plupart d'entre elles considèrent qu'il est inapproprié de se lancer dans un travail de réforme sans avoir le « bagage théologique » nécessaire ; dans ce domaine, les arabophones (comme Asma Lamrabet) sont considérées comme plus légitimes que les autres. La plupart de nos enquêtées ont suivi des études islamiques dans des instituts francophones comme le CERSI[17] ; certaines d'entre elles ont appris l'arabe à l'IESH[18], à l'université ou dans un pays arabe (Égypte ou Syrie notamment) et suivent actuellement un cursus de sciences islamiques à l'IESH. Celles-ci se destinent à des carrières de leaders communautaires et de femmes imams.

Dans ce contexte, leurs discours appelant à la « réforme de la pensée musulmane » se limite souvent à des pétitions de principe et à des conférences grand public où elles affirment une posture sans pour autant que celle-ci soit tout à fait clairement élaborée. Elles sont en quête de leader et de théologie alternative, sans quoi elles jugent très difficile de faire la promotion de nouvelles pratiques.

---

[17] Le Centre d'Études et de Recherches sur l'Islam est un centre proposant une formation générale en études islamiques en langue française, destinée à un public non spécialiste et souhaitant approfondir sa connaissance générale de la religion musulmane.

[18] L'Institut Européen des Sciences Humaines est le premier et le principal centre européen d'enseignement supérieur et de formation en sciences islamiques en Europe. Il propose des études de langue arabe, des formations classiques de sciences islamiques en langue arabe (pour futurs imams notamment) et des formations en études islamiques (plus générales) en langue française.

Conclusion

En France, dans ce contexte où l'islam est minoritaire et stigmatisé, le voile a pu faire office de résistance au modèle intégrationniste français, mais aussi de non-conformisme au modèle de féminité dominant[19]. A la suite de la polémique autour du foulard à l'école qui a débuté au printemps 2003, et qui a conduit à l'alliance sans précédent entre des associations musulmanes et une partie du milieu antiraciste et féministe français, une nouvelle donne s'est ajoutée, tant dans le paysage féministe qu'à l'intérieur des mouvances associatives musulmanes. L'ouverture du mouvement féministe français -même s'il s'agit d'une minorité à l'intérieur de celui-ci- à une forme de féminisme prenant sa source dans le religieux et à des figures militantes issues de l'immigration a conduit à une recomposition du mouvement. Du côté des militantes musulmanes, l'alliance avec des féministes non religieuses, dont le parcours militant est bien différent de celui qu'elles ont expérimenté, a en quelque sorte rendu légitimes l'utilisation du vocable féministe et l'investissement politique en des termes féministes.

Les femmes qui tentent aujourd'hui d'élaborer une pensée féministe musulmane en France sont ainsi confrontées à de nombreux écueils : dans le cadre extracommunautaire, le rejet du mouvement féministe majoritaire de toute revendication féministe prenant pour référentiel la religion musulmane, et sous l'angle intracommunautaire, l'absence de discours et de littérature alternative sur les femmes en islam ainsi que la difficulté de l'autocritique dans un contexte de racialisation de l'islam. Cette racialisation a aussi provoqué une forme de repli communautaire qui est visible dans l'importance croissante dans l'espace des mosquées des courants littéralistes dits « salafistes », qui opposent une résistance de taille à ce discours féministe émergent. Toujours est-il que, depuis 2004, ces musulmanes ont réussi à élaborer une posture qui dépasse l'attitude de renversement du stigmate en proposant à côté de la dénonciation de l'islamophobie dont elles sont victimes une réelle autocritique intracommunautaire. Ainsi, pour elles, si l'islam est stigmatisé, cela ne doit pas exempter les musulmans de formuler une critique de l'héritage patriarcal qui a pu laisser ses traces sur la vision islamique des femmes formulée par l'orthodoxie musulmane. Cette posture est nouvelle et encore en construction, tout comme le féminisme islamique à l'échelle internationale est en pleine élaboration : son expression académique se résume encore à quelques colloques et la possibilité même de son existence est controversée.

Plus largement, en contexte musulman, la difficulté de conciliation entre le *champ féministe* et le *champ islamique* est double, tout d'abord du fait de l'héritage colonial du féminisme et ensuite en raison de son caractère souvent matérialiste et hostile à la religion. Si des féministes musulmanes ont pu, en s'inscrivant dans la lignée du féminisme critique noir et anticolonial, se réconcilier avec la filiation féministe, la question du matérialisme demeure une barrière importante, ainsi que l'absence de discours alternatifs à l'intérieur de l'orthodoxie musulmane. Comme l'a remarqué Ziba Mir-Hosseini dans son ouvrage sur le

[19] L'étude de Leila Ahmed, dans son ouvrage *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* (Yale University Press, 2011), propose des conclusions similaires en ce qui concerne les mouvances associatives musulmanes nord-américaines.

féminisme islamique en Iran[20], il n'existe pas encore de lien entre les productions académiques des chercheuses en sciences sociales de culture musulmane sur les dynamiques de genre dans le monde musulman et les écrits théologiques des penseurs et *ulémas* du monde musulman.

La dynamique féministe musulmane que nous avons étudiée et plus largement l'émergence du mouvement féministe musulman à l'échelle internationale peuvent apporter un début de réponse à ce lien manquant entre la pensée orthodoxe musulmane sur les femmes et la recherche en sciences sociales sur les questions de genre en islam. La constitution récente de plusieurs réseaux féministes musulmans, comme Musawah[21] ou encore le Groupe International d'Étude et de Réflexion sur la Femme en Islam, composé à la fois d'intellectuelles et de militantes de terrain cherchant aussi à travailler avec les *ulémas* du monde musulman, est un premier pas vers une conciliation entre le féminisme islamique académique, les militantes de terrain féministes musulmanes et la pensée théologique musulmane.

Zahra ALI est doctorante en sociologie à l'EHESS et à l'IFPO. Elle travaille autour des thématiques liées au genre, à la racialisation, à l'islam, et au Moyen-Orient. Ses recherches traitent de l'émergence d'une dynamique féministe musulmane en occident et dans le monde musulman et sur les mouvements de femmes dans le monde arabe, notamment en Irak. Ses recherches de thèse porte actuellement sur le mouvement des femmes dans l'Irak post-2003, sur l'histoire des femmes irakiennes ainsi que plus globalement sur les questions de genre, de nation et de religion dans l'Irak contemporain. Dans le cadre de son mémoire de Master 2 de sociologie à l'EHESS sous la direction de Nïlufer Göle, elle s'est intéressée à l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France. Elle a publié à ce sujet un article co-écrit avec Simona Tersigni « Feminism and Islam : a post-colonial and transnational reading », in Exchanges and Correspondence : The Construction of Feminism, *dir. C. Fillard et F. Orazi, Cambridge Scholars Publishing, 2009. Elle a dirigé récemment un ouvrage intitulé* Féminismes islamiques *(Éditions La Fabrique, 2012).*

[20] Mir-Hosseini Z., *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran,* Princeton University Press, 1999.

[21] Fondé en 2007, initié notamment par l'organisation malaisienne Sisters in Islam : www.musawah.org.

CONTRETEMPS
REVUE DE CRITIQUE COMMUNISTE





A E A A

Zahra Ali 24 novembre 2012 Théorie

Lire hors-ligne :

Zahra Ali est engagée depuis de nombreuses années au sein de dynamiques musulmanes, féministes et antiracistes. Elle est doctorante en sociologie à l'EHESS et à l'IFPO. Elle vient de publier *Féminismes islamiques* où elle donne la parole à des chercheuses et militantes investies dans les mouvements du féminisme islamique (Omaima Abou-Bakr, Zainah Anwar, Margot Badran, Asma Barlas, Malika Hamidi, Saida Kada, Hanane al-Laham, Asma Lamrabet et Ziba Mir-Hosseini). Dans cet ouvrage, elle défend la nécessité de « décoloniser le féminisme » afin de le renouveler.

rechercher
...
Éditorial de la revue Contretemps-web

podcasts de contretemps

Découvrez les podcasts de Contretemps, créés pour la plateforme **Spectre** :

« C'est quoi le plan ? », un podcast qui propose de débattre de toutes nos stratégies pour bâtir un autre monde.



« Contresons », un podcast pour celles et ceux qui veulent mieux comprendre le monde contemporain et inventer ensemble celui qu'il nous faut construire, d'urgence.

Contretemps : La parution de ton livre paraît d'autant plus importante aujourd'hui que parler de féminisme islamique suscite en France des réactions immédiates de surprise voire d'incompréhension. On se rappelle par exemple le tollé suscité par les propos d'Olivier Besancenot, qui avait affirmé, au moment de la de la candidature d'Ilham Moussaïd au NPA, « on peut être féministe et voilée ». Qu'y a-t-il selon toi derrière ces réactions ?

Zahra Ali : L'association des deux termes « féminisme » et « islam » n'est pas évidente pour beaucoup de gens. Elle ne l'est ni dans le cadre occidental de la pensée dominante, ni dans le mouvement féministe en général, ni au sein des communautés musulmanes elles-mêmes. Pour la pensée dominante comme pour le féminisme occidental, l'association des termes « féminisme » et « islam » ne se pose qu'à l'interrogatif : c'est *a priori* un oxymore. Au sein des communautés musulmanes, le questionnement sur une telle association de termes provient du fait que la référence au féminisme est souvent perçue comme une référence occidentale, pour ne pas dire néo-coloniale, dont on se méfie beaucoup.

Contretemps : A ce sujet, on peut noter que certaines des auteures de l'ouvrage ne reprennent pas à leur compte le terme de « féministe ». De quoi cela est-il révélateur à ton avis ?

Zahra Ali : Il faut d'abord rappeler que cette idée d'associer féminisme et islam – voire même d'associer champ féministe et champ islamique – a émergé dans les années 1990. Cela ne veut pas dire que la réalité n'existait pas avant : il y a eu une forme de proto-féminisme dès l'époque prophétique, puis est



évènements

bientôt

There are no upcoming évènements.

à voir aussi


Dossier : défaire le genre, refaire le féminisme


Islamophobie : l'expérience des converti·es comme révélateur [Podcast]


Un racisme au nom des femmes


Dossier : l'islamophobie entre racisme d'État, refoulé colonial et nationalisme identitaire


À lire : l'épilogue de *Loyautés radicales* , de Fabien Truong


Penser l'émancipation par le religieux : des féminismes islamiques

venue, à la faveur de la pensée réformiste musulmane, une réflexion sur l'égalité véritablement féministe. Les mouvements féministes dans le « monde arabe » ont ensuite émergé dans le cadre des luttes nationaliste et anti-impérialistes.

L'association dans la pratique existait donc déjà, mais sans forcément s'inscrire dans la terminologie utilisée en Europe. Ainsi, le terme « *nisa'iyya* » en arabe ne signifie pas nécessairement « féminisme » ; il est en fait beaucoup plus proche du français « féminin ». Pour autant, on y retrouve toute une série de critiques identiques à celles du mouvement féministe européen. Les femmes qui sont aujourd'hui désignées comme féministes musulmanes ne se reconnaissent donc pas forcément dans cette terminologie ; elles utilisent plutôt le terme de « réformisme au féminin ». Elles se revendiquent de cette manière de la « deuxième vague » des réformistes musulmans, qui serait donc une vague « au féminin ».

Malgré cela, il y a également, à la faveur de l'élaboration du concept au niveau académique, une réappropriation dans des milieux militants du terme « féminisme » que je trouve assez intéressante.

Contretemps : Derrière cette question de terminologie se pose donc le problème de la traduction des concepts qui ne sont pas indépendants des contextes où ils émergent…

Zahra Ali : Effectivement. Je pense qu'il faut vraiment insister, dans cette question de la réappropriation ou non du terme « féminisme », sur la tradition coloniale du féminisme occidental, qui a été vécue de manière extrêmement violente par les musulmanes elles-mêmes. Aujourd'hui encore, la cause des femmes continue d'être utilisée à des fins racistes

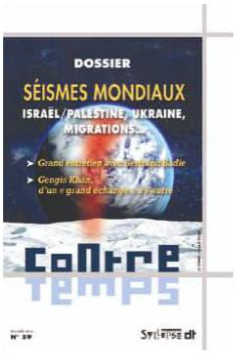

Comprendre l'instrumentalisation du féminisme à des fins racistes pour résister


Il existe déjà un code de la laïcité : la loi de 1905 contre la persécution religieuse


L'islam de France aujourd'hui


20e anniversaire de la loi anti-foulard de 2004 : le bilan honteux d'une manipulation de la laïcité

dernière revue



Le numéro 59 de la revue Contretemps est paru

nos archives

et impérialistes. Les féministes musulmanes ont évidemment conscience de cela. La non-identification à ce terme de « féminisme » peut également être comprise d'un point de vue stratégique, comme la volonté de montrer que notre lutte pour l'égalité, pour l'émancipation, ne s'inscrit pas dans ce modèle-là et le refus d'apporter une nouvelle caution à l'impérialisme et au racisme.

Contretemps : Les féministes islamiques distinguent d'une part une pratique de la religion musulmane patriarcale, qui légitime et réglemente la domination masculine et de l'autre des textes fondateurs desquels est fondamentalement absente cette dimension patriarcale. Quel est l'enjeu de cette distinction ? A-t-on besoin de ce « retour aux sources » pour contester le patriarcat ?

Zahra Ali : Le féminisme islamique repose sur l'idée que le Coran lui-même affirme le principe d'égalité entre tous les êtres humains : ce sont l'idéologie et les pratiques patriarcales qui sont venues entraver la réalisation de l'égalité entre hommes et femmes. La jurisprudence islamique (*fiqh*), au moment où elle s'est consolidée, a été envahie par les conceptions et comportements patriarcaux de l'époque et c'est cette version patriarcale de la jurisprudence qui a modelé les différentes formulations de la *shari'a*[1]. Une des tâches fondamentales du féminisme islamique est donc de contextualiser les interprétations qui ont été faites des textes par des exégètes masculins qui ont visé à justifier leur propre domination masculine. Il s'agit d'opérer une distinction essentielle entre ce qui relève du contingent, de l'interprétation humaine et contextuelle, et ce qui relève de l'universel dans les textes. Cela me fait penser au nom de l'ouvrage de Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's name*[2], et à cette idée que parler « au nom de Dieu » et à la place de Dieu, comme l'ont font

nous suivre

certains exégètes masculins, est contraire même à notre religion. Donc justifier le patriarcat au nom de la parole de Dieu est une véritable erreur.

Contretemps : Comment se construit cette référence au religieux ? Est-ce que les femmes musulmanes, concernées par la lutte pour l'égalité et l'émancipation en premier lieu sont ensuite allées chercher dans les textes religieux un appui, voire une justification à leur combat, ou ce combat est-il né directement d'un travail sur les textes et d'un attachement premier à la foi et à la compréhension de la parole divine ?

Zahra Ali : Il faut distinguer plusieurs attitudes, et c'est pour cela que je parle de féminismes islamiques, ou musulmans, au pluriel. Il y a d'une part une attitude véritablement « stratégique » : celle de femmes qui ont un profil et un engagement plutôt séculiers. Elles peuvent être pratiquantes à titre personnel, mais sont engagées sur un mode qui favorise la pluralité des appartenances, plutôt que l'engagement au nom de la religion. C'est le cas selon moi de Sisters In Islam en Malaisie[3] : ces femmes sont davantage engagées sur un mode séculier mais dans un contexte où l'islam est le référent majeur (à la fois culturel, identitaire et spirituel) ont besoin de passer par cette idée que l'islam lui-même fait la promotion des droits des femmes pour faire accepter, socialement, leurs revendications d'égalité. L'inscription de la pensée féministe à l'intérieur du cadre religieux permet de faire entendre un discours dans des contextes particuliers où le religieux a une telle prégnance qu'il est difficile de s'en extraire, de penser sans lui, ou hors de lui.

Il y a d'autre part une démarche qui est tout autre, où le rapport aux textes est en fait premier, et où c'est

sites amis
ACTA
afriquexxi
ASSOCIATION AUTOGESTION
AGONE
A l'encontre
BALLAST
basta!
cerises la coopérative
daniel bensaïd
emanzipation
Entre les lignes entre les mots
essf
FRUSTRATION HORS-SERIE
inprecor
International Socialism
ISR
JACOBIN
l'Anticapitaliste
LEFTEAST

véritablement à partir de la foi et de la spiritualité musulmane que se fonde la recherche de justice et d'égalité qui se trouve au fondement du féminisme. Cette autre stratégie est alors plutôt le fait de femmes proches de la militance islamiste [4]. L'arrivée, dans les années 1970-1980 de l'islam dans le champ politique a été une opportunité pour critiquer l'islam en des termes politiques, à l'intérieur du cadre religieux musulman. Au départ, l'islamisme est en effet la critique de l'islam d'État et part d'une volonté de démocratiser l'islam par un rapport aux textes sans intermédiaire, qui peut faire naître un espace fertile et précieux pour les femmes et leur critique du patriarcat dans l'exégèse faite par les hommes. Rached al-Ghannouchi par exemple, le leader d'Ennhada en Tunisie a produit des textes sur la question des femmes en islam qui ont été utilisés par les militantes musulmanes. Et donc à ce moment, des femmes qui sont croyantes, pratiquantes, qui ont un modèle de vie qui fait la promotion d'une militance islamique et islamiste, vont défendre un islam qui promeut l'égalité homme-femme et les droits des femmes. Dans cette seconde attitude, le rapport aux textes sacrés, est à la fois central et premier.

Personnellement, je pense que je me situe entre les deux : il y a une nécessité stratégique que je reconnais, et, en même temps, c'est dans ma foi que je trouve les fondements de mon engagement féministe. C'est toujours en relation à cette foi et en allant y puiser directement que j'ai toujours pensé et vécu mon engagement politique. Mais c'est aussi grâce à ce lien permanent avec la foi et les textes religieux que, dans une famille plutôt conservatrice, j'ai pu me permettre certaines choses que je n'aurais pas pu me permettre autrement.

Contretemps : Est-ce qu'on pourrait alors faire un certain rapprochement avec l'engagement des chrétiens de gauche,

qui fondent leurs valeurs sociales et leur engagement politique dans leur foi, avec la théologie de la libération par exemple ?

Zahra Ali : Tout à fait. Je me rappelle avoir participé à un colloque aux côtés d'une féministe catholique dont la démarche était extrêmement proche de la nôtre : on retrouvait ce retour aux textes, ce travail d'exégèse absolument central.

Il y a donc des parallèles certains, également, avec la théologie de la libération. On partage cette vision que l'engagement politique est le fruit d'un positionnement spirituel et d'une quête de sens. Les féministes musulmanes ont vraiment développé cette idée du *tawhîd*, de l'unicité divine : si Dieu est unique, c'est lui qui est dépositaire de l'autorité, de la domination, et tous les êtres sont donc égaux. Les êtres humains ne se distinguent que par leur piété. En islam, il y a une phrase, qui est répétée des centaines de fois dans le Coran, et qui désigne celui qui croit par le fait qu'il accomplit de bonnes œuvres. A partir de ce piétisme, de la quête de Dieu, de sens, et de la volonté de faire le bien, est alors tiré le principe d' « ordonner le convenable et d'interdire le blâmable »[5]. Ce principe peut évidemment conduire à la police des mœurs, mais peut aussi donner un engagement politique universel, qui ressemble beaucoup à un engagement humaniste, selon moi. Partir du spirituel pour aller vers le politique, c'est une démarche qui rassemble à la fois les théologiens de la libération et les militants et militantes musulmanes.

Contretemps : Dans l'introduction, tu définis le contenu que l'on peut donner à l'idée d'émancipation des femmes de la manière suivante : « la lutte pour l'émancipation des femmes en occident s'est caractérisée par une

désacralisation des normes religieuses, une libéralisation sexuelle qui est passée par un dévoilement du corps, les féministes musulmanes proposent une libération qui pose un tout autre rapport au corps et à la sexualité, un rapport marqué par des normes et une sacralisation de l'intime et par une défense du cadre familial hétérosexuel »[6]. La défense d'un rapport « marqué par des normes » ne porte pas en elle le risque de reproduire un féminisme en partie excluant ?

Zahra Ali : C'est vrai qu'il existe une vraie tension dont il faut être conscient. Dans la mesure où la démarche s'inscrit dans le cadre religieux, il y a un certain aspect normatif qui est inévitable. Il y a un certain risque excluant à l'intérieur de ce cadre. En même temps, il faut insister sur le fait qu'il y a véritablement un respect des individus qui est propre au réformisme musulman : ce n'est pas parce que certaines pratiques sont perçues comme entrant en contradiction avec le cadre normatif religieux que les personnes sont elles-mêmes exclues, en tant qu'individus.

Et puis je pense qu'il y a toujours cette dimension stratégique à garder en tête : aucune féministe, religieuse ou laïque, ne revendique le droit à la liberté sexuelle en Irak par exemple. Pour prendre l'exemple de la famille, les féministes françaises en ont fait une critique très forte comme lieu d'oppression intrinsèquement patriarcale. Parmi les féministes musulmanes, il y a cette idée que la famille n'est peut-être pas par essence oppressive et patriarcale, et que notre combat n'a pas forcément à renoncer à un tel cadre. En Iraq où j'ai fait le terrain de ma thèse, je me suis aperçue, par exemple, que beaucoup des féministes laïques insistaient sur le fait qu'elles situaient leur pensée dans ce cadre de la famille, qu'elles ne remettaient surtout pas en cause. C'était très important pour elles pour bien montrer qu'elles n'étaient pas « occidentalisées », qu'elles ne se contentaient pas d'importer des théories qui avaient été pensées ailleurs, dans d'autres contextes, pour les appliquer telles quelles au contexte irakien. C'était aussi un gage de légitimité et de

crédibilité. Les agendas politiques ne sont pas transposables indépendamment des contextes, des réalités vécues par les femmes elles-mêmes. On a cet attachement très fort à coller à la réalité des femmes, à coller à ce qu'elles vivent, et partir de là pour penser notre féminisme, et élaborer notre propre agenda, et ne pas nous contenter de reprendre tel quel l'agenda du féminisme dominant par exemple, qui a été élaboré à partir d'autres réalités.

Contretemps : Tu insistes sur cette exigence de partir des réalités vécues par les femmes, de partir de leurs expériences, Cela fait penser aux critiques qu'avaient déjà pu exprimer les féministes noires-américaines qui opposaient à cette conception de la famille comme cadre d'oppression, de violence et d'exploitation par les féministes blanches une vision de la famille comme refuge dans une société profondément raciste : la famille était aussi le cadre où l'on était à l'abri des violences racistes, chose que les féministes blanches avaient complètement ignoré.

Zahra Ali : Oui, la démarche est vraiment similaire. Re-contextualiser et historiciser les positions du féminisme dominant est fondamental pour éviter ces tentations d'universalisme qui ont quelque chose d'impérialiste et qui sont tout à fait déconnectées de ce que vivent les femmes elles-mêmes, qui devrait pourtant être une préoccupation première…

En outre, les combats diffèrent selon les époques : par exemple, je pense qu'aujourd'hui, on assiste à une sorte de dévoiement de la « libération sexuelle » qui a pu être une revendication primordiale au moment de la deuxième vague, mais qu'on voit utilisée aujourd'hui pour justifier l'injonction au plaisir, l'envahissement des corps nus dans la publicité, qui est véritablement oppressant… C'est bien ce

que dit Mona Chollet dans son livre *Beauté Fatale*[7] : il y a une instrumentalisation de la libération sexuelle féministe pour un retour aux normes très oppressant pour les femmes occidentales. Et cela passe aussi par une injonction au « dévoilement », à montrer son corps, à montrer un corps qui correspond à des standards très précis, parallèlement à une sur-sexualisation des corps. Par rapport à ça, il me semble que le voilement du corps peut tout à fait être pensé et revendiqué comme une protection face à cet envahissement de la domination masculine.

Il faut être conscients aussi que la demande de « justification » est asymétrique, et qu'il y a véritablement un phénomène de « deux poids, deux mesures » : on va aller demander aux jeunes filles musulmanes de justifier le port d'un bout de foulard, mais on ne demande pas aux autres filles de justifier l'achat d'un jean moulant, de telle ou telle tenue qui fait du corps un corps très sexualisé, etc. Selon moi, toutes les femmes devraient s'interroger sur leur manière de se vêtir, en lien avec les questions de capitalisme et d'économie, de marchandisation et de sexualisation du corps : tout ça, ce sont des questions que toutes les féministes, que toutes les femmes – hommes et femmes, en fait – devraient se poser. Il faudrait pouvoir retourner la question du rapport au corps telle qu'elle est traditionnellement posée par les mouvements féministes. En retournant cette question, en disant, « Vous nous avez interrogées là-dessus, mais c'est une question qu'il faut que l'on se pose toutes », finalement, on se trouverait beaucoup de choses en commun, parce qu'il y a aussi cette idée chez beaucoup de musulmanes qui portent le foulard de dire : « moi je porte le foulard parce que c'est aussi un refus de cette érotisation du corps, de cette forme de féminité imposée ». On aurait des choses à s'apprendre mutuellement.

Contretemps : Derrière ce que tu dis, il y a la question du voilement/dévoilement souvent présente et que tu reprends ici. Elle renvoie à la nécessité de toujours contextualiser ce rapport aux vêtements. Et le fait qu'un même vêtement, comme le voile, peut avoir des significations très différentes selon les contextes…

Zahra Ali : Oui, tout à fait. On dispose maintenant d'études sociologiques qui ont montré [8] que le foulard a pu représenter pour des filles musulmanes en France, un refus de se soumettre à une injonction intégrationniste. Dans ce sens, il pouvait signifier « je suis française et je suis musulmane ; je ne suis française que dans la mesure où on accepte mon islamité. » Parce que cette question du voile est posée dans un contexte de stigmatisation et de racialisation de l'islam, le port du voile revendiqué par certaines jeunes filles peut à mon avis se comprendre également comme une sorte de cri, qui nous dirait : « Islam is beautiful ! »

Mais dans d'autres contextes, les processus de voilement révèlent des réalités tout à fait différentes. Dans le livre, il y plusieurs références à l'ouvrage très important de Leila Ahmed [9], qui s'intéresse aux logiques du voilement aux États-Unis et dans le Moyen Orient. Elle parle du revoilement des années 1970, impulsé, non pas seulement par le mouvement islamiste, mais dans un contexte d'émergence d'un islam politique derrière lequel on trouve la revendication de justice sociale. Le revoilement des femmes signifiait alors le refus d'un modèle de modernité imposé par le haut et la volonté de faire émerger une nouvelle manière de voir le monde.

Contretemps : Cela ne fait-il pas porter beaucoup de signification sur le voile ? Le non-voilement peut-il alors être perçu comme une trahison ?

Zahra Ali : Si, et c'est à mon avis un élément important à prendre en compte. Mais je considère que si le voile, dans le contexte français est en quelque sorte « survalorisé » par certaines femmes, c'est en grande partie lié au contexte très discriminatoire que l'on vit actuellement. Dans cette perspective, porter le foulard, c'est un véritable choix de vie : cela détermine ta carrière ou ta non-carrière, les gens qui vont t'approcher ou qui ne vont pas t'approcher… Mais tout cela est indépendant des filles voilées elles-mêmes : la survalorisation du voile se fait purement en réaction à cette stigmatisation. Je le vois très clairement en Angleterre où je vis en ce moment : il y a certes du racisme, comme ailleurs, mais être voilée ou non voilée n'est absolument pas aussi déterminant pour ta vie que ça l'est en France. Du coup, les femmes voilées elles-mêmes sont plus libres de choisir si elles veulent ou non le porter. En France, on a quand même vu, à partir de 2004, des filles qui se sont voilées par solidarité avec leurs sœurs exclues. Et là effectivement, ça devient trop, ça devient trop lourd à porter.

Contretemps : Justement, sur la situation plus spécifique des femmes musulmanes dans les pays occidentaux, et plus particulièrement en France, le féminisme islamique est présenté comme une réponse possible à la « prise d'otage »[10] dont elles sont victimes, sommées de choisir entre revendication d'égalité hommes-femmes et attachement à l'islam. Est-ce que tu peux expliquer cette idée ?

Zahra Ali : Asma Lambaret utilise cette expression quand elle évoque la période coloniale, particulièrement désastreuse pour la condition des femmes musulmanes, « prises en otage entre un discours colonisateur, censé leur apporter la civilisation en les libérant des carcans religieux oppresseurs, et un discours nationaliste et traditionaliste qui fait d'elles le dernier rempart d'une identité islamique assiégée » (p. 66). Dans un tel contexte, je pense qu'on peut

envisager le féminisme islamique comme une sorte de « refus de choisir ». Penser le féminisme à l'intérieur du cadre religieux musulman permet de redonner sa légitimité au féminisme et au combat pour l'émancipation. Il permet d'aborder la question du féminisme de manière endogène : en un mot, que le féminisme n'est pas quelque chose que nous apportons de l'extérieur, que nous allons chercher dans une culture qui nous est étrangère, mais que ce féminisme est « déjà-là » dans notre religion musulmane. Qu'en un sens « c'est nous qui l'avons inventé » !

Pour moi, c'est donc rendre endogène une revendication, et ne pas se positionner uniquement de manière négative, *contre* un féminisme dominant, *contre* un féminisme qui fait la promotion d'une modernité et d'une émancipation qui serait normative et qui mettrait forcément à distance le religieux.

En France, il s'agit aussi de parler des trajectoires de femmes qui sont majoritairement issues de l'immigration, et de faire le lien avec l'histoire des luttes des femmes de l'immigration. C'est un enjeu politique énorme de parler de féminisme islamique dans le contexte français actuel, parce que c'est poser la question de la déconstruction de l'orientalisme et de la vision raciste de l'islam, mais ça ne doit pas aussi nous faire oublier qu'il y a aussi la donne plus politique de l'immigration qui est aussi fondamental à prendre en considération.

