

Université de Montréal

**Une perspective féministe islamique contemporaine dans
un cadre théologique de libération**

Par Imane KHLIFATE

Institut d'études religieuses

Université de Montréal

Mémoire présenté

en vue de l'obtention du grade de maîtrise

en sciences des religions

ÉTÉ 2018

© Imane KHLIFATE, 2018

Résumé

Cette recherche propose d'explorer les moyens de déconstruction des dominations genrées et racisées qui affectent les femmes musulmanes. Elle explore la possibilité d'une lecture libératrice des sources islamiques.

L'étude procède d'abord par une analyse du genre dans sa dimension relationnelle, dans ses implications comme rapport de pouvoirs et dans une prise en compte de l'imbrication des diverses oppressions, le but étant de déconstruire les constructions sociales essentialistes à la base de ces oppressions. Puis, elle se ressource dans la théologie de la libération pour tenter de construire une position musulmane. Cette dernière, à l'instar de la théologie de la libération, est une approche située et engagée, axée sur l'expérience des femmes musulmanes qu'elle ressaisit de manière critique. L'approche féministe renvoie systématiquement à un engagement et à une pratique traduisant le changement. Un des enjeux de la recherche est de montrer le caractère dynamique des interprétations possibles en islam. Cette théologie qui se ressource dans le Coran, est l'expression d'une spiritualité *dynamique*, profonde et toujours ancrée dans les sources. Elle en propose une herméneutique ouverte à la créativité. Les sourates du Coran à l'appui, elle établit une perspective libératrice au sein de la tradition musulmane, possible et suggestive. Il s'agit d'articuler une approche féministe avec une théologie de la libération, ce qui du point de vue de la pratique affranchit les musulmanes de la dualité réductionniste.

Mots-clés : Islam, Théologie de la libération, Féminismes islamiques, Genre

Abstract

This study intends to explore ways of deconstructing gendered and racial inequities affecting Muslim women. It examines the possibility of a liberal reading of Islamic sources.

The study begins with an analysis of gender in its relational dimension, in its relation to power, and by considering areas of overlap among various oppressions, the goal being to deconstruct essentialist social constructions at the core of these oppressions. Next, it draws on liberation theology to construct a position faithful to a Muslim perspective. The latter, like liberation theology, is a situated and committed approach. It focusses on the experience of Muslim women, which it is able to capture in a critical manner. The feminist approach refers, in a systematic way, to commitment and practice that convey change.

One of the goals of this study is to show the dynamic character of interpretations that are possible within Islam. Drawing on the Quran, this theology expresses a dynamic spirituality which is deep and anchored in its sources. It proposes an hermeneutic open to creativity. Supported by verses (suras) from the Quran, it establishes a liberating perspective in the Muslim tradition, at once feasible and open to suggestion. This study articulates a feminist approach alongside liberation theology, which, from a practical point of view, frees Muslim women from a reductionist duality.

Keywords: Islam, Theology of liberation, Islamic feminism, Gender

Remerciements

De nature, je suis une personne reconnaissante, j’apprécie ce que j’ai et je remercie Dieu tous les jours pour la vie, la santé, le doute, la sérénité... Dans ce contexte, je le remercie particulièrement de me donner cette opportunité de faire un chemin à travers moi pour aller vers lui.

Il est d’usage de remercier son directeur ou directrice de recherche, ce que je fais et sincèrement. Mais au-delà du rôle académique accompli par ma directrice, je tiens à lui exprimer ma gratitude pour son accompagnement personnel, authentique et discret. Je tiens à la remercier de m’avoir accueillie sans me connaître, pour la confiance qu’elle m’a témoignée, en dépit de tout, pour sa patience, pour le respect de mon rythme, pour la manifestation réelle de tout ce en quoi elle croit : son discours n’est pas une simple onde sonore sans substance, il est traduit dans la vie de tous les jours. Je la remercie pour ‘les possibilités’...

Je tiens aussi à remercier la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l’Université de Montréal, l’Institut d’études religieuses, la Chaire en gestion de la diversité culturelle et religieuse et le fonds Jacques Grandmaison pour leurs aides financières durant cette aventure.

J’aimerais aussi témoigner ma gratitude à tous mes professeures et professeurs qui ont participé à mon parcours, à mon groupe GTAS pour son enrichissement, à mes collègues d’études pour leur amitié et pour leurs conseils.

Table des matières

| | |
|--|-----|
| Résumé..... | i |
| Abstract..... | ii |
| Remerciements..... | iii |
| Table des matières..... | v |
| Introduction..... | 1 |
| 1. Le problème | 1 |
| 2. L'émergence de la recherche | 1 |
| 3. Problématique | 4 |
| 4. La question principale et les objectifs de la recherche | 5 |
| 5. Cadre théorique et méthodologique | 2 |
| 6. Limites | 3 |
| 7. Plan | 4 |
| Chapitre 1 - Le genre | 5 |
| 1. 1 Mise en contexte et analyse | 6 |
| 1. 3 Intersectionnalité / Kyriarchie..... | 16 |
| 1. 4 Féminisme/s | 20 |
| Chapitre 2 - La théologie de la libération | 27 |
| 2. 1 Religion/s : se situer par rapport au vocable | 27 |
| 2. 2 Théologie de la libération : Quelques définitions importantes | 30 |
| 2. 3 Une théologie contextuelle | 37 |
| 2. 4 Théologies féministes : Interactions entre féminisme/s et religion/s..... | 40 |
| Chapitre 3 - Théologie/s musulmane/s à perspective libératrice | 43 |
| 3. 1 Le dynamisme de l'interprétation religieuse en islam | 46 |
| 3. 1.1 Le caractère dynamique de la loi islamique..... | 47 |
| 3. 1.2 Des outils d'interprétation..... | 51 |
| 3. 1.3 Finalités et intentions | 55 |
| 3. 2 L'islam et la libération | 58 |

| | |
|---|----|
| 3. 3 Une théologie féministe musulmane : féminisme/s islamique/s..... | 62 |
| Conclusion | 72 |
| Postface..... | 74 |
| Bibliographie : références citées..... | 75 |

Introduction

1. Le problème

Ce travail n'a pas la prétention d'apporter des solutions au statut de la femme musulmane, il se veut la voix d'une femme croyante, lucide et critique, située en contexte québécois. Le but est d'explorer les moyens de déconstruction des dominations genrées et racisées qui affectent les femmes musulmanes, et de mettre la lumière sur le fait qu'une lecture libératrice des sources islamiques est possible.

2. L'émergence de la recherche

Pourquoi écrire ce mémoire? Certes, il s'inscrit dans le cadre du programme de ma maîtrise, et c'est un devoir académique, mais au-delà, il est la concrétisation d'un cheminement intellectuel qui, au départ, n'était qu'un ensemble d'émotions, parfois conflictuelles, d'une femme éprise de justice sociale, qui se reconnaissait dans sa croyance, mais pas dans la manifestation sociale de cette même croyance, une femme qui ressentait, souvent, un malaise autour d'elle, sans pour autant pouvoir identifier ce dont il s'agissait.

Décider d'aborder le sujet de la femme musulmane, c'est en quelque sorte se dévoiler en public, et le jeu de mots, dans ce contexte, prend tout son sens pour une femme voilée. L'exercice n'était pas facile; puisqu'il fallait d'abord dépasser l'étape du déni chez la femme active que je suis, et qui n'avait, apparemment, aucun souci de s'affirmer dans un monde d'hommes, aussi bien dans des pays arabes qu'occidentaux.

En fait, avant cet exercice, j'ai toujours pensé que c'est la compétence qui compte, et qu'elle est intrinsèque au genre, ce qui est vrai, mais seulement en partie, puisque je ne me permettais pas d'intégrer la notion de genre à ma réflexion, encore moins les questions de justice afférentes. De plus, je ne me suis jamais considérée comme un échantillon représentatif, car, à mes yeux, aucune femme ne devrait prétendre pouvoir représenter une autre femme, encore moins un groupe de femmes supposé homogène. L'expression d'une différence est, pour moi, un droit inhérent à la personne, mais s'il y a une chose qui devrait nous rallier et nous permettre d'être solidaires, ce sont les causes communes formulées autour de valeurs universelles comme la justice. Et ce n'est pas parce que je refusais de voir les injustices relatives au genre, qu'elles n'existaient pas. Une prise de conscience de celles-ci m'a poussée à faire un exercice de retour sur l'expérience, pour reconsidérer certaines difficultés ou même certains échecs que j'ai pu vivre, et je me suis rendu compte que je ne m'étais pas autorisée auparavant à lier la difficulté ou l'échec à mon statut de femme, ce qui aurait été une déclaration et une admission d'un statut subalterne. Or cet exercice m'a permis de reconnaître que je reniais, en quelque sorte, la femme que je suis. Comme si je devais prouver que ma compétence n'est pas liée à mon genre. Or, je suis femme, et ma construction est telle que je ne peux réfuter son impact sur mon approche, sur ma façon de voir les choses, sur mes motivations... encore moins sur ma relation avec l'autre.

Dans le contexte occidental, le regard à l'égard d'une femme voilée, qui, quelquefois, frôle la bizarrerie, m'a poussée aussi à reconnaître cette différence. Et, ce n'est pas parce que je m'efforçais d'aller au-delà de ce regard qu'il n'existait pas. Certes on le jette quelquefois d'une façon innocente, ou en tout cas ma naïveté peut me le laisser croire, mais de nombreuses fois, il laisse un arrière-gout amer. Je ressens qu'il questionne comment cette femme -autre- peut accepter de répondre à une norme sociale qui n'est pas 'sienne'. Et il faut faire face à ce regard

colonialiste qui est surpris de voir une femme voilée capable de sortir des normes tracées. Il semble que ce qui est jugé normal ou évident pour une femme occidentale devienne extraordinaire pour une femme musulmane surtout si elle est voilée.

Pendant longtemps, j'ai réussi à me convaincre que m'attarder à ce genre de questionnement n'était qu'une pure perte de temps et d'énergie, une énergie que je pouvais exploiter dans des projets tangibles, jusqu'au jour où le déclic s'est opéré. Est-ce le hasard, ou est-ce ce que la croyante que je suis décrirai comme le destin? Néanmoins, certaines rencontres nous bousculent et nous mettent face à nous-même! Il était grand temps de régler cette ambiguïté qui me traversait.

Il me fallait pour régler cette question, d'abord admettre qu'il y a un problème relatif au statut femme, relatif au statut musulmane et relatif au statut femme musulmane voilée! Ne serait-ce pas là un point de départ pertinent pour mon cheminement dans la construction de ma propre pensée? Si je structurais une pensée, cela ne m'aiderait-il pas dans la compréhension de 'mon' monde? Cela ne serait-il pas utile, par conséquent, pour l'élaboration d'actions relatives aux questions de justice qui m'animent tant?

3. Problématique

Dans l'hypothèse où nous vivrions dans un entretemps (Braidotti, 2003), nous sommes en train de prendre conscience des oppressions qui nous traversent et contre lesquelles nous sommes en train de lutter. C'est un temps marqué par la complexité (Couture & Riikonen, 2013) dans la mesure où on peut témoigner à la fois de libérations comme de l'augmentation d'oppressions. C'est un temps aussi marqué par les tentations de renverser les connotations négatives qui sont attachées à la différence sexuelle, raciale ou autre (Braidotti, 2009).

Le défi éthique serait, dans ce cheminement, de déconstruire la valeur moindre de l'altérité (Braidotti, 2009), de dégager les savoirs de l'androcentrisme et de leurs biais sexistes et racistes (Conradi, 2017), d'adopter une perspective de libération partant d'une indignation, mais se traduisant par une pratique pour créer une justice relationnelle dans un contexte de mondialisation qui perpétue la colonisation (Couture, 2014).

La femme musulmane serait, dans cette perspective, une parfaite représentation de cette altérité à laquelle on attribue une moindre valeur, une perspective à déconstruire, dans un temps où l'islam est souvent réduit dans les médias à ses minorités les plus violentes, où la femme musulmane qui n'a pas pour modèle d'émancipation la femme occidentale blanche est présentée comme une femme passive et soumise. Il me paraît nécessaire de proposer une autre perspective, un point de vue d'une femme elle-même musulmane et qui ne se reconnaît pas dans l'image véhiculée, une femme qui se définit comme croyante et libre, un point de vue qui refuse la tutelle occidentale et qui questionne les pratiques traditionnelles.

Dans cet élan, comment pourrait-on déconstruire cette altérité moindre et les différentes dominations qui la structurent? Une des possibilités serait de commencer par les reconnaître, par les comprendre pour pouvoir explorer les possibilités de déconstruction s'offrant à nous.

4. La question principale et les objectifs de la recherche

Ma question principale serait, donc: Comment déconstruire, dans le domaine des études religieuses, les dominations genrées et racisées qui touchent cet ‘autre moindre’ qu’est la femme musulmane? Comment une lecture des textes scripturaires à perspective libératrice pourrait contribuer à cette déconstruction?

Et pour y répondre, je procéderai par étapes, en commençant par une indignation, d’abord, devant les injustices genrées dans nos sociétés, puis par une tentative d’en comprendre les sources afin de pouvoir les déconstruire pour envisager la construction de nouveaux modèles de société plus justes dans une humanité une aux particularités multiples. Le premier chapitre aura pour objectif d’explorer les pistes de quelques théories pertinentes du genre permettant de comprendre les différences genrées, et comment les normes qui les régissent sont des structures qu’il est possible de dépasser. Cette indignation conduit aussi à une prise de conscience des kyriarchies¹, ce qui nous positionne dans une forme d’analyse intersectionnelle ou d’une analyse d’inégalité complexe. L’engagement féministe, fondé sur une critique et une subversion des normes, se présente alors comme réponse à ces oppressions, et ouvre un champ de multiplicité (Couture, 2018).

Le deuxième chapitre retrace le cheminement de compréhension du mouvement théologique qu’est la théologie de la libération et sa capacité d’articuler diverses subjectivités même en dehors du christianisme ou il est né. Sans prétention de restituer la multiplicité des perspectives qu’offre cette théologie, je présente sommairement sa genèse et son évolution qui ont donné naissance aux théologies contextuelles à perspective libératrice. Le dialogue entre

¹ La configuration socio-politique contre laquelle le christianisme devrait lutter. Voir Chapitre1 – section 1.4

cette théologie et le féminisme a donné naissance aux théologies féministes qui illustrent comment des femmes, dans le cadre de leurs traditions peuvent reconceptualiser et réviser des présupposés théoriques reçus, basés sur les expériences et sur le travail des hommes 'instruits' (Schüssler Fiorenza, 1983). Cette réappropriation des textes, leur permet de déconstruire les dominations genrées, dans le discours religieux.

Mon troisième chapitre est la construction d'une position musulmane qui se ressource dans la théologie de la libération. Il a pour objectif de montrer le dynamisme de l'interprétation religieuse en islam, un caractère qui lui ouvre des perspectives libératrices que les femmes musulmanes peuvent utiliser pour s'affranchir des dominations structurelles. Il s'agit d'une théologie féministe pour une justice, contre les oppressions.

5. Cadre théorique et méthodologique

Cette étude s'inscrit dans le champ d'une théologie féministe interculturelle et décoloniale avec une posture constructiviste rompant avec l'essentialisme. Cette posture remet en cause la naturalité des rapports entre les sexes comme levier de libération des femmes.

