



Comité pour l'interculturalité<sup>1</sup>

## FEMINISTES MUSULMANES D'EUROPE EN CONTEXTE POSTCOLONIAL :

*UN « CONTRE PUBLIC SUBALTERNE »<sup>2</sup> ?*

**Malika Hamidi<sup>3</sup>**

### **I. Entre religiosité et féminisme – Un processus identitaire hybride en construction**

« Être féministe et musulmane » serait si éloigné des formes d'identification des femmes musulmanes dans les sociétés européennes qu'on serait tenté de conclure à l'incompatibilité entre la religiosité musulmane et le féminisme. Pourtant, un nombre croissant de militantes musulmanes se projettent et s'inscrivent dans les mouvements féministes par le biais de leur identification avec l'islam. Nous sommes véritablement face à une articulation entre religiosité musulmane et « désir d'être acteur »<sup>4</sup>

#### ***1.1 De la construction identitaire par l'intermédiaire de la religiosité à l'émergence d'une identité féministe musulmane***

Des mutations liées au statut et au rôle des femmes s'amorcent parmi les femmes européennes de confession musulmane et parallèlement à cela, l'appartenance à l'islam agit comme un des paramètres majeurs dans la construction de l'identité.

Dans le contexte des sociétés sécularisées en France comme en Belgique, il est intéressant de rechercher les facteurs constitutifs de l'identité des femmes musulmanes : dans ce domaine, les recherches sociologiques francophones visant à mettre en lumière ce processus dans les sociétés occidentales sont plutôt récentes. Ces dernières années, quelques chercheuses s'intéressent à ce nouveau modèle féminin « éduqué et revendicatif » et qui doit être étudié en terme d'identité et d'un point de vue sociologique

---

<sup>1</sup> Bamko-Cran est une association dirigée par des femmes afrodescendantes vivant en Belgique. Elles abordent des sujets liés au genre et au racisme. Plus d'informations sur [www.bamko.org](http://www.bamko.org)

<sup>2</sup> Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005, p. 126.

<sup>3</sup> Volontaire Bamko

<sup>4</sup> A. Touraine, *La formation du sujet*, dans F. Dubet, M. Wieviorka (dir.), *Penser le sujet*, Fayard, Paris, 1995, p.27.

En outre, comme le souligne la sociologue turque Deniz Kandiyoti<sup>5</sup>, la littérature existante sous l'étiquette « femmes et islam » ne s'attache pas à des notions telles que le patriarcat et l'État, nécessaires à l'analyse socio-historique et contextuelle.

De même, il ne suffit pas de prendre le Coran et les *Hadiths* (paroles et actes du Prophète de l'islam) relatifs aux femmes comme base d'une argumentation pour définir la place des femmes dans l'islam, puisque la foi religieuse individuelle est en un sens filtré à travers le prisme d'un temps et d'un espace (historique) spécifiques.

Pour mettre en lumière la construction de cette identité féministe musulmane émergente, il est crucial de placer au cœur de cette réflexion la dimension de l'identité dans le sens sociologique du terme, mais aussi dans le « sens du moi » tel qu'il se dégage dans la production d'ouvrages littéraires produite par des femmes musulmanes.

En France et en Belgique, nous constatons que la référence la plus commune à l'identité musulmane est le vêtement des femmes, et elle s'accompagne souvent de l'idée selon laquelle ce code vestimentaire est un signe de « réaction religieuse ». Nous sommes tentées de classer le cas des femmes musulmanes dans le cadre de « *la transitivité et de la non-transitivité entre la sphère publique et la sphère privée* »<sup>6</sup>.

Dans leur cas, l'adoption du code vestimentaire musulman semble fonctionner comme un moyen de se démarquer, une manière de marquer son mode d'appartenance à la religion musulmane

Ainsi, bien que le cadre de la construction de cette identité tel qu'il s'inscrit dans la tradition musulmane constitue un point de départ, les autres paramètres constitutifs de cette identité traverseront les efforts et les luttes à mener pour s'inscrire « dans la condition moderne » en revendiquant le droit d'être reconnu comme féministe à part entière. Il s'agit bien là d'une rupture quant au rôle prédéfini traditionnel de la femme musulmane et une prise de conscience politique et féministe dans les sociétés européennes qui sont désormais les leurs.

