

Par le nom de Dieu, le Tout-Miséricorde, le Très-Miséricordieux
Bismillah ur-Rahmân ur-Rahîm
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Genre, sexualité et nouvelles théologies islamiques Amina WADUD

Table des matières

Table des matières	1
I. Propos introductifs	2
A. Amina Wadud : Aperçu biographique & bibliographique	2
B. Introduction au féminisme islamique	2
C. Féminisme islamique & militantisme musulman <i>queer</i>	3
II. Intervention d'Amina Wadud	3
A. Emergence de la question féminine en islam : contexte historique	3
B. Au cœur de la réforme musulmane féminine : une définition de l'humain	4
C. Epistémologie & <i>empowerment</i> féminins	5
D. Le féminisme islamique : une démarche holistique	5
III. Session de questions/réponses	6
A. Epistémologie, chercheurs & théologiens	6
B. Islam politique & féminisme islamique	7
C. Féminismes, sécularisme et démocratie	7
D. A propos du terme « féminisme »	8
E. L'islam, un voyage spirituel	8

La traduction consécutive est assurée par [Eric Fassin](#).

I. Propos introductifs

A. Amina Wadud : Aperçu biographique & bibliographique

[Florence Bergeaud-Blackler](#)

Fille d'un pasteur afro-américain, A. Wadud a embrassé l'islam en 1972. Elle déclare que son vécu en tant que musulmane l'a aidée à appréhender ses précédentes expériences, chrétienne et bouddhiste. Elle travaille aux côtés d'individus et groupes musulmans *queer* depuis une dizaine d'années.

Dans son premier ouvrage, *Qur'an and Woman*¹, elle présente une lecture du texte coranique selon une perspective féminine, la première jamais publiée. Dans un second ouvrage, *Inside the Gender Jihad*², elle dépasse la seule contextualisation historique, pour plaider en faveur d'une interprétation qui prenne également en compte les réalités contemporaines. Si elle rejette donc une lecture littéraliste, elle affirme son attachement profond au message coranique. Ainsi, et afin de rester fidèle à l'esprit de la Révélation, elle considère qu'il vaut mieux « dire non » à certains passages du texte même, plutôt que de rester prisonnière de la scholastique patriarcale. Une telle position ne signifiant naturellement pas « dire non au Coran ».

B. Introduction au féminisme islamique

[Stéphanie Latte-Abdallah](#) & [Florence Bergeaud-Blackler](#)

Le féminisme islamique est un phénomène initié il y a maintenant une vingtaine d'années, qui se structure désormais autour de différents courants ; il constitue non seulement une théorie – qui s'articule notamment autour du concept islamique traditionnel de *tawhid*³ – mais s'accompagne de pratiques. Par exemple, [Ziba Mir-Hosseini](#) précise la distinction entre *shari'a* et *fiqh*⁴, et rappelle que l'esprit du texte prime sur la lettre, ce qui a toujours permis des interprétations évolutives sur les sujets délicats, tel que l'esclavage.

Le féminisme islamique apparaît comme un instrument de discours réformiste fortement contestataire et inclusif, qui repense les rapports aux minorités. Il permet en effet de dépasser l'idée d'un *fiqh* des minorités, car il repose sur la mobilisation d'une

¹ WADUD Amina, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford University Press, 1999, 144 pages. Non traduit.

² WADUD Amina, *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*, Oxford, Oneworld Publications, 2006, 325 pages. Non traduit.

³ Le *tawhid* établit l'unicité divine. Selon A. Wadud, c'est cette unicité même qui fonde l'égalité entre tous les êtres humains, plaçant chacune et chacun dans une relation directe au divin.

⁴ La *shari'a* signifie « la voie qui mène à la Source » ; elle établit des principes généraux qui permettent de guider l'humanité ; elle n'est pas codifiée en tant que telle. Le *fiqh*, ou « jurisprudence islamique », découle de l'interprétation de ces principes appliqués à des cas pratiques, produisant ainsi leur codification au travers de normes juridiques ; il s'agit d'une construction humaine, par nature contextualisée et dynamique. A. Wadud propose un parallèle entre les concepts de *shari'a* et de *tao*.

base sociale qui se constitue sa propre formation intellectuelle pour développer une nouvelle approche du texte coranique.