C'est une analyse située. J'adopte le point de vue d'une personne qui croit foncièrement qu'un monde meilleur est possible, encore faut-il participer à sa construction, qui est possible en déconstruisant tout ce qui œuvre à la structuration de relations déséquilibrées et en les reconstruisant avec une perspective de justice sociale. Le travail est de type discursif, un discours qui émerge d'une position subjective, géopolitique et identitaire. L'analyse est menée à partir de lectures qui nous apprennent quelque chose sur nous-mêmes et non pour confirmer ou infirmer des idées.

Dans le travail qui suit, j'opterai pour une méthode à la fois thématique et analytique avec une dimension postmoderne. Rosi Braidotti (Braidotti, 2003) définit la post-modernité comme une époque historique bien déterminée (depuis les années 1990) et un espace théorique et conceptuel marqué par la crise du sujet moderne, avec le trait distinctif d'un effacement des frontières et des lignes de démarcation entre l'homme et ses « autres ». L'approche thématique que j'adopte a pour but d'articuler des liens possibles entre les théories associées aux concepts clés retenus, le 'genre' et la 'théologie de libération', et mon problème 'la femme en islam'.

J'inscris aussi le présent travail dans une approche poststructuraliste. Des figures comme Michel Foucault, Jacques Derrida et Gilles Deleuze ayant permis une définition du poststructuralisme comme approche critique de la pensée essentialiste et totalisante ou comme décentrement du sujet (Angermuller, 2007). Elle développe une théorie selon laquelle la

connaissance ne reflète pas une réalité ontologique « objective », mais concerne exclusivement la mise en ordre et l'organisation d'un monde constitué par notre expérience (Avenier, 2011).

Pour ce qui est du postcolonialisme, j'adopte pour la suite la définition des études postcoloniales comme étant celles qui aspirent à remettre en cause les cadres analytiques issus de la colonisation (l'État, la nation, la modernité...), à rompre avec un récit linéaire de la modernité dont l'Europe incarnerait l'avant-garde et le Tiers monde, l'élève toujours en faute (Gounin, 2008),

Quant à la théologie, elle est comprise dans ce texte comme l'analyse de l'auto-compréhension des postures spirituelles ou croyantes (Couture & Riikonen, 2013).

6. Limites

Il existe plusieurs limites à mon travail. D'une part, ma posture est très personnelle, et est en devenir, et d'autre part, j'ai fait des choix d'auteurs et d'auteures dans une certaine logique, certes, mais d'autres auraient également pu être inclus/es.

De plus, mon analyse de la conceptualisation de la distinction entre genre et sexe a reposé sur des pensées des théoriciennes contemporaines. Aussi, aurait-il été pertinent dans ce cadre de faire une analyse parallèle en utilisant des données dans l'histoire du monde musulman et en essayant de créer des ponts de dialogue entre ces mondes.

Enfin, l'intérêt que je porte au sujet provient en grande partie de mon propre cheminement en tant que musulmane croyante œuvrant dans une perspective libératrice de sorte que la limite entre le jugement de fait et le jugement de valeur exigera de ma part un effort supplémentaire dont je ne pourrai être consciente qu'à une certaine limite. Néanmoins, cet ancrage qui est une source de ma subjectivité constitue également – à mes yeux – un socle pour

une analyse pertinente, et surtout une motivation pour une traduction de cette perspective en action à travers une construction de soi pour une meilleure justice sociale et un meilleur vivre ensemble.

7. Plan

Ce mémoire contient trois chapitres, le premier, portant sur le genre, a pour objectif de comprendre les différences genrées pour pouvoir les défaire, et d'expliquer comment les normes qui les régissent peuvent être subverties. Il apportera aussi un éclairage sur les notions d'intersectionnalité et de kyriarchie, puisque les inégalités ne sont pas que genrées, elles ont des sources dans des dominations multiples et complexes. Et, enfin, il expliquera comment un engagement féministe constitue une critique et une subversion des normes.

Le deuxième chapitre porte sur la théologie de la libération, sa genèse, son évolution, son lien avec les théologies contextuelles, et comment elles pourraient être une réponse aux réalités scandaleuses, et aux injustices qui nous entourent, de même que son rôle dans la libération des femmes via son dialogue avec le féminisme. Dans ce sens, les théologies contextuelles à perspective libératrice avec une approche féministe présentent un cadre d'articulation pertinent pour cette recherche en revisitant la structure de l'altérité et en participant à la construction de relations équitables et un monde meilleur.

Pour ce qui est du dernier chapitre, il essaiera de démontrer le caractère dynamique de la loi musulmane, pour pouvoir l'inscrire dans une perspective libératrice. Puis on essaiera d'articuler cette perspective libératrice à une approche féministe permettant de déconstruire les injustices genrées au sein de cette tradition.

Chapitre 1 - Le genre

Ce chapitre a pour but de comprendre les différences genrées, et comment les normes qui les régissent sont des structures qu'il est possible de dépasser en se basant sur des analyses d'auteurs comme Judith Butler et Joan Scott.

Lors d'une entrevue, Joan Scott disait :

« Je considère toujours le genre comme une catégorie d'analyse pertinente dans la mesure où elle interroge la façon dont sont construits les rapports entre les sexes. Le genre est un rapport non pas biologique mais social. Parler de genre suppose que les relations entre hommes et femmes ne sont pas des données sur la base desquelles tout le reste est construit, mais que ces rapports sont définis dans le cours de l'interaction sociale en conformité à d'autres intérêts. Le genre demeure une catégorie extrêmement utile pour examiner comment et pourquoi les relations entre hommes et femmes sont construites comme elles le sont ».

(Joan W. Scott et al., 2009, p 30)

En effet, le constat des différences biologiques, en général, peut sembler évident, mais cette différence, 'apparente', implique-t-elle une différence qui de facto conditionnerait les compétences, les rôles sociaux, les émotions...? La question du genre ne conduit pas à renier les différences biologiques, mais elle invite à analyser comment la catégorisation binaire femme-homme implique des inégalités, alors qu'elle n'est qu'une différence parmi une multitude qui font de chaque être un individu unique.

Est-il nécessaire d'établir une sexuation de l'espace pour assurer l'équilibre des sociétés? La réponse patriarcale à cette question a montré ses limites pour l'instauration d'une société

égalitaire et juste, d'où la nécessité d'aller au-delà de cette séparation et de tenter de se repositionner par rapport à la différence en dehors du cadre essentialiste. Car la différence est un fait, mais elle n'est pas seulement sexuée, elle est multiple, une multiplicité qui ne devrait, en aucun cas, être une source de discrimination, mais plutôt un moyen d'enrichissement des sociétés dans le respect du principe universel des droits.

Pour pouvoir considérer la multiplicité des différences et les possibilités qu'elles pourraient offrir aux sociétés, il faut d'abord tenter de comprendre la structure sexuée de l'espace, afin de la défaire, c'est l'objectif du premier chapitre.

Les études scientifiques qui se sont penchées sur le sujet relèvent des études du genre. Dans leur ouvrage, *Gender : a sociological reader*, Stevi Jackson et Sue Scott, introduisent le genre comme une notion adoptée pour la construction sociale de la masculinité et de la féminité et l'organisation sociales des relations entre femmes et hommes (Jackson & Scott, 2001).

1. 1 Mise en contexte et analyse

Les études du genre s'inscrivent de facto dans une perspective relationnelle puisqu'on étudie un groupe par rapport à un autre. Le concept 'genre' ne pourrait donc pas fournir une définition en soi, mais une perspective par rapport à l'autre, et aux possibilités sociales. C'est un concept évolutif, et je me positionne dans la perspective où le concept garde cette constance, celle de remettre en question la supériorité du masculin sur le féminin, une supériorité qui remonte à la pensée grecque (Descamps, 2003).

Comme le souligne Descamps, les Romains vont corroborer la primauté masculine d'une loi en octroyant au masculin le statut de personne. Cette loi garantit juridiquement les droits des hommes sur les non-personnes : enfants, femmes, domestiques, esclaves, incapables,

barbares... (Descamps, 2003). La femme se trouve dans la case de 'l'autre' avec un statut inférieur légitimé par la loi. Une loi, qui, sous différentes formes, va garder cette distribution de valeurs jusqu'au code Napoléon attribuant à la femme une déficience en humanité et en maturité (Martin, 2005). Un cadre social avec une autorité imposant des rôles précis est bel et bien établi.

On ne peut ignorer l'incohérence du système patriarcal, dans la mesure où il détermine un destin différent des individus en fonction de leur sexe (Krauthaker, 2011), car, force est de constater que nos sociétés contemporaines présentent encore un biais androcentrique (Verschuur, 2009). Reste à se poser la question, en mettant de côté les exceptions historiques, sur la façon dont la prise de conscience s'est effectuée, et la manière dont les contestations et les revendications se sont formulées.

D'un point de vue français, la révolution française y est pour beaucoup, même si les femmes ne sont pas incluses alors dans les avancées démocratiques. En effet, l'abolition de l'esclavage en France en 1848 (Dieng, 1998), et le suffrage universel reconnu la même année, — l'universel de cette année n'incluait pas les femmes! — ont amené un souffle de liberté autorisant en quelque sorte certaines formes de refus de domination. Les slogans de liberté et d'égalité, dans la lutte contre l'esclavage, ont fini par inclure cet autre qu'est la femme! Ils ont permis la naissance d'une ère qui marque le début des revendications clairement formulées par des femmes. L'industrialisation et les guerres offriront aux femmes la possibilité pratique de changer de statut et de faire valoir leurs capacités en dehors de leur foyer sans évincer leurs tâches traditionnelles (Thébaud, 2014).

L'idée pour la suite, serait, à mon sens, de se situer par rapport à une culture — qui nous construit psychiquement —, d'en être conscient/e, pour pouvoir déconstruire ses structures bien

appries, gardant l'objectif de cette démarche claire, celle de briser la domination qui reproduit une injustice sociale.

Bourdieu, dans son livre *La domination masculine*, affirme que:

« *La force de l'ordre masculin se voit au fait qu'il se passe de justification : la vision androcentrique s'impose comme neutre et n'a pas besoin de s'énoncer dans le discours visant à la légitimer* ».

(Bourdieu, 1998, p 22)

La supériorité du masculin est implicitement acceptée, c'est une intériorisation de la domination (Butler, 2005). De ce fait, la catégorisation binaire et donc la séparation hiérarchisée des sexes apparaît comme un fait socialement évident. Cette binarité n'implique pas l'égalité, mais atteste de la différence avec une catégorie dominante et une catégorie dominée, des catégories, qui par leur existence, dicteraient des codes de conduites et définiraient des identités. Pour les défaire, il faut tenter de les comprendre d'abord.

Analyser les processus de bicatégorisation hiérarchisée entre les sexes (hommes/femmes) et entre les valeurs et les représentations qui leur sont associées (Bereni & Trachman, 2014,) relève ainsi du champ des études sur le genre, qui loin d'être un corpus idéologique homogène, doté d'une stratégie politique déterminée, se définissant plutôt comme une approche scientifique (Laufer & Rochefort, 2014), qui traverse de multiples disciplines et qui s'appuie sur des options méthodologiques et sur des apports théoriques variés, mais avec un même objet de recherche. La catégorie d'analyse de genre conduit à prendre en compte les tensions entre savoirs savants et critique politique (Bereni & Trachman, 2014).

Simone de Beauvoir, dans son ouvrage *Le deuxième sexe* (Beauvoir, 1976), atteste que l'homme et la femme sont des constructions sociales qui renseignent sur les mécanismes des

relations entre les individus et sur les rapports de pouvoir qui les régissent. Elle écrit : *On ne naît pas femme, on le devient*, pour contredire l'idée que la biologie est un destin. C'est durant la période des années 1970 que le concept 'genre', différent de 'sexe', fut introduit (Gardey, 2006). Le genre serait, dans ce contexte, l'organisation sociale de la différence sexuelle (Baudino, 1998).

Et, depuis que l'on a fait cette différence entre les deux termes, attribuant au sexe une dimension biologique selon des critères anatomiques et au genre une dimension sociale en lien avec les comportements et les rôles sociaux (Baril, 2007), les liens entre les concepts 'sexe' et 'genre' ont connu plusieurs évolutions, des liens qu'on pourrait inscrire dans trois différents paradigmes d'interprétation (Baril, 2007).

(1) Le déterminisme biologique : dans lequel le sexe et le genre sont confondus puisqu'ils s'inscrivent tous les deux dans une optique biologique (le genre est l'effet du sexe naturel) (Baril, 2007).

(2) Le fondationnalisme biologique : où le sexe et le genre sont clairement distingués. Dans ce modèle, le genre n'est pas la conséquence inévitable du sexe, mais le sexe demeure une donnée naturelle fondée (Baril, 2007) qui justifie la bicatégorisation de l'humain pour structurer la société (I. Löwy & Rouch, 2012). Il s'agirait d'une distinction entre un invariant naturel, le sexe biologique, et une donnée variable liée au social, le genre (Gardey, 2006). Comme élément constitutif des rapports sociaux, fondé sur des différences perçues entre les sexes, le genre serait une façon première de signifier des rapports de pouvoir (Joan W. Scott, 2008) affranchi, jusqu'à une certaine limite, de sa dépendance des corps (J. Butler, Fassin, & Scott, 2008).

(3) Le constructivisme social : dans cette perspective, le sexe n'est pas forcément une donnée naturelle mais un concept historique. Le sexe devient un construit social (Baril, 2007). En effet,

dans son livre *Trouble dans le genre* (J. Butler, 2005), Judith Butler montre comment les schémas à travers lesquels les corps sont perçus, sont aussi les modes à travers lesquels les genres sont produits. Ainsi, les corps seraient des effets de catégories linguistiques, et la différence sexuelle ne serait pas un invariant mais plutôt un produit historique. Selon elle, le schéma binaire de la compréhension de la morphologie humaine délimite celui du pouvoir légal et social qui a pour fonction de réguler le genre (J. Butler et al., 2008). Celui-ci permettrait, donc, une ouverture sur différentes possibilités de configuration de sexualité, au-delà de la matrice normative.

En effet, Butler définit le genre comme performatif (Butler, 2005), comme une « *dimension du discours qui a la capacité de produire ce qu'il nomme* », de sorte qu'aucune identité n'est définie a priori (Zancarini-Fournel, 2010, p 125). Cela signifie que le genre est une norme, qui par son énonciation et par sa répétition, réalise ce qu'elle dit, soit un genre féminin ou masculin. Ce serait dans la répétition des comportements normatifs que se produiraient les effets de naturalisation qui prennent leur forme dans les corps. Accepter cette idée, revient à admettre que le genre n'est pas immobilisé dans le temps et qu'il n'est pas donné d'avance (Butler, 2004), que son accomplissement est continu dans le temps et que les acteurs et les actrices peuvent le changer et le réinventer au cours de leur vie.

Lors de la table ronde, intitulée *Pour ne pas en finir avec le genre...* tenue par Judith Butler, Joan Scott et Éric Fassin, Butler disait :

« On peut dire que le genre circule, mais il est peut-être plus important de dire que sans circulation, on ne peut pas comprendre le genre. C'est pourquoi je veux dire que oui, la catégorie doit être comprise comme elle agit par rapport à ses finalités, mais aussi que le genre est saturé de combats politiques existants,

qu'il enregistre les contestations politiques dans sa formation et sa circulation mêmes ».