## 1.2 *Redéfinir une identité à partir de deux systèmes de valeurs*

Nous pouvons mettre en exergue qu'un certain nombre de jeunes femmes belges de confession musulmane mobilisent le référent religieux comme stratégie pour échapper aux deux espaces dans lesquels le milieu familial et la société civile tentent de les enfermer. Elles vont passer par la construction d'une identité féminine musulmane forte pour accéder à la modernité comme en témoigne M.G une militante féministes musulmane belge : « *on a envie de se définir librement en se réappropriant la religion à la lumière de la culture française. Il faut se battre contre deux pôles qui veulent nous soumettre alors que l'on a envie de vivre notre religion sans devoir faire face à la domination dans la société comme dans la communauté musulmane. Je ne ressens aucune contradiction entre le fait d'être féministe et musulmane* ».

En, effet, nous constatons aujourd'hui à travers les débats de société, une tendance à contester cette dynamique en mouvement menée par ces femmes qui assument pleinement leur appartenance à la société belge, leur islamité et le souhait d'être reconnues en tant que féministes.

Cela étant, ces débats, s'ils permettent d'amener des actrices au-devant de la scène, restent

---

<sup>5</sup> Sociologue Turque

<sup>6</sup> A. Ilyasoglu, *Le rôle des femmes musulmanes en Turquie : identité et image de soi*, Cemoti, n°21.

superficiels et peu médiatisées. En effet, son exceptionnalité est de plus en plus revendiquée par ces femmes militantes dont la capacité d'agir et la réflexivité ne se cantonne plus uniquement au sein de la communauté musulmane mais s'étend jusqu'au sein des mouvements féministes.

Nous avons pu observer alors chez les militantes féministes musulmanes une posture intéressante quant à ce processus identitaire émergent : il est ici question d'une redéfinition suivie d'une autonomisation de cette identité féministe vis-à-vis du mouvement féministe d'une part et des mouvements islamiques d'autre part, avec notamment la réappropriation des débats relatifs aux foulards islamiques. Elles déplacent le curseur des revendications en le plaçant sur le respect de la liberté religieuse et du droit citoyen en matière d'égalité de traitement. La lutte ne se situe donc plus uniquement sur le registre purement religieux mais sur celui du droit et de la liberté de « faire ce que l'on veut de son corps, le voiler comme l'exhiber ».

La normalisation, ces dernières années, d'une présence féminine musulmane dans les médias et la sphère publique a facilité les prises de position politique dans les débats de société. Avec cette visibilité et cette capacité d'agir dans la société civile belge, il semblerait que le voile ne représente plus ce marqueur identitaire qui a longtemps « chosifier » et figé l'identité féminine islamique dans les débats. L'élaboration d'une rhétorique féministe est le fruit d'une volonté de voir la normalisation de la présence de ces femmes musulmanes dans toutes les sphères de la société alliée à une identité féministe musulmane désormais assumée.

L'engagement des militantes musulmanes au sein des mouvements féministes belges en tant qu'actrices de changement se revendiquant de l'islam semble être prometteuse, car elle pourrait permettre ainsi de sortir de l'affrontement d'idées sclérosées quant à l'existence d'une identité féministe musulmane.

Ce processus identitaire devrait leur permettre de construire une identité féministe musulmane autonome car elles le répètent toutes : « *nous sommes en accord avec notre croyance qui peut se vivre à l'intersection du féminisme, mais cette identité a besoin d'être définie car elle porte les valeurs d'égalité et de justice entre les genres* », ce qui nous amène au processus hybride d'un renouveau identitaire à l'œuvre chez les féministes musulmanes de Belgique.

## II. Hybridité : entre *tiers espaces*<sup>7</sup> stratégies identitaires

L'hybridité est devenue un phénomène observable au cœur des communautés musulmanes de Belgique.

Bhabha<sup>8</sup> propose de dépasser la dimension statique de l'identité hybride afin d'en saisir la portée dynamique. C'est alors que l'hybridité devient une sorte de négociations continue entre les limites identitaires apparentes circonscrites par le milieu social, et l'identité « bricolée » produite par l'individu en réaction à son milieu. Cette interaction est capitale pour Bhabha, qui soutient l'idée selon laquelle la construction identitaire se façonne essentiellement dans le rapport à l'autre. Le « Nous » se structure à travers « l'Autre » et inversement.