Et là, je pense que les femmes musulmanes sont en fait une vraie chance pour le féminisme, une opportunité pour le repenser et le renouveler.

Contretemps : Qu'est-ce que tu entends par là ?

Zahra Ali : Il me semble que les mouvements féministes en France sont à court de projet, à court de propositions. Et je pense que du fait de leur histoire personnelle, de leur trajectoire, du fait qu'elles sont issues de l'immigration, qu'elles posent des questions de racialisation, les femmes musulmanes, quand elles s'approprient le féminisme, peuvent lui permettre de se décloisonner, de se décoloniser et donc de se renouveler.

Contretemps : Justement, en France, une grande partie du mouvement féministe rejette de son combat les femmes musulmanes voilées. Une partie se laisse même instrumentaliser pour justifier des politiques racistes. Selon toi, quelles conclusions tirer de ces oppositions dans le mouvement féministe ? Est-ce que cela signifie que la construction d'un mouvement féministe d'ensemble est impossible, ou non souhaitable ?

Zahra Ali : C'est effectivement une question importante. L'alliance des féminismes n'est souhaitable qu'avec un féminisme qui prendrait en compte la racialisation et les questions de classe. C'est fondamental, sinon ce féminisme risquerait d'être raciste, et l'on revient à la critique qu'à leur époque, les *Black Feminists* avaient déjà opposée au féminisme « blanc » et dominant.

Il y a une véritable importance à ne pas calquer le féminisme musulman sur l'agenda du féminisme dominant. J'aurais par exemple pu faire un livre qui aurait repris les questions d'un agenda féministe déjà défini (j'aurais alors pu faire un chapitre : « qu'est-ce que le féminisme musulman a à dire sur l'avortement », puis un « sur l'homosexualité », etc.). Mais je pense qu'il y a une urgence à partir de « nos questions à nous », et à amener les gens à comprendre notre démarche plutôt que d'adapter notre démarche à des réalités féministes qui ne sont pas les nôtres.

Contretemps : A ce propos, le mouvement du Black Feminism et du féminisme décolonial sont des références tout à fait présentes dans ton ouvrage, notamment dans sa conclusion, « Décoloniser et renouveler le féminisme », avec des références explicites à Davis, Mohanty, Spivak, etc… Est-ce que tu pourrais nous parler un peu plus longuement de cet héritage ?

Zahra Ali : C'est un héritage vraiment important. Personnellement, j'ai découvert Angela Davis à la fin du lycée, et j'ai été profondément marquée par *Femmes, Race, Classe*[11]. Ce livre m'a beaucoup marqué et a nourri ma réflexion. J'en ai notamment retenu l'idée que je pouvais critiquer mes frères mais que je n'étais pas contre eux. Et aussi, que chaque critique, chaque chose que l'on pouvait dire pourrait être ensuite utilisée contre nous, à des fins racistes notamment. Et ça, c'est vraiment important. Il ne s'agit pas de calquer sur nos réalités quelque chose qui est né d'un contexte particulier, mais de nous nourrir d'un combat féministe qui ne renonce pas à un combat antiraciste, un combat « auprès de nos frères ».

J'en ai également retenu cette réflexion qui m'a beaucoup marquée des féministes noires-Américaines qui déclaraient : « Nous voulons être des femmes », parce qu'à l'époque, elles n'étaient pas des femmes : être une femme, c'était être une femme blanche, et c'était un luxe. Aujourd'hui, nous revendiquons le droit d'être des femmes, et d'être féministes, sans avoir à nous couper de nos frères.

Propos recueillis par Solène Brun et Capucine Larzillière.

Nos contenus sont sous licence Creative Commons, libres de diffusion, et Copyleft. Toute parution peut donc être librement reprise et partagée à des fins non commerciales, à la condition de ne pas la modifier et de mentionner auteur·e(s) et URL d'origine activée.

Lire hors-ligne :

références

1 Shari'a : littéralement la voie, le chemin vers la source, le principe de justice et d'égalité pour les réformateurs musulmans (et non au sens politique communément utilisé).

2 Khaked Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oneworld, 2001.

3 Sisters In Islam est une organisation de femmes musulmanes en Malaisie qui revendique un travail d'interprétation du Coran pour faire valoir les droits des femmes dans le cadre de l'islam.

4 Islamisme : terme à utiliser de préférence au pluriel, qui désigne l'islam politique, et qui regroupe des courants très variés, notamment les Frères Musulmans en Egypte ou Enhadda en Tunisie. L'islamisme, qui permet de faire la critique d'un islam d'Etat, n'a pas historiquement une lecture particulièrement littéraliste des textes, contrairement au salafisme, par exemple, qui s'est longtemps tenu à l'écart de la politique.

5 « Que soit issue de vous une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable, et interdit le blâmable. Car ce seront eux qui réussiront. » (Sourate 3, La Famille d'Imran verset 104)

6 Zahra Ali, *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique, 2012, p32.

7 Mona Chollet, *Beauté fatale : Les nouveaux visages d'une aliénation féminine*, Paris, Zones, 2012.

8 Voir Khosrokhavar F., *L'Islam des jeunes*, Flammarion, 1997, chapitre « L'islam au féminin », p. 117 à 142 et Gaspard F. (en collab. avec) *Le Foulard et la République*, La Découverte, 1995 ; Cesari J., *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, Complexe, coll. « Les Dieux dans la Cité », Bruxelles, 1998 ; Venel N., *Musulmanes françaises. Des pratiquantes voilées à l'université*, L'Harmattan 1999 et Ali Z. et Tersignif S., « Feminism and islam: a post-colonial and transnational reading », in *Exchanges and Correspondence: The Construction of Feminism*, dir. C. Fillard et F. Orazi, et Z. Ali, cahier religioscope « Des musulmanes en France: féminisme islamique et nouvelle forme de l'engagement pieux » sept 2012 : http://religion.info/pdf/2012_09_Ali.pdf.

9 Leila Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*, New Haven, Yale University Press, 2011.

10 Expression qu'emploie Asma Lambaret, page 68

11 Angela Davis, *Femmes, race et classe*, Paris, Edition des Femmes, 1983.

féminisme, féminisme islamique, Islam, islamophobie, racisme, religion

« Argentine : « Cristina Fernandez, progressisme et cacerolazos ». Entretien avec Claudio Katz

Les coordonnées de l'époque (à propos du dernier numéro de la revue Agone) »

S'abonner

International

Journée de la femme : peut-on être féministe et voilée ?

Zahra Ali, chercheuse d'origine égyptienne, auteur de "Féminismes islamiques", réfute toute soumission de la femme dans le port du voile. Interview.

Propos recueillis par Fatiha Temmouri (au Caire)

Publié le 08/03/2013 à 11h10



Photo d'illustration. © DR

Temps de lecture :
5 min

Y a-t-il une place pour le féminisme dans l'islam ? Zahra Ali, doctorante en sociologie à l'EHESS et à l'Institut français du Proche-Orient, travaille sur l'émergence d'une dynamique féministe musulmane en Occident et dans le monde musulman. Elle est l'auteur de l'ouvrage *Féminismes islamiques**. Rencontre.

LA SUITE APRÈS CETTE PUBLICITÉ

LA NEWSLETTER INTERNATIONAL

Tous les mardis à 11h

Recevez le meilleur de l'actualité internationale.

Votre adresse email

S'inscrire

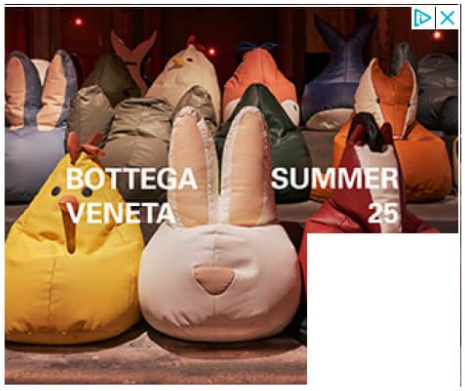
En vous inscrivant, vous acceptez les conditions générales d'utilisations et notre politique de confidentialité.

Le Point.fr : Certaines images ont frappé l'Occident durant le Printemps arabe. Des femmes aux voiles multicolores, poing levé, regard déterminé, se placent au coeur des manifestations comme porte-voix de la révolution et de la cause des femmes. Peut-on être féministe et voilée ?

Zahra Ali : Évidemment, oui. Dans la mesure où le port du voile peut correspondre à différentes réalités. On voit bien l'image à laquelle vous faites référence. Ces femmes qui portent un foulard sur la tête et qui manifestent pour défendre leurs droits pour la démocratie. Ce sont même des images qui tendent à se banaliser. Ce n'est pas une réalité qui date d'aujourd'hui. On pouvait le constater déjà dans les années 70 ; une période que la chercheuse d'origine égyptienne Leila Ahmed* a appelée "le processus de révoilement post-colonial". Un processus porté par des femmes proches des mouvements islamistes. Plus tard, dans les années 90, on a vu le port du foulard posé de façons multiples. Des jeunes filles peuvent le porter tout en étant très maquillées, d'autres avec des vêtements très amples. Ce n'est pas le port d'un bout de tissu qui va empêcher l'engagement politique. Souvent,

c'est un marqueur de religiosité, mais pas uniquement. Le voile est tout sauf le signe d'une oppression ou d'une soumission à une injonction masculine.

LA SUITE APRÈS CETTE PUBLICITÉ



À quel moment peut-on parler de "féminisme islamique" ?

Le fait qu'un certain nombre de femmes décident d'affirmer leur aspiration à la libération et à l'émancipation tout en restant fidèles à leur pratique religieuse, voilà ce qu'on appelle les féminismes islamiques aujourd'hui.

Le féminisme est-il compatible avec l'islam ?

Qu'entend-on par féminisme ? Et qu'entend-on par islam ? On se rend très vite compte qu'il faut parler au pluriel ; qu'il y a bien des féminismes, et bien des manières d'approcher et de vivre l'islam. Tout comme la vision coloniale de l'islam lui fait perdre sa diversité et sa complexité, l'approche philosophique du féminisme réduit le féminisme à une lutte pour l'émancipation.

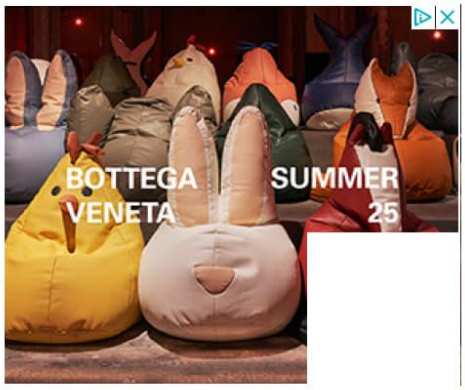
LA SUITE APRÈS CETTE PUBLICITÉ

Vous affirmez dans votre ouvrage, "Féminismes islamiques", que le terme "féminisme" est inapproprié, empreint de colonialisme...

Le terme féminisme est le plus souvent inapproprié lorsqu'il s'agit des sociétés musulmanes, parce qu'il y a cette histoire du féminisme colonial qui a commencé à la fin du XIXe siècle avec l'argumentaire féministe : "On va libérer les femmes du patriarcat arabo-musulman." Évidemment, cela a été justifié pour l'ambition libératrice occidentale. En France, nous avons les écrits de Frantz Fanon (psychiatre et essayiste français martiniquais et algérien), où il raconte, sous l'intitulé de "La bataille du voile", cette volonté de dévoiler les femmes algériennes. On a même eu des scènes de dévoilement publiques à Alger, en mai 1958, pour montrer au monde que la France est bien partie en Algérie pour civiliser les Algériens. En Égypte, on a eu ce fameux lord Cromer (fin du XIXe siècle), qui était le représentant de l'empire britannique dans le pays et qui avait mené également une compagne pour le dévoilement des femmes. C'est pourtant ce même lord Cromer qui était membre fondateur de la Ligue masculine contre le suffrage féminin. On voit bien qu'il n'y a pas de réelles convictions derrière tout cela. C'est uniquement l'homme blanc qui n'a rien de féministe et qui vient juste libérer la femme bronzée de l'homme bronzé. Pour l'Occidental qui est allé civiliser les colonies, le patriarcat s'exprime à travers le port du voile. Cet argumentaire féministe a été justifié hier à des fins coloniales ; il est utilisé aujourd'hui à fins impérialistes. On l'a vu en Afghanistan, on l'a vu en Irak. Tout cela a rendu le terme "féministe" extrêmement péjoratif pour une grande partie des femmes des sociétés musulmanes.

Vous allez plus loin dans votre ouvrage, en "osant" évoquer un féminisme islamique qui modernise le concept du féminisme d'Élisabeth Badinter. Selon vous, les femmes musulmanes sont une vraie chance pour le féminisme. Une opportunité pour le repenser et le renouveler.

LA SUITE APRÈS CETTE PUBLICITÉ



Oui, comme l'a été le féminisme afro-américain, comme l'a été la critique féministe post-coloniale, le féminisme islamique peut apporter sa pierre à l'édifice. Pour les féministes musulmanes, la question de l'égalité des sexes ne peut pas être abordée toute seule. Quand on parle d'égalité des sexes, il faut y imbriquer aussi l'égalité des races, l'égalité des classes, etc. Cette imbrication est nécessaire. Il y a des personnes dominées politiquement parce que racialisées. Le féminisme ne se suffit pas à lui-même, il s'imbrique à d'autres luttes pour l'égalité. Le féminisme islamique, c'est aussi l'action politique à partir de la foi. Affirmer que l'émancipation et la libération ne passent pas automatiquement par une mise à distance du religieux. À travers ces deux éléments, c'est-à-dire l'imbrication d'autres causes que celle de l'égalité des sexes et la non-mise à distance du religieux, les féministes musulmanes aujourd'hui peuvent contribuer à nourrir le féminisme et à le renouveler.

Et Badinter dans tout ça... ?

Pour ce qui est d'Élisabeth Badinter, je dirais qu'elle est la représentante du féminisme hégémonique qui n'existe que par la désignation de l'Autre : musulman, arabe, femme voilée et jeune de banlieue... Elle assimile, et donc confond, émancipation avec occidentalisation. Elle considère le modèle occidental de féminisme comme le référent unique et supérieur que devraient suivre toutes les femmes. Pour couronner le tout elle est actionnaire de Publicis, une boîte de publicité, un instrument majeur de l'exploitation du corps des femmes à des fins marchandes. En ce sens elle est une figure de l'antiféminisme.

* Zahra Ali, *Féminismes islamiques*, La Fabrique éditions.

* Leila Ahmed, *A Quiet Revolution*, Copyrighted Material.

Les mots-clés associés à cet article

Algérie **Afghanistan**

Contenus sponsorisés

TONSTAD bureau
Contenu sponsorisé *Ikea* — Acheter

Ce Mercredi et jusqu'au 13/10, la serrure connectée offerte
Contenu sponsorisé *Verisure* — Devis en ligne

Découvrez la serrure connectée et intégrée au système Verisure (offert jusqu'au 13/10)
Contenu sponsorisé *Verisure* — Devis en ligne

Installer un monte-escalier, combien ça coûte ?
Contenu sponsorisé *Portail de Comparaison* — En savoir plus

Ne laissez pas votre mutuelle vous ruiner !
Contenu sponsorisé *lesfurets.com* — Comparer

Le magazine le plus complet vous offre un maximum d'avantages
Contenu sponsorisé *Notre Temps* — En savoir plus

Zahra Ali : « Décoloniser le féminisme »

Ballast
11 juin 2016

Entretien inédit pour le site de Ballast

En France, le féminisme n'en finit pas de se déchirer sur la question du foulard musulman. C'est pourtant à l'examen des féminismes islamiques qu'invite la sociologue Zahra Ali. S'emparant de ce qui apparaît volontiers comme un « oxymore », pour en exposer les « a priori » réciproques, celle qui a milité contre l'exclusion des élèves portant le foulard appelle à contextualiser, historiciser et rejeter les essentialismes. Une condition nécessaire à la création d'un féminisme international, anticapitaliste et pluriel. Nous en discutons.

Lire en italien (italiano)



« *On me nie le droit de me revendiquer en tant que féministe* », avez-vous déclaré lorsque vous portiez le foulard. Qui sont les juges et les distributeurs de licences en conformité ?

Bonne question. Dire que l'on parle depuis la marge ne veut certainement pas dire que l'on érige celles et ceux qui sont au centre en modèles normatifs. Mais c'est faire reconnaître que celles et ceux qui ont le monopole et la légitimité de se définir comme féministe, progressiste et égalitariste le font dans l'exclusion d'autres formes d'émancipation — et, de ce fait, ne sont pas aussi féministes et égalitariste qu'ils le prétendent. Le féminisme blanc, bourgeois, dominant est porteur, en France, d'une vision normative de l'appartenance au collectif : c'est celui qui nie les expressions alternatives de la lutte contre le patriarcat et pour l'égalité. Un discours et des pratiques de « féministes » qui n'appliquent leur conception de l'égalité qu'à une catégorie de femmes : celles qui assimilent émancipation à occidentalisation et sécularisation.

Vous vivez à présent en Grande-Bretagne. Et faites savoir qu'il est beaucoup plus facile, là-bas, de trouver un emploi ou de poursuivre des études lorsque l'on porte le foulard. Les autorités françaises ont condamné, dites-vous, les femmes diplômées qui le portent à faire des ménages. Comment comprendre ce décalage ?

« La Grande-Bretagne a aussi son passé colonial et son propre racisme : je ne veux absolument pas l'ériger en modèle. »

Sur le voile, la France est en dehors du monde : archaïque dans sa focalisation et son incapacité à reconnaître et régler son héritage colonial. Les femmes qui portent le

foulard sont considérées comme la figure par excellence de l'opprimée à libérer : elles sont essentialisées et infantilisées. En plus d'être clairement raciste et paternaliste, ce discours — qui est aujourd'hui celui du « sens commun » en France (pour reprendre l'expression bourdieusienne) — enferme les femmes et les jeunes femmes qui portent le foulard dans leur étrangeté et leur aliénation. D'autant plus lorsqu'il est suivi d'une législation contre-productive. On exclut de l'école et du travail, principaux lieux de socialisation, des femmes et des jeunes femmes au prétexte de les libérer. La Grande-Bretagne a aussi son passé colonial et son propre racisme : je ne veux absolument pas l'ériger en modèle. Néanmoins, il est clair que lorsque l'on porte le voile, ou que l'on veut exprimer et pratiquer toutes formes de religiosité, elle est un espace de vie plus accueillant. Le monde académique anglo-saxon est aussi plus intéressant pour parler des questions de religion, de racialisation et de féminismes alternatifs. En France, les études post-coloniales sont, par exemple, encore à leur stade d'émergence — alors qu'elles sont considérées ailleurs comme des acquis.

Vous distinguez la laïcité originelle, dans sa lettre et son esprit, de l'usage « *laïcard* » qui en est fait trop souvent. Faites-vous vôtre la notion de « *laïcité falsifiée* » portée par l'historien Jean Baubérot ?

Oui. J'aime beaucoup ses travaux sur le sujet. Je pense aussi qu'il y a falsification d'un idéal très positif, à l'origine, à savoir la neutralité de l'État face aux différentes confessions et religions — et, de ce fait, leur traitement sur une base égalitaire. Or, ce qui est aujourd'hui à l'œuvre, c'est que l'on évoque la laïcité pour dissimuler des prises de positions racistes et islamophobes. Car c'est toujours de la religion musulmane dont il est question. Une religion toujours reléguée à son statut de culte « étranger », mais aussi archaïque et barbare. D'ailleurs, s'il y a bien une dimension de rejet de la religion en tant que telle chez de nombreuses féministes qui stigmatisent les musulmanes, il serait faux de réduire cette question à une histoire franco-française de la laïcité. C'est bien d'une histoire franco-française dont il est question, mais c'est surtout d'une histoire coloniale, ou la religion de l'Autre, l'Arabe, le musulman, doit s'effacer de la sphère publique.



Christian Science Monitor / Getty Images

Certaines formations révolutionnaires et internationalistes ont approuvé l'interdiction du foulard à l'école au nom de l'égalité des sexes ou du combat contre l'aliénation monothéiste — songeons à Lutte ouvrière. Concevez-vous qu'on puisse s'opposer au foulard dans une perspective émancipatrice, ou est-ce forcément un marqueur de rejet racial ou confessionnel ?

Je pense qu'on peut s'opposer au port du voile sans être raciste, évidemment. Mais on ne peut pas décontextualiser le débat. Ce débat et la loi de 2004 ont eu lieu en France, dans un contexte où l'islam était stigmatisé — on évoquait l'archaïsme et l'obscurantisme d'une catégorie de la population uniquement, celle considérée éternellement « d'origine étrangère », et celle des banlieues. Encore une fois, je peux tout à fait imaginer qu'une partie de l'extrême gauche, en France, ait une réticence quant à l'association entre lutte politique et pratique religieuse. Oui, il y a eu une histoire de l'Église dans ce pays, qui a opprimé pendant des siècles et fait la promotion d'une organisation sociale et familiale inégalitaire et patriarcale. Mais, encore une fois, ayant vécu cette période des débats sur le voile de 2004-5, et ayant participé aux mobilisations et aux discussions avec les militants d'extrême gauche à l'époque, ce n'est pas uniquement la frilosité vis-à-vis de ma pratique religieuse dont j'ai été témoin, mais bien d'un mépris lié à mon arabité, mon « étrangeté » et mes soi-disant « coutumes barbares ». J'ai été reléguée au statut de victime, considérée comme aliénée par mes

pères et frères ; j'ai été considérée comme dangereuse ou opérant pour des réseaux obscurantistes et fondamentalistes. Et puis, encore une fois, la guerre d'Algérie n'est pas si loin. Je crois au contraire que ces débats ont dévoilé un héritage colonial inassumé — y compris dans l'extrême gauche. Il faut le dire : souvent, les forces politiques qui s'érigent comme progressistes en France sont également teintées d'un universalisme républicain qui se croit supérieur et souhaite éduquer ou civiliser… Il est dangereux de se croire le détenteur d'un modèle d'émancipation et, tout à la fois, de s'inscrire dans un discours d'identité nationale excluant. C'est là que se situe une partie de l'extrême gauche dans ce pays.

Vous avez travaillé sur le féminisme islamique…

> ***« J'ai été reléguée au statut de victime, considérée comme aliénée par mes pères et frères. »***

… J'utilise ce terme au pluriel. Pour montrer qu'il y a diversité des expressions des féminismes s'inspirant du cadre religieux musulman, et diversité de ses contextes d'expression et de déploiement. L'idée étant que des femmes se ressaisissent du cadre religieux et réinterprètent les sources scripturaires — notamment le Coran, dans un sens égalitariste et émancipateur. Les féministes musulmanes ont en commun de considérer que le message coranique est émancipateur et que ce sont les lectures patriarcales qui se sont imposées à travers le temps qui ont trahi ce message. Le spectre va de féministes radicales à des féministes plus réformistes quant à leur appréhension desdites sources. Il y a une vraie diversité et autant de lectures que de contextes. Maintenant, en termes d'engagement social et politique, les féminismes qui s'inspirent de la religion musulmane opèrent selon des stratégies très différentes : dans le contexte français, les féministes musulmanes sont aussi des militantes qui cherchent à imbriquer antiracisme à antisexisme. Dans d'autres contextes, comme celui des pays dont la population est majoritairement musulmane et qui imposent aux femmes le Code de la Famille, les stratégies sont différentes. Le Code de la Famille repose sur une lecture conservatrice de la jurisprudence religieuse. Dans ce contexte, les féministes musulmanes, comme celles réunies autour de la plateforme Musawah, travaillent à la réforme de ses codes en proposant une lecture féministe des différentes jurisprudences musulmanes.

Les féminismes islamiques ont, expliquez-vous, deux adversaires : le féminisme occidental, qui lui nie ses qualités féministes, et une partie des courants musulmans, qui tient le féminisme pour une création occidentale.

Vous expliquez pourtant que le féminisme non-occidental est né à la même période, et qu'il existe un « *protoféminisme* » dès les premiers temps musulmans. C'est-à-dire ?

Déjà, il faut commencer par dire qu'il n'y a pas de « féminisme occidental » : les différents mouvements féministes de cette aire géographique que l'on appelle l'Occident sont pluriels. C'est un courant parmi cette aire, hégémonique malgré tout, qui considère qu'émancipation est synonyme d'occidentalisation. Pour se libérer du patriarcat, toutes les femmes devraient suivre un modèle unique qui consisterait à mettre à l'écart le religieux, à faire la promotion de valeur dites « occidentales ». Au final, parmi les musulmans, ceux qui considèrent le féminisme comme une forme d'occidentalisation rejoignent complètement le discours islamophobe des féministes hégémoniques. Ce qu'ont en commun ces deux discours est leur essentialisation de l'islam et de l'Occident — or ni l'un ni l'autre n'existe au singulier. Il y a différentes manières d'appréhender et de vivre la religion musulmane. Cet « Occident » n'a pas le monopole des valeurs humaines d'émancipation et d'égalité. Il a existé partout, y compris dans des contextes où la population est majoritairement musulmane, des formes d'émancipation et de lutte contre le patriarcat et les inégalités.



Spencer Platt/Getty Images

Ce refus des essentialismes et ce souci de la pluralité est d'ailleurs au

centre de l'ouvrage *État des résistances dans le Sud*, auquel vous avez contribué…

Oui. J'insiste sur l'importance de la prise en compte du contexte et le refus de tout essentialisme. Certaines féministes musulmanes elles-mêmes ne sont pas à l'abri de tomber dans l'essentialisme, en voulant faire la promotion d'« un » islam qui serait émancipateur. Ici, la question de la classe est aussi importante : la pensée féministe musulmane s'articule dans des cercles intellectuels, bien-pensants, très élitistes. Il faut rester très attentif aux dimensions de classe, car les féministes musulmanes de classes moyennes éduquées ne sont pas nécessairement les mieux placées pour parler d'égalité. Pour moi, être féministe, c'est englober toutes les formes d'inégalité, c'est être intersectionnelle, c'est remettre en question sa position de manière permanente, c'est reconnaître la pluralité des expressions de l'émancipation des femmes et des hommes.

L'Irak occupe une place importante dans votre réflexion. Vous écrivez notamment que ce pays permet de comprendre les liens entre genre, nationalisme et impérialisme. De quelle façon ?

> ***« Il faut rester très attentif aux dimensions de classe, car les féministes de classes moyennes éduquées ne sont pas nécessairement les mieux placées pour parler d'égalité. »***

Ce serait très long à expliquer ! Mais ma recherche s'intéresse à l'histoire sociale, économique et politique des femmes irakiennes et à l'évolution des mouvements féministes irakiens depuis la formation de l'État moderne. Je m'intéresse notamment à la manière dont ces mouvements se sont organisés après l'invasion américaine de 2003. Je montre comment, notamment à travers les mobilisations autour du Code de la Famille (ou Code du Statut personnel), les questions de genre se sont reposées en Irak sur un mode confessionnel, lié à l'état général de destruction et de défaillance des institutions de l'État irakien — qui, depuis 2003, sous l'impulsion de l'administration américaine, est régi par un système ethno-confessionnel. La société et le territoire irakien sont maintenant fragmentés sur une base ethno-confessionnelle (Arabes/Kurdes, sunnites/chiites) et le régime au pouvoir a proposé, dans ce contexte, d'imposer cette fragmentation à la sphère des droits des femmes. Dans un contexte de résurgence de conservatismes sociaux et religieux et de violence politico-confessionnelle généralisée, la confessionnalisation du Code du Statut personnel signifie un retour en arrière en matière de droits des femmes.

Vous vous réclamez des féministes Angela Davis et Chandra Talpade Mohanty. Nous avions interviewé la première, qui nous a fait savoir qu'il fallait « *comprendre la manière dont la race, la classe, le genre, la sexualité, la Nation et le pouvoir sont inextricablement liés* ». Comment entendez-vous la question sociale, celle de la lutte des classes, dans cette imbrication ?

C'est encore une question qui mériterait des heures de discussion ! Ce que je peux dire, très simplement, c'est qu'on ne peut pas promouvoir l'émancipation humaine sans prendre en compte les différentes dimensions de l'oppression et des inégalités. Cela ne veut pas dire que tout se vaut : la classe, la race, le genre, la sexualité, etc. Mais qu'il faut rester attentif à la manière dont les inégalités s'imbriquent et se nourrissent les unes aux autres. Il faut rester vigilant quant à leurs transformations et savoir revoir ses catégories au gré de l'évolution sociale et politique. J'aime cette idée de Chandra Talpade Mohanty qui dit qu'être féministe, c'est rester au « *plus près* » des réalités — et donc les analyser telles qu'elles émergent, et non à partir d'un schéma idéologique ou politique préétabli. Il faut écouter et être attentif à la souffrance pour ce qu'elle est, et non pas uniquement à partir de notre manière personnelle et située de la vivre et de la définir. Commencer par se situer soi-même est essentiel. Situer sa parole, situer d'où l'on parle, plutôt que d'universaliser ses énoncés, est une première étape. Tout le monde est situé socialement, économiquement, politiquement, etc. Et construit un discours depuis une position — et pour certaines raisons.



Troupes de l'armée américaine dans le sud de l'Irak, 2 avril 2003 (Marine US)

Vous parliez de la classe moyenne éduquée : le savoir universitaire critique, féministe compris, trouve très peu d'écho auprès des plus opprimé·e·s.

… Cela est directement lié à ce que je viens d'évoquer : tout le monde est situé. C'est sûr, les productions universitaires et intellectuelles sont élitistes : il faut maîtriser certains codes, avoir un « capital » culturel et intellectuel pour pouvoir y accéder. Mais cela n'empêche pas leur nécessité. Aussi, il me semble que via Internet et des médias alternatifs, comme votre site, il y a un accès plus grand aux outils de la pensée critique.