(Butler et al., 2008, p 299)

Butler insiste sur le fait que le genre, en tant que norme, n'est pas équivalent ni synonyme de loi ou de règle (Butler, 2004). La norme n'est constituée que par son pouvoir réitéré à conférer du réel. Le genre serait le moyen par lequel se produit et se normalise le féminin et le masculin. L'idée même de lier le genre à cette expression normative consolide le pouvoir de la norme sur la définition du genre; elle donne en même temps la voie pour déconstruire cette normalisation et de la dépasser (Butler, 2004).

Quand Judith Butler sème le trouble sur la notion du genre (Butler, 1990), Joan Scott sème le doute sur la manière habituelle de concevoir l'histoire sociale en remettant en cause ses fondations et en donnant plus de visibilité aux femmes sur la scène historique (Scott, 2008) des façons pour les deux de lutter contre les savoirs établis des modes de pensée patriarcaux (Bereni & Trachman, 2014). En effet, les deux mettent à jour les catégories normatives binaires et inégalitaires qui organisent la société pour les déconstruire (Joan W. Scott et al., 2009), à travers une analyse discursive des structures.

Pour elles, un savoir engagé devrait permettre des interprétations renouvelées des rapports de pouvoir et de leurs imbrications au-delà des limites conceptuelles habituelles qui maintiennent et qui consolident la différence naturelle comme explication des inégalités.

L'approche du féminisme marxiste menée par Joan Scott et Luise Tilly sur le travail féminin et sur la famille, qui se concentre sur la division sexuée du travail, en est un bel exemple. Elles montrent comment leurs recherches consolident l'idée d'une différence naturelle en ce qui

a trait au biologique et au culturel (Tilly & Scott, 1989), sans permettre le questionnement sur la conceptualisation de cette différence (Scott et al., 2009).

Ainsi, pour déconstruire l'idée du corps comme biologiquement donné et mettre en évidence la façon dont les « faits de nature » à propos des corps et des identités sexuées sont parfois directement produits par les discours, par les pratiques, mais aussi par les institutions médicales (Gardey, 2013), il faudrait explorer les imaginaires et les logiques inconscientes qui œuvrent dans la construction des catégories femme/homme (Zancarini-Fournel, 2010), ce qui permettrait de décliner diverses versions contemporaines, tel le travestissement identitaire lié au redéploiement des identités sexuées et au questionnement de l'hétérosexualité. La chirurgie esthétique, y compris le changement de sexe, contribuent significativement à la déconstruction des limites discursives et matérielles du genre et des corps, mais aussi à la redéfinition normative des rapports sociaux (Gardey, 2013).

Les sciences sont pour beaucoup dans cette redéfinition, dans la mesure où elles permettent de renégocier la neutralité des corps (l'expérience vis-à-vis du corps) (Gardey, 2006). Au-delà de la concentration sur le corps/le sexe, le genre porte, aujourd'hui, sur des institutions plus vastes comme la médecine, le droit, la psychologie... (J. Butler et al., 2008).

Cet exercice intellectuel permet une analyse des sources des injustices genrées. Les croyances et les convictions religieuses ou philosophiques peuvent participer à la construction de modèles de société plus justes pour une humanité une qui respecte les particularités multiples. Il importe certes de rester vigilante quant aux notions universelles et aux paradoxes qu'elles peuvent générer, comme par exemple celui de l'universalité des différences des sexes qui a prévalu pendant longtemps sur l'universalité des droits « de l'homme », principalement en France (Scott, 2005), (Lépinard, 2007).

Force est d'admettre qu'actuellement, l'usage habituel du genre suppose une référence fixe à des corps biologiquement sexués, même si des chercheuses comme Judith Butler et Joan Wallach Scott tentent de travailler autrement le terme (J. Butler et al., 2008). Ceci est dû principalement au fait que :

« La force du présupposé sur la division binaire des corps sexués est enracinée, non seulement dans le sens commun (soit la forme que prend typiquement l'idéologie), mais dans la manière dont nous sommes constitué(e)s psychiquement ».

(Butler et al., 2008, p 299)

Et, pour pouvoir mener à bien le travail politique entrepris par Judith Butler pour une critique radicale du genre, il faut fragiliser les structures qui contraignent nos comportements sur la base des différences sexuelles en remettant en cause la matrice normative et son universalité, car c'est la normalisation des frontières de nos perceptions des corps qui leur octroie le pouvoir.

Cette norme, qui à la base, est un discours répété et intériorisé jusqu'à devenir une conduite sociale, peut devenir une 'capacité d'agir' (J. Butler, 1990), par le fait de prendre conscience du pouvoir des mots et d'explorer leur limites.

En questionnant la matrice normative, on questionne les mots et donc les normes que ces mots constituent, ce qui permet de concevoir la possibilité de leur subversion. En effet, remettre en cause la matrice normative, pour Judith Butler, exige de penser le genre à partir des marges, d'aller au-delà des limites dictées par la norme binaire, ce qui en quelque sorte intègre cette norme, puisqu'on l'identifie, on identifie ses limites et on va au-delà de ses limites.

Remettre en cause l'universalité de cette norme conduit à considérer les particularités de chaque individualité, en valorisant la diversité.

Accepter des transgressions de la norme d'une façon répétitive créerait une nouvelle norme ou au moins fragiliserait l'ancienne. Cette perspective se situe dans la lignée de la compréhension par Derrida du performatif. La réussite de la norme repose sur sa performativité, soit son itérabilité qu'il définit comme la répétition constante qui est la source du pouvoir (Ambroise, 2003). Répéter la norme en la modifiant, en la détournant d'une manière qui remet en cause les stéréotypes de genre, voilà *une* façon méthodique de démanteler un système.

La remise en cause de la matrice normative devrait aller jusqu'à déconstruire les mythes fondateurs de notre culture qui répondent aux grandes questions sur les origines, les différences génitales, la sexualité, et qui forgent notre compréhension du genre et du sexe (J. Butler et al., 2008), ce qui nous faciliterait la conception et l'acceptation de transgressions comme possibilités et non comme oppositions.

Une telle démarche induirait moins de marginalisation et plus d'épanouissement puisqu'il n'y aurait plus de jugements sociaux dictés par la norme binaire : la norme est élargie!

En conclusion à cette section sur l'analyse contemporaine du genre, soulignons que l'exercice critique, comme celui proposé par Judith Butler, s'annonce fructueux pour la construction d'un nouveau monde inclusif et juste, et permet de prendre en considération les émotions qui nous traversent dans la construction de nouvelles normes sociales, puisque leur caractère performatif permet leur subversion.

Mais, jusqu'où serait-on capable de déconstruire les mythes fondateurs qui nous traversent et nous construisent? Et comment une 'éthique' intégrerait-elle ces changements?

De plus, comment aborder le sujet qui m'intéresse, la femme musulmane? Le thème ne fait-il pas en sorte que la question demeure dans les limites de la matrice normative en utilisant la catégorie 'femme', alors que le but était la déconstruction de toutes les catégories?

Butler admet que le rejet complet des catégories est utopique, et que leurs usages restent nécessaires aux luttes politiques (Butler, 2005). Rien ne nous empêche d'utiliser une catégorie tout en la critiquant, mais il faut rester vigilante quant au caractère exclusif des catégories. De la même manière, on n'a pas besoin de s'extirper complètement d'un réseau de pouvoir pour le réfuter, mais on peut le subvertir de l'intérieur (Butler, 2005).

Pour la suite de la recherche, il convient de considérer la catégorie genre comme un élément d'étude non régi par une norme homogène, mais traversée par des différences propres, d'où une correction à apporter à ce stade d'évolution de mon travail. On parlerait désormais de femme/s musulmane/s.

1. 3 Intersectionnalité / Kyriarchie

On ne peut apprécier la complexité des identités et de leurs interactions sans prendre conscience des approches essentialistes et déterministes (Bereni & Trachman, 2014).

Impératif politique (Bereni & Trachman, 2014), cette posture anti-essentialiste permet de repenser les rapports entre les sexes, mais aussi les rapports de pouvoir en général (race, ethnicité, classe, orientation sexuelle...) dans une perspective libératrice. En effet, si on use de l'expression de Joan Wallach Scott 'le genre : une catégorie d'analyse toujours utile' (Joan W. Scott, 2009), qu'en est-il de ces liens avec les diverses formes d'altérité et avec le colonialisme pour ouvrir les champs du possible où l'on remettrait en question la naturalité des différentes différences et, par conséquent, les inégalités qui en découlent?

Cette perspective nous positionne dans une forme d'analyse intersectionnelle ou d'une analyse d'inégalité complexe (Bilge, 2010).

L'intersectionnalité, comme concept qui permet l'intersection d'au moins deux axes de domination (Lépinard, 2016), rend possible la théorisation des relations sociales complexes et imbriquées sans nécessairement prétendre théoriser une identité globale. C'est un concept qui permet de prendre en compte les multiples sources de l'identité pour questionner les normes établies par les groupes dominants qui ne conviennent pas nécessairement aux groupes marginalisés. Le concept a été proposé par une femme noire étatsunienne, la juriste Kimberlé Crenshaw, issue elle-même du courant féministe afro-américain. Elle met la lumière sur les points d'intersection entre le patriarcat et le racisme touchant les femmes noires de manière unique par rapport aux expériences des hommes noirs ou des femmes blanches. Elle distingue une intersectionnalité structurelle liant la race et le genre qui s'exprime par la violence subie par

les femmes noires américaines, et une intersectionnalité politique exprimée par la marginalisation de cette violence par les politiques féministes (Crenshaw, 2005). Les femmes noires constituent un groupe marginal par rapport aux féministes, et un groupe marginal par rapport aux mouvement antiraciste.

Notre sujet porte sur les femmes, or elles font face, certes, à une domination masculine intégrée dans les normes sociales, mais elles ne constituent pas un groupe monolithique homogène qui supporte une définition unique. Au sein du même groupe, il peut y avoir des sous-groupes de race, de classe sociale, de religion... Qu'en est-il des relations entre ces sous-groupes? Et qu'en est-il des relations combinées?

Force est d'admettre qu'on ne peut ignorer la multitude des oppressions subies par certains groupes de femmes. Si l'on reconsidère la situation des femmes noires en contexte étatsuniens, ne pas leur reconnaître cette diversité d'oppressions les rend invisibles comme groupe. Dans le combat féministe, elles doivent intégrer la position des femmes blanches en faisant fi de leurs revendications antiracistes, et dans le combat antiraciste, elles doivent adopter la position des hommes noirs en faisant fi de leurs revendications en tant que femmes (Crenshaw & Bonis, 2005). Qu'advient-il en cas de conflits entre les revendications des deux groupes?

Selon Butler, la prise en considération de l'intersectionnalité ne remet pas en cause un caractère irréductible du féminisme face à d'autres luttes de libération (Baril, 2007). Le féminisme ne peut se réduire à d'autres combats pour la justice sociale (contre le racisme, l'homophobie...) de sorte qu'une attention particulière dans l'analyse devrait lui être accordée, mais il n'ignore pas non plus les diverses oppressions subies par les femmes.

Il importe de voir comment les féministes, aujourd'hui, conceptualisent et intègrent les identités et les intérêts des femmes vulnérables à des oppressions autre que l'oppression genrée.

Michel Foucault décrit le pouvoir comme une forme d'action sur d'autres actions. Il est une possibilité, en actes, de transformer et d'influencer les actions d'autres personnes et non de diriger les personnes (Foucault, 1980). Dans ce sillage, Joan Scott propose d'écrire une histoire qui dévoile les normes structurantes des différentes catégories de la différence, aussi bien celle relative au genre qu'à la race, à la classe, à la nationalité..., afin de remettre en question nos certitudes sociales et politiques (Plumauzille, 2014).

M'intéressant aux oppressions subies par des femmes croyantes, ce qui nous amène dans un contexte religieux, je juge pertinent d'introduire, à ce niveau, le concept de 'kyriarchie'. Durant les années 1970, Elisabeth Schüssler-Fiorenza souligne le pouvoir du 'kyriarcat', de 'l'autorité du Seigneur', qui englobe le patriarcat et toutes les structures de domination (Schüssler Fiorenza, 2017). Au lieu d'utiliser le terme en usage de patriarcat pour se référer à la structure de pouvoir à laquelle il faut résister, elle introduit le concept de kyriarchie pour décrire la configuration socio-politique contre laquelle le christianisme devrait lutter (Markham, 2013) parce qu'il est contraire à la loi de Dieu (Ross, 2001). Il permet de désigner les dominations de genre, de classe et de race que subissent les femmes dans un contexte religieux chrétien, des dominations que l'on ne peut isoler les unes des autres lors des analyses de pouvoir.

Certes, le concept de kyriarchie est né dans un monde chrétien, mais rien n'empêche l'élargissement de son usage à d'autres religions pour exprimer les diverses structures de domination qui sont contraires à la loi de Dieu.

En somme, une analyse du genre porte sur la construction sociale pour la déconstruire, avec une attention à la dimension relationnelle et à ce qu'elle implique comme rapport de pouvoirs, dans une prise en compte de l'imbrication des diverses oppressions.

La déconstruction, dans ce contexte, n'a pas pour seul domaine la théorie, mais elle permet de vivre le moment de la fabrication du construit comme une crise ou un malaise permanent (Spivak, 2010).

En conclusion à cette section, on peut noter que le genre permet d'élargir les réflexions critiques sur les pouvoirs et sur les dominations, en soulevant les questions des identités et de sexualités. Le féminisme serait cette pratique et cette philosophie des différences et de la multiplicité qui rejette tout dualisme, qui allie le personnel au politique, qui suggère une manière autre de penser la subjectivité et qui produit de nouvelles figurations de la subjectivité féministe (Corsani, 2003). C'est un mouvement global, hétérogène et multiple (Braidotti, 2009).

« Vu l'insistance précipitée avec laquelle on table sur un sujet stable du féminisme où 'les femmes' sont prises pour une catégorie cohérente et homogène, on ne s'étonnera pas que l'adhésion à la catégorie suscite de nombreuses résistances. Ces domaines d'exclusion font apparaître les implications coercitives et régulatrices d'une telle construction, même lorsque la construction a été entreprise à des fins émancipatrices. En effet, la fragmentation du mouvement féministe et l'opposition paradoxale au féminisme de la part des 'femmes' que le mouvement prétend représenter montre les limites inhérentes à la politique identitaire ».

(J. Butler, 1990, p 64)

1. 4 Féminisme/s

Un engagement féministe serait ainsi non pas fondé sur une identité mais sur une critique et une subversion des normes. Cette dernière remet en question les dualismes sexe/genre, esprit/matière, les couplets qui ont fondé la séparation politique des fonctions sociales entre les femmes et les hommes, et qui ont instauré la subordination qui en découlait. Cette sortie du dualisme ouvre un champ de multiplicité, dans une large perspective, incluant la différence entre les sujets femmes et valorisant la singularité des personnes et des positions (Couture, 2018).

Le phallogentrisme, que Jacques Derrida nomme un système socio-symbolique, consiste à considérer la femme comme une aide pour l'homme en implantant une répartition bien définie des rôles entre les hommes et les femmes (Couture, 2012). La femme n'a pas de position propre, mais une position par rapport et en fonction de l'homme (Nault, 2010).

Selon Judith Butler, ce phallogentrisme, résulte d'une triple occultation :

- (1) L'appropriation : la femme comme l'Autre de l'homme.
- (2) La distanciation : la femme comme groupe homogène, comme un groupe social différent de celui des hommes.
- (3) La subordination : les femmes qui occupent des rôles de services.