Dans *Les Lieux de la culture*<sup>9</sup>, Bhabha met en évidence une réflexion de haute importance sur « l'altérité » qui déplace le modèle identitaire de l'individu doté de droits politiques, économiques, culturels, vers une dimension « empirique » dans laquelle se forme ce qu'il

---

<sup>7</sup> « Le tiers-espace, quoi qu'irreprésentable en soi, constitue les conditions discursives d'énonciation qui attestent que le sens et les symboles culturels n'ont pas d'unité ou de fixité primordiales, et que les mêmes signes peuvent être appropriés, traduits, réhistoricisés et réinterprétés »

<sup>8</sup> Bhabha, op. cit.

<sup>9</sup> H. K. Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007

identifie comme une « stratégies du soi ».

L'identité y devient une manifestation encline à des hybridations plurielles, innovantes, inventive et créatrices, qui se déplacent en des lieux transitoires, parfois incertains, « interstitiels ».

Ces lieux intermédiaires, ce *tiers-espace*, tel que le conceptualise Bhabha, incite à la superposition d'espaces discursifs minoritaires et majoritaires

Aujourd'hui, nous pouvons mettre en évidence le fait que le discours majoritaire sur des concepts tels que l'universalisme, la démocratie, le droit et la liberté sont réappropriées par les répondantes probablement par stratégie, car les principes fondamentaux de leur discours à partir de notions tels l'islam ou le féminisme sont niés par le groupe majoritaire malgré les débats relatifs au multiculturalisme dans les sociétés européennes.

Ainsi, les féministes musulmanes belges développent des stratégies de mobilisation afin de rejoindre le groupe majoritaire, ici les mouvements féministes, et décomposent certaines frontières qui leur sont parfois imposées, tout en restant fidèles à l'éthique islamique et à leur identité musulmane.

Il est intéressant de noter un défi qu'elles tentent de relever en élaborant un discours axé autour de valeurs qui unissent vers ce « nous des féministes solidaires », sans se défaire de leurs spécificités culturelles et dans une unité redéfinie à l'aune d'un féminisme universel.

Cette posture solidaire qui promeut un féminisme inclusif fait émerger chez nos féministes musulmanes une réflexivité intéressante à la fois de résistance, de revendications, et surtout de questionnements face aux critiques qu'elles subissent tant au sein de leurs propres communautés de foi, comme dans les réseaux féministes qui ne tolèrent pas leur présence.

Cette identité hybride les incite à des mobilisations type du *tiers-espace* de Bhabha, là où se joue un certain nombre de négociations entre celles et ceux qui les renvoient à leur identité de musulmanes et cette volonté de s'engager à partir des droits humains comme le souligne une jeune militante musulmane « *quand on a commencé à s'engager dans des réseaux féministes mixtes, on a voulu développer des espaces communs de réflexion pour voir ce qui nous unit et non pas ce qui nous divise. Malheureusement dès qu'il s'agit du foulard on nous renvoie à l'islam alors que nous on lutte systématiquement à partir du respect des droits humains* ».

La nature hybride de l'identité féministe musulmane rejette catégoriquement la substance d'un discours polarisé et dichotomique, et revendique au contraire une interaction continue entre féministes d'horizons divers pour créer des coalitions politiques et féministes sur les droits des femmes.

C'est à ce titre que le concept de Bhabha fournit des outils afin de saisir les enjeux des négociations et « bricolages » identitaires à l'œuvre chez les militantes musulmanes belges lorsqu'elles font irruption au sein du mouvement féministe de manière réflexive avec une capacité d'agir perçue comme contradictoires et fédératrice à la fois.

C'est en ces termes que certaines féministes musulmanes l'expriment lorsqu'elles identifient des tensions « *chez certaines féministes qui veulent développer avec [elle] un rapport néocolonial et dont l'attitude est plutôt contre-productive bien qu'elles réalisent par la suite qu'il est possible de construire des alliances* ».

Ces espaces de dialogue représentent un pont symbolique tant sur le plan psychologique, que politique et culturel entre le « elles » et le « nous » qu'elles veulent déconstruire, rappelant l'adaptation d'une identité religieuse en contexte sécularisé malgré les limites que certain(e)s semblent vouloir imposer pour nourrir une pensée binaire et exclusive du monde.