C. Féminisme islamique & militantisme musulman *queer*

Ludovic Lotfi Mohamed Zahed

Ludovic Lotfi Mohamed Zahed, fondateur et porte-parole d'Homosexuels musulmans de France ([HM2F](#)) a, à ce titre, initié l'organisation de la Confédération européenne des associations musulmanes LGBTQIA⁵ ([CALEM](#)), dont la deuxième édition vient de se tenir à Bruxelles. Il est doctorant, et travaille sur la manière dont les personnes musulmanes *queer* vivent leur sexualité et négocient les rapports avec leur religion d'origine et/ou de pratique.

Selon lui, le féminisme islamique présente de nombreux points communs avec le militantisme *queer* musulman ; leurs théories comme leurs pratiques se fondent sur la réinterprétation des héritages culturels et religieux de l'islam. Les difficultés qu'a rencontré le féminisme islamique depuis ses débuts sont identiques aujourd'hui pour les musulmans *queer*, qui se trouvent souvent pris dans un conflit de loyauté, y compris au sein des organisations *queer* elles-mêmes.

L'invitation d'A. Wadud répond à un besoin de construire un discours du juste milieu, entre rejet de l'islam au prétexte d'un rejet de l'orthodoxie et radicalisation. Il s'agit de remettre en question les dogmatismes par un retour aux sources et, ce faisant, à l'esprit de l'islam. Nous ne cherchons pas à convaincre qui que ce soit de quoi que ce soit, mais bien à exister par et pour nous-mêmes, dans un contexte de discrimination parfois multiples. Une telle approche holistique peut permettre d'éviter la dissonance cognitive que connaissent trop souvent les minorités genrées.

II. Intervention d'Amina Wadud

A. Wadud débute, comme toujours, par une formulation religieuse. Elle présentera ce soir les trois approches principales d'une réforme musulmane féminine, ce qui lui permettra de mettre en évidence la spécificité de la démarche du féminisme islamique.

A. Emergence de la question féminine en islam : contexte historique

La notion de modernité, dans les pays à majorité musulmane, est héritière du contexte colonial. En effet, une fois les divers empires déchus, la question identitaire s'est fait

⁵ Lesbien, gay, bisexuel, transgenre, *queer*, intersexe, asexué. D'autres termes sont parfois inclus dans cet acronyme, qui évolue régulièrement afin d'inclure toutes les catégories de personnes minorées en raison de leur genre et/ou de leur orientation sexuelle. Par souci de clarté et de concision, nous utiliserons ici exclusivement le terme *queer*.

jour : que signifie être citoyen de tel état plutôt que de tel autre ? Les luttes pour l'indépendance ont alors pris la forme du nationalisme ; dans ce contexte, les hommes comme les femmes ont pris part à tous les aspects du combat. Mais, une fois les indépendances acquises, les femmes n'ont pas bénéficié de leurs libertés retrouvées autant avec que leurs égaux masculins : elles ont en général été reléguées à l'espace domestique, et privées de l'accès au pouvoir. Elles se sont dès lors organisées entre elles, afin de défendre leurs intérêts propres. [Margot Badran](#) établit qu'il s'agit là de la première vague de féminisme islamique.

Deux conceptions d'appartenance sont mises en jeu, l'Etat-nation et la *umma*⁶, symbolisant cette recherche identitaire. La relation entre religion et citoyenneté est ambivalente : le citoyen est indifférent à la croyance (dans son rapport à l'Etat), tandis que le musulman se définit par sa croyance. La codification de la loi s'effectue sur la base des divers modèles occidentaux : le statut personnel n'étant pas codifié auparavant, il en résulte une perte de flexibilité, dont les femmes font directement les frais.