Et pour faire face à cette triple occultation, les femmes devraient trouver une voie pour entrer dans le discours qui la produit, une voie comme sujet et non comme objet (Couture, 2007).

En fait, pour asseoir une base claire, rien ne vaut un détour par les débuts pour comprendre le/s féminisme/s et le/s situer par rapport à notre étude relative à 'la femme musulmane'.

Le féminisme est d'abord un mouvement contemporain (Rogers, 2003) (Riot-Sarcey, 2015), un mouvement qui, à ses débuts, s'est construit autour de la revendication de l'égalité des droits entre hommes et femmes. Mais c'est aussi un ensemble de champs de savoirs interdisciplinaires (Braidotti, 2009).

Historiquement, d'un point de vue français, la Révolution française ouvre l'ère du féminisme en posant la question du statut de la femme -la moitié de l'humanité-, indirectement impliquée par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (Riot-Sarcey, 2015), qui a donné naissance à de nombreuses idées novatrices et de résistance. Mais ce serait la Première Guerre Mondiale qui aurait, réellement, permis de mettre de côté la distinction des rôles féminins et masculins, de même que le principe de la mère au foyer, par le fait de l'embauche des femmes dans les usines en remplacement aux hommes sur le front, mais aussi comme agents de renseignements, ou comme personnel médical... (Michel, 2007). Des femmes furent les premières agentes de lutte pour la paix, à travers l'organisation *International Council of Women*, la paix au nom du monde des femmes. Après la Première Guerre Mondiale, les femmes obtiennent le droit de vote dans plus de 21 pays et plusieurs revendiquent leurs droits économiques, politiques et civils. Entre-temps, les femmes russes avaient participé à la révolution communiste de 1917 qui leur donna accès à de nombreux droits (Michel, 2007).

Les historiennes parlent d'une première vague du féminisme marquée par la lutte pour l'égalité des droits entre homme et femme, droit à l'instruction, droits politiques, droits civils, droit au travail, mais aussi protection de la maternité, lutte contre la prostitution et promotion de la paix (Mosconi, 2008).

La participation des femmes dans les luttes antifascistes les a remises au-devant de la scène. Certaines participèrent à la résistance d'une façon héroïque. Néanmoins, une fois la guerre finie, beaucoup de femmes ont subi la pression pour laisser place aux hommes revenus des fronts de guerre. Les femmes ont eu à faire face à cette pression (Michel, 2007).

Et voilà que Simone de Beauvoir publie son ouvrage *Le deuxième sexe* en 1949, où elle affirme que ce n'est pas la nature qui limite le rôle des femmes, mais bien l'ensemble des préjugés et des règles qui structurent nos sociétés, les femmes étant elles-mêmes complices de cet état des choses (Beauvoir, 1976). Elle fut l'inspiration de la lutte féministe pour la libération des femmes.

De 1945 à 1965, les gouvernements des pays occidentaux, d'est comme d'ouest, ont eu une conception instrumentale des femmes, on les utilise en temps de guerre, on les renvoie au foyer quand on a plus besoin d'elles (Riot-Sarcey, 2015).

Les années 1960 et 1970 marquent la deuxième vague du féminisme (Vergnioux, 2008), qui est définie comme étant un large mouvement de femmes né du choc de la reconnaissance des conditions déplorables vécues par les femmes. Il s'appuie sur la construction de liens entre toutes les femmes (Couture, 2007), or, on ne peut négliger la critique qu'on lui attribue, soit qu'il n'aurait réuni que des femmes bourgeoises, blanches et de classe moyenne autour d'une notion universaliste et genrée de la sororité (Haase-Dubosc & Lal, 2006).

Cette deuxième vague, trouve une impulsion durant les années 1960 sur les campus étatsuniens dans un contexte de lutte contre la guerre au Vietnam et pour les droits des Noirs/es. Les droits de vote, d'éducation, de travail, étant acquis, les femmes s'organisent en collectif et luttent pour leur libération de la domination masculine (Mosconi, 2008). Elles militent pour

l'autonomie du sujet-femme dans tous les aspects de son existence (Vergnioux, 2008), ce qui a réuni les féministes de cette vague malgré leurs divisions (Couture, 2007).

La période est caractérisée par les contestations de l'autorité sous toutes ses formes dans des sociétés riches et instruites. L'avènement de la deuxième vague féministe est en partie lié aux mouvements gauchistes de mai 1968, où les militantes de ces mouvements se sont rebellées contre le fait que les mouvements gauchistes refusaient de prendre en compte l'oppression des femmes, d'où la décision de se réunir entre femmes pour s'organiser (Mosconi, 2008).

Certes, une principale revendication pour cette vague était l'accès libre à la contraception et à l'avortement (Maruani, 2013), les femmes voulaient disposer de leurs corps. Mais l'élan contestataire et la critique féministe élaborée dans ce cadre dépassaient les questions de sexualité pour mettre en évidence la non-reconnaissance des femmes dans les activités sociales.

N'empêche que ce féminisme occidental, dans son combat pour l'égalité, a continué de consolider l'impérialisme et le colonialisme, ce qui a poussé les femmes noires américaines à se dire *womanists*, les femmes hispaniques aux États-Unis, *mujeristas*, tandis que d'autres femmes préfèrent éviter le mot féminisme et parler de la théologie des femmes. Le féminisme européen est remis en question :

« Longtemps occulté, cet épisode de l'histoire des femmes s'est avéré un point de tension entre les féministes de la seconde vague. Dans les années soixante-dix, le principe de sororité qui anime le Women's Liberation Movement (wlm) est mis à mal par les féministes afro-américaines qui dénoncent l'ignorance ou l'indifférence historique du mouvement à l'égard de la condition des femmes de couleur et de leur expérience de l'oppression patriarcale, laquelle

est étroitement conditionnée par le racisme, avec lequel l'histoire du mouvement féministe a partie liée ».

(Dorlin, 2012, p 87)

Et, depuis les années 1990, on commence à parler de la troisième vague du féminisme, une notion qui ne fait pas l'unanimité, dans la mesure où celles qui la réfutent considèrent le combat pour l'égalité déjà gagné, alors que pour d'autres, comme celles ne s'inscrivent pas dans les combats des femmes occidentales blanches, et pas exclusivement, le chemin est encore long. Et, dans le contexte de la France, l'on parle maintenant de la parité pour une meilleure représentation des femmes (Maruani, 2013). Dans cette perspective, on se trouve davantage positionnée dans un féminisme institutionnalisé.

La troisième vague est une période marquée par un changement générationnel et un rapport de sororité bouleversé par la différence des contextes et des outils de lutte féministes, avec un déplacement paradigmatique des questions sexuelles et raciales, ce qui a pour effet une mutation du sujet féminisme. Les identités ne se trouvent pas aux fondements des luttes, comme un préalable politique, mais elles sont conçues en devenir (Bessin & Dorlin, 2005), ce qui ouvre des possibilités de coalitions et de solidarité. Ce féminisme baigne dans le postmodernisme avec une déconstruction des identités sexuelles imbriquant les rapports de domination. On s'investit à décoloniser le féminisme, au lieu de se l'appropriier comme le 'propre' des pays 'civilisés'. On laisse place à la parole des Autres, ce qui au passage laisserait paraître la transversalité des oppressions qui traversent nos sociétés (Couture, 2014).

Les identités sont plurielles et mouvantes, ce qui complexifie les rapports de pouvoir et ce qui devrait permettre un renouvellement continu du féminisme peu importe la vague dans laquelle il s'inscrit.

Cette troisième vague avec ses identités plurielles et mouvantes, suggère un certain positionnement, une notion introduite par Braidotti d'abord dans son article 'Les sujets nomades féministes comme figure des multitudes' comme politique qui considère l'importance de prendre en compte la mémoire et les généalogies politiques dans la formation de concepts et d'idées nouvelles (Braidotti, 2003), une notion qu'elle reprendra dans son ouvrage *La philosophie --là où on ne l'attend pas* (Braidotti, 2009, p 52), comme étant « *un territoire spatio-temporel construit autour d'un vécu partagé collectivement et occupé conjointement* ». Selon elle, les politiques de positionnement permettent une prise de conscience qui donne naissance à un réveil politique en relation avec les autres. Elle se traduit par une auto-conscience qui se développe à partir des connaissances générées par le partage du vécu des différents sujets (Braidotti, 2009), une stratégie qui rejoint une des bases des théories féministes : 'le personnel est politique'.

« La théorie féministe met en place une vision de la subjectivité comme réseau dynamique des relations structurantes s'organisant autour d'une mémoire partagée de ce que l'on pourrait appeler une 'autre histoire' du sujet ».

(Braidotti, 2003, p 34)

L'approche féministe nous apprend à cultiver le sentiment intérieur de refus des effets inacceptables de la domination. Entretenir ce sentiment permet de transformer le quotidien, c'est en soi une action (Couture, 2010).

Au terme de ce chapitre, qui s'est assigné pour but de comprendre les dominations générées pour les déconstruire, on soulignera comment les normes qui régissent nos comportements sont des structures qu'il est possible de dépasser. Le survol historique de la thématique du genre rend compte de l'acceptation implicite de la supériorité du masculin et

donc de l'intériorisation de la domination. La remise en question de cet admis social a ouvert sur les possibilités d'agir et sur les théories féministes.

« ... Certaines analyses, en théories féministes, ont conduit à une redéfinition du genre qui inclut le système savoir – pouvoir ».

(Couture, 2007, p. 60).

Il nous reste à mettre les acquisitions de ce chapitre en résonance avec la théologie de la libération.

Chapitre 2 - La théologie de la libération

Comme ce travail se situe dans un cadre théologique de libération, ce chapitre retracera un cheminement pour la compréhension d'une telle théologie, et comment elle peut être un point d'appui pour la construction d'une position musulmane contre les kyriarchies.

2. 1 Religion/s : se situer par rapport au vocable

En études religieuses contemporaines, on propose une définition de la religion inscrite spécifiquement dans l'histoire chrétienne et occidentale, excluant les autres aires géographiques et culturelles sur la scène mondiale (Kwok Pui-lan, 2005). De facture coloniale, cette définition demeure restreinte et insatisfaisante.

Douglas Hall, théologien canadien, disait que ce qui est fautif dans la théologie dominante, est qu'elle se proclame universelle, vraie et signifiante en tous lieux, transcendant son propre contexte historique (Baum, 1990). La religion dominante, constitue, dans ce sens, la religion prototype qui définit les standards pour évaluer les autres traditions (Kwok Pui-lan, 2005).

Néanmoins, certains/es théologiens/nes adoptent une autre approche qui examine la relation entre la théologie et les sciences des religions dans un cadre d'études postcoloniales (Kwok, 2005), en considérant la diversité des subjectivités.

Pour la suite, j'adopterai une définition opératoire de la religion proposée par la professeure Denise Couture, lors de sa conférence intitulée : *Des interactions réciproques entre les études religieuses et les études féministes* durant le colloque de l'IÉR de l'université de Montréal en Février 2018 sur *L'étude de la religion aujourd'hui : déplacements thématiques,*

conceptuels et méthodologiques, comme étant « des manières de vivre qui s’inscrivent dans des réseaux intra religieux et extra-religieux que les personnes elles-mêmes définissent comme religion » (Couture, 2018). Les subjectivités féministes, dans ce contexte, transforment les formations religieuses à travers la construction de soi. Puisque les religions ne sont pas monolithiques et puisqu’elles sont traversées par de large diversifications, elles évoluent et changent à travers le temps et elles sont très imprégnées par les cultures qui les accueillent.

Et dans cette perspective, je m’inscris dans une compréhension de la théologie proposée par Anne Fortin comme étant une fonction d’analyser l’auto-compréhension de sujets croyants (A. Fortin, 2007).

Notons que certaines religions, notamment les autorités du catholicisme romain, mènent une offensive contre ‘le genre’, sous prétexte que cet outil conceptuel qui permet de comprendre les inégalités genrées, met en péril les différences structurantes de nos sociétés (Julliard, 2017), (Favier, 2014). Ces autorités religieuses soutiennent une fondation transcendantale qui stipule que Dieu le veuille ainsi. De la sorte, l’hégémonie du patriarcat est maintenue à travers la réaffirmation mutuelle de connaissances et de discours religieux et culturels. Pour une majorité des autorités des religions monothéistes, le genre est lié au sexe biologique, il le traduit, et toute transgression de cet ordre binaire établi est considérée péché (Laufer & Rochefort, 2014).

Dans ce contexte, la théologie de la libération, qui est d’origine chrétienne, peut devenir un point appui pour la construction d’une position musulmane, offrant une parité possible.

L’approche de Jean-Marc Ela paraît particulièrement pertinente en ce qui concerne la façon de faire la théologie :

« C'est ne pas répéter les dogmes chrétiens, mais les interpréter à partir du contexte africain, et donc se réapproprier le sens de la Révélation. Parler de Dieu dans sa perspective engage à un dialogue avec les Écritures à partir des lieux d'urgences de l'Afrique ».

(Ndongala Maduku, 2009, p 558)

Si je pouvais reformuler cette phrase, tout en lui restant fidèle, ou au moins à son esprit, mais en préparant la possibilité de la lire dans le contexte musulman, je dirais que faire de la théologie, ne consiste pas à répéter les dogmes – quelques soit les dogmes – mais à les interpréter à partir du contexte – quel que soit le contexte –, et donc se réapproprier le sens de la Révélation – quel que soit la Révélation. Parler de Dieu, dans sa perspective, engage à un dialogue avec les Écritures – quelles que soient les Écritures, à partir des lieux d'urgence ou l'on se positionne.

2. 2 Théologie de la libération : Quelques définitions importantes

La théologie de la libération est un corpus d'écrits élaboré à partir d'une démarche critique qui, au début, avait pour but de redonner pertinence à l'Église catholique en Amérique latine. Née au début des années 1960 pour un renouveau religieux, social et politique (M. Löwy, 1990), elle est l'expression d'un mouvement social traversant l'Église et la société.

Gustavo Gutiérrez utilise pour la première fois l'expression 'théologie de libération' (Cheza et al., 2017) . Il l'utilise, à Chimbote au Pérou, lors de la première rencontre du groupe *Oficina nacional de información social* (ONIS), un bureau composé d'une vingtaine de prêtres, en majorité péruviens, et de laïcs sociologues et économistes qui, à la fin de la rencontre, rédigent un manifeste sur les problèmes sociaux du pays et qui s'engagent à les prendre en considération dans leur pastorale (Cheza et al., 2017). Gutiérrez intitule sa conférence : *Vers une théologie de la libération*, et il explique son choix de théologie de la libération au lieu de théologie du développement – qui fut d'usage à l'époque – comme suit :

« En préparant mon rapport, j'ai compris qu'il était plus biblique et plus théologique de parler d'une théologie de la libération plutôt que d'une théologie du développement. C'est-à-dire : théologie de la libération comme du salut dans des situations concrètes historiques dans lesquelles le Seigneur nous offre la grâce du salut. Le thème était affecté d'une certaine charge polémique, moins à l'égard du concept du développement qu'à celui de la politique qu'il recouvrait ».

(Gutiérrez, 1984, p 906)

Ce fut le brésilien Rubem Alves qui utilisa l'expression 'théologie de la libération' dans les cercles académiques en présentant sa thèse vers la fin 1968, intitulée *Towards a Theology of*

Liberation. Elle sera publiée en 1969 sous le titre *A Theology of Human Hope* (Cheza et al., 2017).