On ne compte plus les hommes qui se découvrent féministes lorsqu'il est question d'islam — alors qu'ils sont les premiers à railler les féministes toujours trop « excessives » ! Vous appelez donc à « *décoloniser le féminisme* », expliquant que ce serait même « *une chance* » historique pour l'ensemble du mouvement féministe…

Décoloniser le féminisme veut dire reconnaître les dimensions de classe et de race dans la pensée féministe hégémonique, et mettre à égalité les différentes expressions de la lutte contre le patriarcat, sans supposer une forme linéaire d'évolution des formes de luttes sociales et politiques.

Photographie de vignette : Maryam Khosrovani

Des féminismes décoloniaux

Zahra Ali[1]

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[2] » 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*[3] » a été reprise dans les

1. Sociologue spécialisée dans les études de genre liées à l'Islam et au Moyen-Orient, chercheuse à l'Université de Chester.

2. Des ouvrages phares de la pensée décoloniale circulent et refont surface à travers de nouvelles traductions dans les librairies militantes comme celui de Ngugi wa Thiong'o (2011), *Décoloniser l'esprit*, Paris, 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.

3. Citation modifiée de Frantz Fanon dans laquelle il faisait référence à la lutte des Indochinois dans *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.* »

Scanné avec CamScanner

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 Global[4] 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 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, chicanas[5], afro-colombiennes, 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

4. Voir le site de la plateforme : www.dialogoglobal.com/.
5. Porté par des femmes d'origine mexicaine nées ou vivant aux États-Unis. Voir les écrits de Gloria Anzaldua.

Scanné avec CamScanner

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 Mignolo, 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*

Scanné avec CamScanner

Noirs sont des hommes[6] » 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 et 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 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

6. 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, Feminist Press, 1982.

Scanné avec CamScanner

Parmar 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* » (*ibid.*). 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 considèrent 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

Scanné avec CamScanner

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

Scanné avec CamScanner

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 Saïd 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. Saïd 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 bien-fondé 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 Saïd 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

Scanné avec CamScanner

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

Scanné avec CamScanner

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 19e 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.

Scanné avec CamScanner

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 partie 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 sexistes[7] et d'en révéler, à partir d'une lecture des sources, les principes fondamentaux de justice et d'égalité[8].

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

7. Les travaux de Fatima Mernissi ont été pionniers dans ce domaine (Mernissi, 1987).
8. 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.

Scanné avec CamScanner

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 réformiste 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.ses 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 musulmanes[9], 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

9. Women Living Under Muslim Laws.

Scanné avec CamScanner

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 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 L. (2002), « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », *American Anthropologist* n° 194.

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

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

Scanné avec CamScanner

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

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

Amos V., Parmar P. (1984), « Challenging Imperial Feminism », *Feminist Review*, n° 17/1.

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

Davis A. (1983), *Femmes, race et classe*, Paris, Des Femmes.

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

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

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

Guénir-Souilamas N., Macé É. (2004), *Les féministes et le garçon arabe*, La tour d'Aigues, L'Aube.

Guillaumin C. (1992), *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes.

Hudis P. (2015), *Frantz Fanon : Philosopher of the Barricades*, Londres, 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 », Feminist Press.

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

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

Mignolo W. (2002), « The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference », *The South Atlantic Quaterly*, 101/1.

Mohanty C. T. (2003), *Feminism Without Borders : Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press.

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

Quijano A. (2000), « Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America », *International Sociology*, 15/2.

Saïd E. (1980), *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil.

Spivak C. G. (1988), « Can the Subaltern Speak ? », in *Marxism and the interpretation of Culture*, Basingstoke, Mac Millan Education.

Wadud A. (2006), *Inside the Gender Jihad*, Oneworld.

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

Scanné avec CamScanner

Offensive contre les femmes en Irak

L'invasion de l'Irak par les États-Unis en 2003 a abouti à la montée en puissance de forces confessionnelles et à une offensive contre les droits des femmes. Ces derniers mois se dessinent des tentatives de réforme du Code du statut personnel, véritable régression par rapport aux acquis de la révolution de juillet 1958.

traductions: français فارسی

> ZAHRA ALI > 25 NOVEMBRE 2017

Le 1er novembre 2017, une réforme législative remettant radicalement en cause les droits des femmes a été présentée au Parlement irakien. Elle consiste en une série d'amendements apportés au Code du statut personnel (loi n° 188 de 1959) régissant les droits des femmes en matière de mariage, de divorce, d'héritage, etc. Cette proposition est révélatrice du contexte actuel, marqué par la montée en puissance de forces sociales et religieuses conservatrices et par une instabilité politique majeure. Elle représente une rupture avec le Code du statut personnel (CSP) irakien adopté en 1959 qui repose sur les jurisprudences religieuses sunnite et chiite. Le Code tel qu'il existe s'applique à tous les musulmans, sunnites et chiites, et permet donc les unions interconfessionnelles.

Les amendements proposés introduisent la possibilité de codes confessionnels tels que la « loi Jaafari » [1] dominante chez les chiites d'Irak, dans laquelle le mariage d'une jeune fille est permis dès qu'elle a atteint 9 ans, considéré comme âge de la maturité. Ainsi, il s'agirait d'une remise en question fondamentale de l'âge légal du mariage, fixé à 18 ans pour les deux sexes.

Cette réforme ouvre la possibilité d'un affaiblissement de l'autorité du juge désigné par l'État au profit des tribunaux religieux. Depuis 2003, l'approche transconfessionnelle et non religieuse des droits personnels est déjà affaiblie par les forces sociales et politiques qui régissent le pays. L'Irak est depuis l'invasion

américaine dirigé par des partis islamistes chiites conservateurs, et la rue irakienne est dominée par des milices confessionnelles conservatrices qui s'imposent par la violence.

DES TENTATIVES RÉCURRENTES DEPUIS 2003

Dès les premiers mois de l'occupation par les Américains, des islamistes conservateurs chiites ont émis l'idée, lors d'une réunion du gouvernement intérimaire irakien en décembre 2003, de recomposer le CSP irakien sur une base communautaire, comme au Liban. Cette proposition – une première depuis l'instauration de la République irakienne le 14 juillet 1958 – était justifiée par Abdel Aziz Al-Hakim, leader du Haut Conseil islamique d'Irak, l'un des principaux partis islamistes chiites arrivé au pouvoir avec les forces américaines, comme une expression de la liberté de croyance qui, selon lui, avait été brimée sous l'ancien régime. Il s'agissait en réalité de l'affirmation du caractère chiite de l'identité irakienne, revendiquée par un groupe communautaire et politique ayant subi discriminations et répression violente de l'ancien régime. Le CSP – correspondant à la loi n° 188 élaborée en 1959, régissant les affaires privées (mariage, héritage, divorce, etc.) regroupant l'essentiel de la législation concernant les droits des femmes – ne serait plus appliqué de manière unifiée à tous les citoyens irakiens. Un code spécifique pour les chiites serait ajouté, offrant ainsi le droit à chaque communauté de réclamer son propre code.

La proposition du leader du Haut Conseil islamique d'Irak ne fut jamais mise en application, mais réitérée sous la forme de l'article 41 de la Constitution adoptée en 2005. Si cet article figure dans la nouvelle Constitution, il n'est pas encore mis en application et c'est toujours la loi n° 188 qui est appliquée. Plus récemment, dans le contexte des élections parlementaires, Al-Fadhila, autre parti islamiste chiite, a réitéré sa demande d'introduire un CSP exclusivement inspiré de la jurisprudence jaafarie.

Lorsqu'elle a été adoptée en 1959, la loi n° 188 représentait l'un des codes les plus progressistes de la région en matière de droit des femmes. Il avait été obtenu grâce à l'activisme des féministes irakiennes, notamment celles de la Ligue des femmes irakiennes (al-Rabitah), dont la figure emblématique, Nazihay Al-Dulaymi, grande militante communiste et première ministre femme arabe, avait participé à la rédaction. Le CSP accordait même une égalité partielle en matière d'héritage, ce qui était – et demeure encore – absolument inédit pour un code qu'une assemblée d'oulémas sunnites et chiites avaient contribué à élaborer conjointement avec les autorités irakiennes. La première République irakienne dirigée par Abdel Karim Kassem était née dans un contexte où la culture politique dominante était celle de la gauche anti-impérialiste irakienne, notamment du Parti communiste, dont les organisations de femmes étaient très actives. La remise en cause du CSP suggère donc une rupture avec cet héritage unificateur né de la lutte contre l'impérialisme britannique.

« AU NOM DE LA RELIGION NOUS AVONS ÉTÉ VOLÉS PAR DES CRIMINELS »

Les militantes des droits des femmes en Irak, comme l'Iraqi Women Network, l'Iraqi Women Journalists' Forum et l'Organization of Women's Freedom in Iraq ont dénoncé cette tentative de remise en cause du CSP par des partis qui ont tous en commun d'être conservateurs et communautaires. Elles considèrent que ce Code, bien qu'imparfait – il avait été réformé dans un sens plus régressif par le régime de Saddam Hussein dans les années 1990 – préserve l'unité des Irakiens en matière de droits personnels, notamment en permettant les mariages interconfessionnels. Et surtout, qu'il garantit une lecture relativement égalitaire des droits des femmes (divorce, âge du mariage et restriction de la polygamie). Plus généralement, la rue irakienne, ainsi que le clergé chiite s'opposent à une remise en question confessionnelle du CSP.

Nombreuses sont les militantes féministes qui ont participé au mouvement populaire de contestation du régime post-invasion lancé en 2015 par la société civile. Depuis la place Tahrir à Bagdad et s'étendant dans tout le pays, ce mouvement a remis en question la base ethnoconfessionnelle du système politique imposé par les Américains en 2003. Les manifestants ont dénoncé le confessionnalisme, le népotisme et la corruption structurelle du nouveau régime. À travers le slogan *« Bis mil din Baguna al-haramyah »* (« Au nom de la religion nous avons été volés par des criminels »), les militants de la société civile dénoncent l'instrumentalisation du religieux par l'élite au pouvoir et leur incompétence à répondre aux besoins fondamentaux de la population irakienne : la sécurité, l'accès à l'eau potable, l'électricité, et à résoudre la crise du chômage et du logement.

Les militantes pour les droits des femmes en Irak souhaitent obtenir plus de droits pour les femmes et non la remise en question de la législation existante. Elles insistent sur la nécessité du pouvoir civil, et articulent leur lutte pour l'égalité de genre à celle pour un État civil (*dawla madaniyya*). Pour elles l'égalité de genre s'imbrique avec l'égale citoyenneté de toutes et tous, musulmans sunnites et chiites, musulmans et chrétiens.

ZAHRA ALI

Sociologue, professeure assistante à Rutgers University, New Jersey. Son livre *Women and Gender in Iraq : Between Nation-Building and...* **(suite)**

Les articles présentés sur notre site sont soumis au droit d'auteur. Si vous souhaitez reproduire ou traduire un article d'Orient XXI, merci de nous contacter préalablement pour obtenir l'autorisation de(s) auteur.e.s.

[1] NDLR. Du nom de l'imam chiite Jafar Al-Sadiq (702-765), fondateur de la première école de l'islam.

INTRODUCTION

Les nombreuses questions sociologiques de cette recherche sur les femmes, le genre et le féminisme en Irak ont trouvé des réponses à travers mon expérience quotidienne dans le pays après l'invasion américaine. Pour une journée de travail de terrain à Bagdad, il fallait passer une douzaine de *checkpoints* au moins, alors que notre voiture, conduite par Amu[1] Abu Manal[2], se dirigeait de la maison familiale à al-Kazamiyya vers le centre-ville. Ces *checkpoints* se situaient entre les différents quartiers de la capitale que nous traversions ; certains étaient plus impressionnants que d'autres. Entouré de murs en béton, un poste de contrôle pouvait signifier stationner dans un genre de corridor où la voiture était garée, le moteur éteint. Un soldat faisait alors passer un miroir sous les roues, un autre marchait autour du véhicule muni d'un détecteur d'explosifs. Il fallait parfois sortir de la voiture ; le coffre était alors inspecté. Dans ces cas-là, Amu Abu Manal était fouillé de la tête aux pieds par les soldats, debout devant son véhicule. J'étais pour ma part conduite derrière une fenêtre, où mon sac était inspecté et où des gardiennes de la sécurité passaient les mains sur mon corps en tapotant à certains endroits. De tels points de contrôle étaient rares ; ils se trouvaient principalement dans des quartiers comme al-Kazimiyya, où les visiteurs affluent pour voir le sanctuaire d'al-Kazimayn ou entre les zones sunnites et chiites. À la plupart des autres *checkpoints*, Amu Abu Manal n'était pas obligé d'éteindre le moteur et de garer la voiture ; il baissait simplement la vitre pour saluer les soldats qui le saluaient en retour, puis l'un d'eux faisait circuler un détecteur d'explosifs le long de la voiture tandis qu'elle passait entre les murs en béton. Traverser les postes de contrôle pouvait s'avérer plus ou moins difficile et long,

1. Amu est un terme qui signifie « oncle ». Il peut être employé pour désigner un oncle paternel ou, comme dans ce cas, un homme plus âgé.
2. Abu Manal signifie littéralement le « père de Manal ». En Irak, on a pour habitude d'appeler les adultes « père de » ou « mère de » leur fils aîné et, moins fréquemment, de leur fille aînée. C'est le cas d'Abu Manal qui a trois filles dont l'aînée se prénomme Manal.

selon le climat sécuritaire dans le pays. Si durant la semaine, l'explosion d'une voiture, l'assassinat d'un chef politique ou tout autre événement sécuritaire avait eu lieu, la circulation se trouvait ralentie à Bagdad, du fait de l'augmentation des postes d'inspection. Il fallait alors quitter la maison plus tôt, et si une explosion se produisait dans une région proche de Bagdad pendant que nous étions en voiture, il fallait attendre des heures avant que les soldats nous autorisent à passer, surtout si nous tentions de traverser les quartiers de confessions différentes.

Chaque jour portait son lot d'incertitudes, de surprises, de frustrations, souvent de tensions. Bagdad est semée de *checkpoints* et de murs de béton qui divisent les quartiers suivant l'appartenance ethnique, religieuse ou confessionnelle. Aujourd'hui, les murs de béton et les *checkpoints* sont moins fréquents qu'ils ne l'étaient durant la période ou j'ai effectué la plupart du travail de terrain au cœur de ce livre (2010-2014). J'ai observé l'évolution de ces barricades de bétons et de fer qui structurent l'espace urbain en Irak dans mes travaux de terrain plus récents (2016-2019). De telles barrières subsistent néanmoins autour des bâtiments gouvernementaux et de la Zone verte, où se trouvent un certain nombre d'institutions importantes dans le pays (le Parlement, le Conseil des ministres, etc.), mais aussi l'ambassade des États-Unis, les Nations unies et d'autres organisations internationales. Bien que les murs soient fréquemment couverts de peintures du drapeau irakien ou de scènes mettant en avant l'unité du pays, ainsi que divers symboles de l'Irak ancien et moderne[3], ces œuvres d'art n'affectent en rien l'atmosphère de dégradation et d'appauvrissement. En route vers le centre de Bagdad, entre les immeubles marqués par les traces de balles et d'explosions, les câbles électriques pendus un peu partout et la saleté, je suis témoin de scènes déchirantes de femmes qui mendient. Portant souvent un bébé dans les bras, elles sont assises dans la poussière vêtues d'une *abaya*[4]

3. En 2008, les forces multinationales (FMN) en charge de l'occupation ont décidé d'ériger des *checkpoints* et des divisions murales en béton sous forme de *t-walls* dans toute la capitale pour tenter de «sécuriser» différentes zones de Bagdad, divisées en fonction de l'appartenance ethnique et confessionnelle à la suite de l'explosion de violence de confessionnelle de 2006-2007. En 2008, l'armée américaine, le gouvernement irakien et plusieurs ONG étrangères ont fixé un budget de 100 000 dollars pour ce qu'on appelait «la campagne d'embellissement» des *t-walls,* chapeautée par les municipalités locales. Cela a donné lieu à la réalisation d'une série de peintures, en grande partie inspirées de la symbolique mésopotamienne ancienne, un peu partout dans Bagdad (Damluji, 2010 ; Pieri, 2014).

4. Pièce traditionnelle consistant en un long morceau de tissu noir.

noire ou debout en train de vendre des petits paquets de mouchoirs aux conducteurs des voitures. À côté d'elles, des enfants au visage brûlé par le soleil vendent toutes sortes de biscuits, sucreries, petites bouteilles d'eau. Le soir, les mendiantes s'approchent des familles assises aux terrasses des restaurants, chez les glaciers ou à l'intérieur des boutiques de cocktail pour vendre des petits paquets de chewing-gum. Se présentant toujours comme des veuves, elles implorent de l'aide pour nourrir leurs enfants. Elles sont les seules à traîner dans les rues ; la plupart des autres ne font que passer, entrer ou sortir d'un magasin ou sont assises dans les espaces réservés aux familles. Le reste des espaces extérieurs de la capitale est occupé par les hommes ; et les soldats armés ou les agents de police sont postés à chaque coin de rue (images 1 et 2).

Alors que nous approchions du centre de Bagdad, Amu Abu Manal m'a dit : « Amu Zahra, al-Rashid n'est pas un endroit sûr pour marcher, surtout pour une jeune femme comme toi. C'est plein de *muhachechin* et de personnes errantes. Laisse-moi te conduire directement rue al-Mutannabi. » J'ai répondu : « J'aimerais me promener là, à Bab al-Muazem, al-Midan, dans le vieux Bagdad, rue al-Rashid et al-Nahar avant d'aller à al-Mutannabi. » Amu Abu Manal avait raison : ce n'est pas agréable de marcher dans ce quartier par les temps qui courent, mais j'étais tout de même contente d'y aller en raison du lien avec ma famille, car ma mère travaillait autrefois rue al-Rashid comme comptable pour une société commerciale. C'est là qu'elle a rencontré mon père, et, dans les années 1970, elle allait rue al-Nahar pour acheter des vêtements à la mode ou passer du temps avec ses amis. Aujourd'hui, ces rues ont été converties en dépôts et commerces de gros pour toutes sortes de produits. Cette partie de Bagdad était autrefois le cœur culturel et social de la ville ; lorsque mes parents se sont rencontrés pour la première fois au milieu de la vingtaine, le quartier était rempli de théâtres, de cinémas, de boutiques, de cafés, de restaurants et d'endroits où les jeunes Bagdadis allaient se détendre, socialiser ou flâner. De nos jours, les balcons et les colonnades jadis magnifiquement blancs et fleuris sont couverts de saleté. Les théâtres, cinémas et cafés ont disparu. La zone est devenue un terrain pour les pauvres gens qui rôdent, et a la réputation d'accueillir toutes sortes de trafics illégaux. Malgré les regards et le harcèlement des hommes en haillons traînant sans but, j'allais souvent me promener là-bas, seule ou accompagnée, avant de me diriger vers al-Mutannabi.





1. Centre de Bagdad (avril 2012).
2. Pont al-Shuhadaa (mai 2017).





3. Rue al-Rashid (mars 2010)
4. Rue al-Rashid (mai 2017)

À Bagdad, je me rendais au quartier al-Mutannabi presque une fois par semaine. Le vendredi est le jour où la rue, spécialisée dans les livres et la papeterie, dévoile ses merveilleux trésors : les libraires étalent leur marchandise le long des trottoirs, et les intellectuels ou étudiants de tous bords, poètes, musiciens, écrivains, peintres, activistes politiques, idéalistes jeunes ou âgés déambulent. Un événement culturel a généralement lieu à la librairie Dar al-Mada ou au centre culturel récemment rénové au bout de la rue. Les gens s'installent ensuite au salon de thé al-Shabendar pour parler de choses et d'autres, devant un thé noir ou un thé au citron. Al-Mutannabi est la seule rue du centre de Bagdad à avoir été rénovée. Elle a été quasiment détruite en 2007, après la dramatique explosion à la bombe d'une voiture ayant fait 30 morts et une centaine de blessés. Tous les vendredis après-midi, j'avais l'impression d'être sur une île, loin de la réalité de la ville. Dans le petit jardin au bout de la rue, vers le beffroi al-Qishla[5] sur les bords du Tigre, un groupe de jeunes musiciens était assis là, sous un kiosque en bois. Certains chantaient des vieilles chansons irakiennes et jouaient des *maqams* au oud[6], d'autres improvisaient des vers de poésie. On pouvait rencontrer des intellectuels, des artistes connus, des activistes, des hommes politiques libéraux ou de gauche (images 5 et 6).

Il n'y a pas beaucoup de femmes, de quelque génération que ce soit, qui se promènent dans ce quartier par les temps qui courent. Ce sont pour la plupart des hommes, universitaires ou hautement diplômés, d'âge moyen ou avancé. À part les militantes et les intellectuelles avec qui j'avais spécifiquement rendez-vous, les femmes rencontrées étaient en général des mères venues là pour acheter des livres d'école à leurs enfants (images 7 et 8).

Hormis quelques îlots comme al-Mutannabi et les campus universitaires, la plupart des espaces publics extérieurs à Bagdad sont dominés par les hommes, en grande partie des soldats ou des agents de police jeunes ou d'âge mûr. Les misérables veuves mendiant dans leurs *abayas* noires, sales et abîmées sont les principales silhouettes dans les rues. Même la splendide promenade Abu Nawas, bordée de jardins et d'arbres en fleurs sur les bords du Tigre, n'est plus un lieu pour les amoureux. Les restaurants, où mes grands-parents maternels amenaient

5. Construit durant la période ottomane.
6. Le oud est un luth et le *maqam* un genre de musique que l'on trouve en Irak, remontant à plus de quatre siècles.





5. Al-Mutannabi (mai 2017).
6. Al-Mutannabi (mai 2017).

leurs enfants manger le fameux *samach mesguf,* «poisson fumé», sur les rives du Tigre, sont aujourd'hui à l'abandon. Le Centre culturel français, où j'allais parfois travailler, se situe également à Abu Nuwas. J'étais souvent l'unique femme à marcher seule là-bas, et il m'a fallu à maintes reprises faire face au harcèlement des soldats postés aux *check-points* ou des hommes qui rôdaient. Plus tard, j'ai entendu dire par des proches que ce quartier était devenu un repère pour la prostitution. À ce moment-là, j'ai compris pourquoi on me sommait constamment d'éviter cette zone sans jamais dire la raison. Lorsque je demandais aux cousines de mon âge de me raconter leurs expériences de promenade dans le centre-ville, elles assuraient que ce n'était vraiment pas un endroit pour marcher, surtout pas pour les femmes. Quelques semaines après m'être installée à Bagdad, j'ai compris que «sortir» avec mes cousines et mes proches signifiait aller dans les «lieux réservés aux familles»: restaurants, zones de commerces et maisons. Mes cousins quittaient généralement les réunions de famille après un certain temps, pour prolonger la soirée ensemble dans un café ou un lieu à *shisha*. Beaucoup de cafés de la capitale sont ouverts exclusivement aux hommes après 19 heures, et la plupart des restaurants sont séparés en deux espaces: un réservé aux *shabab,* les «jeunes hommes», l'autre aux *awaeel,* «familles», où s'installent les femmes.

La militarisation de l'espace public à Bagdad rend difficile de prendre des photos dans les rues. Je recevais des avertissements des soldats lorsque je tentais l'expérience. Il était interdit de prendre des photos, surtout dans les quartiers connectés à la Zone verte – dont une partie est visible d'Abu Nuwas et du centre-ville –, de même que des bâtiments officiels, des bureaux de partis politiques et des *checkpoints*. Pour échapper à ces mises en garde, j'ai acheté un petit appareil photo rose qui ressemblait à un téléphone de fillette. Je voulais ainsi brouiller l'esprit des soldats et des policiers postés à chaque coin de rue, pensant qu'ils n'interdiraient pas à une jeune fille de prendre des photos au hasard. La plupart du temps, ma performance d'innocence et de naïveté réussissait à les convaincre que je prenais des photos innocentes. Être une jeune femme maîtrisant les codes vestimentaires et comportementaux de genre de la classe moyenne urbaine m'a réellement aidée à accéder à de nombreux endroits sans être systématiquement arrêtée ou traquée. Un homme à ma place, en train d'observer et de prendre des photos seul dans la ville aurait suscité la méfiance, car la plus grande partie des





7. Foule au bout de la rue al-Mutannabi, devant le salon de thé Shahbender (mai 2017).
8. Parc al-Qishla, poésie dans un kiosque (mai 2017).

enlèvements, assassinats et explosions sont commis par des individus de sexe masculin. En tenue décontractée, j'étais considérée comme inoffensive pendant que j'observais et prenais des photos. J'éveillais plutôt des sourires que de la méfiance chez les officiers. J'étais la plupart du temps tellement exténuée par mes tentatives de me déplacer dans la ville que je ne trouvais plus l'énergie de jouer à la photographe un peu idiote. Je prenais donc la majorité des photos à l'intérieur des bureaux ou assise avec d'autres gens au café, afin de ne pas attirer l'attention des services de sécurité.

Ces brèves observations ethnographiques m'amène à poser cette question de départ : comment un des pays les plus avancés de la région aux niveaux de l'éducation, de la santé, de l'emploi et des droits juridiques des femmes jusque dans les années 1990, a-t-il pu devenir ce territoire militarisé, contrôlé par des hommes armés, fragmenté, si difficilement vivable pour ses habitant·es et encore plus pour les femmes ?

Cet ouvrage traite des femmes, du genre et du féminisme en Irak. Mon étude sociologique approfondie mêle ethnographie et histoire sociale, politique et orale. Je souhaite ainsi offrir une meilleure compréhension des expériences sociales, économiques et politiques des femmes irakiennes, permettant d'analyser le contenu, les réalités et la portée politique de leur activisme sous toutes ses formes et de leur féminisme. Je défends ici que les femmes, les questions de genre et les luttes féministes en Irak doivent être analysées au moyen d'un prisme complexe, relationnel et historique, sans avoir recours à l'argument d'une « culture » ou d'un « islam » indifférencié afin d'expliquer des réalités sociales, économiques et politiques. Considérer les histoires sociales de l'Irak en partant – au moins – de la formation de l'État postcolonial me semble essentiel, mais aussi éviter l'approche structurée par la « rupture post-2003 » ou encore le prisme réducteur d'une violence millénaire indifférenciée. Cet ouvrage traite autant des femmes, du genre et du féminisme en Irak qu'il est un ouvrage féministe sur l'Irak. Il tend à contribuer à des débats féministes critiques et proposer une analyse féministe de l'histoire sociopolitique contemporaine de l'Irak.

AVEC ET PAR-DELÀ LE POSTCOLONIAL

REGARD SUR LA MATÉRIALITÉ ET L'HÉTÉROGÉNÉITÉ DE LA « CULTURE »

Depuis la publication de *L'orientalisme* d'Edward Said (1977), des progrès importants ont été faits au sein des études académiques sur le

Moyen-Orient et les contextes majoritairement musulmans. Influencé en grande partie par les travaux pionniers de Frantz Fanon (1952, 1961), Said élabore une critique sévère de la tendance dans les écrits européens du siècle dernier à essentialiser ce qu'on appelle l'Orient et à le présenter en opposition avec le dit Occident. Dans cette équation dichotomique, l'«Orient» est décrit comme fondamentalement archaïque, barbare, enclin au despotisme. L'Occident est par contraste défini comme moderne, progressiste, libéral. Said montre aussi qu'en représentant l'«Orient» en termes essentialistes et négatifs, l'intelligentsia européenne a construit une représentation positive de l'Occident, qui justifie son entreprise coloniale et sa prétendue mission de civilisation. Dans son ouvrage, Said insiste sur l'importance de déconstruire l'essentialisme, en considérant que ni l'Orient ni l'Occident ne constituent des réalités homogènes, mais sont plutôt des représentations construites sur et suivant les intérêts du colonialisme européen. Bien qu'il dénonce l'impérialisme occidental en révélant la logique de ses mécanismes discursifs dans la lignée de Fanon (1961), Said reste prudent face au risque de tomber dans un essentialisme inversé. Dans *Culture et impérialisme* (1994), il critique diverses formes de résistance culturelle basées sur une politique identitaire et une représentation homogénéisée de l'Occident. Selon Said, l'«occidentalisme» implique d'accepter les divisions raciales, religieuses, politiques imposées par l'impérialisme lui-même. Par ailleurs, Zubaida (1989) souligne lui aussi l'importance de déconstruire la dichotomie Occident/Orient, en refusant de situer les racines de certains concepts – telles que la modernité et le féminisme – en Occident. Il souligne l'importance de déconstruire les lectures *évolutionnistes,* linéaires et simplistes de l'histoire occidentale, et de faire apparaître les dynamiques contradictoires de la modernisation au sein des espaces géographiques définis comme Occident et Orient.

La dimension de genre de l'impérialisme culturel est mise en exergue dans la fameuse citation de Gayatri Chakravorty Spivak : «Des hommes blancs qui sauvent des femmes de couleur des hommes de couleur» (1988). Le féminisme postcolonial a lui aussi montré que les catégories et agendas modernistes eurocentrées en matière de «droits des femmes» sont souvent basés sur une réification de la «femme du tiers-monde», considérée comme porteuse de la différence. Dans son article pionnier «*Under western eyes*» et sa version revisitée, Chandra Talpade Mohanty (1988, 2003a) affirme que la pensée féministe blanche vis-à-vis des

femmes du «tiers-monde» est marquée d'une part par les postulats de privilège et d'universalité ethnocentrique, et d'autre part par une conscience de soi inappropriée sur les effets de la recherche académique occidentale dominante face au «tiers-monde» dans le cadre d'un système mondial dominé par des pouvoirs économiques, militaires et politiques occidentaux. C'est dans la production de cette «différence du tiers-monde» que le féminisme blanc colonise les complexités caractérisant les vies des femmes dans les pays colonisés. C'est à travers l'homogénéisation et la systématisation de l'oppression des femmes du «tiers-monde» par la «culture» ou la «religion» que la recherche académique féministe blanche existe et parvient à se définir elle-même. Concernant les contextes dits «musulmans», l'ouvrage de Leila Ahmed (1992) révèle les racines coloniales des débats modernes sur les femmes et le genre en lien avec l'islam. En s'intéressant plus spécifiquement au contexte égyptien, elle montre comment la «question de la femme» a été construite durant l'époque coloniale, pour dépeindre «l'oppression de la femme musulmane» par une «culture musulmane» indifférenciée, essentiellement patriarcale et archaïque, en opposition à une culture occidentale prétendument favorable aux droits et à la dignité des femmes. Pour Ahmed, la construction de la «question de la femme musulmane» guide les débats sur les femmes et le genre dans les pays musulmans et encadre la façon dont la résistance politique à la domination occidentale a été formulée. C'est là le cœur du dilemme auquel sont confrontées les activistes des droits des femmes dans les contextes à majorité musulmane car, comme le dit Ahmed, elles doivent choisir entre «trahison et trahison» dans des environnements où la défense de l'égalité des genres est souvent associée à des «revendications occidentalisées» (Ahmed, 1982). Ahmed aborde en outre le phénomène de «retour du voile» dans les contextes à majorité musulmane, ainsi qu'au sein de communautés musulmanes aux États-Unis, décrivant cela comme l'incarnation d'une forme de «résistance culturelle» aux modèles occidentaux de modernité (Ahmed, 2011).