Au XX^e siècle, les femmes se définissent tout d'abord comme citoyennes, et n'invoque pas la notion de séparation des institutions temporelles et spirituelles. La question de l'accès et du développement de l'éducation constitue une priorité. Les mouvements occidentaux de suffragettes, par exemple, sont source d'inspiration, et amènent une réflexion quant aux idéaux universels, tels que l'égalité devant la loi.

B. Au cœur de la réforme musulmane féminine : une définition de l'humain

Les trois approches de réforme cherchent à répondre à la question identitaire au travers de la question : dans quelle mesure la tradition islamique établit-elle l'égalité de genre ?

La succession des deux guerres mondiales a abouti à la création de l'Organisation des nations unies (ONU), et à la codification de droits humains universels. Reste à définir ce qu'est un être humain ! La coordination d'une définition a de fait abouti à l'imposition d'une notion unique de l'humain, au dépens des cultures multiples, qui ont toutes et toujours pensé cette problématique. Il faut donc interroger le concept même de droits humains universels, qui se situe au cœur des trois approches.

Ainsi, la conférence de Pékin, en 1995⁷, a certes été l'occasion du plus grand rassemblement de femmes musulmanes jamais réalisé, mais elle a aussi mis en lumière une division aigüe. Deux voix se sont ainsi frontalement opposées. Une

⁶ Ensemble des musulmanes et musulmans.

⁷ Cette conférence de l'ONU a abouti à la rédaction de la Convention pour l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW), aujourd'hui l'un des outils essentiels de lutte pour les droits des femmes.

tendance dite « islamiste », portée majoritairement par des hommes, a défendu un discours apologétique quant à la place des femmes en islam. Tandis qu'une tendance dite « laïque » a fait valoir qu'elle refusait toute référence religieuse. Les deux camps imposant par conséquent un choix de loyauté entre droits humains et islam.

A. Wadud était présente à Pékin aux côtés de l'organisation malaisienne [Sisters in Islam](#). Toutes se sont trouvées très frustrées car, bien que conscientes de représenter une majorité de femmes musulmanes qui ne souhaitent pas choisir entre leur référent religieux et l'acquis que représentent des droits humains codifiés, elles manquaient alors encore de méthodologie pour faire valoir leur point-de-vue. Elles se sont de plus heurtées à la résistance des « islamistes » comme des « laïques », chacun les accusant de faire partie du camp adverse.

C. Epistémologie & empowerment féminins

La nécessité de sortir de cette opposition binaire s'est ainsi imposée. La troisième voie que représente le féminisme islamique a depuis connu un dynamisme croissant. C'est par l'épistémologie qu'A. Wadud rejoint cette voie, en posant la question : qui définit l'islam ? Le féminisme islamique suscite dès lors peu de soutien des institutions – étatiques comme religieuses – précisément car il entend s'affranchir de leur tutelle en faisant valoir avant tout la voix des femmes elles-mêmes.

Les attentats perpétrés contre les Etats-Unis le 11/09/2001 ont à nouveau mis en jeu notion d'islam : quel islam était ici représenté ? Les Etats-Unis ont alors envahi deux pays à majorité musulmane, précisément au nom des droits humains et spécifiquement des droits des femmes. On prend ici toute la mesure de la nécessité d'une définition de l'islam et de ses enjeux par celles qui le vivent : si nous ne nous définissons pas nous-mêmes, d'autres le feront à notre place, et agissent en conséquence. L'islam est ce que les musulmans, dans leur diversité, en font.

Hors, les femmes ne sont pas élevées dans cette optique d'autonomie. L'islam est transmis et enseigné comme une réalité codifiée *a priori*, qu'elles n'ont pas la légitimité de mettre en question. L'attachement ressenti avec le sacré entraîne souvent une acceptation, voire une perpétuation, du *statu quo* qui les désavantage par les femmes elles-mêmes. Mais les discours apologétiques ne sont pas suivis d'effets.