On pourrait situer ses débuts « officiels » vers 1968, au synode épiscopal latino-américain de Medellin en Colombie, tenu sous le signe de la libération, pour expliciter les directives de Vatican II et pour les adapter à la réalité de l'Amérique latine. Ce synode a cependant dépassé le concile en créativité et a poussé l'audace au point de relativiser les liens de dépendance théologiques avec l'Église d'Europe occidentale sans pour autant renier les sources bibliques (Schooyans, 1975). Cette rencontre sera la bannière qui va légitimer le caractère ecclésial du processus de libération assumé par des groupes et par des communautés ecclésiales (Cheza et al., 2017).

Le contexte de l'Amérique latine de l'époque n'est pas étranger à l'émergence de cette théologie, même s'il n'en est pas l'unique cause; en effet, face aux disparités sociales immenses vécues dans ces pays et face aux réponses marxistes apportées sur le plan politique, les membres de l'Église n'avaient d'autres choix que d'innover, or, cette innovation ne fut possible que grâce aux changements déjà opérés au sein de l'Église catholique après la Deuxième Guerre Mondiale et aux possibilités ouvertes par Vatican II sur le monde moderne et sur les sciences sociales (M. Löwy, 1990).

Ces ouvertures au monde moderne ont permis à certains membres de l'Église une théorie critique de la dépendance, c'est-à-dire une critique du capitalisme et une promotion d'un changement social radical, et la présentation de la libération comme réponse à la dépendance, lors du synode.

La nouveauté de cette théologie était d'offrir des pistes de réflexions pour une approche située et engagée (Schooyans, 1975). Selon Gutiérrez :

« La théologie de la libération ne nous propose peut-être pas tant un nouveau thème de réflexion qu'une nouvelle manière de faire la théologie. La théologie comme réflexion critique sur la praxis historique est ainsi une théologie libératrice, une théologie de la transformation libératrice de l'humanité ».

(Gutiérrez, 1974, p 31)

La théologie de libération se sait et se veut provisoire, car les contextes peuvent changer. Et c'est le contexte qui dicte au théologien ou à la théologienne le point d'où procéder. De ce fait, elle est plurielle. Elle est engagée, dans le sens où toute réflexion devrait mener à une action efficace et participer au changement social. Selon le manifeste du premier colloque des théologiens du tiers monde 'latino-américains, africains, asiatiques' qui s'est tenu à Dar-es-Salaam, en Tanzanie :

« Nous rejetons comme insignifiant un type académique de théologie séparée de l'action. Nous sommes prêts pour une radicale rupture épistémologique qui fasse de l'engagement le premier acte théologique introduisant dans une réflexion critique sur la pratique historique du Tiers monde ».

(Abesamis, 1977, p 255)

Mais cette théologie n'a pas fait l'unanimité, confrontée à beaucoup de critiques – entre autres celles formulées par le cardinal Joseph Ratzinger (Jullien, 1984). Et l'Église a mis du temps pour lui ouvrir ses portes, une ouverture qui reste prudente avec une méfiance qui persiste, quoique depuis 2013, les autorités ecclésiales envoient quelques signes en sa faveur (Cheza et al., 2017).

Nombreux ont tenté de s'en distancier, et ce, à cause, entre autres, d'un parallélisme qui fut établi avec le marxisme (Baum, 1987). En effet, Gutiérrez avait proposé d'utiliser les méthodes inspirées du marxisme pour analyser la situation, une analyse qui s'articule autour d'une critique de l'idéologie et des injustices sociales. Pour ce qui est de l'idéologie, Gutiérrez en parle comme suit :

« Il ne s'agit pas d'élaborer une idéologie pour justifier des positions déjà prises; il ne s'agit pas non plus d'une recherche fiévreuse de sécurité devant les questions fondamentales qui se posent à la foi, ni de forger une théologie d'où se 'déduirait' une politique. Il s'agit de se laisser juger par la parole du Seigneur, de penser notre foi, de rendre plus authentique notre amour, de justifier notre espérance à l'intérieur d'un engagement qui se veut plus radical, plus total, plus efficace. Il s'agit de repenser les grands thèmes de la vie chrétienne au milieu du changement radical de perspectives que nous vivons aujourd'hui et dans la nouvelle problématique qu'entraîne ce changement ».

(Gutiérrez, 1974, p 11)

Baum définit l'idéologie comme une déformation inconsciente de la vérité dans le but de défendre certains intérêts (Baum, 1987). Dans cette perspective, la critique reviendrait à retrouver cette vérité, à l'intérieur d'un engagement chrétien. Une fidélité à l'évangile ne correspondrait pas nécessairement à une fidélité à l'Église, car cette critique conduit à tenter une nouvelle lecture des textes qui leur octroie un sens adapté au contexte culturel inscrit dans son histoire, ce qui ranime le souffle divin (Dussel, 1974). Se libérer reviendrait à redécouvrir la fonction critique et libératrice de la foi avec un ancrage authentique et avec une appartenance, et non par pédagogie, ou assimilation. Et dans ce sens, la critique de l'idéologie relèverait plus de la sociologie de la connaissance que du marxisme (Baum, 1987), comme herméneutique selon les sciences sociales.

Pour ce qui est de la critique des injustices sociales, le parallélisme avec le marxisme se situe dans la méthode, comme outil d'analyse que des évêques d'Amérique latine ont utilisé pour décrire les injustices sociales. La comparaison avec le marxisme en serait ainsi une de forme et non de fond.

L'option préférentielle pour les pauvres sera l'axe qui définira cette théologie de la libération en Amérique latine. Les pauvres sont considérés/es comme les agents/es de leur propre libération et le sujet de leur propre histoire (M. Löwy, 1990). Dieu se présente à eux, à elles, comme source de lumières et comme force de leur volonté. Dieu leur accorde sa grâce, et les libère pour qu'ils assument leur responsabilité dans le monde et créent une société plus juste (Baum, 1987).

« La théologie de libération pense le passé, comme l'esclavage en Egypte ; elle pense le futur ultime, comme le royaume eschatologique ; et le présent est le chemin à travers le désert libérateur de l'histoire. Cette mise en mouvement de l'Eglise comme processus de libération est essentielle au dogme chrétien. C'est la pâque « passage ». Cela révèle clairement que nous sommes engagés dans un passage au sein de l'histoire, un passage de l'esclavage à la liberté... »

(Dussel, 1974, p 144)

Cette perspective conduit à s'intéresser à l'histoire des lectures qu'on a fait des textes qui ont contribué à l'instauration des oppressions systémiques, à travers une vue sélective du passé. Il est temps que cette histoire fasse l'objet majeur d'analyse. Sous un autre aspect, elle peut ouvrir des possibilités de libération et devenir une source de richesse à travers les différentes perspectives qu'elle présentera. Et la théologie peut intervenir dans l'histoire pour dénoncer comme péché certaines structures politiques, économiques ou culturelles oppressantes, une manière de contribuer à la construction de la justice dans l'histoire. Et en ce

sens, la main blanche, masculine et chrétienne a plus d'efforts à fournir, pour se désinscrire de la continuité colonisatrice, afin d'éviter de reproduire, – involontairement et peut-être même inconsciemment – les dominations habituelles et de prendre en compte des multiplicités qui permettent de pallier les dominations systémiques.

« L'histoire humaine a été écrite par une main blanche, une main masculine, de la classe sociale dominante. La perspective de ceux qui ont été vaincus est différente. On a tenté d'effacer de leur mémoire les souvenirs de leurs combats et ce, dans le but de les priver d'une source d'énergie, d'une volonté historique de rébellion ».

(Gutiérrez, 1976, p 6)

Et si la théologie de la libération est née dans le contexte précis de l'Amérique latine et de sa réalité sociale et politique, la chute du mur de Berlin a ouvert la porte à un capitalisme global, et a repositionné la réaction de la théologie de la libération comme une critique de la mondialisation néolibérale avec un appui au mouvement altermondialiste naissant (De Mori, 2014), ou plutôt à la mouvance altermondialiste (Couture, 2010) définie comme étant :

« La nébuleuse des mouvements appartenant principalement à la société civile qui dénonce le caractère néolibéral de l'actuel processus de mondialisation et de la politique de ses principaux protagonistes, et de façon de plus en plus fréquente le caractère hégémonique, ou 'impérial', de la politique menée par les États-Unis et les autres puissances occidentales, du fait des conséquences auxquelles cela conduirait sur les plans économique, social, environnemental, culturel, démocratique et pacifique ; qui prônent une alternative sous la forme d'une autre mondialisation ; et qui lient cette critique et cette aspiration à un autre monde à leurs luttes spécifiques menées à une échelle locale, ainsi qu'à des mobilisations à une échelle supranationale ».

(Fougier, 2006, p 6).

La théologie de la libération a donné naissance, dans ce sillage, à différents courants, tels des théologies écologiques, des théologies féministes et certaines en lien avec les sagesse des peuples autochtones, allant jusqu'à prolonger ce dialogue en dialogue interculturel et interreligieux (De Mori, 2014). Elle suppose la pluralité et la construction d'une éthique à partir de la base (Libanio, 2005).

La pertinence de cette théologie réside dans sa démarche qui consiste à réfléchir théologiquement sur une expérience donnée, la ressaisir d'une manière critique, quitte à la remettre complètement en question ou bien au contraire en expliquer les fondements possibles (Schooyans, 1975). Ce qui revient à formuler une problématique contextuelle, et à utiliser les savoirs acquis et l'érudition accumulée pour bâtir un projet théologique original (Schooyans, 1975). Or, pour la théologie de la libération, le but n'est pas la réflexion en soi, mais le changement qu'elle peut apporter pour justement libérer. Cette réflexion renvoie systématiquement à un engagement et à une pratique traduisant le changement.

2. 3 Une théologie contextuelle

La théologie de libération a débuté en Amérique latine, mais elle se développera ailleurs, en Afrique et en Asie, des continents aussi confrontés à la pauvreté. Et si la théologie de libération a émergé dans l'Église catholique, elle ne s'en est pas contentée, elle est devenue rapidement œcuménique, et a réussi à créer une solidarité entre tous ceux et toutes celles qui luttent pour leur émancipation (Baum, 1987).

En effet, à Medellin, les fondateurs de la théologie de la libération avaient choisi l'option pour les pauvres. Une option qui s'est avérée pertinente sur une longue période et qui a permis une large production théologique.

Or, avec un nouveau contexte, façonné par la chute du mur de Berlin qui a marqué la fin de la guerre froide, associée à un déplacement des résistances à l'hégémonie du néolibéralisme, la théologie de la libération s'est placée dans un nouveau paradigme, de sorte que l'option pour les pauvres en est venue à prendre en compte l'ethnie, le genre, la religion et le cosmos (Libanio, 2005).

En effet, ailleurs, – en Amérique du Nord et outre – quelques années après son émergence en Amérique latine, la théologie de la libération devient une lutte pour les Noirs/es, pour les Autochtones, pour les femmes, pour les minorités sexuelles, pour la Terre... mais toujours au profit des personnes opprimées.

Le concept d' 'opprimé/e' ou de 'pauvre', en contexte de théologie de libération, qui au début désignait implicitement un homme blanc, travailleur, urbain, chrétien et hétérosexuel

(Couture, 2010), prend, alors, une dimension raciale, culturelle et sexuelle. D'où la diversification des théologies de la libération selon la perspective de critique de la domination.

Contextualiser la problématique, c'est lui donner un sens, une vie. Aussi, tout projet théologique doit-il nécessairement s'enraciner dans une démarche autocritique d'une réalité propre, contextuelle, faute de quoi il tomberait exactement dans ce que dénonçaient les pionniers de la théologie de libération, soit l'aliénation, la transplantation (Schooyans, 1975).

La théologie de la libération répond désormais à des sujets de préoccupation planétaire. Au Québec, elle a été nommée 'théologies contextuelles faites dans une perspective de libération' (Couture, 2010). Cette modification de dénomination a pour but, certes d'éviter une appropriation de la théologie de la libération latino-américaine, mais surtout, d'éviter une importation non contextualisée, c'est une théologie qui habite les localisations géopolitiques et théoriques d'où elle émerge, qui change la problématisation de la pauvreté et les modes d'analyse des oppressions (Couture, 2010).

Le critère de vérité de ces théologies est l'action de transformation pour créer une justice relationnelle (Couture, 2010). Elle opère une critique pratico-politique (Dussel, 1991). Elle remet en question des pratiques et des théologies de domination ou de collaboration, dont chacune est politique et non neutre (Dube, 2000).

On ne peut nier à la théologie de la libération – et aux théologies contextuelles – un potentiel, qui résiderait dans sa capacité à articuler différentes subjectivités et identités multiples : une libération pour chaque contexte d'oppression donnée, autrement dit, il s'agit de partir de la position des personnes opprimées pour analyser les oppressions et les conditions de libération de sujets multiples (Couture, 2010).

Notons que cette approche s'inscrit dans une perspective d'analyses transdisciplinaires.

La question se pose de savoir si une telle théologie peut articuler d'autres subjectivités que celles s'enracinant dans la tradition chrétienne. Et jusqu'où la solidarité pour une meilleure justice sociale peut traverser les différentes croyances sans déformer leurs identités. Et comment pourrait-elle enrichir le dialogue interreligieux pour la construction d'un monde plus juste?

2. 4 Théologies féministes : Interactions entre féminisme/s et religion/s

Si l'on considère les deux dimensions : féminisme/s et théologie/s, sans subordination d'un champ sur un autre, on voit de plus en plus d'études ou interagissent les études religieuses avec les études féministes. En effet, la présence de croyantes dans des courants féministes a permis une intercommunication riche entre les principes du féminisme et les principes de la religion (Ross, 2001) et a donné naissance à une théologie féministe. Celle-ci opte pour des postulats méthodologiques, herméneutiques et théologiques pour la libération des femmes.

En christianisme, elle s'est développée entre autres comme une théologie de libération reconstruite à partir de la perspective des opprimé/es, dans ce cas, les femmes (Ross, 2001).

A noter que l'idée domine que la théologie féministe s'est peu développée en France (Favier, 2014), un constat confirmé par Élisabeth Parmentier, qui avance, qu'à part au Canada, le monde francophone est resté relativement hermétique à cette théologie (Parmentier, 1999).

Même si certaines féministes, issues de la tradition catholique, rejettent totalement la religion institutionnelle (Daly, 1968), en raison de la position des anciens théologiens qui supposaient que la femme était mineure, qu'elle n'avait pas une raison suffisamment autonome et qu'elle devait toujours vivre sous autorité paternelle, maritale ou religieuse (Béraud, 2011), le courant dominant de la théologie féministe estime que les principes du christianisme et ceux du féminisme comportent cette même volonté d'émancipation des femmes et des hommes (Ross, 2001).

Ces théologies se sont élaborées dans le contexte révolutionnaire des années 1960 influencée par les théologies de la libération (Melançon, 1996). Mais elles ont aussi influencé

les théologies de la libération, dans la mesure où elles prennent en compte non seulement le contexte politique et social mais aussi le genre et la multiplicité identitaire, articulé au slogan *Le personnel est politique* (Couture, 2007).

Elisabeth Schüssler Fiorenza – une exégète qui croit que la bible suggère une vision juste du monde (Markham, 2013), propose un point de vue que je partage au sujet du Coran et qui structure le reste de mon analyse, et dénonce l’usurpation du pouvoir religieux des femmes.