Elles rappellent à juste titre que l'identité de musulmane au sein de ces espaces de dialogue n'est pas faite de frontières que certains veulent contrôler. Au contraire elles souhaitent que cette identité féministe musulmane transcende ces frontières et ouvrent le champ des possibles. Les stratégies de résistance et de mobilisation en dires et en actes des militantes négocient des

initiatives alternatives dans l'objectif de convaincre de la nécessité d'un féminisme inclusif.

Le développement de ces « tiers-espaces », au sein desquels des féministes d'horizons divers confrontent leur point de vue, suscite des échanges au sujet de débats qui divisent les mouvements féministes en Belgique. Les féministes musulmanes souhaitent légitimer cette forme d'activisme paradoxal afin d'être reconnues dans cette identité faite de tensions internes et qui se situent dans une position parfois clivées entre « sujet » et « objet »<sup>10</sup>.

En conclusion, ces tiers-espaces produisent chez ces féministes hybrides, des formes d'agentivité, de résistances et de négociations, car les signes sont réappropriés, réinterprétés. Ainsi, l'hybridité brise « la symétrie et la dualité du soi/autre, de l'intérieur/extérieur »<sup>11</sup>.

Comme nous avons pu le voir émerger au cours de cette recherche, ces espaces « interstitiels » et les stratégies identitaires mises en place par les féministes musulmanes en leur sein, permet l'émergence d'un discours aujourd'hui nié par certains groupes majoritaires dont la vision exclusive du féminisme rejette catégoriquement l'apport d'un islam réinterprété par et pour les femmes.

Rappelons que pour Bhabha, le *tiers-espace* des identités hybrides n'est pas une fin en soi mais un espace discursif dont le point de départ se compose de rencontres négociées et contradictoires à la fois et faites de résistance. « *Toutefois, cela a un prix, car l'existence de deux savoirs contradictoires (croyances multiples) clive le moi (ou le discours) en deux attitudes psychiques, et deux formes de savoir envers le monde extérieur* ».<sup>12</sup>

Engagée dans la sphère publique où elles représentent une minorité religieuse à diriger et à prendre en charge, les féministes musulmanes de Belgique font émerger des questionnements accompagnés de négociations identitaires, doublés de nouvelles formes d'activismes paradoxal qu'elles revendiquent à partir de stratégies identitaires et de mobilisations en contexte parfois conflictuel où toutes formes de domination est un défi à relever.

## Références :

- Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005, p. 126.
- A. Touraine, *La formation du sujet*, dans F. Dubet, M. Wieviorka (dir.), *Penser le sujet*, Fayard, Paris, 1995, p.27.
- A. Ilyasoglu, *Le rôle des femmes musulmanes en Turquie : identité et image de soi*, Cemoti, n°21.
- H. K. Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007

---

<sup>10</sup> Bhabha, 2007, op. cit., p. 181

<sup>11</sup> Bhabha, 1995, op. cit., p. 114

<sup>12</sup> Bhabha, 2007, op. cit., p.189



### Quelques mots sur l'auteur :

Malika HAMIDI est docteure en sociologie de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) de Paris. Elle est par ailleurs chercheuse associée du Laboratoire d'analyse des sociétés et pouvoirs / Afrique – Diasporas (LASPAD) de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal et membre associée à l'étranger du Centre d'analyse et d'intervention sociologiques (CADIS, EHESS, Paris).

Spécialiste du féminisme musulman en Europe, elle a publié aux Editions de l'Aube un ouvrage tiré de sa thèse doctorale intitulé « Un féminisme musulman, et pourquoi pas ? » préfacé par Alain Gresh. Elle a par ailleurs co-écrit « Des féminismes islamiques" (La

Fabrique, 2012) et contribué à de nombreux ouvrages collectifs (voir une sélection bibliographique ci-dessous).

Elle prépare actuellement un ouvrage collectif sur les « *Afro-féminismes et féminismes musulmans : Perspectives critiques, enjeux et pratiques* » qu'elle coordonne avec Fabienne BRION, Françoise VERGES et Christine DELPHY. Cet ouvrage est tiré du premier colloque international qui s'est tenu sur ce thème à l'Université Libre de Bruxelles en avril 2018 et sera préfacé par Angela DAVIS.

Pour citer cet article : Hamidi M. (Oct. 2019) « **Feministes musulmanes d'Europe en contexte postcolonial** », Analyse n°29, Edt. Kwandika de Bamko-Cran asbl, Bruxelles.