J'adhère autant à l'approche d'Ahmed, notamment dans la mise en évidence des racines coloniales de la «question de la femme musulmane», que je suis d'accord avec la nécessité d'envisager une pluralité d'islam-s et de ce qui constitue les réalités des femmes musulmanes. Dans la lignée de *Beyond Islam* de Zubaida (2011), je pense que le colonialisme a engendré un phénomène discursif ayant un effet sur la

représentation culturelle de ce que l'on considère «moderne» ou «traditionnel». Selon Zubaida, la modernité coloniale a induit l'introduction du capitalisme au Moyen-Orient. Des forces socio-économiques de grande envergure ont engendré des transformations dans les relations sociales et politiques. Pour Zubaida, ces forces ont produit divers modèles de transformations culturelles et politiques, en fonction des conjonctures historico-culturelles locales. On ne peut pas englober ces différences dans l'Occident versus le «reste», car elles incluent tout autant l'Occident que le «reste». En mettant en lumière les réalités matérielles du colonialisme, Zubaida parvient à déconstruire l'importance excessive accordée aux réalités discursives et représentationnelles. Il insiste aussi sur l'importance de déconstruire l'usage indifférencié et décontextualisé du qualificatif «islamique», généralement apposé au mot «culture» et de montrer la complexité des réalités considérées comme «islamiques».

Je suis d'accord avec la perspective de Zubaida. Dans cette recherche, je propose d'aller plus loin que les analyses basées sur «des discours et des représentations», en enracinant la «culture» dans ses environnements matériels. Les dimensions discursives s'avèrent insuffisantes pour comprendre les aspects multidimensionnels de la vie des femmes dans les contextes grossièrement qualifiés de «musulmans». Sans nier l'importance du discursif, il me semble qu'en se focalisant sur les dimensions représentationnelles de la «culture», les réalités concrètes peuvent être omises. C'est pourquoi les représentations autant que les réalités matérielles doivent être prises en compte dans l'analyse. Autrement dit, l'usage des expressions «culture islamique» ou «dans l'islam» ne fait sens que s'il est situé économiquement, politiquement et socialement, et analysé conformément à un contexte. Ces expressions n'induisent pas seulement en erreur; elles participent facilement à une forme d'essentialisation.

«Writing against culture» de Lila Abu-Lughod (1991) fait particulièrement écho à mon processus de recherche. Abu-Lughod a refusé d'utiliser le mot «culture» en réaction à une tendance homogénéisatrice, notamment chez les anthropologues. Car l'usage des termes «culture» ou «culture musulmane» homogénéise non seulement des réalités complexes et multidimensionnelles, mais exclut également l'analyse des réalités matérielles dans lesquelles la «culture» est façonnée, remodelée, vécue, expérimentée. Abu-Lughod appelle à éviter la généralisation,

préférant se focaliser sur «des individus en particulier et leurs relations changeantes» afin d'«éviter les connotations problématiques liées à la culture : homogénéité, cohérence, intemporalité» (Abu- Lughod, 1991 : 473-476).

Selon Abu-Lughod, une autre dimension essentielle doit être prise en compte. Formulée par Deniz Kandiyoti, elle concerne les limites de l'adoption d'une approche postcoloniale dans le domaine des études de genre au Moyen-Orient. Cette approche peut en effet *être affectée négativement* par les arguments de l'orientalisme, dès lors que l'analyse sociale et l'ethnographie sont dévalorisées au profit d'une analyse des représentations s'appuyant principalement sur des sources secondaires. Kandiyoti soutient par ailleurs que la pensée binaire sur l'Orient et l'Occident a habitué les chercheurs à trop se focaliser sur l'Occident et pas suffisamment sur l'hétérogénéité interne des sociétés moyen-orientales. Le point de vue de la critique anti-eurocentriste peut indirectement renforcer ces catégories très binaires, en détournant l'attention des institutions locales telles que «la famille, l'école, l'armée, le marché ou les processus culturels impliqués dans la production de structures de subordination fondées sur le genre» (Kandiyoti, 1996 : 16-18). Je comprends totalement les inquiétudes de Kandiyoti. Elles résonnent dans la critique d'Ella Shohat (2006) concernant l'approche du Moyen-Orient dans certaines recherches féministes, orientée vers un discours orientaliste sur «eux», lesquelles restent soigneusement confinés au sein des études régionales.

NOUVELLE PRAXIS FÉMINISTE

Dans cet ouvrage, je souhaite analyser les réalités discursives et matérielles en lien avec les réalités sociales, politiques et économiques des femmes irakiennes ainsi que leur activisme. J'adopte pour une approche affranchie de l'analyse impliquant la «culture» ou un islam indifférencié, dans le but d'enrichir l'analyse féministe critique. L'approche féministe proposée considère la contextualité, la complexité, la relationnalité, l'historicité comme fondamentales dans l'étude des femmes et des questions de genre, où que ce soit dans le monde. Elle fusionne l'analyse commune aux féminismes intersectionnels, noirs, tiers-mondistes, transnationaux, postcoloniaux ou décoloniaux, souvent étiquetés différemment pour exprimer cette approche essentielle. L'analyse intersectionnelle est née des études académiques féministes noires qui considèrent la complexité, la relationnalité, le pouvoir, le contexte social, les inégalités et

la justice sociale comme des dimensions fondamentales dans la prise en compte des réalités humaines (Bilge et Collins, 2016). Les études académiques noires, intersectionnelles, transnationales et postcoloniales/décoloniales ont remis en cause une prétendue solidarité féminine qui réunirait toutes les femmes ensemble et ont souligné les différences entre elles[1]. Ces intellectuelles féministes soutiennent que la classe, le genre, la race, l'ethnicité, la sexualité et la religion sont interconnectés dans la vie quotidienne des femmes. Elles s'accordent sur l'importance d'ancrer l'analyse féministe à l'intérieur de ces «frontières». Yuval-Davis affirme par exemple qu'il n'existe pas de définition des femmes qui ne soit pas ethnicisée, racialisée, de classe, âgée, sexualisée, etc. (Yuval-Davis, 2007).

Le choix dans l'analyse féministe transnationale du préfixe «trans» au lieu d'«inter» témoigne du besoin de déstabiliser plutôt que de maintenir les frontières de nations, de race, de genre, de sexualité, etc. (Grewal et Kaplan, 2006). Il s'agit aussi de critiquer un soi-disant «féminisme mondial» supposé rassembler toutes les femmes. Cette «association de femmes mondiale» s'appuie sur la notion de la classe moyenne néolibérale eurocentrique de «solidarité» et vise à définir quels sont les besoins des «femmes dans le monde», ainsi que leurs priorités en termes de lutte (Enloe, 2004). Cette recherche académique aborde la mondialisation dans un cadre transnational. Elle montre que les différentes formes de nationalismes encouragent des formes nouvelles de patriarcat, où les femmes sont considérées comme «porteuses de la nation». Cette «nation» en question est décrite en termes essentialistes et exclusivistes; elle repose sur une forme militarisée de la citoyenneté dominée par les hommes, au sein de laquelle la définition des identités normatives de genre tient un rôle central. Inderpal Grewal et Caren Kaplan (2006) affirment la nécessité d'articuler la relation de genre à des hégémonies dispersées, telles que les structures économiques mondiales, les nationalismes patriarcaux, les traditions, les structures locales de domination ou l'oppression juridique à divers niveaux. Il est essentiel qu'une approche féministe transnationale reconnaisse le lien entre les femmes, non à travers une universalité factice d'être et de condition – en réalité appartenant à la classe moyenne néolibérale eurocentrique – mais par l'engagement de femmes dans des dynamiques politico-sociales

1. Brah et Phoenix (2004), Collins (1989), Crenshaw (1991, 1989), Davis (1981), hooks (1986), Lazreg (1994), Lorde (1984), Lugones (2010), Mohanty (1988, 2003).

affectant d'autres femmes. Concernant l'Irak, Ali-Ali et Pratt (2009) ont mis en évidence l'instrumentalisation d'un discours «féministe» dans le but de justifier l'occupation et l'invasion menée par les États-Unis, sous prétexte de «sauver les femmes irakiennes».

Pour Mohanty, la mondialisation est un phénomène économique, politique et idéologique qui conduit activement le monde et ses différentes communautés sous des régimes discursifs et matériels interconnectés. Les existences des femmes, même si elles ne sont pas toutes les mêmes, sont interdépendantes quelle que soit la zone géographique où l'on vit (Mohanty, 2003b : 192-221). Pour Alexander et Mohanty (1997), la praxis féministe dans les contextes mondialisés implique de déplacer l'unité d'analyse «culture» locale, régionale ou nationale, vers des processus transcendant les frontières des «cultures» définies par les nations, l'ethnicité, la race, la classe, la sexualité et ainsi de suite. Il paraît en effet capital d'étudier la praxis féministe en appréhendant le local en relation avec des processus transnationaux plus vastes. Ce cadre remet en question le statut originel des féminismes occidentaux eurocentrés. Il ne positionne pas simplement le féminisme du tiers-monde comme une réaction face aux lacunes du féminisme occidental. Il fournit un positionnement à partir duquel plaider en faveur d'une praxis féministe comparative transnationale dans sa réponse aux processus mondiaux de colonisation et d'impérialisme (Mohanty et Alexander, 1997). Au lieu du cadre néolibéral eurocentrique de «simultanéité de l'oppression masculine», Mohanty, Russo et Torres (1991) suggèrent que la praxis féministe se fonde sur les histoires du racisme, de l'impérialisme, du capitalisme et des projets néolibéraux d'État-nation.

Dans la même lignée, Ella Shohat argumente en faveur d'une analyse relationnelle prenant en considération les termes opératoires et les axes de stratification propres à des contextes particuliers, mais aussi la façon dont ces termes et stratifications sont traduits lors de leur «voyage» d'un contexte à l'autre. Elle affirme que la différence entre les femmes dites «occidentales» et du «tiers-monde» ne doit pas être définie en termes de culture, mais qu'il faut prendre en compte divers positionnements face aux histoires des formes de pouvoir, surtout depuis l'avènement du colonialisme. Il s'agit de mettre en évidence des histoires et des communautés complexes en vue d'une «rencontre dialogique des différences» (Shohat, 2006 : 1-16).

De nombreuses féministes ont critiqué «la trinité race-classe-genre» de plus en plus présente dans les études intersectionnelles et son utilisation par la simple application de l'analyse additive ou multiplicative des dimensions liées aux réalités sociales, économiques et politiques des femmes. Ce que je soutiens ici, c'est qu'aborder les expériences et l'activisme des femmes irakiennes *via* un prisme intersectionnel ou relationnel complexe ne signifie pas qu'on doive voir le genre, la classe, la parenté, l'appartenance ethnique, religieuse ou communautaire comme des entités apposées les unes aux autres. Cela signifie ancrer les expériences des femmes irakiennes dans l'analyse sociologique. En ce sens, une ethnographie approfondie est requise, à laquelle j'appliquerai un prisme historique – *via* le recours aux histoires sociales, politiques et orales – afin d'explorer scrupuleusement les relations entre le genre, la classe, la parenté, les appartenances ethniques, religieuses et confessionnelles, la nature de l'État et l'idée de nation, qui revêtent un sens différent selon l'espace et le temps. Cela signifie en outre d'enraciner les expériences des femmes irakiennes dans leurs contextes spécifiques et leurs positionnements locaux, sans perdre de vue les dynamiques transnationales qui façonnent leurs existences. Il s'agit d'analyser les façons complexes par lesquelles les différentes formes de pouvoir et de positionnement interagissent les unes avec les autres. Mettre en avant les dimensions transnationales/intersectionnelles/relationnelles du féminisme est une façon de dire que ce qui est communément nommé «local» ne se limite pas à un espace ou à un temps spécifique, et peut aussi être défini par des dynamiques transnationales/régionales. De la même façon, ce qui est considéré comme «mondial», au lieu de mêler divers intérêts locaux ou de s'appliquer par-delà les frontières nationales, peut en réalité représenter des préoccupations néolibérales très spécifiques. Soucieuse de ne pas tomber dans le piège des politiques identitaires simplistes, je tiens à la non-fixité de ces catégories et à la nécessité de renouveler en permanence l'analyse en fonction de dynamiques changeantes.

Les préoccupations liées à la complexité, à la contextualité, à l'historicité et à la relationnalité impactent la façon dont on «mène» la recherche. Mon ethnographie sur l'activisme politique et sociale des femmes irakiennes depuis 2003 a été guidée par cette approche complexe, ce qui m'a poussée à considérer attentivement les diverses dimensions de leurs réalités quotidiennes observées lors de mon travail de

terrain à Bagdad, Erbil et Sulaymaniyah (Kurdistan irakien), Najaf-Kufa, Karbala et Nasiriyah. En plus d'interroger les femmes irakiennes sur leur famille, leur formation, leur itinéraire professionnel, social et politique, j'ai porté une attention particulière aux conditions concrètes de leur vie et de leur activisme. Adopter une telle approche dans l'étude ethnographique du militantisme des Irakiennes signifie aussi s'intéresser à leur vie de tous les jours : leurs bureaux et les lieux où elles se rassemblent, se mobilisent, manifestent. J'énumère ainsi les diverses dimensions de la vie et de l'activisme des Irakiennes lorsque j'explore les espaces privés et publics dans lesquels elles circulent. Cela implique d'observer leurs foyers, leur voisinage, les rues des villes, les quartiers où elles vivent, les campus universitaires où beaucoup d'entre elles travaillent ou étudient, les espaces culturels et sociaux où elles interagissent, les centres culturels où elles tiennent leurs réunions et activités. En multipliant les espaces d'observation liés à la vie personnelle des activistes irakiennes et à leur militantisme, je parviens à une perspective plus large et à une vision approfondie des réalités matérielles dans lesquelles elles militent pour les droits des femmes. J'arrive ainsi à une approche complexe « des discours et représentations » des activistes irakiennes pour les droits des femmes, mais aussi des normes et représentations de genre, me permettant d'aller au-delà du « discursif » pour étudier les réalités concrètes de leur existence et de leur militantisme. Mon recueil des histoires orales d'activistes politiques irakiennes au cours de deux années de travail approfondi sur le terrain, suivi de divers brefs terrains, ainsi que l'utilisation de documents historiques exhaustifs sur les évolutions sociales, politiques et économiques, m'ont permis de réaliser une analyse complexe des femmes, des questions de genre et de féminisme dans l'Irak contemporain.

ABORDER LES FEMMES, LE GENRE ET LE FÉMINISME EN IRAK

FEMMES, GENRE, NATION, ÉTAT, RELIGION ET AU-DELÀ

Iraqi Women : Untold Stories from 1948 to the Present de Nadje al-Ali (2007) a été mon point de départ sur la voie de la recherche au sujet des femmes et du genre en Irak. L'étude d'al-Ali se base sur une recherche ethnographique menée auprès d'Irakiennes de la diaspora à Londres, Amman, Détroit et San Diego. Elle s'inscrit en rupture avec d'autres, étudiant les femmes et le genre au Moyen-Orient à travers le prisme indifférencié de l'« islam ». Al-Ali propose une lecture nuancée et

approfondie de l'histoire sociale, économique et politique des Irakiennes. Elle examine les différentes politiques d'État en matière de genre, ainsi que l'impact des guerres, des sanctions, du déplacement et de l'exil. Après avoir lu l'ouvrage d'Al-Ali, j'étais curieuse d'en savoir plus sur l'histoire sociale et politique des Irakiennes et de prolonger l'analyse en menant une recherche à l'intérieur du pays.

La recherche féministe postcoloniale appliquée aux contextes moyen-orientaux propose l'adoption d'un point de vue postcolonial dans l'étude des femmes et du genre au Moyen-Orient, prenant en compte différents phénomènes, tels que la construction de la nation, le colonialisme, l'impérialisme, les changements économiques, la politique de classe ou le recours idéologique et politique à l'islam et les débats autour des questions juridiques et des sphères publiques. Dans *Women, Islam and the State* (1991), Deniz Kandiyoti soutient que les analyses sur la situation des femmes dans les sociétés à majorité musulmane doivent être basées sur des études détaillées des projets politiques et des transformations historiques des États-nations. Une étude sur la création des États-nations en contexte colonial et postcolonial et sur les différentes façons dont la notion de citoyenneté a été élaborée et vécue, est donc nécessaire pour appréhender les questions de femmes et de genre au Moyen-Orient. Les itinéraires postindépendance des États modernes, les différents usages de l'islam par les nationalismes, les idéologies d'État (nationalisme, laïcité, etc.), les mouvements sociaux d'opposition et les phénomènes divers de transformation économique, s'avèrent essentiels dans l'évolution des conditions de vie des femmes. Selon Lila Abu-Lughod (1998), la construction coloniale de la «femme orientale» a façonné les nationalismes anticoloniaux, de même que les projets féministes au Moyen-Orient, néanmoins pas à la manière d'un simple rejet/acceptation des idées dominantes occidentales. Il y a eu une sélectivité et une réappropriation lors de la traduction des modèles occidentaux dans les contextes locaux. Si l'on suit ce raisonnement, condamner le féminisme comme une importation occidentale se révèle aussi incorrect que de le considérer comme un projet purement local et indigène. Suad Joseph (2000) s'intéresse aux dimensions de genre liées à la citoyenneté au Moyen-Orient. Selon elle, l'entreprise de construction de l'État a émergé moins comme l'expression de la formation de classes spécifiques, qu'en conjonction avec la disparition des empires, ce qui induit une citoyenneté descendante. Parallèlement à ces processus, on a assisté

à l'intrication continue de l'État et de la société civile, de l'État et de la parenté, de la parenté et de la société civile. La fluidité des frontières entre le gouvernemental, le non gouvernemental et la parenté a souvent engendré la continuité des pratiques patriarcales dans une multitude de domaines. Les femmes ont vécu la citoyenneté différemment des hommes, non seulement parce qu'elles sont des femmes, mais aussi parce qu'elles font partie de classes, de groupes ethniques et de religions données – ce qui les détermine de manière complexe et contradictoire.

Hisham Sharabi (1966, 1988) a contribué à l'étude des sociétés post-coloniales du Moyen-Orient. Sharabi définit le «néopatriarcat» comme un «patriarcat modernisé»: le résultat de la colonisation européenne du monde arabe qu'il définit comme «patriarcal». Selon lui, le néopatriarcat est le mariage de l'impérialisme et du patriarcat. La formation historique concrète du néopatriarcat a été façonnée par des forces aussi internes qu'externes. Et l'introduction forcée des sociétés arabes au «capitalisme dépendant» dans un «marché mondial dominé par l'Occident», par le biais de la colonisation des 19e et 20e siècles, constitue une dimension essentielle de ces forces. Dans la lignée du concept de néopatriarcat avancé par Sharabi, mais se concentrant davantage sur l'étude de la formation des États-nations modernes, Floya Anthias et Nira Yuval-Davis (1989) montrent la centralité des femmes et du genre dans le processus de modernisation. Selon elles, le contrôle des femmes et celui de la sexualité sont au cœur des processus ethniques et nationaux. Les femmes sont considérées comme «mères de la nation», les porteuses et reproductrices des groupes ethniques/nationaux, vectrices de la différence nationale. Yuval-Davis (1997) ajoute qu'une «nation moderne nouvelle» est capable de produire des structures tout aussi restrictives et normatives que les groupes tribaux ou familiaux traditionnels, dès lors que les relations de genre, les rôles reproducteurs et les identités des femmes se trouvent au cœur des projets nationalistes et des idées de citoyenneté.

Dans mon analyse de la façon dont les Irakiennes traitent avec les structures néopatriarcales, j'ai été très inspirée par «Bargaining with patriarchy» («Marchander avec le patriarcat») de Deniz Kandiyoti (1988). Kandiyoti affirme que l'étude des mécanismes d'adaptation des femmes conduit à une «compréhension des systèmes patriarcaux plus ancrée culturellement et temporellement» que la notion abstraite de «patriarcat». Elle rompt avec les théories féministes simplistes qui

définissent le «patriarcat» comme une «domination masculine monolithique», l'employant comme un terme général pour désigner des réalités fort complexes. Au lieu de cela, Kandiyoti montre comment les femmes élaborent des stratégies à l'intérieur d'un cadre concret de contraintes qu'elle nomme «les marchandages patriarcaux». Kandiyoti met en lumière différentes formes de patriarcat, ainsi que les contextes dans lesquels elles se déploient. Elle montre comment les femmes sont détentrices de «règles du jeu» différentes, de stratégies permettant de «maximiser la sécurité et les options de vie», avec des potentiels variables de résistance active ou passive. En concordance avec Kandiyoti, j'explore les termes sociaux, politiques et économiques à travers lesquels les femmes «ont marchandé avec le patriarcat» dans l'Irak contemporain, suivant la classe, le niveau d'éducation, l'appartenance ethnique, religieuse et confessionnelle.

Feminism and Nationalism in the Third World («Féminisme et nationalisme dans le tiers-monde») de Kumari Jayawardena (1986) est un ouvrage fondamental pour l'étude des mouvements de femmes dans les contextes postcoloniaux. Jayawardena montre comment les mouvements féministes ont émergé des luttes nationalistes dans le «tiers-monde», puisant dans l'anticapitalisme et l'anti-impérialisme. Selon elle, cet avènement est concordant avec un mouvement vers la sécularisation, dominé par les idéologies de gauche prédominantes chez les classes moyennes locales émergentes. Depuis cet ouvrage pionnier, un large éventail de recherches académiques a étudié plus en profondeur le lien complexe entre nationalisme et féminisme, ethnicité et genre dans les contextes postcoloniaux[2].

Un grand nombre de ces études ont montré que, même si les mouvements féministes ont émergé des luttes anti-impérialistes, même si le genre a été une composante importante des discours nationalistes, la relation entre les idéologies nationalistes et ses leaders et les militantes pour les droits des femmes s'est avérée complexe. Afshar explique que les femmes ont eu recours à différentes stratégies pour faire évoluer leurs droits «traditionnels» et leurs conditions de vie. Elles ont par exemple usé de leur position de «mères» dans les luttes «nationales» afin

2. Abu-Lughod (1986, 1998), Afshar (1996), Badran (1995), Baron (2005), Charrad (2001, 2011), Dayan-Herzbrun (2005), Esposito et Haddad (1998), Göle (1993), Hatem (1993, 1994, 1998, 2005), Joseph (2000), Kaplan, Alarcon, Minoo (1999), Kandiyoti (1991, 1996, 1999, 2007), Kian-Thiébaut (2010), Meriwether et Tucker (1999), Mikdashi (2013), Tucker (1993).

de gagner de l'espace dans la sphère politique (Afshar 1996). Badran (1995) et Dayan-Herzbrun (2005) montrent comment, dans le cas de l'Égypte postcoloniale, les militantes des droits des femmes devaient être à la fois «modernes» et représenter la «culture authentique» de la nation indépendante. Comme Charrad le souligne (2001, 2011), la question du Code du statut personnel (CSP) – un ensemble de lois communément appelé Code de la famille stipulant des questions telles que le mariage, le divorce, la garde des enfants, l'héritage, la pension alimentaire etc. – a constitué un *champ de luttes* entre les militantes, les nationalistes et les chefs tribaux ou religieux dans la plupart des contextes postindépendance. Le CSP a été un domaine d'affrontement entre les représentations modernistes locales de la nation, la revendication des nationalistes en faveur de «l'authenticité culturelle» contre l'«occidentalisation» et les autorités tribales et religieuses. La nation post-indépendance avait besoin d'une «nouvelle femme», mais la lutte autour de la définition de cette «femme moderne», ses droits juridiques et politiques, son éducation, son code vestimentaire divisait les militantes pour les droits des femmes, les nationalistes conservateurs et progressistes, les militantes de gauche et les communistes, ainsi que les autorités tribales et religieuses. J'explore ce champ de luttes dans le contexte irakien et analyse comment les questions de genre, de nation, d'État, de parenté et de religion ont été articulées. Je montre comment le discours changeant et les réformes relatives au Code du statut personnel, depuis sa mise en application en 1959, témoignent de dynamiques politiques, ethniques, religieuses, confessionnelles, sociales et économiques dans l'Irak contemporain.

FÉMINISMES, ISLAM ET ISLAMISMES

Sharabi (1988) décrit l'islamisme comme le produit du néopatriarcat, un mouvement d'émancipation politique et de renouveau culturel opposé à l'occidentalisation, critique envers l'impuissance du nationalisme, du communisme et du socialisme à s'opposer à l'impérialisme. En ce sens, la description de Sharabi est proche de l'analyse de Zubaida (1989) et Burgat (1996) sur l'émergence de l'islamisme dans les pays postcoloniaux à majorité musulmane. À l'inverse des approches essentialistes qui dessinent une continuité historique entre un prétendu «islam» et ses expressions politiques, Zubaida et Burgat situent l'islamisme dans le cadre de la formation de l'État-nation et du processus de modernisation imposé par la colonisation. S'intéressant plus particulièrement au

contexte iranien, Moghadam (1994) et Mir-Hosseini (1999) décrivent comment l'islamisme et le processus d'islamisation – existant dans de nombreuses sociétés du Moyen-Orient depuis les années 1970 – sont également des phénomènes liés au genre. Mervat Hatem (1993, 1994, 1998, 2005) et Lila Abu-Lughod (1998) révèlent les similitudes en termes de genre entre les nationalistes et les islamistes dans l'Égypte contemporaine. Les deux idéologies promeuvent un modèle de famille moderne, nucléaire, patriarcale, de la classe moyenne, s'appuyant sur la domesticité comme un élément central pour définir la féminité. J'étudie pour ma part les réalités de l'islamisme en Irak, en analysant les dimensions de genre au sein de ses différents mouvements. Il apparaît cependant que, dans le cas de l'Irak, l'analyse de l'islamisme et du genre doit être complétée par un examen attentif de l'État, des nationalismes en compétition, mais aussi des dynamiques tribales, ethniques, religieuses et confessionnelles dans la société.

Dans le contexte des années 1970 et de la montée des mouvements islamistes, les débats autour des droits juridiques et politiques des femmes ont pris une teinte «islamique». Depuis les années 1990, les réalités sociopolitiques au Moyen-Orient se caractérisent par une montée de l'islamisation. Les études académiques traitant des femmes et du genre ont accordé une attention particulière à l'émergence d'un activisme féminin au sein de groupes affiliés à un islam politique ou à des mouvements piétistes[3]. Cette littérature présente l'activisme des femmes islamistes ou affiliées à des mouvements musulmans, comme la manifestation d'expériences et de définitions alternatives de la modernité. Ses recherches établissent une distinction, voire une opposition, entre l'analyse de l'activisme des femmes islamistes et des mouvements de femmes piétistes et des formes dites laïques d'activisme. En réaction à l'intérêt grandissant pour l'activisme des femmes «islamistes», la recherche de Nadje Al-Ali (2000) sur le mouvement des femmes égyptiennes est axée sur les formes de militantisme «orientées vers la sécularisation». Al-Ali cherche à rompre avec les dichotomies occidentales/orientales, en proposant une lecture contextuelle de l'activisme des Égyptiennes. Elle problématise les notions de laïcité et de féminisme au moyen d'une lecture postcoloniale et montre comment le militantisme pour les droits des femmes est le reflet de la culture sociopolitique égyptienne. Qu'elles

3. Ahmed (1992), Deeb (2006), Göle (1993), Karam (1998), Mir-Hosseini (1999), Mahmood (2005).

soient axées sur les formes «islamistes» ou «laïques» d'activisme, de telles études analysent les formes aussi bien «laïques» que «religieuses» d'organisation de manière séparée, distincte, parfois même opposée. Alors qu'elles tentent de mettre en évidence à la fois la complexité et l'homogénéité, les recherches sur le militantisme des femmes dans les contextes à majorité musulmane continuent d'avoir recours au paradigme laïque/islamiste dans l'analyse.