Son analyse commence par une réappropriation féministe de l’histoire. En effet, l’histoire a été écrite par une main masculine blanche, avec un discours sexué, socialement et culturellement positionné. Cette réappropriation de l’histoire se conjugue à une relecture des textes selon des méthodologies des sciences humaines en prenant en compte les contextes d’interprétation. De ce fait, les théologies féministes sont plurielles.

Elles sont en quête d’une adéquation du réel avec le « royaume de Dieu » en recherchant une vérité qui libère des injustices, des oppressions et de la violence (Melançon, 1996). Elisabeth Schüssler Fiorenza, dans cette quête, par son travail de relecture féministe des textes bibliques, tente de leur donner leur sens libérateur, en rendant aux femmes leur mémoire dans l’histoire de l’Église (Schüssler Fiorenza, 1983). Cette recherche ouvre des possibilités rationnelles à la foi et des perspectives de résistance au patriarcat aux femmes croyantes. Elle permet différentes stratégies d’interprétation, loin des positions dogmatiques qui rendraient les femmes invisibles (Melançon, 1996).

De telles théologies procurent, donc, un processus contre les kyriarchies, que d’autres croyances, autre que le christianisme, peuvent adopter pour la reconstruction de perspective/s religieuse/s libératrice/s pour les femmes. Une critique transversale des religions prend comme

point de départ les situations matérielles d'oppression, et peut répondre aux intérêts et aux visions féministes.

Au terme de ce chapitre, nous pouvons conclure que les luttes des femmes – toutes les femmes dans leur multiplicité historique – et des autres mouvements religieux et politiques qui promeuvent l'égalité et la liberté, peuvent être reliés. Voilà l'expression d'une solidarité pratique.

La théologie contextuelle, dans ce sens, permet d'offrir un point d'appui pour une théologie féministe pour diverses traditions et croyances, ouvrant au dialogue entre les principes du féminisme et les principes de ces traditions.

Pour la suite je me situerai dans cette théologie contextuelle, comme musulmane féministe intersectionnelle.

Chapitre 3 - Théologie/s musulmane/s à perspective libératrice

Avant d'entamer le chapitre, je voudrais partager l'étonnement de la majorité des personnes avec qui j'ai eu l'occasion de parler de mon sujet de mémoire. Plusieurs trouvaient que 'théologie de la libération' et 'islam' n'allaient pas dans une même phrase. Cela pourrait être dû à la réduction colportée par les médias dominants qui assimilent souvent islam et terrorisme, ou par simple méconnaissance. Le but ici sera d'expliquer que le lien entre islam et libération est possible, même naturel – du moins selon les recherches que j'ai menées.

Au départ, m'intéresser à l'islam dans une perspective théologique de libération n'émanait pas d'une connaissance de la théologie de la libération, mais davantage d'une intuition, que je voulais, d'ailleurs, structurer. En effet, ma conception de la religion est qu'elle peut constituer un élément de libération et d'épanouissement personnel. La religion, en particulier l'islam, pourrait être à son meilleur quand elle promeut le changement vers la justice, la solidarité, la paix... C'est mon positionnement. J'ai choisi le cheminement de faire un parallélisme entre la théologie de la libération et la tradition de l'islam, car j'ai l'intime conviction, comme femme croyante, que l'islam n'est pas intrinsèquement opprimant 'sexiste, raciste...', mais c'est plutôt l'interprétation qu'on en fait, selon le contexte où l'on se situe, qui lui octroie différentes formes de dominations et qui à travers l'histoire finissent par devenir structurelles. Et plusieurs auteurs musulmans interprètent leur tradition dans une perspective libératrice (liste de noms cités dans ce mémoire).

L'aventure est certes intellectuelle, mais elle est aussi émotionnelle. Elle est située, et elle risque, dans ce sens, de remettre en question la neutralité objective de la recherche

universitaire enracinée dans les institutions patriarcales (Cannon, 1995), (Schüssler Fiorenza, 1983).

Du moins, cette perspective offre l'opportunité de pouvoir questionner l'objectivité des interprétations textuelles et la neutralité de leurs constructions historiques.

La libération, pour moi, est intimement liée au questionnement et à la critique, une critique dans une perspective de compréhension et de construction. Elle s'inscrit dans un acte de changement de soi qui commence au fond de l'être et qui rayonne à l'extérieur pour justement produire un changement social pour une meilleure justice.

Il est dit au chapitre 13 - Sourate du Tonnerre (*Ar-Ra'd*) - verset 11 du Coran :

« [...] En vérité, Dieu ne modifie point l'état d'un peuple tant que les hommes qui le composent n'auront pas modifié ce qui est en eux-mêmes [...] ».

(Chiadmi et al., 2013, p 175)

C'est une affaire de chaque jour ! ce qui rejoint parfaitement la 'philosophie' ou 'l'essence' de la théologie de la libération : à savoir réfléchir théologiquement sur une expérience donnée et la ressaisir d'une manière critique, avec le but d'apporter un changement libérateur. Cette réflexion intérieure renvoie systématiquement à une praxis, et amène un changement.

Le terme critique, ici, a toute sa place dans ma compréhension : on ne peut pas être libre si on est dénoué du sens critique, de soi d'abord (auto-critique), des diverses dominations ensuite, pour conscientiser ce que nous vivons. Cette démarche trace le cheminement vers un monde meilleur, le monde meilleur propre à chacun et à chacune, car, toujours selon ma conception, il serait illusoire de penser qu'on pourrait créer le meilleur monde. Une conception

qui émane de ma croyance, car si l'on supposait un seul monde meilleur, il correspondrait au paradis promis par Dieu, et ce monde meilleur ne peut advenir sur terre dans l'histoire des humains. L'idée serait d'explorer les possibilités d'améliorer le monde où nous vivons, d'où les infinies possibilités qui se présentent selon les angles et selon les perspectives où l'on se positionne.

Il est écrit au chapitre 49 - Sourate des Appartements (*Al-Hu jurât*) - verset 13 du Coran:

« Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous vous avons répartis en peuples et en tribus, pour que vous fassiez connaissance entre vous. En vérité, le plus méritant d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux. Dieu est Omniscient et bien Informé ».

(Chiadmi et al., 2013, p 368)

Ma compréhension, est telle que la rencontre entre les personnes, indépendamment de leur genre, n'a pas pour but d'homogénéiser les humains selon une perspective quelconque de vérité prétendue absolue ou normative, mais la connaissance mutuelle dans la différence pour l'enrichissement de l'humanité.

Dans ce qui suit, je tenterai de montrer le dynamisme de l'interprétation religieuse en islam, comment ce dynamisme peut ouvrir des perspectives libératrices et comment les femmes peuvent user de ces perspectives pour briser les chaînes de domination structurelles.

3. 1 Le dynamisme de l'interprétation religieuse en islam

Il est à noter que l'islam se décline nécessairement au pluriel (Marcotte, 2010). Certes il constitue un ensemble de croyances et de doctrines, mais qu'on ne peut séparer de son histoire ni des espaces qu'il habite.

Sans prétention aucune de ma part de rendre compte de l'ensemble de cette multitude, mon travail demeure modeste. Il s'inscrit dans un processus de compréhension 'personnel' qui témoigne d'une évolution dans une certaine perspective. Beaucoup de travaux ont été menés sur la pensée arabo-musulmane moderne. Certains l'ont résumée en trois courants principaux, le réformisme musulman, l'islamisme holiste activiste et le libéralisme humaniste musulman (Saleh & Brodeur, 2017, p 114-115), ou :

Le réformisme musulman considère l'islam comme une religion plutôt éthique avec une référence collective générale, alors que l'islamisme holiste activiste le voit comme une religion holiste qui dicte tous les champs de la vie. Pour ce qui est du libéralisme humaniste musulman, lui, il conçoit l'islam comme un cadre éthique individuel.

Je ne m'inscris dans aucun de ces courants, non pas que je n'adhère à aucune de leurs valeurs, mais c'est juste que, comme j'adopte une posture décoloniale, je suppose qu'aucune position n'est pure, de plus cela n'impacte en rien la suite de mon discours. De même que je ne m'inscris ni dans un monde sunnite ni shiite, mais plutôt dans un contexte musulman général qui permet de mettre la lumière sur *la nature dynamique de la loi islamique* et d'articuler ce dynamisme avec une approche féministe libératrice, une approche qui me positionne dans une cohérence avec ma compréhension de ma tradition et de la théologie de la libération.

Ayant déjà postulé que l'islam est pluriel, il y a l'islam, les communautés musulmanes et les personnes musulmanes avec leurs diversités des visions du monde et des degrés de pratique, leurs identités multiples et leur agentivité individuelle, je tente, alors, une compréhension dans laquelle je m'inscris pour la suite, une compréhension qui accorde importance au monothéisme et à la reconnaissance de l'unicité de Dieu comme fondement (Morin et al., 2017).

3. 1.1 Le caractère dynamique de la loi islamique

Il est dit au chapitre 7 - Sourate des Murailles (*Al-A'râf*) - versets 172 et 173 :

« Et lorsque ton Seigneur tira des lombes des fils d'Adam leurs descendants et les fit témoigner contre eux-mêmes, en leur demandant : 'Ne suis-Je pas votre Seigneur ?' Et ils répondirent : 'Oui, nous en témoignons !' Et ce, afin que vous ne puissiez plus dire le Jour de la Résurrection : 'Nous avons été pris au dépourvu' ; [173] ou que vous ne disiez : 'Ce sont nos ancêtres qui, les premiers, donnaient des associés à Dieu, et nous, en tant que leurs descendants, nous n'avons fait qu'hériter leur culte. Vas-Tu nous châtier pour ce que faisaient ces négateurs ?' »

(Chiadmi et al., 2013, p 122)

Autrement dit, Dieu existe, il est unique, il crée l'être humain qui lui atteste divinité et unicité, mais l'être humain oublie, même s'il garde en lui cet appel du transcendant « al fitrah » : l'aspiration naturelle vers Dieu, lumière dans le cœur avec laquelle Dieu nous a créé (Ramadan, 2016). Cette intuition de la transcendance est semblable à celle de la kabbale juive et de la mystique chrétienne (Morin et al., 2017).

Dans l'oubli de son engagement, l'être humain cherche autour de lui différentes formes de divinité, d'où la grande diversité religieuse. Et, dans sa miséricorde, Dieu intervient dans l'histoire pour rappeler le sens, il élit des personnes, des prophètes, des peuples qui reçoivent

des textes pour trouver la voie vers lui. C'est une élection de responsabilité et non de supériorité. Dieu fait des révélations pour enlever le voile et montrer les voies de retour vers lui.

Dans cette perspective de compréhension générale, si l'on conçoit que l'être humain est capable de trahir – même par oubli – son premier engagement, celui de l'attestation de l'unicité de Dieu, il est plus facile d'accepter qu'il puisse trahir, consciemment en l'instrumentalisant, pour des intérêts économiques, politiques ou autre, ou inconsciemment, par ignorance ou par oubli, le message qu'il a la responsabilité d'abord d'interpréter et ensuite de traduire en action.

Dans la continuité de cette compréhension, l'islam ne vient pas avec un nouveau corpus de valeurs éthiques. Le prophète explique l'essence de sa mission en disant 'J'ai été envoyé afin de parfaire les plus nobles –*makarim* – des caractères –*al akhlaq* – '. Autrement dit, l'idéal de la foi serait de chercher à atteindre, par son comportement, les plus dignes et les plus nobles des vertus (Ramadan, 2015b). Et comme l'expérience éthique et l'œuvre de soi sont indissociables, elles renvoient toutes les deux à la quête de sens, et, donner un sens, c'est transposer un travail particulier via la pratique de soi qui se construit au fil du temps, au-delà du moi (P. Fortin, 2000), ce qui, à mon sens, lie une croyance à une pratique.

D'où la nécessité d'un effort continu pour mettre à jour l'espace de formulation de l'universel pour la conscience musulmane, l'espace que les musulmans appellent la *Shari'a* : le cadre qui exprime l'absolu, la rationalité, le rapport au temps, au progrès, à l'autre et plus largement à la différence (Ramadan, 2015a) et que l'on confond parfois avec le corpus de lois divines en omettant la part humaine dans la construction et l'organisation de la *Shari'a* (Ramadan, 2016). Car, cet espace de formulation qui traite des problématiques actuelles articule religion et questions sociales, et donc, il est sujet à des lectures renouvelées des textes fondamentaux qui permettent sa mise à jour.

Dans son ouvrage *Un islam à vocation libératrice*, Mahmoud Tāhā atteste que la *Shari'a* ne représente pas l'islam dans sa globalité, mais seulement le niveau d'évolution des lois à un stade humain. Autrement dit, elle doit évoluer pour répondre aux besoins évolutifs de l'humanité (Tāhā, 2003). La *Shari'a* est l'expression d'une spiritualité *dynamique*, profonde et toujours ancrée dans les sources.

Le dynamisme de lecture des sources exige un effort continu de compréhension. Il appelle à la vigilance, à l'humilité et à la persévérance, car il implique une mise en perspective historique, ainsi qu'une analyse linguistique et juridique d'un *discours divin*. Cet effort nous rappelle à chaque fois notre dimension humaine dans sa diversité et dans sa magnificence, mais aussi dans sa capacité à commettre des erreurs et son besoin éternel de l'assistance divine.

Le chapitre 20 - Sourate de *Tâ-Hâ (Tâ-Hâ)* - verset 114 du Coran dit :

« *Gloire à Dieu, le Souverain, l'Authentique ! Ne te hâte pas de répéter les versets du Coran, avant que leur révélation ne soit achevée ! Dis plutôt : « Seigneur, donne-moi encore plus de savoir ! »*

(Chiadmi et al., 2013, p 225)

Aussi, il n'est nulle part dit d'aller à l'encontre d'une telle diversité, car la diversité est une spécificité humaine, il est écrit au chapitre 5 - Sourate de la Table (*Al-Mâ'ida*) - verset 48 du Coran:

« *À toi aussi Nous avons révélé le Coran, expression de la pure Vérité, qui est venu confirmer les Écritures antérieures et les préserver de toute altération. Juge donc entre eux d'après ce que Dieu t'a révélé. Ne suis pas leurs passions, loin de la Vérité qui t'est parvenue. À chacun de vous Nous avons tracé un itinéraire et établi une règle de conduite qui lui est propre. Et si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule et même communauté ; mais Il a voulu vous éprouver pour voir l'usage que chaque*

communauté ferait de ce qu'Il lui a donné. Rivalisez donc d'efforts dans l'accomplissement de bonnes œuvres, car c'est vers Dieu que vous ferez tous retour, et Il vous éclairera alors sur l'origine de vos disputes »

(Chiadmi et al., 2013, p 83)

Ce dynamisme est possible grâce à la différenciation entre l'islam et son interprétation religieuse. Abdul Karim Soroush, un des penseurs musulmans contemporains, disait :

« Nous devons faire la distinction entre la religion d'un côté, et l'interprétation religieuse de l'autre. Par la religion ici, je ne signifie pas la foi qui est la partie subjective de la religion, mais je veux dire le côté objectif qui est le texte révélé. Lui, il est constant, tandis que nos interprétations de ce texte sont sujettes à évolutions. L'idée n'est pas que le texte religieux peut être changé mais plutôt qu'avec le temps, les interprétations changeront ».