D. Le féminisme islamique : une démarche holistique

Toute tradition se transmet nécessairement par la médiation humaine, et la tradition islamique a été transmise quasi exclusivement selon une perspective masculine, du moins pour ce qui est des transmissions écrites. Les femmes doivent donc revenir aux sources elles-mêmes, pour les confronter à leurs réalités. C'est en cela que le féminisme islamique se démarque des interprétations patriarcales, contrairement aux voies « islamistes » comme « laïques », qui perpétuent une lecture essentialiste à

l'appui de leurs analyses. Le féminisme islamique représente l'un des multiples aspects de la réforme islamique, et se distingue de l'islam libéral, qui ne se fonde pas sur un retour aux sources pour une interprétation nouvelle.

Selon Ibn [Qayyim al Jawziyyah](#), l'objectif de la *shari'a* est la justice ; si l'application d'une norme de *fiqh* produit une injustice, celle-ci est nécessairement contraire à la *shari'a*. Le XXI^e siècle voit l'émergence d'une possibilité d'interroger le statut des femmes selon leurs propres méthodologies et interprétations. Un tel travail est par exemple entrepris par l'organisation [Musawah](#), notamment par le rappel de la distinction entre *shari'a* et *fiqh*. Cette approche défie toute loi ou pratique non basée sur une la reconnaissance de la pleine humanité des femmes, et permet l'articulation des principes codifiés notamment dans la CEDAW avec la source spécifique que constitue le Coran.

Le *fiqh* – développé une centaine d'années après la mort de Muhammad ﷺ (*Paix et bénédiction de Dieu sur lui*) – établit notamment une définition de la famille comme entité statique et hiérarchique, qui peut être repensée aujourd'hui à la lumière des réalités contemporaines localisées, et en accord avec l'esprit coranique de justice. Ainsi, le féminisme islamique réfute l'idée d'une nécessaire protection des femmes, qui n'inclut pas la notion de réciprocité alors que la cosmologie coranique établit le *khalifa* (agent du divin) des humains sans distinction de genre, au travers d'une relation directe avec le divin (*tawhid*).

La tradition islamique étant ouverte à l'interprétation, un nouveau *fiqh* est tout-à-fait envisageable, y compris sur les questions sexuelles. Il importe avant tout de rétablir la pleine humanité de chacun des partenaires, hétéro- comme homosexuels, face à un *fiqh* médiéval qui accorde une préséance ontologique au masculin. La notion de viol conjugal, par exemple, n'existe pas dans le *fiqh* traditionnel. De nombreuses traditions lient par ailleurs sexualité et spiritualité, et l'égalité de genre et sexuelle implique de penser ce lien.

III. Session de questions/réponses

A. Epistémologie, chercheurs & théologiens

Eric Fassin

E. Fassin rebondit sur la question épistémologique : quel statut pour la vérité, et quelle historicité de la vérité ? La vérité n'est pas a-historique, elle évolue, car elle ne peut être que produite historiquement. Ainsi, le travail des chercheurs comme des théologiens est de montrer l'interprétation en mouvement, même si leurs méthodologies et leurs conclusions diffèrent.

Les apports théoriques et pratiques féministes n'ont pas toujours été considérés comme légitimes par les chercheurs en tout domaine ! Par exemple, le débat ayant

précédé l'adoption de la loi établissant le pacte civil de solidarité (PACS), a vu s'opposer des arguments anthropologiques, psychanalytiques ou religieux, au cœur desquels la famille était présentée comme une entité universelle et éternelle.

B. Islam politique & féminisme islamique

Stéphanie Latte Abdallah

L'islam politique a retiré le monopole du discours religieux aux '*ulama* (savants), individualisant le rapport au religieux : a-t-il en cela ouvert la voie au féminisme islamique ? Le féminisme islamique est aujourd'hui porteur au sein même de l'islam politique, et se situe plus que jamais à la croisée des chemins, dans la continuation des révolutions arabes, car il peut constituer une ressource pour les femmes, face aux récentes élections ayant vu la victoire à des partis se réclamant de l'islam.

Pour A. Wadud, l'islam politique constitue une tendance plurielle et dynamique, dont on pourrait, sous réserve des évolutions à venir et des différents contextes nationaux, analyser qu'elle a évolué de la droite extrême vers le centre.