La recherche de Zakia Salime (2011) adopte une approche plus nuancée dans l'étude du militantisme pour les droits des femmes, rejetant la dichotomie laïque/islamiste, notamment dans l'analyse des débats sur la *mudawwana,* le droit de la famille au Maroc. Elle propose une étude relationnelle plutôt que comparative et ethnographique du mouvement «féministe» et «islamiste». Selon Salime (2011), étudier la politique féministe nécessite d'une part d'envisager comment le mouvement féministe a été possible, tout en restant circonscrit à l'activisme des islamistes au cours des deux dernières décennies; une telle étude requiert d'autre part d'identifier les moyens par lesquels les mouvements féministes ont modelé la politique de protestation chez les femmes islamistes. Salime décrit ces processus comme une «féminisation» des femmes islamistes et une «islamisation» des mouvements féministes. Dans le cas de l'Iran postrévolutionnaire, Afsaneh Najmabadi (2000) soutient que les situations de l'islam, du féminisme, du nationalisme et du sécularisme ont été hybridées par deux décennies de pouvoir de la République islamique et ne peuvent donc être analysées au moyen des paradigmes politiques auparavant acceptés. Elle souligne que l'islam, le sécularisme, le nationalisme et le féminisme sont historiquement définis, cependant leur relation est changeante et ils devraient être analysés comme tels. Mon approche est en accord avec Salime et Najmabadi: j'explore l'activisme des Irakiennes issues de divers milieux religieux, ethniques, communautaires et politiques en relation les uns avec les autres et non comme des entités séparées et contextualise ainsi féminisme, laïcité et islamisme. Je fournis dans cet ouvrage une lecture ethnographique de divers groupes de femmes. Mon analyse n'emploie pas une *grille de lecture* différente pour les militantes islamistes et laïques; j'étudie de tels activismes en connexion les uns avec les autres, en tant que partie intégrante d'un contexte commun. Ainsi, j'analyse l'activisme en enchevêtrant les expériences liées à la classe, à l'éducation, aux appartenances ethniques, religieuses et confessionnelles.

Cela me permet de mettre en évidence l'hétérogénéité de l'activisme des femmes islamistes et laïques. Un tel activisme convient d'être analysé suivant une méthodologie complexe, incluant une étude historique sur l'imbrication des questions de genre, d'État, de nation et de religion, ainsi qu'un examen des différents aspects liés aux vies des femmes : classe, éducation, lieu de résidence, appartenances ethniques, religieuses ou confessionnelles. Dans la lignée de Niamh Reilly, qui propose de «repenser la laïcité en tant que principe féministe» (2011), je pense que la «laïcité» doit être lue à l'intérieur d'un cadre complexe pour être comprise. Les notions «religieuses» d'«islamisme» et «islamisation» doivent par ailleurs être contextualisées et abordées *via* un cadre analytique complexe. Deeb et Harb (2013) adoptent une approche à plusieurs strates de la moralité et de la piété, affirmant que ces notions ne peuvent pas être perçues comme «purement religieuses» car elles recèlent aussi des dimensions politiques et sociales. Je suis d'accord avec Reilly (2011), Deeb et Harb (2013). Selon moi, ce qui est «purement religieux» ou «purement laïque» n'existe pas ; l'activisme des Irakiennes a des dimensions sociales, politiques, économiques et religieuses. La portée de chacune de ces dimensions varie selon le contexte : les politiques d'État, les relations entre l'État et la société, les différentes conceptions de la nation, mais aussi les diverses expressions, pratiques et compréhensions de l'islam au sein de la société comprise comme un tout.

Dès lors que cette recherche problématise la portée des termes «laïques» et «islamistes» dans l'activisme des femmes, j'octroie à ces mots des définitions préliminaires pratiques. Tout au long de cet ouvrage, j'utilise le terme «laïque» pour qualifier le «non religieux» – dans le contexte irakien, cela signifie essentiellement non islamiste – ou des modes d'activisme «pluralistes». J'emploie par exemple le mot «laïque» pour signifier «pluraliste» dans des situations où des organisations chrétiennes ou des groupes islamistes sont impliqués dans des coalitions et des réseaux dépourvus d'objectifs religieux. J'emploie ainsi «laïque» et «islamiste» pour désigner des modes d'activisme et non des individus. Tout au long de ce travail, une «activiste islamiste» est une personne impliquée dans une organisation qui identifie spécifiquement l'islam comme une dimension essentielle de la lutte et de l'identité. Cependant une telle personne pourrait tout aussi bien être impliquée dans un groupe ou une institution laïque. De même, une «activiste laïque» est

une personne impliquée dans une organisation qui ne fait pas référence à la religion en tant que dimension essentielle de la lutte et de l'identité. En évitant d'étiqueter les individus comme «laïques» ou «islamistes» et en choisissant plutôt de qualifier les formes d'activisme, je problématise ces notions. J'avance ainsi qu'un activiste impliqué dans une organisation laïque peut, à un niveau personnel, considérer l'islam comme une dimension essentielle de la lutte et de l'identité, de même qu'une personne impliquée dans une organisation islamiste peut adhérer à des notions pluralistes en termes de lutte et d'identité.

L'« ONGISATION » DE L'ACTIVISME DES FEMMES

Depuis les années 2000, un nombre croissant d'études sur les mouvements de femmes au Moyen-Orient a observé l'impact de dynamique mondiale sur les réseaux locaux de femmes. Dans des contextes marqués par la montée de l'islamisme, du nationalisme, du néolibéralisme, de la privatisation et le déclin de l'État-providence – conséquence directe des politiques d'ajustement structurel, ayant affecté les existences, les droits et l'activisme des femmes –, Moghadam (2009) analyse les mouvements de femmes comme partie intégrante des mouvements transnationaux pour la «justice mondiale». Islah Jad (2003) analyse «l'ONGisation» du militantisme des femmes au Moyen-Orient, décrite comme une «dépolitisation» des initiatives de femmes et un alignement sur les agendas des États-Unis, du Fonds monétaire international (FMI) et de la Banque mondiale. Il pointe les groupes de la «société civile» comme participant aux politiques néocoloniales de «démocratisation» du Moyen-Orient. Nombre d'études ont analysé plus en détail le lien complexe entre les agendas mondiaux – orientés vers les intérêts des États-Unis, de l'ONU, du FMI et de la Banque mondiale – et locaux, dans le champ de l'activisme féminin à l'intérieur de certains contextes comme la Jordanie (Latte-Abdallah, 2009 ; Pietrobelli, 2013), la Palestine (Richter-Devroe, 2008, 2009) ou l'Égypte (Abdelrahman, 2007).

Kandiyoti (2007) remarque que l'implication des décideurs politiques internationaux s'est faite sous la bannière d'une «internationalisation de la construction de l'État», à la suite de des interventions militaires impérialistes, dans des pays tels que l'Afghanistan ou l'Irak. L'attention des Nations unies et des organisations non gouvernementales (ONG) pour les droits des femmes, même s'il relève d'un activisme féministe transnational, s'est ainsi exercée dans un contexte où les interventions militaires et les politiques néolibérales avaient eu un impact négatif

sur les droits humains fondamentaux des femmes, plongeant des pays entiers dans le « sous-développement » et les crises humanitaires. Dans le cas de l'Irak post-invasion, Al-Ali et Pratt (2009) mettent en évidence les termes contradictoires à travers lesquels l'administration américaine a d'une part mis l'accent sur les droits des Irakiennes afin de justifier son invasion et son occupation impérialiste et a, d'un autre côté, provoqué une situation de crise politico-humanitaire qui remet en cause la notion même de citoyenneté et les droits humains les plus élémentaires. L'analyse de Mojab (2009, 2007) sur l'activisme des femmes au Kurdistan irakien s'avère également critique envers l'investissement des donateurs internationaux et américains dans les organisations de femmes depuis 1991.

Jad (2007) et Mojab (2003, 2004, 2007, 2009) – respectivement pour la « Palestine post-Oslo » et le « Kurdistan irakien post-1991 » – constatent le fossé entre les « groupes de femmes de la base » et les « ONG de femmes » financées par les États-Unis, les Nations unies et les donateurs internationaux. Dans son dernier ouvrage, Abu-Lughod (2013) interroge la relation entre les militantes impliquées dans des agendas pour les droits ayant recours à un « cadre juridique islamique » et « qui agissent en son nom ». Elle adresse deux critiques essentielles aux femmes militantes utilisant un « cadre juridique islamique ». Elle demande tout d'abord si leurs initiatives peuvent être appréhendées en dehors des cadres de la gouvernance mondiale, liés aux privilèges de classe et à l'éducation, dont la terminologie est imprégnée de libéralisme démocratique, bien que les militantes œuvrent dans un sens partagé de la communauté et des connaissances religieuses. Abu-Lughod demande par ailleurs si un cadre légaliste de droits – droits humains, cadre islamique de droits, etc. – ou même l'égalité de genre peuvent rendre justice à la complexité des existences de femmes. Selon elle, il y a une profonde déconnexion entre les existences des femmes « de la base » et les termes dans lesquels celles-ci sont « imaginées » dans le domaine des droits, même au sein des versions islamiques du féminisme (Abu-Lughod, 2013 : 173-200).

Ma recherche est en conversation avec ces études avec pour but de les enrichir. Des catégories telles que la classe, la parenté, le statut de la nation, la nature de l'État, l'ethnicité, la religion et les formations sociales qui leur sont liées (communisme, socialisme, tribalisme, nationalisme, autoritarisme, militarisme, islamisme, communautarisme), doivent être analysées en lien les unes avec les autres, en gardant toujours à l'esprit

leurs dimensions transnationales changeantes. Au lieu de les appliquer à mon travail de terrain comme des réalités statiques prédéfinies, je les utilise comme guide face aux phénomènes sociopolitiques et tente de les appréhender dans leurs évolutions historiques.

MENER UNE ENQUÊTE DE TERRAIN DANS L'IRAK POST-INVASION

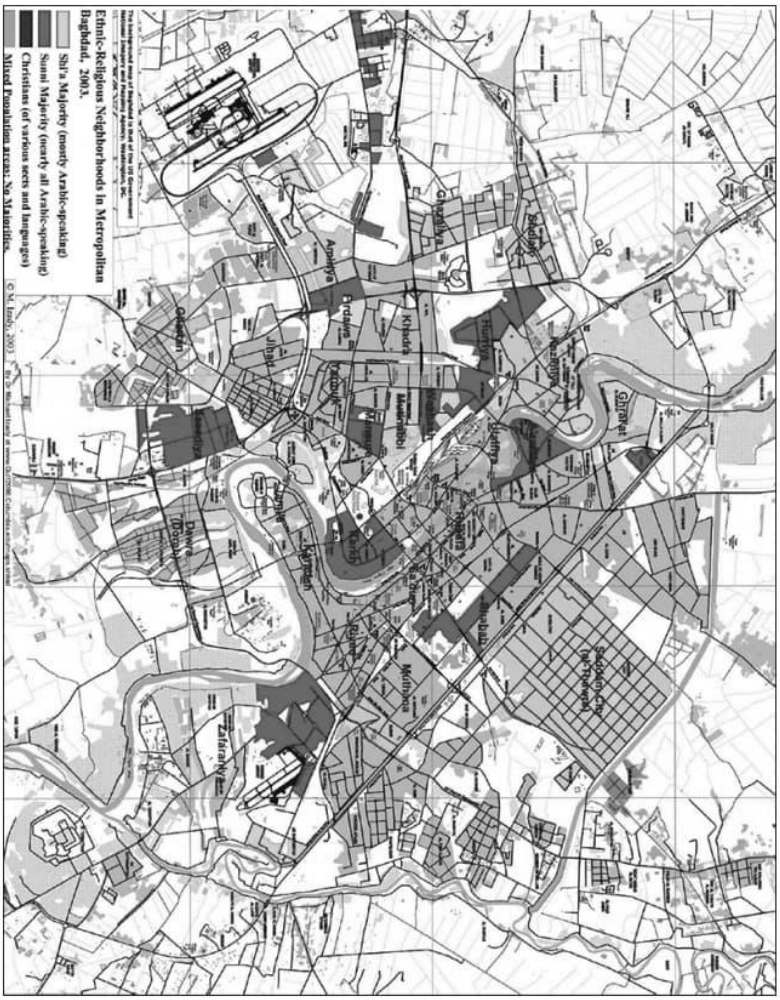
Je me suis dans un premier temps installée à Damas en 2009, dans l'intention de faire des recherches sur les militantes politiques irakiennes vivant dans les quartiers de Sayyida Zaynab et Jaramana. En 2006-2007, cette ville est devenue le principal lieu d'exil pour les Irakiens fuyant la violence confessionnelle (Chatelard et Doraï, 2009). Ils vivaient principalement dans la banlieue de Damas, à Jaramana et à Sayyida Zaynab, où se trouve la «rue des Irakiens». Avec l'attaque d'un mausolée chiite à Samarra en février 2006, la violence confessionnelle est montée en flèche, atteignant 1 000 morts par semaine. Les circonstances dramatiques de la vie quotidienne des Irakien·nes étaient marquées par le nombre de meurtres, de fusillades, d'enlèvements contre rançon, de torture, de cadavres de civils partout dans Bagdad. Mélange de violence des gangs, de milices armées ou de mercenaires, d'enlèvements ciblés et d'assassinats. La plupart des quartiers de Bagdad vont dès lors être divisés sur une base confessionnelle par des groupes politico-confessionnels qui faisaient la loi dans les rues. Plus de 60 % de la population a été déplacée, soit à l'intérieur même de la ville, soit dans d'autres provinces ou à l'étranger. Pour tenter de «sécuriser» les différents quartiers de Bagdad, les forces multinationales d'occupation (FMN) ont décidé d'ériger des *checkpoints* et des divisions murales sous forme de *T-walls* dans toute la capitale en 2008 (Damaluji, 2010; Pieri, 2014). Cela a radicalement changé la ville. En plus de la pauvreté généralisée, Bagdad est devenue fragmentée par des *checkpoints* et des murs en béton. Aujourd'hui, les habitant·es d'al-Kazimiyya, zone à prédominance chiite, se sentent totalement éloignés de ceux du quartier d'al-Azamiyya à majorité sunnite, alors qu'un petit pont seulement les sépare (voir les cartes 1 à 3 montrant l'évolution de la répartition ethnique et religieuse de la population à Bagdad en 2003, 2006 et fin 2007).

Après m'être rendue à Bagdad en mars 2010, pour me faire une idée du climat sécuritaire, j'ai décidé de m'y installer en octobre 2010, dans la maison de ma grand-mère à al-Kazimiyya jusqu'en juin 2012,

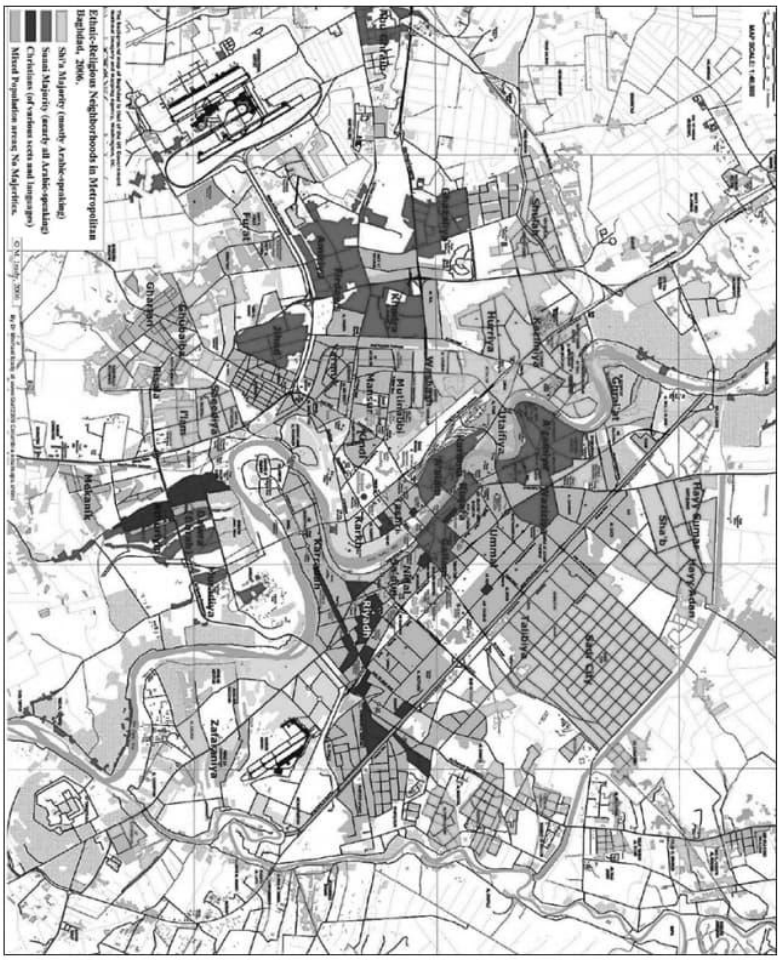
partageant ma vie quotidienne avec Bibi[4], ma grand-mère décédée quelques mois avant d'achever ce manuscrit, et ma tante maternelle Khala[5] Muluk. Amu Abu Manal, le mari de Khala Um Manal âgé de 44 ans, père de trois filles, voisin de longue date et ami de la famille, est chauffeur de taxi depuis le milieu des années 1990. Il a vécu toute sa vie à Bagdad. Il était à la tête d'une petite fabrique de biscuits qu'il a dû fermer suite aux assassinats de plusieurs de ses employés durant la guerre confessionnelle. Il connaît chaque coin de Bagdad. Sa maîtrise parfaite de la façon de s'orienter, des zones à éviter et du bon moment pour circuler, a rendu mon travail de terrain possible. Son amitié sans faille, sa gentillesse, sa générosité, sa volonté de soutenir mon processus de recherche, m'ont aidé à découvrir la réalité de Bagdad et de ses habitant·es. Après quelques mois de terrain, grâce à ses conseils, j'étais capable d'utiliser les transports en commun plus souvent et de me déplacer dans différents quartiers. Au cours de la même journée, malgré les *checkpoints,* les explosions hebdomadaires et les événements violents, il pouvait m'accompagner à des entretiens dans les quatre coins de la capitale à al-Kerrada, puis à al-Mansour, pour finir à al-Zufaraniyya. Il a été un soutien sans faille tout au long de ce difficile travail de terrain, mon confident et mon professeur pour tout ce qui touche à la vie quotidienne des Irakien·nes. Malgré tout ce qu'Amu Abu Manal avait vécu à Bagdad, son amour pour l'Irak et sa détermination à rester à Bagdad restent inébranlables. Il m'a donné la détermination afin de mener à bien mon travail de terrain et ses encouragements ont été essentiels à chaque étape de mon processus.

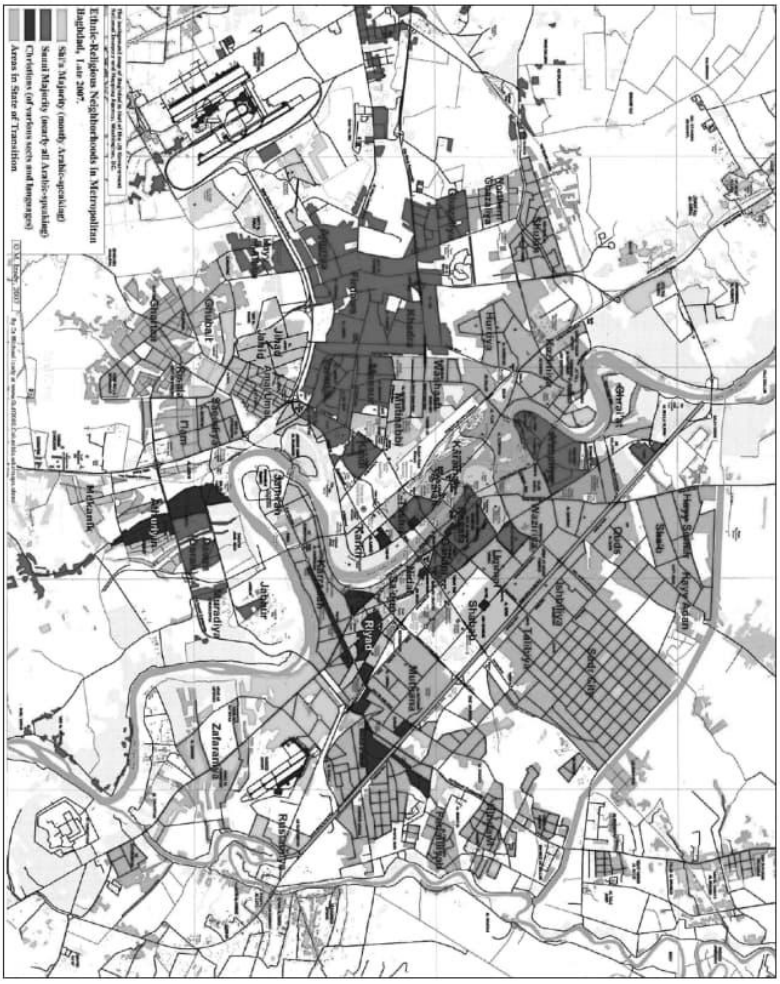
Circuler à Bagdad est très difficile. Il est difficile de planifier un rendez-vous à l'avance, car un quartier peut tout à coup devenir inaccessible à la suite de un événement violent, comme une voiture piégée ou un assassinat. Bien qu'ils aient repris leur vie «normale» après les violences de 2006-2007, plusieurs membres de ma famille ont été traumatisés, surtout dans les quartiers de Bagdad où ils ont fait l'expérience ou ont été témoins d'un événement violent. Et malgré les difficultés rencontrées par les couples de confession mixte pour trouver un endroit sûr où s'installer, j'ai assisté à de nombreux mariages de couples chiites-sunnites en présence de leurs proches. Même si plusieurs zones de la capitale sont désormais ouvertes aux individus de toutes les confessions,

4. Bibi est le mot familier pour grand-mère.
5. *Khala*: tante maternelle.



Plan 1. Répartition ethno-religieuse de la population à Bagdad en 2003.


Ethnic-Religious Neighborhoods in Metropolitan Baghdad, 2006.
Shi'a Majority (mostly Arabic-speaking)
Sunni Majority (nearly all Arabic-speaking)
Christians (of various sects and languages)
Mixed Population areas; No Majorities.
Mansour
Karrada
Adhamiya
Sadr City
Zafaraniya
Mashtal
Hurriya
Jamila
Shaab
Kamaliya
Ghazaliya
Dora
Amil
Jihad
Baladiyat
Rashid
Bayaa
Ghadeer
Hay Alwah
Hay Alsiaa
Kary Akram
Shaab
Jadeeda
Alwashash
Alsaidiya
Alsalam
Alkhadra
Alnahda
Alwahda
Alsaadoon
Alsaadoun
Alkarkh
Alkarkh
Alkarkh



Plan 3. Répartition ethno-religieuse de la population à Bagdad fin 2007.

ethnies, religions, la plupart des Irakien·nes suivent toujours des itinéraires précis lorsqu'ils traversent les quartiers, afin d'éviter les zones à confession homogènes. Un grand nombre de Bagdadis ont le sentiment de ne plus connaître leur ville. Bien qu'il soit physiquement possible de circuler à l'intérieur des différentes zones, les barrières psychologiques semblent insurmontables. La plupart des gens restent à l'intérieur de leurs quartiers pour leurs besoins quotidiens, comme faire des courses ou se promener. La peur de se retrouver coincés dans un embouteillage en allant à l'école, à l'université ou au travail, à cause d'un *checkpoint* ou d'une voiture piégée, est toujours présente.

En dépit de cela, ma vie à Bagdad durant ces deux années était très dynamique, animée et riche au niveau culturel et intellectuel. Le lien social fort entre les membres de la famille, les voisins et les amis de toutes appartenances religieuses, ethniques et confessionnelles, remplit toujours nos vies d'une manière aimante et chaleureuse. Presque tous les jours, mes tantes maternelles Aziza, Naziha, Lamya, Hanaa, Amma[6] Rabab, Khalu[7] Abdallah, et mes nombreux cousins et cousines, venaient nous rendre visite à al-Kazimiyya. Bien que la vie quotidienne des Bagdadis reste marquée par une violence indescriptible, leur existence ne se réduit certainement pas à cela. Au cours des week-ends et des moments de pause de mon travail de terrain, je passais du temps avec les cousines et les proches, lors de réunions à la maison ou des célébrations. Mes tantes, oncles et cousines vivent dans différentes parties de la capitale : certain·nes dans des quartiers de la classe supérieure comme al-Mansour, d'autres dans des quartiers de la classe moyenne comme al-Kerrada, d'autres encore dans des quartiers de la classe moyenne inférieure comme Hay Ur. Al-Kazimiyya est un lieu de pèlerinage pour les chiites. Les funérailles et les cérémonies religieuses sont les rassemblements les plus courants : des moments de chaleureuse convivialité. Les réunions du soir lors des occasions spéciales, comme Achoura[8] ou la naissance de l'imam al-Kazem, sont pleines de joie et d'excitation. Ma famille et moi allions souvent faire des courses, manger au restaurant, déguster des glaces ou des cocktails de fruits dans les cafés. Nous

6. *Amma* : tante paternelle.
7. *Khalu* : oncle maternel.
8. Commémoration religieuse centrale chez les chiites liée au récit de l'exécution de Hussein, le petit-fils du prophète Mohammed.

assistions régulièrement à des événements de poésie à Nadi al-Sayd[9] et, lors de certaines occasions comme l'Aïd, nous emmenions les enfants de mes cousines au parc d'attractions al-Zawra.

Lorsque le climat sécuritaire se détériorait, ma famille et moi limitions nos activités à notre quartier, évitant de rendre visite à nos proches dans des lieux éloignés. Je me souviendrai toujours du jour de l'attaque de l'église Sayyidat al-Najjat, le 31 octobre 2010, au tout début de mon installation à Bagdad. C'était le soir, et je menais des entretiens avec trois militantes au bureau de la Ligue de la femme irakienne (Rabitat al-Maraa al-Iraqiyya), situé à seulement quelques rues de l'église Sayyidat al-Najjat. Nous quatre fûmes secouées par les explosions ; nous n'avions aucune idée de ce qui se passait, et nos cœurs se mirent à battre la chamade au son des coups de feu. Nous avons vite rassemblé nos affaires, essayant tant bien que mal de rentrer chez nous. Mais la zone était barricadée par les forces de sécurité. Les soldats ne laissaient personne entrer ou sortir au *checkpoint*. Il était très difficile de nous frayer un chemin. Nous sommes finalement toutes parvenues à sortir de la zone. En ce qui me concerne, c'est grâce à l'aide de Amu Abu Manal que j'ai réussi à rentrer chez moi. Il m'a guidée au téléphone et m'a attendue de l'autre côté d'un des *checkpoints* d'al-Kerrada. Ma famille et moi avons été choquées lorsque nous avons appris ce qui était arrivé dans l'église Sayyidat al-Najjat aux gens rassemblés pour la messe du soir. Cinquante-huit fidèles, prêtres, agents de police et passants ont été tués et 78 blessés. Mais, nous n'avons même pas eu le temps de retrouver nos repères. Le lendemain matin, plusieurs explosions se sont produites à al-Kazimiyya. Je suis restée à la maison quelques jours après ces incidents. D'habitude, la vie quotidienne s'arrête seulement quelques heures à côté du site d'une explosion ou d'une fusillade, puis les choses reprennent leur cours «normal».

J'ai en outre effectué trois mois de travail de terrain à Erbil et Sulaymaniyah, entre novembre et décembre 2011, puis en mars-avril 2012. À Erbil, l'antenne de l'Institut français du Proche-Orient (IFPO) m'a offert un lieu de séjour et de précieux contacts au Kurdistan irakien. À Sulaymaniyah, j'ai passé du temps à l'hôtel, avant de louer un appartement dans le quartier de Bekhtyary, non loin du centre-ville. Comme je le décris au chapitre 5, mon travail de terrain au Kurdistan

9. Un centre culturel à al-Mansour.

irakien a été très différent de mon expérience à Bagdad. Lors de mon premier voyage au Kurdistan irakien, j'ai pris l'avion de Bagdad. J'ai fait mon deuxième voyage en taxi collectif; cela a pris six ou sept heures mais c'était sans danger à l'époque. Je m'attendais à ce que le Kurdistan irakien soit juste une autre province irakienne, en dépit de son autonomie depuis 1991. Mais je l'ai vécu comme une étrangère. On m'a demandé de montrer mon passeport et ma carte d'identité pour passer la frontière. La police kurde, les *asaysh,* me considérait aussi comme une «étrangère». Il a par exemple fallu entreprendre un très long processus administratif pour louer un appartement à Sulaymaniyah.

Le travail de terrain au Kurdistan irakien a été aussi radicalement différent de Bagdad, en raison de l'atmosphère générale de sécurité et de stabilité. Lors de mes voyages, seule, en taxi collectif, les hommes kurdes qui m'accompagnaient m'ont accordé une attention particulière. Je n'ai subi aucun type de harcèlement. J'ai plutôt eu le sentiment d'être prise en charge par mes compagnons de voyage, qui me demandaient très rarement où et pourquoi je voyageais. J'étais la seule femme à voyager seule en taxi collectif; la plupart des autres étaient accompagnées de membres masculins de la famille. Certains pensaient sans doute que j'étais musicienne car je transportais un oud dont j'apprenais à jouer. Circuler, rencontrer de nouvelles personnes, faire des entretiens avec des militantes au Kurdistan irakien était beaucoup moins exténuant qu'à Bagdad, même si je me sentais moins immergée dans les réalités du peuple kurde, moi qui ne parle pas couramment la langue et ne suis apparentée à aucune famille kurde. C'était comme si je réalisais un travail de terrain dans un autre pays de la région. De plus, le fait de mener tous mes entretiens avec les militantes kurdes en langue arabe a représenté un obstacle important, car la jeune génération ne parle pas couramment cette langue.

Après deux années d'intenses travaux de terrain, centrés sur Bagdad puis Erbil et Sulaymaniyah (2010-2012), j'ai fait des voyages de terrain plus courts à Najaf-Kufa, Karbala et Nasiriyah. Lors de ces terrains plus brefs (printemps 2013, 2016 et 2017), j'ai étendu le champ de ma recherche pour explorer l'activisme des jeunes et de la société civile, notamment durant les manifestations populaires massives qui ont débuté en 2015. Cette dernière recherche ethnographique m'a permis d'enrichir et de mettre à jour mon analyse des développements

sociopolitiques en Irak, notamment après l'invasion de l'État islamique (ÉI) en juin 2014 et ses conséquences.