(Benzine, 2008, p 73)

En effet, la tradition musulmane est fondée sur l'idée d'un Texte révélé et fini dans l'histoire (Morin et al., 2017). Or le Coran, comme texte révélé, est un discours divin, et pour en comprendre le sens, l'être humain doit mettre en œuvre tous les moyens dont il dispose : la raison, le cœur, l'ordre du monde, la sagesse des nations... Sans jamais prétendre en saisir l'essence. Il en fait une lecture nouvelle à chaque fois.

Et dans cette perspective, il y a la nature du texte : il est divin, et il y a le lecteur ou la lectrice qui essaie de comprendre le texte, une compréhension qui nécessite un énorme travail de mise en perspective. Il y a l'interprétation faite pour donner suite à cette compréhension et qui peut changer selon le contexte, et il y a le public et sa façon de recevoir cette interprétation. La multiplicité dans ce contexte est un postulat.

3. 1.2 Des outils d'interprétation

Explorons quelques outils pour exprimer ce caractère dynamique des lois religieuses.

Le Coran est la source scripturaire reconnue par tous les courants de la tradition 'sunnites et chiites' et par toutes les écoles de droit comme par tous les courants de pensée. Il est, lui-même, considéré comme une première source pour le comprendre, dans la mesure où certains versets s'éclaircissent à travers d'autres versets (Esack, 2004). Les premiers savants 'ulémas' ont procédé à un triple travail de clarification : la compréhension du texte lui-même; la détermination de la chronologie, du contexte et des causes de révélations; et la catégorisation des prescriptions et des obligations. Ce sont les bases de la science dite '*ulum al Quran*' : sciences du Coran (Ramadan, 2015b). L'érudition s'est développée soit par transmission, soit par opinion/raisonnement, soit par allusion; c'est la classification traditionnelle du tafsîr 'exégèse' (Esack, 2004).

La deuxième source scripturaire, considérée aussi comme source d'explication du Coran, est le prophète, considéré comme la personnification du livre, dans tout ce qu'il a dit, fait ou approuvé : c'est **la sunna** (Esack, 2004).

De même que pour le Coran, les savants ont procédé à la clarification des hadiths – traditions prophétiques - en s'attachant à vérifier les chaînes de transmission, le contenu, la chronologie et le lien des hadiths avec le Coran, ce qui est devenu par la suite '*ulum al hadith*' (Ramadan, 2015b).

C'est ainsi qu'à l'intérieur des limites dictées par ces sources scripturaires, et à partir de leurs lectures renouvelées, on peut extraire des principes et des règles qui régissent la vie des croyantes et des croyants.

Comme il n'y a pas d'autorité unique et centrale dans la tradition musulmane (Ramadan, 2016), l'érudition reste ouverte à tous/tes. Cette liberté convoque la raison humaine pour mettre en lien les principes universels (tirés du Coran) et les réalités sociales changeantes (relatives aux contextes), d'où la diversité des interprétations qui sont le fruit de l'activité humaine, et les infinies possibilités qu'elle peut présenter.

Les savants classiques '*Uléma*' ont répertorié des outils et des notions fondamentales pour permettre cet exercice, comme la notion de '*Ijtihad*', définie comme l'effort personnel entrepris afin de comprendre la source et d'extraire les règles ou, en l'absence d'indication contextuelle claire, de formuler des jugements indépendants avec certains degrés de probabilités (Ramadan, 2015a). Adis Duderija (Duderija, 2015) explique que, dans le cadre de '*Ijtihad*', le résultat du processus de lecture dans le but de comprendre et d'interpréter un texte sacré est dirigé par la nature du lecteur/trice, c'est-à-dire de ses connaissances, son vécu, son expérience, sa personnalité, son caractère, sa morale, les normes socioculturelles de sa société, mais aussi de son intention, de l'environnement qui façonne ses questions et ses réponses, de même que de la nature du texte, le contexte, la langue, l'origine... Aussi, certaines conditions sont-elles préalables à '*Ijtihad*' comme : la connaissance de la langue arabe qui permet de comprendre correctement les textes, la connaissance des sciences du Coran et des hadiths pour pouvoir identifier les preuves et extraire les prescriptions, la compréhension profonde des objectifs et des finalités de la *Shari'a*, '*Maqassid*', une maîtrise réelle des différentes méthodes de déduction et d'extraction (*istinbat*), la connaissance du contexte et la reconnaissance de la compétence, de l'honnêteté, de la droiture et de la fiabilité du (*moujtahid*), tout cela fait '*Ijtihad*' (Ramadan, 2015a). Finalement, c'est le lecteur ou la lectrice, qui fait acte de '*Ijtihad*'. Cet effort de

compréhension, à travers sa lecture, produit un sens. Son initiative donne naissance à l'œuvre; la multitude des lecteurs et des lectrices donne naissance à une multitude d'interprétations.

Et rien n'empêche les contemporains/es d'user de leurs créativité pour proposer d'autres façons de faire. Farid Esack, dans son ouvrage *'Qur'an, liberation & pluralism: an Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression'* (Esack, 2002), propose un ensemble de 'six clés herméneutiques' pour un cadre de référence d'interprétation du Coran, soit :

- (1) La *Taqwâ* : l'intégrité et la prise de conscience, la piété ou le chemin vers la piété. C'est la prise de conscience que chaque personne est comptable de tous ses actes devant Dieu, ce qui permet de renforcer l'intégrité. Elle suppose un processus de transformation personnelle.
- (2) Le *Tawhid* : le dogme de l'unicité divine, qui est le dogme central de l'islam. Attester cette unicité a pour conséquence de rejeter toute idolâtrie comme l'amour du pouvoir, de l'argent, de même qu'elle renvoie à l'unité de l'humanité et rejette, donc, toute discrimination.
- (3) *Al-nâss* : les gens, associés à leur dignité comme représentants '*khalifa*' de Dieu sur terre. Dans cette perspective, tout ce qui est à l'encontre de la dignité humaine est une injure à Dieu en la personne de son représentant. Il est dit au chapitre 2 - Sourate de la Vache (*Al-Baqara*) – verset 30 du Coran :

« Puis vint le jour où ton Seigneur dit aux anges : ' Je vais installer un représentant *khalifa* sur la Terre. ' »

(Chiadmi et al., 2013, p 9)

- (4) *Al-mustad'afûn fî l-ard*: les opprimés/es de la terre. Farid Esack insiste sur le fait que l'herméneutique coranique nécessite des interprètes capables de mettre la lumière sur cette catégorie des gens pour souligner la préférence de Dieu pour les pauvres, à travers les temps,

dans plusieurs versets du Coran. Il est dit au chapitre 28 - Sourate du Récit (*Al-Qasas*) – versets 5 et 6 du coran au sujet de Moïse et son peuple:

« Or, Nous voulions apporter Notre aide à ces opprimés sur Terre, pour faire d'eux des dirigeants et des héritiers, [6] en les rendant maîtres du pays, et faire subir à Pharaon, à Hâmân et à leurs armées ce qu'ils avaient tant redouté. »

(Chiadmi et al., 2013, p 272)

- (5) *Al-Adl et Al-Quist* : l'équité et l'action juste comme notions fondamentales pour les croyants et pour les croyantes. La valeur de la justice doit toujours être recherchée.
- (6) Et *Al jihad* : la lutte et la praxis. Pour Esack, son sens dans le contexte coranique est celui de l'effort, du combat mené dans le chemin de Dieu. Il est combat continu, conscient et effectif pour la justice.

Ces clés, proposées par Farid Esack, permettent une interprétation du Coran au profit des personnes opprimées, ce qui situe cette perspective dans l'élan des théologies contextuelles enracinée dans la tradition musulmane.

3. 1.3 Finalités et intentions

Les savants ont énuméré les finalités (ou les intentions) de la religion, appelées aussi les intérêts suprêmes de la Shari'a (*Maqassid Shari'a*) en cinq points : la religion (que je comprends comme le choix spirituel de chacune et chacun), la vie humaine, la raison, la progéniture ou la descendance et la propriété (Ramadan, 2015a).

Ses finalités ont longtemps été liées aux fondements du droit et de la jurisprudence '*usul-al-fiqh*' (Ramadan, 2015b). Le *fiqh* est basé sur l'intérêt de la communauté musulmane, et pour le plus d'intérêts au détriment des préjudices, les oulémas du *fiqh* ont précisé les règles suivantes :

« Repousser les préjudices prévaut sur l'apport des intérêts; l'intérêt public prévaut sur l'intérêt privé; alléger au maximum le préjudice imposé; pour repousser un préjudice il ne faut pas causer un autre préjudice; supporter le préjudice privé pour repousser le préjudice public; les nécessités légalisent (rendre licites) les interdits; et il faut bien ajuster les nécessités ».

(Saleh & Brodeur, 2017, p 144)

Il est écrit au chapitre 7 - Sourate des Murailles (*Al-A'râf*) - verset 157 du Coran:

« À ceux qui suivront l'Envoyé, qui est le Prophète illettré qu'ils trouvent mentionné chez eux dans le Pentateuque et l'Évangile, et qui leur recommande le Bien et leur interdit le Mal, qui déclare licite pour eux ce qui est bon et illicite ce qui est impur, qui les soulage de leur fardeau et les délivre de leurs chaînes. Ceux qui auront cru en lui, qui l'auront secouru et soutenu, qui auront pris pour guide la lumière descendue avec lui, ceux-là connaîtront le vrai bonheur »

(Chiadmi et al., 2013, p 120)

De même qu'au chapitre 10 - Sourate de Jonas (*Yunus*) - verset 57 du Coran, il est dit :

« Ô hommes ! Voici venu à vous un appel de votre Seigneur, qui est à la fois un remède pour le mal qui ronge les cœurs, un guide et une miséricorde pour les fidèles ».

(Chiadmi et al., 2013, p 150)

D'autres versets, dans le même élan, nous laissent supposer que Dieu sait, et veut ce qui est le mieux pour l'être humain. Et qu'en considérant le Coran comme livre révélé, sa substance, comme celle des autres livres révélés, est conforme à l'intérêt humain. Et par conséquent, toute dérive est d'origine humaine, due à une mauvaise compréhension, interprétation ou application du message divin.

Il est écrit au chapitre 3 - Sourate de la Famille d'Imran (*Âl- 'Imrân*) – versets 2,3 et 4 du Coran :

« [2] Dieu ! Il n'y a point de divinité que Lui, le Vivant, l'Animateur de l'Univers ! [3] Il t'a révélé graduellement le Livre en tant que Message de vérité, confirmant ce qui l'avait précédé, comme Il avait révélé la Thora et l'Évangile [4] auparavant, pour servir de direction aux hommes. Et Il a également révélé le Livre du discernement le Coran ».

(Chiadmi et al., 2013, p 39)

D'où la nécessité de lectures renouvelées des textes, des lectures qui devraient œuvrer à la construction d'une société plus juste et plus humaine avec des femmes et des hommes d'autres traditions religieuses tout en restant fidèle à l'idée de la pertinence du Coran, quitte à bousculer certaines idées, le but étant de renouer avec la cohérence du message et de ses finalités. Car, rappelons-le, l'ensemble de cette révélation coranique se fonde sur une vision holistique qui est d'abord d'ordre moral, c'est le chemin vers Dieu.

Dans la mise en pratique des valeurs de l'islam à travers le comportement, l'important n'est pas l'application de la règle, mais le sens de cette règle et la cohérence de ce comportement avec les finalités du message. Car, une loi spirituelle est plus exigeante que les lois

institutionnelles auxquelles il ne suffit pas de ne pas désobéir. Elle correspond à une loi intérieure qui appelle tous les croyants et toutes les croyantes à la perfection dans chaque action. La loi spirituelle appelle à être autonome, comme manière d'entrer en relation avec la loi, et de se donner à soi-même la loi (Couture, 2011) . Le processus suppose un devenir du sujet.

Et c'est là un des défis de la conscience musulmane actuelle : réconcilier l'obligation religieuse (*taklif*) et la responsabilité morale (*akhlaq*) (Ramadan, 2015b).

3. 2 L'islam et la libération

Dans sa genèse, l'islam a commencé comme un mouvement libérateur des coutumes tribales racistes et patriarcales de l'Arabie de l'époque (Irfan, 2008). La liberté et l'égalité ont toujours été au cœur de la tradition. Son émergence déjà se décrivait comme une sortie de la soumission humaine vers la soumission divine (Engineer, 2008).

En effet, la première communauté de Compagnons 'As-Sahaba', ceux qui ont vécu avec le prophète, étaient de tous genres, de diverses origines, de différents statuts, et dans son « sermon d'adieu », le prophète dit :

« Ô vous les gens, votre Seigneur est Un et votre père est un. Vous êtes tous (issus) d'Adam et Adam provient de la terre. L'arabe n'est point meilleur que l'étranger, ni l'étranger que l'arabe; ni le Rouge (n'est meilleur que) le Noir, ni le Noir (n'est meilleur que) le Rouge, si ce n'est par la conscience révérencielle de Dieu : 'Certes, le meilleur d'entre vous est celui qui a la plus grande conscience révérencielle de Dieu' ».

(Ramadan, 2016, p178)

L'origine commune humaine rejette toute forme de racisme ou de traitement discriminatoire, et cette appartenance à la terre impose l'humilité. Car ici le critère de comparaison possible est la conscience révérencielle de Dieu, la piété, qui nous permet de comprendre que le Seigneur connaît tous les penchants des êtres humains, et que l'on est comptable de tous ses actes devant lui. Or ce critère intimement lié au propre de la personne, Dieu seul est capable de le percevoir. La comparaison stipulée par le verset 13 du chapitre 49 - Sourate des Appartements (*Al-Hu jurât*) – du Coran :

« Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous vous avons répartis en peuples et en tribus, pour que vous fassiez connaissance entre vous. En vérité, le plus méritant d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux. Dieu est Omniscient et bien Informé ».

(Chiadmi et al., 2013, p 368, je souligne)

est la même comparaison invoquée par le Hadith : *« Certes, le meilleur d'entre vous est celui qui a la plus grande conscience révérencielle de Dieu »*. Affaire divine, cette « conscience révérencielle » est une affaire de transformation personnelle, et elle ne devrait concerner que l'évolution de soi sur l'échelle du temps, en se donnant les moyens d'en évaluer l'amélioration. Elle est un moyen de construction de soi continu, mais aussi un instrument qui prévient de préjuger ou sous-estimer l'Autre, puisque je ne sais pas sur quelle échelle de cette conscience l'Autre est situé. En effet, quelle que soit l'apparence de l'Autre, je ne pourrai me prononcer sur sa piété, sur sa propre relation avec Dieu. Et comme elle constitue le critère de comparaison, je devrai donc me concentrer sur ma propre relation avec Dieu et l'amélioration de ma conscience révérencielle. Du coup, la déconstruction de la valeur moindre de l'altérité dans ce contexte paraît comme une évidence. Le tout permet de construire de façon fluide des modes d'altérité justes et équitables dans la multiplicité des possibilités.

Cette piété devrait se traduire en « bonnes » actions, avec un idéal de justice et d'équité dans le respect des finalités et en cohérence avec le sens ultime, qui est le retour vers Dieu. En effet, la préoccupation de la justice est inséparable de la piété (Esack, 2002), et c'est une préoccupation qui devrait être traduite par des actions 'ici et maintenant'. Car la foi n'est pas seulement dévotion, elle est aussi prise en charge des soucis du monde. Et l'islam plaide pour cet équilibre entre le spirituel et le temporel (Esack, 2002). Il est de ce fait, libérateur.