C. Féminismes, sécularisme et démocratie

Le féminisme islamique est-il un moyen ou une fin ? Dans un contexte islamique, il peut constituer un moyen, mais ne représente-t-il pas l'imposition d'une certaine perspective des droits des femmes dans un autre contexte ?

A. Wadud répond ne pouvoir ni ne vouloir se situer hors du paradigme religieux, qui constitue son choix de vie. De même, l'organisation Musawah se situe dans une perspective de droits humains au sein de l'islam. L'une de leurs méthodes est de porter en justice toute disposition juridique contredisant la CEDAW dans un pays signataire.

Les féministes « laïques » refusent l'inclusion et l'interrogation du référent religieux, avalisant la thèse que le sacré entérine, si ce n'est prescrit, la non-égalité. Si la séparation de l'Etat et du religieux permet certes d'abolir une relation de tutelle plus ou moins réciproque entre les deux entités, elle cantonne également la religion dans une sphère irrationnelle, l'exonérant de tout questionnement et analyse indépendants et étayés.

Sur le rapport entre méthodologie réformiste et démocratie, A. Wadud renvoie aux travaux de [Abdullahi Ahmed an-Na'im](#) : le croyant est appréhendé comme citoyen, et participe à la société civile avec son système de croyances, mais la loi ne saurait être le reflet d'interprétations religieuses exclusives.

D. A propos du terme « féminisme »

Plusieurs intervenants notent que l'expression même de « féminisme islamique » est considérée dans le contexte français comme un oxymore. Quiconque accepte de participer au débat apparaît alors comme « idiot utile ».

Lors de sa dernière venue en France, A. Wadud ne se présentait pas comme féministe. Elle considère que ce terme est trop attaché à la domination blanche et de classe moyenne, qui a pris en compte uniquement les besoins des femmes appartenant aux catégories raciales et sociales dominantes. Sa position a peu à peu évolué et, malgré les réserves qu'elle conserve quant au terme même, elle affirme aujourd'hui que, davantage que les étiquettes, se sont les idées qu'elle porte qui importent.

L'idée que le féminisme islamique constitue un oxymore repose sur une absence de définition du féminisme, localisé hors de l'expérience des femmes du monde, et dans une perspective exclusivement blanche, de classe-moyenne et hétérosexuelle. A. Wadud reprend à son compte la définition de Simone de Beauvoir selon laquelle le féminisme est la notion radicale que les femmes sont des êtres humains, cette définition correspondant parfaitement à la notion coranique des êtres humains, indépendamment de leur genre.

Une intervenante, qui mentionne son expérience en Afghanistan, demande comment initier un processus de réforme, dans un contexte de radicalisation. A. Wadud se rend justement en Afghanistan prochainement. Si elle n'emploie pas le terme de « féminisme » – elle précise n'avoir jamais rien publié où elle s'identifie comme telle – elle se focalise toujours sur l'inclusion des femmes. Peu importe l'étiquette, toutes les méthodologies sont bonnes à utiliser pour œuvrer avec et pour les femmes ; elle accepte de travailler avec les « islamistes » comme avec les « laïques », dès lors qu'ils font partie d'un mouvement massif de femmes dans le monde entier, sans précédent dans l'histoire islamique.

Nous ne sommes pas des victimes à sauver, nous sommes nos propres agents.

E. L'islam, un voyage spirituel

Un intervenant affirme n'avoir jamais entendu parler de l'islam inclusif présenté ce soir. Quel islam A. Wadud a-t-elle embrassé ?

A. Wadud se décrit comme très conservatrice lorsqu'elle a rencontré l'islam ; son époux était *tablighi*⁸, et elle a porté un voile facial (*niqab*) pendant plusieurs années. La tradition d'un islam inclusif a toujours existé. Elle implique de ne pas définir

⁸ Le mouvement *tabligh*, fondé en Inde dans les années 1920, est une tendance quiétiste de l'islam, qui promeut une interprétation littéraliste de l'islam, et se focalise sur la prédication.

notre islam par rapport à une autre autorité que celle du divin. Notre religion nous appartient.

Et Dieu sait mieux
Wa Allahu a'lam
والله أعلم