RÉCITS DE VIE, INTRETIENS SEMI-DIRECTIFS ET OBSERVATION PARTICIPANTE

La plus grande partie de mes entretiens avec des militantes irakiennes commençait par la question suivante : *Shenu eli khalatsh atkunin nashita niswiyya?* (« Comment êtes-vous devenue militante féministe/femme ? »). Commencer par cette question me permettait d'écouter les récits de vie des activistes irakiennes, en partant de leur point de vue et de leur engagement pour les femmes au sein de diverses organisations de la société civile, groupes politiques ou réseaux ayant émergé ou réémergé à la suite de la chute du régime baasiste en 2003. J'écoutais leurs expériences des événements sociaux, économiques, politiques ayant marqué l'histoire récente de l'Irak. Les militantes politiques que j'ai interrogées ont entre 21 et 74 ans. Je suis ainsi parvenue à rassembler une histoire orale transgénérationnelle des femmes, reflétant l'évolution de leur vie, de leur activisme politique et des questions de genre depuis les années 1950. J'ai parlé à des militantes de toutes les sphères ethniques, religieuses, confessionnelles et politiques : arabes, kurdes, musulmanes, chrétiennes, sunnites, chiites, communistes, nationalistes ou islamistes. Presque tous les entretiens se faisaient en deux volets. Lors du premier, j'écoutais les récits de leur itinéraire de vie, l'éducation, la scolarité, la famille, la vie professionnelle, l'expérience de l'activisme, l'exil pour certaines. Je demandais plus de détails sur leur expérience de militantes et leur lecture des multiples guerres (guerre Iran-Irak, guerre du Golfe de 1991, invasion et occupation en 2003 et violence confessionnelle et politique qui en a résulté), sur la période de l'embargo, l'autoritarisme du Baas, la chute de son régime, puis l'arrivée au pouvoir d'un nouveau. Les récits de vie constituaient la partie centrale de l'entretien ; la seconde consistait davantage en une discussion. Je demandais à chaque activiste de décrire les activités récentes de son groupe, de donner son avis sur certaines questions comme le Code du statut personnel, la Constitution, les mobilisations de la société civile et des groupes de femmes. À la fin, j'interrogeais chaque militante sur son activisme, sa défense des droits des femmes, sa définition de l'égalité des sexes et des droits des femmes. Je ne restais pas neutre lors de ces échanges ; je participais à la discussion et débattais avec elles.

Nashita niswiyya est le terme fréquemment utilisé pour décrire les militantes en Irak. Il désigne généralement une «militante des droits des femmes» ou «militante féministe». Depuis 2003, *al-nashitat al-niswiyyat* («les femmes activistes») sont celles impliquées dans la société civile et les groupes politiques ayant (ré)émergé à la suite de la chute du régime baasiste. Ces groupes peuvent être soit des organisations de femmes vouées à la défense des droits sociaux, économiques et politiques, soit les branches féminines de partis politiques, soit des organisations caritatives – religieuses ou laïques – défendant les droits humains ou le développement social et axées principalement sur les conditions de vie matérielles des femmes. Bien qu'interdites sous le régime baasiste, certaines organisations existaient avant 2003 et sont réapparues au lendemain de la chute du régime. Plusieurs militantes employaient aussi le terme *al-haraka al-niswiyya* («le mouvement des femmes») pour désigner les réseaux de femmes apparus après 2003. Pour nombre d'entre elles, *al-haraka al-niswiyya al-iraqiyya* («le mouvement des femmes irakiennes») se réfère également à ce qu'elles considèrent comme le «mouvement historique des femmes», c'est-à-dire les groupes de femmes ayant émergé dans les années 1920, lors de la création de l'État irakien. Dans le contexte des luttes nationalistes, de gauche et anti-impérialistes, ces groupes ont prospéré, puis ont été politisés dans les années 1940 et 1950.

«Féminisme» est un mot très chargé. Pour la plupart des militantes en Irak, il renvoie à des revendications égalitaires radicales ou à des conceptions «occidentales» des questions ou des droits relatifs aux femmes. Aussi, un très petit nombre d'activistes engagées sur les questions de droits des femmes en Irak font usage du terme «féminisme» pour se définir elles-mêmes et leurs activités. Mais la nuance entre le mot *nisaai* («qui concerne les femmes») et *niswi* («féministe») n'était pas clairement articulée par la majeure partie des militantes rencontrées. Elles utilisaient les deux termes de manière interchangeable, priorisant le plus souvent *niswi* sans nécessairement vouloir signifier «féministe». Elles utilisaient dans la plupart des cas le mot anglais *feminist* pour décrire, selon elles, un positionnement politique radical pour l'égalité, que certaines critiquaient et d'autres adoptaient. Lors de mes entretiens, j'ai employé les termes *nashita niswiyya et haraka niswiyya* au sens large, laissant l'interrogée y associer ses propres définitions, ainsi que le mot anglais *feminist,* afin de désigner des revendications égalitaires radicales.

La liste préliminaire d'individus et de groupes que je souhaitais rencontrer, établie avant de commencer mon travail de terrain, ne contenait aucune indication confessionnelle et ethnique. Elle se déclinait en quatre catégories : groupes de femmes de gauche, groupes de femmes «pour les droits humains», groupes de femmes islamistes et groupes de femmes indépendantes (non gouvernementales). J'ai consciemment commencé à faire des recherches sur l'activisme des femmes en ignorant les divisions confessionnelles et ethniques qui caractérisent la vie politique et sociale irakienne depuis 2003. Mon déni du confessionnalisme prenait appui sur le fait qu'aucun membre de ma famille, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Irak, n'avait jamais pensé ni parlé en ces termes. Mais comme le montre ce livre, le nouveau système politique irakien – mis en place par l'Autorité provisoire de la coalition (APC) sous la tutelle des États-Unis – est basé sur des quotas ethniques, religieux et confessionnels, plutôt que sur des affiliations idéologiques ou politiques, tels que communiste, socialiste, islamiste, libéral. C'est seulement après m'être installée à Bagdad que ma liste prévisionnelle d'individus et d'organisations a pris une tournure ethno-confessionnelle. J'ai ajouté les catégories islamistes, sunnite, chiite, à celles de chrétienne (chaldéenne, assyrienne), turkmène, kurde (sunnite, faili). Ma liste de militantes et de groupes de femmes se composait donc de la gauche, de communistes, d'islamistes (sunnites, chiites, kurdes), de chrétiennes, de Kurdes, de Turkmènes ou d'indépendantes. Dans cette nouvelle version, «indépendante» renvoyait à des organisations non confessionnelles, non ethniques et non religieuses, au lieu de «non gouvernementales».

J'ai réalisé plus d'une centaine d'entretiens semi-directifs, la moitié consistant en des récits de vie approfondis et l'autre d'entretiens plus formels. La plupart de mes entretiens formels duraient environ une heure et demie avec une seule personne. Dans de rares cas, les entretiens avaient lieu avec plusieurs personnes. Les récits de vie approfondis représentaient chacun environ trois-quatre heures de discussion avec une militante, dispersée sur plusieurs rencontres et, lorsque c'était possible, dans des cadres variés (au bureau de son organisation, à son domicile). Tous les entretiens ont été enregistrés avec le consentement de la personne interrogée. Après six mois de travail de terrain à Bagdad – durant lesquels je me rendais à des bureaux et assistais à des réunions, rencontres et manifestations, gardant parfois le silence, participant d'autres fois activement –, je me suis familiarisée avec un grand

nombre de militantes. Je n'ai donc pas forcément eu besoin d'entretiens formels. Mais j'ai décidé de ne pas faire mention des conversations qui ont eu lieu en dehors des entretiens enregistrés, sauf si quelque chose avait été dit lors d'une conférence ou d'un discours public. J'ai prévenu l'ensemble des militantes rencontrées que les entretiens resteraient anonymes. C'est pourquoi tout au long de cet ouvrage, j'utilise des pseudonymes et non les noms réels des militantes.

J'ai été réellement émue et surprise par le respect de la plupart d'entre elles pour mes recherches. Elles m'ont à chaque fois accordé leur temps, leur attention, leur confiance. Elles étaient désireuses de parler de leur vie, de leur expérience personnelle, éducationnelle, professionnelle, politique et de partager leurs réflexions. J'ai toujours clairement signalé que j'étais présente aux rencontres en tant que chercheuse, ce qui ne m'a pas empêchée de prendre part aux discussions comme n'importe quel autre membre de l'assistance. Je me considérais à la fois dans la position d'une chercheuse et d'une militante féministe, écoutant la plupart du temps, parlant quelques fois. J'ai ouï les récits de vie et les réflexions des activistes, avec la promesse d'accomplir une recherche significative pour «nous», militantes et chercheuses féministes. J'ai également passé une grande partie du temps à observer les centres culturels et les campus universitaires, partageant mes analyses avec de nombreuses universitaires ou chercheuses à l'université de Bagdad. Je me suis efforcée de diversifier les lieux et les positions d'observation, afin d'enrichir ma recherche, car je considérais que le contexte dans lequel les entretiens se déroulaient était aussi important que le contenu.

LE PERSONNEL EST ACADÉMIQUE

La contribution de Pierre Bourdieu (1980) sur les «conditions sociales de possibilité du savoir» aborde le positionnement culturel, social, politique et économique des producteurs de savoir. Elle vient en cela compléter la réflexion de Foucault (1966) sur le lien entre savoir et pouvoir. Cette perspective a été aussi développée à travers les théories féministes qui questionnent les notions d'objectivité totalisante et introduisent des connaissances basées sur un positionnement féministe contestant à la fois le relativisme et l'objectivisme (Haraway, 1988; Harding, 1992). Les remarquables travaux d'Enrique Dussel (2000) et Boaventura de Sousa Santos (2007) sur les épistémologies du savoir alternatif, offrent un point de vue décolonial, critique envers la prétendue neutralité

ou universalité de la recherche académique dominante. La critique de Gayatri Chakravorty Spivak (1999) à l'encontre de l' «informateur natif» insiste quant à elle sur le positionnement des producteurs de savoir. Je souhaiterais ici souligner que ma trajectoire et mon positionnement personnels, autant que la raison pour laquelle je choisis un sujet de recherche et comment je décide de l'aborder constituent des aspects essentiels de mon processus de recherche. L'objectivité n'est, après tout, qu'une rationalité positionnée qui doit être explicitement exprimée, dès lors que chaque être se positionne socialement et politiquement d'une manière ou d'une autre par rapport à un sujet, les espaces et les personnes qui y sont apparentés.

En tant que jeune femme au cœur de la vingtaine issue d'une famille irakienne exilée en France au début des années 1980, vivre et faire un travail de terrain dans l'Irak post-invasion m'a donné une idée très concrète de la vie quotidienne, notamment à Bagdad. Cette expérience m'a permis de déconstruire mes idées préconçues sur l'Irak, issue de mon expérience diasporique, dominée par un sens très politisé de ce que ma «culture» irakienne devait être. J'ai grandi dans un environnement structuré par l'idée du retour «au pays» renforcée par l'expérience du racisme et de l'islamophobie en France. Mon enfance et ma jeune adolescence ont été façonnées par ce rêve de «retour» en Irak, qu'on m'évoquait comme un genre de paradis sur terre. Ma mère, originaire de Najaf, n'était pas une militante politique et n'a jamais souhaité l'être. Le parcours personnel et politique de mon père, originaire de Nasiriyah, a été marqué par le destin de la figure politique et religieuse irakienne de Muhammed Baqer al-Sadr. Dans son souhait de suivre Shahid al-Sadr, mon père est devenu islamiste. Il s'est ouvertement opposé au régime de Saddam en rejoignant l'opposition politique et a financé une organisation de soutien aux victimes de violations des droits humains en Irak.

Notre petit appartement à Ferney-Voltaire, petite ville française à la frontière suisse, était toujours plein de réfugiés irakien·nes – familles, femmes et hommes seuls – ayant fui la guerre et la répression politique en Irak. Beaucoup avaient subi la torture sous le régime baasiste. Mon adolescence a été structurée par les récits de la souffrance subie par ces réfugié·es irakien·nes et par la profonde tristesse, si intense dans les yeux de ma mère, d'être coupée de notre famille et pays. Je me suis demandée maintes fois ce que nos vies auraient été si les soulèvements de 1991 avaient renversé le régime. Je suis convaincue que nos vies, comme

celles de la majeure partie des Irakien·nes, auraient été totalement différentes si les soulèvements populaires contre le régime baasiste, avant et après 1991, avaient mené à la chute du régime de Saddam Hussein, au lieu que cela soit réalisé par une invasion et une occupation impérialiste. Quelques semaines après la chute du régime, en 2003 – j'étais alors au lycée – mes parents sont retournés en Irak. Après plus de vingt-trois ans d'un exil difficile, presque insupportable, ils ont finalement revu et embrassé leurs familles et am·ies. Le 18 novembre 2006, mon père a été assassiné par un groupe armé à Bagdad. Le rêve de toute sa vie de *shahada* («martyre») s'est réalisé et notre rêve de retourner en Irak a brusquement été brisé.

Avant de m'intéresser au contexte irakien, j'ai effectué une maîtrise de recherche sur l'activisme musulman antiraciste féministe en France[10]. Ce fut ma première tentative de théoriser mon positionnement de militante, appliquant une approche à la fois musulmane, antiraciste et anticapitaliste au féminisme[11]. Lorsque j'ai commencé mon travail de terrain en Irak, je préparais en parallèle l'ouvrage *Féminismes islamiques* (2012). Dans ce livre, je suggérais que les mouvements intellectuels contemporains féministes islamiques/musulmans défiaient à la fois les orthodoxies musulmanes et féministes. Tout en plaçant le féminisme musulman côte à côte avec le féminisme du Sud, postcolonial et noir, je soutenais que la pensée féministe musulmane contemporaine introduisait la «foi» et les «dynamiques de piété» à l'intérieur du féminisme, par le biais du renouvellement d'un islam réformiste axé sur le concept de *tawhid,* «unicité de Dieu», et de l'engagement des traditions juridiques et spirituelles musulmanes. L'activisme et la recherche académique féministe islamique permettraient ainsi de dépasser le clivage laïque / religieux, en proposant des lectures alternatives des modernités et des féminismes. En expliquant la contribution des chercheuses-militantes féministes musulmanes d'Europe, d'Amérique du Nord et de pays à

10. Mon mémoire de master, réalisé à l'EHESS sous la direction de Nilüfer Göle, portait sur l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France. Il était basé sur une ethnographie du mouvement féministe musulman antiraciste au sein duquel j'étais impliquée. Il analysait ce mouvement grâce à une étude sur l'imbrication des questions de racialisation, de genre et de religion.
11. J'ai participé à la formation du Collectif féministe pour l'égalité, créé en 2004 dans le contexte des débats sur le foulard en France, avec Christine Delphy, Monique Crinon, Ismahane Chouder, Ndella Paye, Hamida Ben Sadia et Marina Da Silva. J'étais membre active d'al Huda – l'Association des femmes musulmanes de Rennes –, très impliquée dans le mouvement antiguerre et dans le mouvement anticapitaliste.

majorité musulmane, j'interrogeais la dichotomie simpliste Occident/Islam, mettant en avant la dimension transnationale des revendications féministes musulmanes.

J'étais cependant consciente que mettre trop l'accent sur les revendications féministes islamiques/musulmanes pourrait conduire à un orientalisme inversé. La volonté d'offrir une «version musulmane» du féminisme pourrait donner une définition normative à la fois de l'islam et du féminisme, au lieu de montrer leur dynamique changeante et la nécessité d'ancrer leurs expressions dans des contextes sociaux, politiques et économiques particuliers. Une analyse de la politique de localisation des discours féministes musulmans s'avère essentielle. Mon engagement personnel avec l'islam, religion présente dans ma vie de tous les jours, de même que mon approche spirituelle et intellectuelle de la religion sont en constante évolution. Ayant grandi dans un environnement familial conservateur et diasporique et étant moi-même une féministe musulmane voilée à l'époque où j'ai commencé cette recherche, j'ai toujours remis en question spontanément un certain nombre de dichotomies simplistes : laïque/islamiste ; moderne/patriarcale ; féministe/religieuse. Pareilles dichotomies n'ont jamais fonctionné pour moi, et les équations : moderne = féministe ; laïque = pour les droits des femmes ; religieuse = patriarcale n'ont jamais eu de valeur à mes yeux. Ma rencontre avec le contexte post-2003 et les militantes politiques en Irak a informé, interrogé, confirmé, remis en question mes postulats face à toutes ces questions.

À travers mon séjour dans l'Irak post-invasion, j'ai expérimenté un nouveau positionnement. Ayant vécu la majeure partie de ma vie en France, avec des communautés marginalisées et stigmatisées, dans une banlieue défavorisée, je suis très méfiante vis-à-vis des pouvoirs hégémoniques, des définitions normatives de la nation et de l'appartenance. Ce fut plutôt étrange pour moi de m'installer à Bagdad dans un quartier privilégié, d'avoir la carte d'identité de la nouvelle élite politique en tant que fille de *shahid,* «martyr». Malgré ma nouvelle position symbolique dans l'ère post-2003, je me suis appuyée sur mon expérience des luttes antiracistes en France, afin de demeurer consciente face au pouvoir et au leadership politique tout au long de mon travail de terrain. Depuis al-Kazimiyya, j'ai été témoin de la façon dont une culture politico-confessionnelle est passée de décennies de marginalisation au centre du pouvoir, à la suite de la chute du régime baasiste. Muharram,

Achoura, ainsi que les cérémonies religieuses liées à la naissance et à la mort des douze imams chiites étaient célébrés avec beaucoup de zèle et d'émotion. Le récit du martyre d'Hussain à Karbala résonne avec ceux dont la vie a été marquée par l'injustice, le manque, et la perte d'êtres chers.

VERS UNE « POÉTIQUE DE LA RELATION »

La réflexion épistémologique sur laquelle repose ce livre remet en question l'essentialisme, refusant toute idée de racines ou d'essence originelle, et l'existence de quoi que ce soit d'authentique. Édouard Glissant (1990, 1997) conceptualise son refus de l'universalisme et de l'essentialisme culturel dans *Poétique de la relation* (1990), où il formule son refus de l'identité-racine, et insiste sur l'interconnectivité du monde. Glissant réfute l'idée d'origines enracinées et postule, au lieu de cela, que les positionnements changeants des êtres humains contemporains sont caractérisés par la modernité coloniale. L'impérialisme colonial et l'esclavage ont façonné le capitalisme contemporain. Glissant voit le monde comme un tout ; le mondial affecte la vie quotidienne de la plupart des individus, qu'ils soient bénéficiaires, victimes ou les deux à la fois. Il propose de considérer de manière poétique plutôt qu'analytique les produits de la violence inhérente à l'expansion de la modernité coloniale. Il n'est ainsi pas possible de prédire ce qui adviendra comme produit de la violence. Par ailleurs, chaque être dans ce monde est lié, d'une manière ou d'une autre, à tous les autres êtres humains à l'intérieur d'un Tout Monde.

La réflexion de Glissant peut être comparée avec l'approche de Stuart Hall sur l'identité du sujet contemporain, fragmentée, non fixe, mais en constante redéfinition. Son concept d'identité (Glissant, 1996a) n'est pas essentialiste, mais stratégique et positionnel. Il considère que les identités ne sont jamais unes, mais construites de diverses façons, par des discours, pratiques et prises de position la plupart du temps antagonistes. La montée du capitalisme mondial et, en conséquence, l'affaiblissement des frontières des États-nations et des identités locales, ont contribué à créer de «nouvelles appartenances» (Glissant, 1996b). Hall propose une méthode permettant de comprendre comment les éléments «idéologiques» parviennent dans certaines conditions à créer un ensemble d'identités cohérent. Il trouve un moyen afin de questionner comment, suivant quelles articulations est construit cet ensemble au

niveau politique et social (Hall, 1996b). Tout en prenant ses distances avec les notions étriquées, souvent coloniales d'origine ethnique, il postule une nouvelle définition basée sur les réalités de la situation contemporaine, marquée par les traits contradictoires de la mondialisation qui incorpore en même temps qu'elle produit de la différence (Hall, 1996b). La politique de la différence formulée par Hall renvoie à une idée de l'identité en tant qu'articulation d'un champ de la différence chez les individus, simultanément au champ plus vaste de la différenciation socioculturelle. Hall définit plus loin cette articulation comme la connexion unifiant deux éléments différents sous certaines conditions. Mais cette connexion n'est ni nécessaire, ni absolue, ni fixe (Hall, 1986). Pour Hall, le mondial et le local sont deux facettes du même phénomène, l'expression binaire de la formation récente du capital. Il ne condamne pas seulement la mondialisation en tant qu'homogénéisation culturelle, mais constate également la nature oppositionnelle de la condition moderne : le retour au local en réaction à la mondialisation de la culture. Selon Hall, la mystification du local n'est pas meilleure que la mystification du global. Selon lui, les aspects transfrontaliers de la conjoncture contemporaine, tels qu'exprimés dans les débats sur l'identité transnationale, englobent des potentialités contradictoires mais puissantes (Hall, 1990, 1997).

Les approches de Glissant et Hall ont profondément marqué ma réflexion, notamment lorsque j'ai tenté de définir mes multiples positionnements. Refuser les généralisations ou les définitions en un mot, aborder le monde contemporain à travers la complexité, une vision complexe du pouvoir, l'historicité et la relationnalité, refuser les paradigmes dichotomiques tels que moderne/traditionnel, Occident/islam, culture/économie, discursif/matériel, sont les postulats épistémologiques et éthiques adoptés dans cet ouvrage.

STRUCTURE DE L'OUVRAGE

Le chapitre 1 traite de la période coloniale et du début de la période postcoloniale (1917-1963). Il montre comment les questions des femmes et du genre ont été façonnées par différentes luttes de pouvoir, impliquant des idées concurrentes de la nation et la définition de l'État, entre diverses forces sociopolitiques, telles que la classe moyenne urbaine émergente, les oulémas, les chefs tribaux, et le mouvement des femmes. Pour commencer, je m'attelle à réfléchir sur une recherche pionnière

dans le but d'affiner mon approche de la société irakienne. J'explore ensuite les périodes du mandat britannique (1917-1932) et hachémite (1932-1958), en analysant comment la nature de la relation entre l'État colonial et les différents groupes, tels que les oulémas, les chefs tribaux et les forces politiques de la classe moyenne urbaine émergente, a façonné les politiques de genre, et le militantisme des femmes. J'analyse ensuite l'importance de la période révolutionnaire (1958-1963) dans l'établissement des droits juridiques des femmes, et explore la nature des divergences entre deux mouvements concurrents de femmes : les communistes et les nationalistes. Je montre enfin comment les avancées en termes d'égalité de citoyenneté résultant de la domination d'une culture politique anti-impérialiste ont été minées par le premier coup d'État baasiste (1963-1968).

Le chapitre 2 traite de la période baasiste (1968-2003) et analyse le lien entre les questions de genre, l'autoritarisme, le rentiérisme d'État, le tribalisme, et l'islamisme. J'examine l'impact des différentes idéologies et politiques étatiques, ainsi que des guerres et de l'embargo sur le tissu socioculturel irakien, et sur les conditions de vie des femmes. Je montre tout d'abord l'impact du régime autoritaire baasiste sur la définition de la citoyenneté. J'analyse sa politique de genre dans les années 1970, caractérisées par la croissance économique, sociale et culturelle favorisée par la richesse pétrolière qui a contribué à améliorer les conditions de vie et les droits juridiques des femmes. J'aborde ensuite le changement de politique dans les années 1980, correspondant à la guerre contre l'Iran et à la militarisation de la société irakienne, qui a eu un effet considérable sur la vie des femmes et les relations de genre. J'étudie par ailleurs les politiques communautaires antikurdes et antichiites du régime, et leurs dimensions de genre. Puis j'analyse les profonds changements provoqués par l'invasion du Koweït en 1991, les bombardements de la coalition menée par les États-Unis, et le terrible embargo imposé par les Nations unies à l'État et la société irakienne. J'explique comment l'Irak post-1991 constitue une période de brutalisation sociale, politique et économique envers la société irakienne, qui a profondément affecté son fonctionnement et son tissu social et culturel. Je montre finalement comment cette période d'appauvrissement généralisé et de conservatisme sociopolitique a redéfini les existences des femmes, les normes et les pratiques de genre.

S'ouvrant par le récit d'une rencontre avec une activiste à Medina al-Sadr, le chapitre 3 est consacré à la période post-invasion (2003-2017). Il explore les principaux traits de la situation sociale, économique et politique en Irak, de même que leur impact sur les conditions de vie des femmes et leur activisme. Je commence par décrire comment les militantes ont vécu l'invasion et l'occupation. J'explique ensuite de quelle façon le contexte de violence générale et de crise sociale, politique et économique provoqué, par l'invasion et l'occupation, ont modelé la vie des femmes et leur engagement social et politique. Pour finir, je m'intéresse de plus près aux représentantes des femmes au sein du nouveau régime, et tente de comprendre comment la communautarisation du système politique irakien a affecté leur existence et leur activisme.

Le chapitre 4 s'ouvre sur un compte rendu de mes observations à l'université de Bagdad post-invasion. Il montre la (ré)émergence des groupes de femmes politiques et de la société civile depuis 2003. Je réfléchis à la relation entre les dynamiques locales et mondiales dans la formation d'agendas liés aux groupes de femmes au Moyen-Orient ainsi que dans les pays du tiers-monde. J'explore ensuite comment les groupes sociaux et politiques de femmes sont apparus, et ont commencé à s'organiser après la chute du régime. J'analyse leur relation avec le nouveau régime et les réseaux de financement des États-Unis, des Nations unies, et internationaux, axés spécifiquement sur les questions de femmes. Je présente les différents groupes, la nature de leur activisme, leurs actions, mobilisations et agendas de luttes.

Dans le chapitre 5, après avoir donné une idée de mon travail de terrain au Kurdistan irakien, je m'intéresse à l'activisme des femmes kurdes. J'analyse leurs agendas et leurs discours en lien avec l'«État kurde» et les nationalismes kurdes. Je passe ensuite à une étude sur l'activisme des femmes islamistes. J'explore son évolution et la nature des formes religieuses d'activisme des femmes au Kurdistan irakien. À travers l'exemple d'une militante refusant d'adhérer à une organisation, j'explore l'impact de l'ONGisation de l'activisme lié aux droits des femmes au Kurdistan irakien.

Le chapitre 6 traite des mobilisations qui ont eu lieu autour du Code du statut personnel dans l'Irak post-invasion, en partant des célébrations de la Journée internationale des femmes à Bagdad. J'examine dans un premier temps la fragmentation du domaine des droits juridiques des femmes, en lien avec l'institutionnalisation des identités basées sur la

confession, et la montée des groupes politiques conservateurs au pouvoir depuis 2003. Je me concentre plus spécifiquement sur les divergences entre militantes islamistes sunnites et chiites par rapport au code, en dépit des actions communes sur les questions de genre. Je propose d'analyser la relation entre les questions de genre et les idées concurrentes sur les questions de la nation. Pour clore, j'examine comment les femmes impliquées dans des formes laïques ou religieuses d'activisme définissent leurs droits, ainsi que les normes de genre, et propose d'aller au-delà des féminismes laïques/religieux.

Pour finir, le chapitre 7 s'ouvre avec une réflexion sur les points communs aux différents discours militants au sujet de ce que devrait être la «femme irakienne». J'explore les multiples féminismes des militantes irakiennes, et leur définition des normes et relations de genre, au sein d'un cadre analytique liant le personnel au politique. Je propose tout d'abord de réfléchir à la relation entre le genre et le conservatisme, c'est-à-dire aux questions de piété, de moralité et de respectabilité, de musulmanité, d'islam et de féminisme. Je présente ensuite les différentes tendances féministes en Irak, en les mettant en lien avec les discours militants pour les droits des femmes sur l'égalité, les normes et les relations de genre. En conclusion, j'examine comment les activistes irakiennes définissent la respectabilité et le fait d'être une femme en relation avec leurs vies quotidiennes et leurs luttes.

Zahra Ali et Sonia Dayan-Herzbrun

Les affinités électives

Zahra Ali et Sonia Dayan-Herzbrun appartiennent à deux générations du mouvement et des études féministes. L'échange produit dans les pages qui suivent est un moment parmi d'autres au cours d'un dialogue amorcé entre elles il y a une dizaine d'années et qui a notamment donné lieu à la publication d'un dossier de la revue *Tumultes* sur le « pluriversalisme décolonial », en 2017. Tournées vers le Moyen-Orient en raison d'attaches biographiques et de recherches empiriques menées dans cette partie du monde, elles réfléchissent à l'articulation entre féminisme, colonialité du savoir et religion. Sonia Dayan-Herzbrun est entrée à l'université de Nanterre, en tant que maître assistante en sociologie, en 1969 ; elle est devenue maîtresse de conférences à l'université Paris-Diderot en 1985, puis professeure quatre ans plus tard. En 1992, elle a créé la revue *Tumultes* avec Miguel Abensour. Depuis 2008, elle est professeure émérite et a obtenu, en 2016, le prix Frantz Fanon de la Caribbean Philosophical Association. Zahra Ali, quant à elle, a cofondé en 2006 et coprésidé, avec Christine Delphy, le Collectif des féministes pour l'égalité (CFPE) ; elle a soutenu une thèse de sociologie à l'EHESS en 2013 et, depuis 2017, elle est *assistant professor* à Rutgers University, aux États-Unis. Ce récit a été recueilli à l'écrit par Isabelle Clair et Elsa Dorlin au cours de l'année universitaire 2016-2017.

Scanné avec CamScanner

Isabelle Clair et Elsa Dorlin : Dans un contexte historique où le féminisme se déchire sur des questions majeures comme la sexualité (notamment à l'occasion des débats sur la prostitution), mais aussi et surtout sur le racisme et la question de la nécessaire « décolonisation » du féminisme, votre rencontre fait figure de coalition inédite – intellectuelle et politique – au croisement des engagements, des générations, des positionnements institutionnels. Pouvez-vous nous raconter comment vous vous êtes rencontrées ?

Sonia Dayan-Herzbrun : C'est Zahra qui la première est venue vers moi. Nous participions toutes les deux à la rencontre organisée en novembre 2012 par le Collectif des féministes pour l'égalité (CFPE), sur le thème « Regards croisés de femmes en lutte. Chemins vers un féminisme sans frontières ». Nous étions là, militantes et intellectuelles venues d'horizons divers, décidées à nous comprendre et à échanger. Je connaissais Zahra de réputation, et d'abord par son beau livre sur *Les féminismes islamiques*[1], et aussi parce qu'elle avait été un moment vice-présidente du CFPE. Je ne l'imaginais pas si jeune ni si spontanée. Elle avait parlé du mouvement des femmes en Irak, sur lequel elle commençait une thèse. Pour ma part, j'avais présenté à la fois ma vision générale de la place des femmes dans les révolutions arabes en cours, et la situation égyptienne, car je rentrais d'Égypte où j'avais fait de nombreux entretiens. Nous avions la même approche, insistant l'une et l'autre sur la dimension politique et sur l'agir des femmes, en particulier de celles qu'anime une foi religieuse. Zahra a senti peut-être plus rapidement que moi notre proximité, et je crois qu'elle a été sensible à ce qui me situe un peu à part de la communauté universitaire française, mais me vaut aussi des liens si forts avec un certain nombre de jeunes chercheur·ses. Nous sommes restées en contact, nous nous sommes revues, toujours avec autant de plaisir et de confiance.

Zahra Ali : Je connaissais Sonia à travers ses travaux, d'abord son livre *Femmes et politique au Moyen-Orient*[2], qui m'avait intéressée pour mes recherches concernant l'Irak, et plus généralement ses écrits sur le genre et le féminisme dans lesquels je découvrais une approche originale et inédite, en France et dans le monde francophone. Ce que j'ai tout de

1. Ali, 2020 [2012].
2. Dayan-Herzbrun, 2005.

Scanné avec CamScanner

suite apprécié dans ses écrits, c'est sa manière de s'émanciper des cadres théoriques traditionnels et de formuler une pensée féministe non dogmatique. Son refus de s'enfermer dans des cadres théoriques ou disciplinaires prédéfinis est ce qui m'a séduite le plus dans la riche pensée et les écrits de Sonia. La rencontre « intellectuelle » avait donc déjà eu lieu pour moi bien avant la rencontre physique.

La conférence organisée par le CFPE en novembre 2012, où nous nous sommes parlé pour la première fois, avait lieu au CEDETIM (Centre de recherches et d'initiatives de solidarité internationale) à Paris. De nombreuses femmes dont la pensée et l'activisme m'avaient beaucoup marquée dès mes premiers engagements politiques comme Aminata Traoré et Asma Lamrabet intervenaient aussi, ainsi que des intellectuelles féministes comme Paola Bacchetta. Cet événement représentait aussi pour moi une occasion de « retrouvailles » avec les militantes du CFPE que j'avais contribué à fonder avec Christine Delphy, la très regrettée Hamida Ben Sadia, Monique Crinon, Marina Da Silva, Ismahane Chouder, Ndella Paye, et bien d'autres, en 2004. À partir de 2009, j'avais quitté la France pour Damas d'abord, puis pour chez moi, Bagdad en Irak, où j'ai principalement vécu jusqu'à cette rencontre de 2012. J'y ai effectué des recherches de terrain sur la militance féministe irakienne et j'y ai vécu avec ma famille loin de ma vie et de mes engagements militants en France. Cela faisait un moment que je n'avais pas revu les sœurs et camarades du CFPE et, plus largement, pas mal de militantes féministes en France. J'arrivais avec des idées fraîches et un état d'esprit très différent, je souhaitais échanger sur mon expérience en Irak, parler de l'évolution de ma pensée quant aux féminismes musulmans et à la manière d'aborder les questions de genre en lien avec l'islam.

Je me souviens bien de l'intervention de Sonia ce jour-là. Bien que connaissant ses travaux, son intervention m'a réellement marquée et m'a convaincue que j'avais envie de collaborer avec elle plus amplement. C'est notamment l'absence de dichotomie laïque/religieux qui m'avait plu ainsi que l'éloge de la nuance et de la complexité qui caractérisait son exposé. J'ai été aussi touchée par la personnalité de Sonia : son immense gentillesse et sa bienveillance m'ont touché droit au cœur. Nous sommes donc restées en contact, par mail principalement, et nous nous sommes revues ensuite à Londres où je venais de m'installer pour continuer mes recherches en thèse au Centre for Gender Studies à SOAS[3] qui était un

3. School of Oriental and African Studies, école de l'université de Londres.

Scanné avec CamScanner

safe haven pour moi, loin de la France et plus calme que l'Irak. J'étais tellement enthousiaste de cette rencontre et de tout ce que nous pouvions faire en commun… C'est à partir de ce moment que nous avons intensifié nos échanges et élaboré des projets en commun.

IC et ED : Zahra, tu évoques des « sœurs et camarades du CFPE » : est-ce que la notion de « sororité » fait sens pour vous deux afin de décrire les liens et solidarités qui vous unissent ?

SDH : Pour ma part, je ne parlerais pas de « sororité », mais d'« affinité élective », cette belle image que j'emprunte, comme d'autres, à Goethe. Les connotations du terme de « sororité » ne sont pas les mêmes pour Zahra et pour moi. Je pense que pour elle les « sœurs » sont avant tout les femmes musulmanes qui partagent son engagement. En me désignant moi aussi comme une sœur, elle reconnaît ma proximité avec elles toutes, et je lui en suis infiniment reconnaissante. Mais j'ai aussi le souvenir des débuts du mouvement des femmes des années 1970 où nous parlions aussi de sororité. La violence des conflits qui s'y sont déclarés, sans parler de toutes les compromissions et des luttes de pouvoir acharnées, m'ont fait, comme d'autres, renoncer à cette illusion. Donc affinité élective, ou belle rencontre. Je m'émerveille toujours, quand je lis les textes de Zahra, de voir confirmer par elle et développer avec autant de fermeté que de brio des hypothèses que je formulais à peu près seule dans mon coin, à partir de mes terrains de recherche et de mes lectures. En outre, et ce n'est pas rien, Zahra me permettait de mettre ouvertement en lien, de thématiser, ma foi religieuse et mon combat intellectuel et politique. Son rapport à l'islam me renforçait dans ma conviction de mon ancrage propre dans un judaïsme libertaire et décolonial, si proche de la théologie musulmane de la libération. Enfin, l'une comme l'autre, nous ne séparons pas notre réflexion théorique de notre engagement militant.

ZA : Moi au contraire, oui, je parlerais tout à fait de sororité. C'est vraiment le sentiment de sororité qui me pousse vers les personnes avec qui je souhaite travailler, militer et cheminer. La sororité peut venir du fait de partager des conditions de vie similaires, notamment des expériences sociales, culturelles, religieuses et politiques. Mais cela peut être aussi : partager une pensée politique, fût-elle marginale comme celle que nous portons Sonia et moi, et agir politiquement dans une solidarité choisie

Scanné avec CamScanner

et non déterminée par des conditions de vie commune. C'est cette sororité-là qui m'a poussée à vouloir « faire des choses » avec Sonia. C'est vrai que nos expériences de vie du seul fait que nous sommes de générations différentes ont à première vue peu en commun. Quand je parle de sororité, qu'elle soit liée à un vécu commun ou qu'elle soit choisie, j'entends aussi une forme de *feminist care*, de bienveillance et d'entraide gratuite. Ça, c'est absolument essentiel pour moi et ça l'a toujours été. J'avais déjà entendu dire beaucoup de bien de la personnalité de Sonia, sa gentillesse et sa générosité, par des sœurs qui la connaissaient. J'avais entendu parler du fait qu'elle donnait généreusement de son temps pour aider des jeunes chercheuses dans leur recherche académique et plus généralement qu'elle est une personne très humble. Cette humilité, cette générosité dans le rapport humain, et cette disposition à donner et échanger me touchent encore énormément chez Sonia. Pour moi, l'affinité élective est importante mais ne suffit pas, les personnes avec qui je souhaite mener à bien des projets ont toutes en commun, en plus d'un projet politique et intellectuel, une vraie générosité, un réel souci de mettre en pratique l'égalité dans la vie quotidienne, le rapport humain. La gentillesse, la bienveillance et la générosité sont toutes des qualités féministes pour moi. Les idées ne suffisent pas, la « bonté », surtout entre dominées, si je puis dire, est une mise en pratique du féminisme.

SDH : Je suis extrêmement touchée par les compliments de Zahra, comme je l'ai été par la confiance qu'elle a tout de suite mise en moi. Je ne dirai jamais assez à quel point je suis sensible à son rayonnement, à son courage, à sa superbe intelligence. Si je dois aller plus avant, j'ajouterai qu'elle et moi sommes à la fois d'ici, bien sûr, mais aussi d'ailleurs. Nous venons de traditions parentes, où le collectif prime sur l'individuel et qui fonctionne sur une logique du don. Elle vient de ce « monde arabe » avec lequel j'ai une telle proximité et dans lequel je me sens si bien. Par ailleurs, j'ai un souci extrême de la transmission, non seulement du savoir ou des savoirs, mais de ce qui rend possible et constitue l'humanité des humains. J'ai également un sentiment permanent d'incomplétude et d'ignorance, qui font que je suis toujours « en quête ». Je pourrais énoncer cela aussi bien sur un mode épistémologique que sur un mode mystique. Les deux pour moi s'entremêlent. De façon plus prosaïque, Zahra, mais aussi quelques autres jeunes chercheur·ses venu·es du Sud global, m'apportent et m'apprennent énormément. Je donne, certes, mais je reçois beaucoup.

Scanné avec CamScanner

IC et ED : Vous avez des objets de recherche communs (femmes et Proche/Moyen-Orient, islam, mouvements féministes égyptiens, irakiens, palestiniens…), et néanmoins envisagés selon des perspectives différentes : ton livre, Sonia, *Femmes et politique au Moyen-Orient*, paru en 2005 dans la « Bibliothèque du féminisme », travaille en profondeur l'articulation entre féminisme, nationalisme et postcolonialisme ; quand Zahra publie en 2012 à La Fabrique, *Féminismes islamiques*, l'état de la question et la problématique se sont-ils déplacés ?

SDH : Mon livre est assez ancien, et il rassemble des textes qui le sont plus encore. Dès le début des années 1990, alors que je passais du temps en Palestine, des femmes me disaient s'appuyer sur l'islam pour défendre leurs « droits », mais aussi participer au combat politique. J'ai été également très marquée par ma rencontre en Inde avec des intellectuelles (musulmanes et séculières) qui avaient l'idée de *gender justice*, pour imaginer de nouveaux rapports de genre, dans une société tout à fait plurielle où l'attachement à la communauté ethnico-religieuse restait profondément ancré, faisant partie de la dignité et des repères symboliques et historiques de chacune et de chacun. Dans mes articles plus récents, j'ai longuement développé cette perspective et je compte y consacrer un prochain livre. J'ai donc été très tôt sensibilisée aux différents aspects du féminisme islamique, et du reste, avec Leila Benhadjoudja et Leila Bdeir, nous avons organisé, en 2015, un colloque sur ce thème à Montréal, dans le cadre du Congrès international des recherches féministes dans la francophonie. Zahra y était invitée et est intervenue très brillamment. Nous avions là aussi, en commun, une lecture « politique » des féminismes islamiques que j'interroge, quant à moi, dans leur rapport à la démocratie. Cela s'inscrit dans un questionnement plus général sur la construction de l'idée démocratique à références musulmanes. Une autre façon que j'ai de décentrer la réflexion politique, de prendre au sérieux ce qui se dit et se fait dans un certain nombre de pays arabes et musulmans.

ZA : J'ai préparé *Féminismes islamiques* alors que j'étais en Irak et que ma pensée ainsi que mon engagement politique avaient évolué par rapport à l'époque où je militais en France. L'ouvrage a été le fruit, d'une part, de mon engagement politique au sein d'un cadre pluriel regroupant des féministes d'obédiences multiples réunies autour de l'antiracisme et notamment de la lutte contre l'islamophobie, comme le CFPE ; et, d'autre part, de mon engagement plus spécifique au sein de l'Association des

Scanné avec CamScanner

femmes musulmanes de Rennes Al Houda[4] et plus largement au sein de plateformes transnationales axées sur un féminisme partant du référentiel religieux musulman. J'avais mené en 2008-2009 une recherche de master consacrée à l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France qui représentait pour moi une première tentative de théorisation de mon propre positionnement en tant que personne engagée dans ces deux types de plateformes. *Féminismes islamiques* est né de ces engagements et de ce premier travail de recherche. L'idée était d'affirmer et de faire exister, notamment à l'intérieur même du féminisme en France, cette pensée et cet activisme féministes qui se nourrissent du religieux pour s'articuler à la défense de l'égalité. Deux groupes sont visés par l'ouvrage : d'un côté, les féministes qui considèrent que l'islam est patriarcal par essence et de l'autre les musulman·es qui définissent l'islam comme une réalité fixe, une essence non sujette au changement. Ainsi, au fond, féministes islamophobes et musulmans conservateurs et traditionalistes se retrouvent dans une position assez similaire qui est celle d'une essentialisation de l'islam. Il s'agit donc à la fois de placer le féminisme se revendiquant de l'islam dans la lignée des féminismes intersectionnels, comme les féminismes noir et postcolonial, mais aussi de revendiquer la dimension religieuse, non pas uniquement en tant qu'identité racialisée ou postcoloniale, mais en tant que non laïque, dans sa forme spirituelle, c'est-à-dire une croyance et une pratique liées à une tradition cultuelle.

Mon expérience au sein du mouvement des femmes en Irak composé de féminismes divers m'a fait aussi prendre une distance critique vis-à-vis de la notion de « féminisme islamique ». Si j'avais déjà insisté, dans l'ouvrage, sur la nécessité du pluriel tout autant lorsqu'on parle de féminismes que d'islams, je n'avais peut-être pas assez insisté sur le risque de tomber dans un orientalisme inversé. Défendre l'existence des féminismes qui se nourrissent de l'islam ne doit pas limiter les revendications féministes au religieux dans les contextes où l'islam est un référent politique et culturel majeur. En d'autres termes, les féminismes, dans les contextes migratoires musulmans ou dans les pays majoritairement musulmans, ne sont pas tous musulmans ou assignés à l'islam.

4. Fondée au milieu des années 1990 à Rennes, l'association réunit des femmes de confessions et de cultures musulmanes de plusieurs générations qui luttent pour les droits des femmes musulmanes en France ainsi que pour l'égalité sociale et politique de tou·tes.

Scanné avec CamScanner

Il faut aussi pouvoir les lire au-delà de l'islam. L'idée de défendre la spécificité des démarches féministes musulmanes me paraissait et me paraît toujours essentielle, mais je pense qu'il faut ne pas s'enfermer dans cette spécificité et mettre aussi au jour les complexités inhérentes aux différents contextes dans lesquels ces revendications s'expriment. J'insiste, comme beaucoup d'autres qui travaillent dans une perspective intersectionnelle, sur la nécessité de rentrer dans la complexité des catégories souvent imbriquées au genre comme celle de la racialisation, de la classe, de la religion, etc. Il ne faut pas se limiter à imbriquer ces catégories, il faut les contextualiser, les historiciser et les analyser dans leur complexité. C'est vraiment mon terrain irakien qui m'a permis de formuler et d'élaborer cette complexité et toutes ces nuances.

IC et ED : Quel regard portez-vous sur vos positionnements théoriques et réflexifs, ainsi que sur les approches intellectuelles auxquelles vous avez chacune apporté votre contribution ? Par ailleurs, comment vous situez-vous l'une et l'autre dans ce domaine d'études ?

SDH : Pour ma part, j'ai cheminé seule. Ma démarche n'était pas, au départ, universitaire – même si je n'ai jamais cessé de lire et d'écrire. Je viens d'un horizon politique et intellectuel marxiste critique, c'est-à-dire non positiviste. J'ai d'abord participé au mouvement des femmes des années 1970 avant de mettre en place, en 1976, à la demande du groupe de femmes du personnel de l'université, un enseignement sur les femmes. De la même façon, je suis venue au monde arabe et à l'islam à partir de mon engagement pour la Palestine. Le fil conducteur, dans tout cela, a été la critique radicale des rapports de domination, que les travaux de la première génération de l'École de Francfort (mais pas seulement) m'ont aidée à théoriser. J'ai refusé les assignations disciplinaires comme le font mes collègues et amis de la Caribbean Philosophical Association, l'enfermement dans des aires culturelles, et la position de sujet connaissant face à des objets (colonisé·es et exotiques) réifiés. C'est l'une des raisons pour lesquelles le milieu des « orientalistes » m'a longtemps rejetée. C'est donc toujours à partir de mes engagements militants, mais aussi existentiels, que je me suis efforcée de penser, puis ai souhaité transmettre ce qu'il me semblait avoir compris. Mon effort permanent a été celui d'un combat contre toutes les formes de domination, en regardant comment elles s'enchevêtrent. En route, j'ai eu la chance de rencontrer des gens et des livres qui m'ont fait avancer. La rencontre déterminante

Scanné avec CamScanner

pour moi a été celle de l'œuvre et aussi de la personne d'Edward Said. Mais je pourrais citer tant d'autres noms: Jean Baudrillard et Christine Delphy, lors de ma période nanterroise. Joan Scott, que j'ai découverte grâce à Eleni Varikas, avec qui je n'ai cessé d'échanger. Lewis Gordon est également très important pour moi[5]. La littérature joue un grand rôle pour moi et mes travaux en sont nourris. Au fil du temps, j'ai découvert que je n'étais plus aussi seule et que d'autres, en particulier de l'autre côté de l'Atlantique, mais pas seulement, allaient dans le même sens: celui de la non-assignation disciplinaire et de la critique radicale de la domination, y compris épistémologique. L'aventure n'est donc pas terminée. Chaque jour m'apporte son lot de découvertes.

ZA: Tout ce sur quoi j'écris et mène des recherches me concerne directement, et est lié à un engagement personnel et politique. L'évolution de ma pensée est vraiment en lien avec l'évolution de ma vie et de mes engagements. L'importance de faire exister les féminismes musulmans répondait à mon engagement au sein de plateforme féministe antiraciste et de mouvement sociaux et politiques inspirés de la religion. Pendant longtemps, ce qui était essentiel pour moi était de promouvoir la spécificité de mon référentiel musulman pour combattre le racisme et l'islamophobie, et de défendre un modèle de féminisme alternatif. Aujourd'hui, bien que je considère cette dimension importante, ma décolonisation du féminisme passe aussi par une mise en complexité de mes positionnements initiaux. Mon vécu ainsi que mes expériences intellectuelles et politiques ne sont plus limités à ma vie en France et sont de plus en plus transnationaux. Je perçois Sonia comme une pionnière; bien que considérée comme hétérodoxe, elle est toutefois ancrée dans le monde académique français. Pour ma part, je n'existe pas réellement dans le monde académique français parce que je suis arabe, musulmane et féministe, et je doute pouvoir y trouver un jour ma place. Ma place dans le milieu militant féministe français est aussi très marginale.

5. Né en Jamaïque, Lewis Gordon est professeur de philosophie à l'université du Connecticut aux États-Unis. Internationalement reconnu pour ses travaux sur Frantz Fanon, l'existentialisme noir et la phénoménologie postcoloniale, il est aussi à l'initiative de la création de la Caribbean Philosophical Association.

Scanné avec CamScanner

SDH : Zahra et moi venons de diriger ensemble un numéro de *Tumultes* intitulé « Pluriversalisme décolonial »[6]. Nous avons le même souci de pratiques et d'épistémologies non hégémoniques. C'est ce qu'elle développe dans ses travaux, notamment sa thèse, qui va bientôt être publiée[7], et que j'apprécie tellement. Elle se situe non seulement comme féministe, mais comme arabe et comme musulmane, en montrant comment les trois dimensions s'articulent. Elle croise également ces dimensions avec une perspective politique. Du point de vue politique, je combats, comme elle, l'islamophobie, notamment sous sa forme « savante », et je m'efforce dans mes textes de faire avancer nos idées. L'une comme l'autre, nous ne séparons pas nos engagements de nos travaux universitaires. En la lisant, j'ai été confortée dans la conviction que les féminismes islamiques sont une partie importante du projet démocratique. En même temps, ma propre formation philosophique, la multiplicité de mes intérêts, par exemple pour le croisement esthétique et politique, les efforts d'élaboration théorique que je déploie depuis tant d'années ne peuvent que donner une impression d'asymétrie. Zahra est au début d'un chemin. Je suis dans la dernière longueur.

IC et ED : Sonia, nous avons eu l'occasion de parler du harcèlement sexiste dont étaient quasi systématiquement la cible les rares femmes qui accédaient à des postes d'enseignement et/ou de recherche à l'université, y compris de la part d'éminents représentants d'une pensée de l'émancipation. Peux-tu donner quelques éléments d'egohistoire sur ce sujet ? L'articulation entre sexisme et antisémitisme est-elle pertinente ? Il s'agit aussi de mettre en perspective vos points de vue sur la mécanique de la violence sexiste, raciste, classiste ?

SDH : Depuis mon entrée à l'université, j'ai effectivement toujours été l'objet de harcèlement sexuel et sexiste de la part de nombreux professeurs et collègues. Je raconte quelques histoires particulièrement douloureuses dans le livre d'autobiographie intellectuelle que je suis en train d'achever[8]. D'une manière plus générale, j'ai encore très souvent le sentiment de ne pas avoir les bons organes génitaux pour être autorisée à

6. Ali et Dayan-Herzbrun (dir.), 2017.
7. La thèse de Zahra Ali a depuis l'entretien été publiée : *Women and Gender in Iraq. Between Nation-Building and Fragmentation* (2018).
8. L'ouvrage, intitulé *Rien qu'une vie*, est à paraître en 2022 aux éditions Hémisphères.

Scanné avec CamScanner

penser et à théoriser. Inversement, le fait de développer une vraie pensée autonome complique singulièrement les rapports amoureux avec les hommes. Juste une anecdote récente. Je participais il y a quelques mois à un colloque à l'université d'Ottawa, et un collègue canadien est venu me demander s'il m'arrivait de collaborer à cette excellente revue qu'était *Tumultes* et dans laquelle Miguel Abensour avait écrit. Je lui ai répondu sèchement que j'avais créé cette revue il y a vingt-cinq ans et que je la dirigeais toujours. Pour ce qui est du rapport entre sexisme et antisémitisme, il y a certainement un stéréotype de la « femme juive » (l'« affreuse juive », écrivait Baudelaire). Dans la mesure où j'ai appris très tôt à me comporter comme un « mâle social » et donc à manifester de l'autorité, j'ai dû, sans doute, être renvoyée à « ce peuple sûr de lui et dominateur » comme l'avait dit de Gaulle. Mais cela n'a jamais eu d'incidence directe sur ma position à l'université. J'avais seulement le sentiment de « ne pas en être ». Mais tant mieux. La position d'outsider me va comme un gant (merci, Edward Saïd). La Palestine et BDS[9], c'est plus compliqué. Et surtout le fait d'être une universitaire juive, croyante, en plus une « survivante », combattant pied à pied contre l'islamophobie et pour les droits des Palestiniens. Je ressens au mieux la gêne, au pire l'agressivité, de bon nombre de mes collègues, mais cela ne m'a jamais empêchée de dormir. J'y ai aussi gagné de solides amitiés qui m'aident à vivre.

ZA : De mon côté, je commence tout juste ma carrière académique. Je vais être très claire, je n'ai jamais postulé à un poste en France. Le monde académique français est trop raciste, trop islamophobe pour moi. Je suffoque en France, et je ne suis pas la seule. J'ai envisagé après ma soutenance de postuler au CNRS, mais j'ai eu une proposition aux États-Unis et je me suis dit qu'à ce stade de ma vie, partir est encore la solution. J'ai fini ma thèse il y a maintenant deux ans et ma principale stratégie tout au long de son accomplissement et jusqu'à aujourd'hui est de collaborer, de travailler, de m'entourer de femmes, féministes et racisées. J'ai choisi mes deux directrices de thèse Nilüfer Göle à l'EHESS (Paris) et Nadje Al-Ali à SOAS (Londres) pour la qualité de leur recherche et ce qu'elles allaient m'apporter intellectuellement, et aussi parce qu'elles sont des femmes non-blanches. Je me protège du sexisme et du racisme. Dans mon université américaine Rutgers, où je viens de rejoindre le département de sociologie et d'anthropologie, j'ai la chance que toutes mes supérieures

9. Boycott, désinvestissement, sanction, voir en ligne : bdsfrance.org.

Scanné avec CamScanner

soient des femmes qui ont une conscience féministe, je le sens à tous les niveaux de ma vie professionnelle : la manière dont j'ai été recrutée, le soutien et la solidarité de mes collègues femmes qui ont conscience que je commence ma carrière et souhaitent que je réussisse, et aussi dans le fait qu'il y a une totale acceptation du fait que la vie de famille ne doit pas être sacrifiée ni vécue avec culpabilité comme c'est le cas dans la plupart des milieux professionnels. Après, au niveau des personnes dont je m'entoure, je m'assure d'avoir autour de moi un monde de féministes racisées et de chercheuses militantes à qui je n'ai pas besoin d'expliquer mes positions, notamment sur les questions d'impérialisme. L'entre-soi pour moi est vital, nécessaire, il est spontané et, je dirais, automatique. C'est mon mode de fonctionnement de base. Je suis persuadée que c'est vraiment grâce à cela que je suis restée moi-même, tout en évoluant bien sûr, mais que je n'ai pas eu à me mouler, à me compromettre. C'est sûr, les alliés hommes ont eu leur place dans mon parcours, certains d'entre eux détiennent les clés des postes et des financements. Mais leur place est marginale dans ma vie professionnelle et je les maintiens à cette place volontairement. Donc quitter la France et éviter les hommes trop bien placés dans la hiérarchie académique, rester dans un entre-soi de féministes racisées, c'est ma stratégie – et elle fonctionne.

IC et ED : Vous avez toutes les deux publié sur les mouvements de femmes dans le contexte des soulèvements arabes. Sonia, tu as écrit sur l'Égypte. Toi, Zahra, sur les mouvements des femmes en Irak ; tu montres l'importance de mettre au jour la colonialité du féminisme d'hier et d'aujourd'hui en rapport avec le contexte irakien : le choix de parler de féminisme décolonial est crucial – peux-tu revenir sur cet enjeu au moment où le débat, notamment en France, est pris dans un piège, une impasse (le féminisme = occident/impérialisme ; le sexisme = orient/obscurantisme) ?

ZA : Ce que je montre dans mes travaux sur l'Irak, c'est que la colonialité du féminisme est toujours réelle, sous couvert de mission civilisatrice hier ou de démocratie aujourd'hui. L'instrumentalisation du féminisme à des fins coloniales est d'une brûlante actualité, qu'il s'agisse d'un certain féminisme républicain français qui souhaite émanciper les musulmanes en France en les dévoilant et les excluant de l'école, ou d'un féminisme impérialiste américain qui prétend libérer les Afghanes et les Irakiennes d'un pseudo « patriarcat musulman » à coups de bombes.

Scanné avec CamScanner

La formule célèbre de Gayatri Spivak « *white men saving brown women from brown men*[10] » pointe ce prétendu féminisme dont usent les hommes politiques pour faire passer des lois sexistes, racistes et islamophobes, tel Lord Cromer, gouverneur d'Égypte à l'époque coloniale, qui défend le dévoilement des femmes musulmanes alors même qu'il est un adversaire farouche du droit de vote des femmes en Angleterre. On a cette même logique en Algérie avec les cérémonies de dévoilement des femmes pendant la guerre et le fait qu'en France, en 2004, une Assemblée composée de 85 % d'hommes vote une loi interdisant le foulard à l'école sous couvert de défense des droits des femmes. L'administration américaine du temps de Bush s'est découverte féministe lorsqu'elle a voulu justifier ses interventions impérialistes en Afghanistan et en Irak. Or, on voit que ces hommes politiques sont souvent soutenus par des femmes qui se proclament féministes, et qui l'ont été de manière problématique pour beaucoup d'entre elles. En France, le courant féministe républicain, en d'autres termes raciste et particulièrement islamophobe, est un exemple révélateur de l'adéquation possible entre féminisme et racisme. Enfin, ce que je montre dans mes recherches sur l'Irak, c'est que la colonialité de ce féminisme ne se résume pas à des questions de représentation et de « culture », mais qu'il faut s'intéresser à la matérialité de la culture et non pas uniquement à ses logiques discursives. La manière dont l'introduction du capitalisme a modifié les rapports sociaux, dont les rapports sociaux de sexe, le soutien à une dictature sanglante des puissances impérialistes (ainsi que l'impact réel et concret des interventions militaires menées par les Américains depuis 1991), l'imposition d'un embargo destructeur ont modifié la fabrique sociale et politique irakienne – tout cela doit être pris en compte dans la lecture que l'on a des féminismes en Irak. Depuis 2003, la dépendance aux fonds internationaux tels que USAID (U.S. Agency for International Development) et UN-Women (entité des Nations unies), des organisations de défense des droits des femmes en Irak liée à la destruction et la « confessionnalisation » de l'État par les Américains, ont un impact très profond sur les possibilités et les impossibilités de mobilisation des féministes irakiennes[11]. L'administration américaine a mis en place en 2003 un système politique basé sur l'appartenance communautaire (arabes, kurdes, chrétien·nes, musulman·es, sunnites, chiites, etc.) et non, comme cela a été le cas

10. Spivak, 2020 [1988], p. 74.
11. Ali, 2013.

Scanné avec CamScanner

depuis la révolution irakienne de 1958, sur la citoyenneté égalitaire – ce qui permettrait à toutes et tous d'avoir une représentation politique, quelle que soit sa confession ou son ethnie. Cette politique a provoqué une guerre confessionnelle qui a notamment opposé sunnites et chiites. Cette confessionnalisation des réalités politiques irakiennes est au cœur des problématiques féministes en Irak à travers notamment de multiples tentatives menées par les élites politiques arrivées au pouvoir avec les Américains en 2003, de confessionnaliser le Code du statut personnel irakien (CSP). Le CSP réunit la plupart des droits juridiques des femmes (mariage, divorce, successions, etc.) et fut, lors de son adoption en 1959, l'un des textes les plus progressistes de la région ; en outre, une chose peut-être plus importante encore, il s'applique aux musulman·nes sunnites et chiites. Je montre, dans mes recherches[12], que cette confessionnalisation menée dans un contexte de conservatisme et de militarisation accrus ne peut que faire reculer les droits des femmes en Irak. Les féministes irakiennes subissent une double peine : d'une part, elles sont prises en otage dans le cadre de l'instrumentalisation néocoloniale des questions des droits des femmes ; et, d'autre part, la destruction de l'État et sa confessionnalisation, la généralisation de la violence avec la militarisation de la société provoquées par les interventions militaires menées par les Américains, les placent dans une position où elles en sont réduites à se battre pour la préservation de droits élémentaires (comme le droit à vivre en sécurité, à l'accès à l'eau potable et à l'électricité) et pour la préservation d'un minimum de droits personnels.

IC et ED : De la même façon, Sonia, tout ton travail a consisté à penser une autre modernité – celle des vaincu·es, des subjectivités subalternes, des vies mutilées… pour finalement proposer une généalogie autre du féminisme : quelles résistances théoriques et politiques d'une telle approche, y compris au sein du féminisme intellectuel, as-tu rencontrées au cours de ta trajectoire de recherche ?

SDH : Je pars d'un constat, celui de la catastrophe coloniale, qui s'est produite à partir de l'époque « moderne », qui se poursuit encore (en particulier au Proche et au Moyen-Orient) avec des modalités et des temporalités différentes. Ce processus de conquêtes, de massacres et de destruction de l'organisation sociale et des références symboliques, est

12. Ali, 2017.

Scanné avec CamScanner

toujours en cours. Il cherche à réduire au silence et à délégitimer ou diaboliser la vision du monde et les pratiques de celles et ceux qui ont été physiquement écrasé·es et/ou asservi·es. Le discours dominant actuel sur l'islam en est une manifestation. Le postcolonial consiste à se situer par rapport à ce processus. Je pense qu'il faut aller au-delà, faire entendre ces voix qui s'expriment encore, dans une conjoncture certes nouvelle, montrer à quel point elles peuvent faire sens.

J'ai donc plutôt tenté, au-delà de la critique de la colonisation et de la colonialité, d'accéder à l'autre scène, pour parler comme James Scott[13], celle des résistances, des agirs. Je m'efforce de rompre avec l'épistémologie dominante, avec la vision des vainqueurs, ou plutôt de ceux qui se croient vainqueurs. Ainsi, je récuse aujourd'hui la notion de « subalterne » : on est le/la subalterne de celles et ceux qui se pensent dominant·es. Je préfère, au mieux, parler de « subalternisé·e ». Au schéma simplificateur et homogénéisant, je cherche à substituer une prise en compte de la complexité et des tensions. Bien entendu, le féminisme intellectuel dominant qui a construit une vulgate victimisante, à prétentions universalistes, à partir sans doute de l'expérience des femmes occidentales de l'ère capitaliste, n'accepte pas cette approche. Je rencontre encore beaucoup de refus et d'incompréhensions à propos des textes que j'écris ou quand je fais des interventions orales. C'est notamment le cas dès qu'il est question de féminisme islamique et du port du voile. Il y a même des points sur lesquels je me censure moi-même, car je sais que ce que je voudrais dire ne sera ni compris ni accepté. Je pense, par exemple, à la question de la polygamie, qui selon moi est une manière, dans certaines circonstances, de gérer la complexité des rapports amoureux. Récemment, j'ai été très heureusement surprise d'entendre Lewis Gordon développer le même point de vue, alors que nous roulions sur une route du Connecticut. Il est également encore difficile en France de penser le religieux comme non régressif. Mais je m'arme de courage et insiste, par exemple, de plus en plus, sur le fait que la dimension du sacré, du religieux, entièrement réélaborée certes, est une partie essentielle de cette modernité extra-européenne et décoloniale. En France, où le religieux est assimilé au catholicisme, on a beaucoup de mal à comprendre et à accepter cette idée ; cependant elle fait son chemin, petit à petit.

13. Scott, 2008 [1992].

Scanné avec CamScanner

IC et ED : Autre élément de convergence, si vous participez toutes deux à faire la généalogie d'une modernité postcoloniale, vos réflexions et approches appréhendent centralement la question « des suds ». Communément, les conflits dans la « famille » politique et intellectuelle du féminisme s'articulent autour de l'axe Nord/Sud – blanches-laïques/racisées-musulmanes… Au contraire, vous contribuez à construire un autre cadre d'analyse qui, en même temps qu'il critique cette vision par trop située des féminismes (une vision ignorante de son propre positionnement), met en lumière les liens « Suds/Suds », mais aussi les conflits, les oppositions, les complexités de ces féminismes (post)coloniaux, racisés, islamiques… Quelles sont vos perspectives de luttes politiques mais aussi intellectuelles dans le monde « qui vient » (qui est déjà là) ? Comment appréhendez-vous les mobilisations féministes qu'il nous faudra construire pour résister (y compris au sein de l'université) ? Comment pourriez-vous dessiner les agendas, les enjeux et les revendications sur lesquels il sera nécessaire de consolider les coalitions, les solidarités – y compris à l'échelle la plus quotidienne et interindividuelle ?

SDH : Pour ma part, j'ai bien plus de questions que de propositions. Certes, il y a des combats de base, par exemple ceux qui concernent la liberté pour les femmes de ne montrer de leur corps que ce qu'elles souhaitent montrer. Donc je continue à militer en faveur de l'abolition de la loi de 2004 sur le port du foulard à l'école. À l'intérieur de l'université, l'arrivée de toute une génération de jeunes chercheur·ses venu·es de ces Suds transforme la situation. Il faut leur donner une vraie place et accepter le regard qu'ils et elles portent sur nous. Nous avons beaucoup à apprendre de leur part, et en ce qui me concerne, je m'efforce d'abord de les écouter. Il me semble essentiel, et c'est difficile, d'accepter l'idée de la pluralité et de cesser d'imposer nos normes en matière de « féminisme », notamment nos canons en matière de sexualité.

Le concept récemment formé de « fémonationalisme[14] » me semble, à cet égard, extrêmement intéressant. Il faut cesser de considérer que ce qui correspond à notre histoire (de femmes du Nord) et à nos façons de faire et de voir, doit s'imposer à toutes (et à tous). Cela entraîne de vrais bouleversements dans les agendas militants, mais aussi dans les approches théoriques. Par exemple, j'interroge, aujourd'hui, la notion de patriarcat, et plus encore la prétendue universalité de la domination

14. Farris, 2017.

Scanné avec CamScanner

masculine. J'avais déjà été ébranlée par la lecture de Carole Pateman. Mais aujourd'hui, à partir de toute une série d'éléments (par exemple la statuaire mésopotamienne antique qui représente des couples dont les deux composantes sont parfaitement à égalité), je pense qu'on a projeté aussi bien sur les sociétés du passé « occidental » que sur les sociétés non occidentales des cadres d'analyse issus de l'Europe du XIXe siècle. Plus généralement, les termes de la division du travail et l'infériorisation de celui qui était dévolu aux femmes – alors même que tous, en situation pré- ou non capitaliste, collaboraient à l'intérieur d'un même espace – ont été définis par le regard mâle et blanc (également bourgeois). Il faudrait aussi parler de tout ce qui s'est passé à l'occasion de la colonisation, de la traite, de l'esclavage.

Je participe donc, autant que je peux, à toutes les actions possibles aux côtés de mes amies racisées, quand et comme elles me le demandent. Ainsi, j'ai participé, à Montréal en 2015, à la constitution d'un réseau de chercheuses féministes racisées qui a eu une existence éphémère mais qui a été l'occasion d'une prise de conscience des discriminations et aussi de la multiplicité des regards. Même si je ne peux m'empêcher de me sentir exclue – moi qui ne me vis pas comme blanche mais suis perçue comme telle et qui ai quand même un statut privilégié, je comprends tout à fait et je soutiens les groupes « non-mixtes », comme le Camp d'été décolonial[15]. Et puis je m'efforce, dans mes interventions publiques et dans mes textes, de casser les évidences, d'introduire de la réflexivité, de mettre l'accent sur les difficultés, les apories, les contradictions. Moi-même, je ne cesse de m'interroger sur le lieu dans lequel je me situe et la place à partir de laquelle je parle. Ce n'est qu'avec une telle explicitation qu'il devient possible de penser ensemble, de lutter ensemble, mais aussi de rire et de s'aimer. Dans des interventions orales publiques, j'ai souvent évoqué l'idée que nous avions une véritable révolution copernicienne à effectuer. Cette révolution est en cours. Il est illusoire de s'imaginer que la vieille vision eurocentrée du monde s'imposera encore longtemps.

ZA : Il faut justement commencer par poser les choses comme vous le faites. Il faut arrêter de se centrer sur le pseudo-bloc Nord/Sud, montrer l'importance des Suds/Suds et plus largement sortir de la binarité.

15. Organisée en août 2016 par Fania Noël et Sihame Assbague, cette série d'ateliers et de conférences réservés aux « personnes subissant à titre personnel le racisme d'État en contexte français » a suscité de nombreuses polémiques.

Scanné avec CamScanner

Bien sûr, sortir de la binarité n'implique pas de faire semblant que la domination des Nords sur les Suds, notamment économique et politique, et que l'impérialisme, notamment celui des États-Unis, mais aussi celui des multinationales qui définissent ce que l'on boit, ce que l'on mange et ce à quoi on est censé aspirer, ne sont plus d'actualité. Il s'agit de mettre en complexité ces réalités et de montrer que le « Tout-monde » dans lequel nous vivons, pour employer les mots de Glissant[16], ne se vit pas de manière binaire. Par exemple, les référentiels des féministes irakiennes ne sont pas plus « orientaux » qu'ils ne sont « occidentaux », on ne peut qualifier leur engagement politique de laïque ou de religieux. Les référentiels ainsi que les modalités d'engagement sont multiples et répondent à des réalités à la fois globales et locales.

Je crois qu'en termes plus politiques, l'idée est de ne pas avoir peur des nuances et de la complexité, même lorsque l'on est pris·e en otage comme en France où il est souvent tellement difficile d'articuler une critique de toutes les formes de sexisme tant la lutte contre le racisme et l'islamophobie est urgente. Je crois aussi qu'être féministe aujourd'hui, c'est à l'opposé de la paresse intellectuelle et politique, car il faut faire le travail que les médias et le sens commun ne font pas, d'historiciser, de complexifier et d'apporter des nuances là où tout semble binaire. Par exemple, nous avons tou·tes été horrifié·es et même traumatisé·es par les images de l'État islamique à Mosul capturant des femmes, notamment des minorités Yazidis et les réduisant à l'esclavage. Il faut gérer cette émotion et l'utiliser à des fins politiques en rappelant, comme le font d'ailleurs magnifiquement les manifestant·es de la société civile en Irak rassemblé·es tous les vendredis place Tahrir à Bagdad, que la violence de l'État islamique est le produit des violences structurelles et politiques du nouveau régime imposé à l'Irak depuis 2003. Il faut rappeler la violence des sanctions économiques qui ont plongé toute la société irakienne dans la survie et qui a changé les Irakien·nes en profondeur ; il faut rappeler aussi la militarisation depuis les années 1980 et la banalisation de la violence politique et confessionnelle sous le régime de Saddam, et après sa chute par le nouveau régime mis en place par les Américains. Si on ne rappelle pas tout ça, alors on tombe dans les lectures binaires opposant les barbares aux civilisés, les fondamentalistes musulmans aux musulmans modérés. Il faut dénoncer toutes les violences, pas uniquement celles qui provoquent notre émotion.

16. Glissant, 1990 et 1997.

Scanné avec CamScanner

Je dirais aussi qu'il ne faut pas s'installer trop confortablement dans sa radicalité et ses systèmes de pensée, mais plutôt remettre ses grilles de lectures et d'analyses en question quand cela est nécessaire. Pour finir, je dirais qu'il faut être à l'écoute et solidaire, s'entraider généreusement et gratuitement. Promouvoir une forme de douceur et de bonté dans un monde tellement violent et dont les brutalités sociales, économiques et politiques nous touchent tou·tes, bien que différemment.

Scanné avec CamScanner

Intersections

Zahra Ali

En juin 2004, nous avons fondé en France le Collectif féministes pour l'égalité (CFPE), un réseau de militantes féministes créé pour lutter contre le « modèle unique de la libération et de l'émancipation des femmes »[1] et pour l'égalité des droits dans le contexte des débats sur le foulard à l'école. Le CFPE était issu du Collectif une école pour toutes et tous (CEPT), un réseau national rassemblant des militant·e·s de plusieurs grandes villes de France afin de lutter contre la proposition de loi de 2004 interdisant le port des signes religieux à l'école – réseau qui a notamment lancé la pétition « Un voile sur les discriminations », publiée dans *Le Monde* en décembre 2003. Nous avions dû attendre ma majorité pour pouvoir finaliser la signature des statuts qui permettraient au CFPE de devenir une association loi 1901. Christine en était la présidente et moi la vice-présidente[2]. Elle avait 63 ans et moi tout juste 18. Entre nous, donc, quarante-cinq ans d'écart.

Nous nous sommes rencontrées à Paris dans un meeting du CEPT. Je l'avais trouvé drôle et franche. Il y avait une telle effervescence dans la salle, nous sentions que notre présence à toutes réunies dans un même lieu était inédite : les féministes de sa génération et les plus jeunes, les blanches et les non blanches, les voilées et les non voilées. L'intensité de nos échanges était à l'image de la force du climat hostile dans lequel nous vivions. Cet espace était le seul dans lequel nous pouvions nous exprimer librement, sans être attaquées ni devoir nous défendre. Nous avions aussi toutes le sentiment de vivre un moment historique, durant lequel les luttes contre le racisme et le sexisme s'articulent concrètement : non pas uniquement à travers textes et pétitions, mais surtout dans la présence physique des unes et des autres dans un même espace, où chaque interaction porte une résonance politique.

Je venais de me faire renvoyer du Comité d'action lycéen, un collectif anarchiste dominé par des machos blancs qui avaient considéré qu'une lycéenne voilée n'avait pas sa place dans un collectif « laïque ». Je participais alors aux rencontres parisiennes en tant que militante d'Al-Houda, l'association des femmes musulmanes de Rennes et du comité local du CEPT, qui se cotisait pour payer mes billets de train jusqu'à la capitale. Je ne connaissais pas grand-chose au féminisme matérialiste, dont on m'avait appris que Christine était une figure importante. Et de fait, pour moi, le féminisme

1. Voir [https://cfpe2004.fr/Qui-sommes-nous].

2. Parmi les membres fondatrices du collectif, il y avait aussi Monique Crinon, Ismahane Chouder, Ndella Paye, Hamida Ben Sadia, Marina Da Silva.

matérialiste, c'était Christine, son sens de l'humour, ses sauts et ses danses pendant les manifestations[3], sa forte et chaleureuse personnalité, son intelligence, son éloquence lors des rencontres publiques, son indépendance, sa solidarité. C'était aussi son attitude lors de nos dîners après les meetings militants ; elle ne se souciait pas du pourquoi de ce bout de tissu sur ma tête et me traitait comme une personne à part entière. Christine ne s'intéressait pas à ma religion ou à mes origines, elle ne me demandait rien à ce propos. Nous parlions et débattions comme deux militantes féministes, nous étions en accord et en désaccord. Dans ce contexte où nous, femmes voilées, étions incôtoyables, méprisées et/ou considérées comme des victimes, une camaraderie sans retenue ni suspicion, une solidarité pleine et entière étaient inédites. De son côté, Christine n'essayait pas de nous convertir au féminisme matérialiste ; du nôtre, nous n'essayions pas non plus de la convaincre de la pertinence d'un engagement féministe prenant pour appui le religieux. La rencontre « théorique » fut donc d'abord une rencontre politique, fondée sur l'expérience de la solidarité, le faire ensemble, et non sur une vision préconçue de ce que notre lutte devrait être.

Quelques années plus tard, alors que je préparais un voyage en Irak, où j'avais pour ambition d'interviewer des féministes à Baghdad, j'ai reçu un appel de Christine sur mon téléphone fixe. Nous avons parlé féminisme antiguerre, de l'importance des luttes contre l'impérialisme. Ce fut l'un de nos derniers longs échanges vocaux. Nos échanges se sont ensuite limités à nous croiser dans le cadre d'une conférence, ou brièvement par mail pour la signature de pétitions et de tribunes. C'est plus tard, au cours de mon cursus universitaire, que j'ai vraiment lu les travaux de Christine. Je suis aujourd'hui sociologue, spécialisée dans les questions de genre, et je tente de développer une perspective féministe critique, transnationale et décoloniale, notamment à partir du contexte irakien. J'enseigne les travaux de Christine à mes étudiante·e·s de sociologie à l'Université de Rutgers aux États-Unis, où je travaille. Lorsque nous discutons de sa pensée dans ces cours, je raconte toujours la trajectoire intellectuelle et personnelle de Christine, entre lutte contre le sexisme et lutte contre le racisme. Je fais le lien entre son engagement au sein des collectifs féministes radicaux, notamment de femmes lesbiennes, et celui auprès des femmes voilées en France.

L'approche féministe matérialiste qu'elle a développée enrichit profondément les théories portant sur les liens entre capitalisme, genre et race. À travers les travaux sociologiques compilés dans les tomes I et II de *L'ennemi principal*, ainsi que dans son ouvrage *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?*, Christine développe une pensée éloquente, ferme et complexe. Son approche de la différence comme un construit social sur lequel la hiérarchie est ensuite justifiée est une critique pertinente du féminisme différentialiste.

3. Dont on voit des images dans le film *Un racisme à peine voilé* de Jérôme Host, 2004.

Pour elle, la hiérarchie est au fondement de la différence et non l'inverse. Ainsi, le genre précède le sexe, créant une soi-disante différence sexuelle qui est totalement arbitraire. Cela lui permet de dénaturaliser le genre et le sexe, mais aussi toutes les autres différences, qu'elles soient raciales ou sociales. Par ailleurs, son analyse du mode de production domestique comme partie intégrante d'une économie politique reposant sur l'exploitation des femmes lui permet de considérer celles-ci comme une classe opprimée. Son approche non naturaliste et anti-essentialiste traite le genre et la race comme des construits sociaux et, en ce sens, résonne avec les études féministes intersectionnelles.

Si j'apprécie et j'enseigne les apports théoriques de la pensée de Christine, son approche matérialiste me semble toutefois limitée, d'une part par sa focale sur la dimension construite des catégories sociales et, d'autre part, par son insistance à considérer que toute différence est nécessairement synonyme de hiérarchie. En effet, en posant la différence comme arbitraire et hiérarchique, Christine ne sort pas de la binarité dominant/dominé, homme/femme et racisé/non-racisé. Certes, la catégorie « femmes » comme sujet du féminisme demeure productive théoriquement et politiquement. Mais elle n'existe pas uniquement en relation d'opposition avec une supposée catégorie « hommes », elle existe aussi en rapport à d'autres catégories sociales et politiques. De plus, cette approche ne tient pas suffisamment compte du fait que les dominées ne sont pas démunies d'agentivité et de pouvoir, et peuvent aussi se jouer de cette différence. Par exemple, d'une part, il arrive que des femmes tirent parti de leur assignation à la classe des femmes. D'autre part, une personne dominée peut l'être dans une situation raciale et sexuelle spécifique et être dominante dans une autre situation.

Ces limites que je prête au féminisme matérialiste de Christine sont dues, de mon point de vue, à son rejet catégorique du féminisme postmoderne et des perspectives queer et poststructuraliste. Le sens qu'elle attribue au concept de genre diffère de celui que lui donnent des philosophes féministes comme Judith Butler. À l'inverse de celle de Delphy, l'approche queer de Butler permet non seulement de rendre compte de la capacité subversive de l'usage des différences, mais aussi de rompre avec la dualité dominant·e/dominé·e. Elle inclut ainsi la lutte des personnes transgenres ou non binaires, et reconnaît le potentiel réellement subversif de leur positionnement.

Malgré ces divergences, dans mes écrits et mes enseignements, je tente de réconcilier l'approche de Christine avec celle des féminismes queer. D'un côté, ses travaux me permettent de penser l'imbrication entre patriarcat, racisme et capitalisme, de rompre avec l'universalisme et de mettre au centre de ma réflexion l'expérience des dominations raciales, genrées et de classe. De l'autre côté, remettre en question la catégorie « femmes » comme sujet du féminisme des approches queer – notamment en prenant en compte le caractère subversif de la mise en scène des signes apparents de féminités et

de masculinités – me permet d'ouvrir les frontières des féminismes et inspire ainsi ma réflexion transnationale et décoloniale. C'est de cette façon, en dénouant le lien entre genre, sexe, sexualité, race et classe, qu'il m'est possible d'associer la critique féministe matérialiste de Christine, reposant sur l'idée de l'oppression des femmes en tant que classe, à la sortie de la binarité masculin/féminin.

Les luttes contre l'islamophobie ont permis une rencontre entre Christine et moi aux intersections de nos âges, et de nos parcours militants et personnels, académiques et politiques. Ces intersections ont été primordiales dans la formation de nos féminismes respectifs. Elles signifient aussi que nous poursuivons des chemins différents, reposant sur des expériences différentes. Faire avec Delphy pour moi, c'est donc en même temps s'inspirer du courage et de la force de sa solidarité intellectuelle et politique, et se distancier de sa vision hostile aux théories et aux luttes proposant une approche plus complexe du pouvoir, comme celles des personnes transgenres.

AFFIRMATIONS LGBTQ• DANS LE MONDE ARABE ET MUSULMAN

Irak. Une violente campagne cible l'égalité de genre

Depuis l'été 2023, les médias grand public et une partie de la classe politique irakiens diabolisent les LGBTQ+. L'utilisation aussi bien du terme « genre » que celui d'« homosexualité » ont été interdits. Les inspirateurs de cette campagne accusent ceux qui les emploient de conspirer pour corrompre la société, saper la religion et détruire la famille.

traductions: **français** italiano

> > **ZAHRA ALI** > 3 OCTOBRE 2023

Traduit de l'anglais par Alain Gresh.
Article paru initialement sur le site Jadaliyya (« In Iraq, To Defend Gender Is to Refuse Violence »).

En Irak, les acteurs de la campagne contre la théorie du genre et l'homosexualité sont bien connus : des groupes politiques islamistes conservateurs et des individus affiliés à l'*establishment* politique. L'argument semble familier, lié à un discours récurrent que nous avons entendu dans les années 1990 et 2000 à propos des mots « féminisme » et « égalité » : « C'est occidental, c'est contre notre culture, contre notre religion, etc. ». Mais cette charge était tellement caricaturale dans son simplisme et son manque d'expertise qu'il a été au départ difficile de la prendre au sérieux.

UN COMPLOT OCCIDENTAL

Elle a cependant provoqué une frénésie collective et a été suivie de mesures concrètes de la part des conseils provinciaux, du Parlement et du ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique, sanctionnant ou limitant

l'emploi des termes « genre » et « sexe social ». La Commission de la communication et des médias a également recommandé d'imposer l'utilisation de « déviance sexuelle », un terme péjoratif pour désigner les personnes LGBTQ+, au lieu du terme neutre « homosexualité » dans les médias, les entreprises, les agences de communication et sur les réseaux sociaux.

Les théories selon lesquelles il existerait un complot occidental et les paniques liées à la « moralité sexuelle » ont été exploitées avec succès comme un écran de fumée pour distraire l'opinion publique, et comme un outil pour miner l'opposition et justifier la répression violente des manifestations de protestation contre le régime et les dissidents. Un réseau d'intellectuels, de défenseurs des droits humains, de femmes et de personnalités issues de la société civile a dénoncé cette campagne dans une pétition publiée en août 2023 et intitulée « Sur le genre, les libertés et la justice sociale » [1]. Ils demandent aux autorités de mettre fin à cette diabolisation et soulignent la nécessité de rappeler aux fonctionnaires que l'utilisation du terme « genre » découle de traités et d'accords internationaux et des Nations unies signés par l'État irakien, conformément à la garantie constitutionnelle de l'égalité dans le pays.

LE LANGAGE DE LA MASCULINITÉ ET DU POUVOIR

Après des décennies de guerre et de militarisation, la violence est le langage de la masculinité et du pouvoir, tant dans les foyers que dans la rue. Cette campagne ne fait qu'exacerber la violence envers les individus et les groupes qui en sont déjà victimes et se retrouvent marginalisés et diabolisés. La violence de genre imprègne tous les aspects de la vie en Irak, et il n'y a aucun recours possible contre elle. Les groupes féministes tentent depuis plus de dix ans, sans succès, de faire adopter une loi sanctionnant les violences domestiques.

Cette offensive exprime la violence à l'égard des femmes, mais aussi vis-à-vis de toute personne qui ne se conforme pas aux modèles hégémoniques et rigides de la masculinité, de la féminité et de la sexualité. Les personnes LGBTQ+ sont les plus marginalisées et les plus persécutées. Il y a une dizaine d'années, une vague de meurtres brutaux a visé ceux qui étaient « perçus comme homosexuels » et, jusqu'à présent, l'usage de la violence à leur encontre est toujours prédominant et omniprésent [2].

LA COMPLAISANCE DES NATIONS UNIES

L'*establishment* politique mis en place après l'invasion et l'occupation américaines du pays en 2003 est répressif, hypermilitarisé et opère en toute impunité. Les militants, les intellectuels, les manifestants sont menacés, et beaucoup ont été enlevés, torturés, tués ou ont disparu. Dans un tel contexte, nombre d'entre eux restent prudents dans leurs déclarations publiques, à la fois parce que le danger est réel et que la solidarité internationale à leur égard est insuffisante. Le silence et souvent la complaisance scandaleuse de la Mission des Nations unies en Irak (Unami) concernant ces abus ne font que consolider l'impunité.

Cette offensive contre le genre illustre le fonctionnement du pouvoir en Irak et dans le monde contemporain. Le genre est au cœur des systèmes de pouvoir ; il

forme un nœud par lequel celui-ci s'affirme, se déploie ou se confisque. Les idéologues anti-genre se présentent comme garants de la culture locale authentique et protecteurs de la religion. Cependant, leur stratégie n'est que la version d'un discours masculiniste, homophobe, néofasciste et d'extrême droite, que l'on retrouve dans la région, du Liban à l'Égypte en passant par l'Iran, et ailleurs dans le monde, de la Hongrie au Japon en passant par les États-Unis et la France. Des partisans de Donald Trump et du premier ministre hongrois Viktor Orban, qui a interdit les études de genre dans les universités, aux idéologues irakiens opposés au genre, il existe une politisation commune de l'identité religieuse, raciale ou confessionnelle associée à un masculinisme homophobe. Sans surprise, ces forces ont également en commun de s'attaquer à toutes les protections sociales et aux services publics et de priver les pauvres et les classes populaires de l'accès aux ressources et aux droits essentiels.

Ces attaques ne peuvent pas seulement être interprétées comme des stratégies opportunistes à la veille d'élections cruciales ; elles sont plutôt constitutives de la raison d'être des néofascistes d'extrême droite contemporains, et un moyen pour conserver leur pouvoir, mais aussi de maintenir leurs privilèges sociaux et de classe. En d'autres termes, la campagne anti-genre montre qu'en Irak, comme ailleurs dans le monde, le combat pour la justice sociale, l'égalité et la liberté ne peut se développer sans une lutte contre la violence de genre. Et défendre l'égalité de genre suppose de refuser la violence.



Affirmations LGBTQ+ dans le monde arabe et musulman

JEAN STERN · AOÛT 2021



Algérie. Kamel Rezig, le ministre qui chasse les arcs-en-ciel

HAMZA BENSOUDA · FÉVRIER 2023



D'Aden à Toronto, la trajectoire hors norme d'un homosexuel arabe

JEAN STERN · JUIN 2022



Égypte. Mort de Sarah Hegazy, une plaie toujours ouverte

MARTIN ROUX · AOÛT 2021



La communauté arabe queer des maux aux mots

HAMZA BENSOUDA · SEPTEMBRE 2022



Le nationalisme, valeur refuge des homosexuels marocains

NOUR LEÏLA · NOVEMBRE 2021



Liban. L'arc-en-ciel de Beyrouth perd des couleurs

HAMZA BENSOUDA · OCTOBRE 2023



Résistance, révolution et espoirs, l'intimité queer vue autrement

HAMZA BENSOUDA · NOVEMBRE 2022



Tota, un refuge convivial et libre à Beyrouth

CLOTILDE BIGOT · AOÛT 2021



Turquie. Recep Tayyip Erdoğan, la famille et « l'hérésie » homo

VERDA KIMYONOK · DÉCEMBRE 2022



« Mr Gay Syria », un concours pour la liberté

JEAN STERN · MAI 2022



« Hâpy », une adolescence de transition au Koweït

JEAN STERN · MAI 2023

ZAHRA ALI

Sociologue, professeure assistante à Rutgers University, New Jersey. Son livre *Women and Gender in Iraq : Between Nation-Building and...* **(suite)**

Les articles présentés sur notre site sont soumis au droit d'auteur. Si vous souhaitez reproduire ou traduire un article d'Orient XXI, merci de nous contacter préalablement pour obtenir l'autorisation de(s) auteur.e.s.

1 Lire le texte de la pétition (en arabe).

2 Human Rights Watch, « Stop Killings for Homosexual Conduct, » 17 août 2009.