En effet, si l'islam a commencé comme un mouvement libérateur, il a aussi été, durant la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, dans le monde musulman, un outil de résistance par excellence contre le colonialisme. Il fut utilisé comme forme de résistance anticoloniale et d'identification nationaliste (Irfan, 2008). Il peut toujours être un moteur de libération contre les différentes injustices, par exemple: « l'hégémonie, le patriarcat, l'exploitation, le totalitarisme ». Il est écrit au chapitre 6 - Sourate des Bestiaux (*Al-An 'âm*) - verset 73 :

« C'est Lui qui, en toute vérité, a créé les Cieux et la Terre. Et le jour où Il dira : 'Que cela soit !' Son ordre sera exécuté sur-le-champ, car Sa Parole est Vérité ».

(Chiadmi et al., 2013, p 98)

Selon Farid Esack, l'idée que Dieu ait créé les cieux et la terre en toute vérité, exprime que chaque âme, dans ce monde, mérite sa juste récompense, et ne doit pas être opprimée (Esack, 2017). Cette résistance à l'oppression, et la quête de la justice sont une responsabilité croyante envers toutes les formes d'injustice, même celles qui ne nous touchent pas directement (Esack, 2002), ce que le chapitre 3 - Sourate de la Famille d'Imran (*Âl- 'Imrân*) - versets 113, 114 et 115 du Coran confirme:

« Cependant, les détenteurs des Écritures ne sont pas tous les mêmes, car parmi eux il y a une communauté pieuse dont les membres passent des nuits entières à réciter les versets de Dieu et à se prosterner. [114] Ils croient en Dieu et au Jour dernier ; ils ordonnent le Bien, réprouvent le Mal et s'empressent d'accomplir de bonnes œuvres. Ceux-là sont au nombre des justes. [115] Quelque bien qu'ils fassent, il ne leur sera pas dénié, car Dieu connaît bien ceux qui Le craignent ».

(Chiadmi et al., 2013, p 49)

Et, s'il est d'usage d'octroyer le terme 'amour' au christianisme (Couture, 2011), le terme qui décrirait le mieux l'islam est 'justice' (Esack, 2017), et chaque lecture et interprétation des textes devrait prendre en considération ce critère, en incluant tous les marginaux.

À ce stade, rappelons que mon objectif était de montrer qu'une perspective libératrice au sein de la tradition musulmane était possible, l'idée étant d'articuler une approche féministe avec cette théologie. Ce qui revient à choisir la femme comme opprimée, mais aussi, de se situer comme femme pour une réappropriation des textes pour sa libération de toutes formes de domination.

3. 3 Une théologie féministe musulmane : féminisme/s islamique/s

« Les féminismes, dans leur grande diversité, expriment le vécu des femmes avec la force et l'évidence de l'expérience ».

(Braidotti, 2003, p 28)

La particularité de la femme musulmane, est de se trouver prise entre, d'une part, une vision ethnocentriste, impérialiste et coloniale et, d'autre part, une autre religieuse, conservatrice et patriarcale. En effet, d'un point de vue occidental, la majorité des maux de la femme musulmane semblent dus exclusivement à l'islam, alors que pour les autres femmes, les mêmes maux trouveront des explications sociales, anthropologiques, ou autres. Une vision assez courante veut que la femme musulmane qui ne s'est pas émancipée à l'occidentale soit une femme passive et soumise, qu'il faut sauver. Il ne s'agit pas de nier les problèmes que vivent les femmes musulmanes. En effet, particulièrement en terre d'islam, elles subissent un nombre conséquent de discriminations, cautionnées généralement par certaines lectures de l'islam, ce qui nous place dans la perspective patriarcale. Ainsi une position traditionaliste de lecture de l'islam, au nom du rejet de la mainmise d'une hégémonie occidentale et de la protection d'un semblant d'identité propre, peut refuser d'engager une critique interne quitte à trahir les enseignements de son propre message religieux, ce qui est en soi une forme d'aliénation. Comment sortir d'une vision binaire et réductrice? Entre un imaginaire islamophobe et un autre, apologétique?

Des femmes musulmanes se sont affranchies de cette dualité réductionniste pour produire des discours rompant avec une hégémonie ethnocentriste et avec la lecture apologétique pour se définir comme des féministes croyantes. Elles assument leurs propres

spécificités et leurs ancrages spirituels tout en s'inscrivant dans un processus d'émancipation. Elles sont en train de trouver une voie pour participer à la construction du discours qui les produit, pour devenir sujets et non objets.

Sur le plan religieux, il faut bien l'admettre, il y a eu à travers le temps une instauration tacite d'une institution savante masculine qui a orienté le discours religieux vers une restriction des libertés acquises au nom d'une morale vidée de son âme (Lamrabet, 2011). Un chemin de libération pour les femmes musulmanes consisterait à se réapproprier l'histoire pour acquérir leur place dans l'héritage islamique comme sujets à part entière, en étant actives et influentes. Dans ce sens, sur le plan théologique et non culturel, la tâche des femmes musulmanes serait moins ardue que dans les autres traditions monothéistes dans la mesure où l'islam ne partage pas l'idée de la création de l'homme avant celle de la femme ni celle du péché originel due à la femme, deux idées qui représentent des sources religieuses structurelles et majeures du sexisme. Cela dit, certes, le corpus théologique musulman regorge également de textes misogynes.

La conception islamique de l'être humain –homme ou femme – est qu'il est composé d'un corps dans lequel Dieu insuffle son esprit 'ruh' afin qu'il devienne un être doté d'une âme 'nafs' (Ramadan, 2016). Cette vision neutre de l'humain atteste d'une origine commune qui transcende le genre.

Il est dit au chapitre 32 - Sourate de la Prostration (*As-Sajda*) - versets 7,8 et 9 du Coran :

« [7] C'est Lui qui a créé toute chose à la perfection et qui a instauré la création de l'être humain à partir de l'argile ; [8] puis d'un vil liquide Il a tiré sa descendance ; [9] puis Il lui a donné une forme harmonieuse et a insufflé en lui de Son Esprit, vous dotant ainsi de l'ouïe, de la vue et de l'intelligence. Mais il est rare que vous Lui témoigniez votre reconnaissance ! »

(Chiadmi et al., 2013, p 293).

Il est aussi dit au chapitre 51 – Sourate des Ouragans (*Adh-Dhâriyât*), verset 49 du Coran :

« De toute chose Nous avons créé un couple. Peut-être serez-vous amenés à y réfléchir ».

(Chiadmi et al., 2013, p 372)

Dieu a créé un couple sans prééminence d'un élément sur l'autre malgré les différences. Cette dualité féminin-masculin est une des dualités caractérisant le créé et elle existe aussi en chacun de nous. Il s'agit pour nous de gérer cette dualité intérieure et non pas de la nier. De même, femmes et hommes ont une même responsabilité religieuse vis-à-vis de Dieu. En effet, il est dit au chapitre 9 - Sourate du Repentir (*At-Tawba*), verset 71 :

« Les croyants et les croyantes sont solidaires les uns des autres. Ils incitent à la pratique du bien, déconseillent la pratique du mal, accomplissent la salât, s'acquittent de la zakât et obéissent à Dieu et à Son Prophète. À ceux-là, Dieu fera miséricorde, car Il est Omnipotent et Sage »

(Chiadmi et al., 2013, p 139)

Pour ce qui est du péché originel, qui prétend qu'Ève serait derrière l'expulsion d'Adam du paradis, il écrit au chapitre 20 - Sourate de Tâ-Hâ - versets 120, 121 et 122 du Coran que :

« [120] Mais Satan le tenta en lui disant : 'Ô Adam ! Veux-tu que je te montre l'arbre de l'immortalité et un royaume impérissable ?' [121] Adam et Ève mangèrent alors du fruit défendu et aussitôt leur apparut leur nudité qu'ils essayèrent de cacher avec le feuillage du Paradis. Adam désobéit ainsi à son Seigneur et se trouva égaré. [122] Puis son Seigneur le ramena à Lui, accepta son repentir et le remit sur le droit chemin ».

(Chiadmi et al., 2013, p 225)

Cette expérience humaine, l'expérience de la liberté, du choix, du doute... est celle de l'expérience éternelle de l'être humain, sans inculpation aucune, encore moins de condamnation.

Mais, cette conception a été perdue à travers l'histoire. L'évolution de la société musulmane, de même que les mélanges culturels durant l'expansion de l'islam dans les pays voisinant la péninsule arabique, ont permis des interprétations influencées davantage par les nouveaux contextes socio-historiques que par la théologie léguée. Cela contribua à travers l'histoire à des interprétations de plus en plus sexistes et mit à l'écart les femmes qui ont contribué côte à côte avec le prophète et avec ses compagnons à l'établissement de la nouvelle religion. Dans son ouvrage *Sexe, idéologie, islam*, Fatima Mernissi met en évidence la différence entre l'ouverture aux femmes des historiens des premiers siècles de l'islam et la fermeture des contemporains dans une rigidité de pensée « normative et officielle » (Mernissi, 1985).

Car, au risque de tomber dans le mythe des débuts qui a tendance à idéaliser les origines, le discours formulé il y a plus de 1400 ans, sur les femmes, par les femmes et par les hommes de l'époque, est plus émancipateur que celui d'aujourd'hui (Lamrabet, 2011).

Pour cette raison, il importe de se réappropriier l'histoire écrite par une main masculine certes, mais il faut aussi s'atteler à replacer sa production dans son contexte historique et social afin de mettre en lumière ce qui est propre à la théologie musulmane et ce qui relève des influences externes qui ont contribué à une interprétation patriarcale des textes, non pas pour tout réfuter, mais pour n'accepter que ce qui est cohérent avec les finalités de l'islam et donc devrait assurer une liberté et une justice, ce qui reviendrait en fait à distinguer entre le culturel

et le religieux à travers l’histoire et à le réévaluer éthiquement selon une vision globale à partir des textes et des principes de la religion.

Et c’est là où le travail autocritique est nécessaire et pertinent, car il prend forme à l’intérieur et au nom de la tradition, pour une résistance à toutes les formes oppressantes comme expression d’une autonomie et d’une authenticité. Il ne s’agit pas d’une théologie au profit d’une identité, mais d’une théologie pour une justice, contre les oppressions.

Je n’ai pas jugé utile, dans mon travail, de m’attarder à la sémantique ‘féminismes islamiques’, encore moins à son histoire et à son évolution, non pas que le sujet manque d’intérêt, je laisse ce thème à une autre recherche. Mon but demeure centré sur la tâche d’apporter un éclairage sur une articulation possible entre une interprétation des textes musulmans et une libération des femmes; de m’inscrire dans une théologie qui prône l’émancipation des femmes et qui participe à la construction d’un nouveau devenir de la minorité – femme musulmane – dans un cadre de justice et d’égalité.

Et pour cela, rien ne vaut le détour par les sources scripturaires musulmanes : le Coran et la *sunna*. En effet, à maintes reprises, le Coran a répondu à des appels spécifiques de femmes, je citerai quelques exemples comme illustration :

Le verset 35, du chapitre 33 - Sourate des Coalisés (*Al-Ahzâb*)-

« 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 ».

(Chiadmi et al., 2013, p 298)

Cette parole est une réponse à une requête féminine exprimant un mécontentement au prophète devant un discours coranique qui utilisait le seul masculin pluriel pour parler des femmes et des hommes (Lamrabet, 2008) (Ramadan, 2008), même si c'était d'usage à l'époque, – d'ailleurs le mot *ils* en langue française a la même fonction. Le verset est l'expression d'une égalité transcrite dans un texte sacré au-delà de la neutralité de la terminologie usuelle.

Le pertinent, mis à part le verset lui-même, est l'expression de la conscience féminine, cette force de se présenter devant le prophète, d'exprimer leur résistance à l'assimilation et de formuler leur revendication. Mieux, la revendication des femmes qui ont entouré le prophète a trouvé réponse de sa part! Ne serait-ce pas là un signe que Dieu soutient ceux et celles en quête de la justice et d'égalité? Comment et quand en est-on venu à perdre ce souffle de liberté pour nous enfermer dans des normes qui nous dénoient de notre autonomie?

Ma deuxième illustration est une confidence faite au prophète par une femme offensée par son mari, blessée dans son amour propre. Dieu si proche, si sensible à sa doléance, répond, au chapitre 58 - Sourate de la Discussion (*Al-Mujâdala*) - verset 1

« Dieu a entendu les propos de celle qui discutait avec toi au sujet de son mari, au moment où elle adressait sa plainte à Dieu. Et Dieu entendait bien votre conversation, car Dieu est Audient et Clairvoyant ».

(Chiadmi et al., 2013, p 388)

En attestant l'avoir écoutée mais aussi en ordonnant la réforme dans la suite du texte, Dieu se range, comme toujours, du côté des personnes opprimées. Cette femme 'ordinaire', en exprimant sa souffrance, a condamné tous les hommes oppresseurs et a apporté un changement social pour plus de justice et d'égalité. Le tout se trouve sanctionné dans le texte sacré.

Dans les deux exemples, Dieu et son prophète étaient à l'écoute, mais ce sont les femmes qui avaient pris l'initiative de l'expression, une fois revendicative et l'autre fois plaintive et dénonciatrice.

Pour les exemples d'interprétation, je me contenterai ici des exemples cités, non sans dire que la liste serait très longue, en ne parlant que des exemples qui font l'unanimité auprès des savants 'hommes' musulmans. Qu'advierait-il si des femmes musulmanes s'octroyaient cette liberté d'expressions qu'avaient les femmes au temps du prophète, s'adonnaient à une lecture libératrice où elles retrouveraient leur autonomie et par la même occasion le cœur de leur tradition : la justice?

Certaines théologiennes musulmanes ont entrepris une lecture égalitaire du Coran comme, parmi plusieurs autres encore, Amina Wadud avec son livre *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective* (Wadud, 1999) et Asma Lamrabet avec son livre *Le coran et les femmes : une lecture de libération* (Lamrabet, 2008), de même que pour les hadiths, Fatima Mernissi (Mernissi, 1985), (Mernissi, 1992). Mais le chemin est encore à construire. Comme nous l'avons vu, c'est l'itérabilité de l'action qui permet la création de nouvelles normes, et la subversion est dans le performatif de la transgression.

Je n'omettrai pas de souligner que certains versets du coran sont décrits comme étant polémiques (Lamrabet, 2017), accusés d'opprimer directement les femmes, mais n'est-ce pas là une bonne occasion de recherche, d'analyse critique et de déconstruction afin de comprendre le texte dans son cadre holistique œuvrant pour la justice et l'égalité?

En conclusion, je dirai que le but de cette partie, était de mettre la lumière sur un caractère libérateur *possible* au sein de la tradition musulmane, et pour les femmes. Ce qui impliquerait une subversion aux normes existantes à travers une réappropriation des textes dans un cadre holistique de justice : Ceci nous place dans un engagement féministe.

Dans un entretien, Farid Esack dit :

« En tant que théologien de la libération, je dois comprendre ma foi à partir des marges, en m'identifiant avec les marges, [...] il est important, je crois, pour les musulmans de lutter pour leurs causes, mais de comprendre en même temps que leurs causes sont liées à une société plus large, qu'ils ne sont pas les seuls à être exploités, que la civilisation occidentale, les puissances occidentales ne mènent pas une guerre contre l'islam.

Elles mènent une guerre contre les musulmans parce que les musulmans sont en train de leur résister. Mais la guerre est plus largement contre les pauvres, contre les marginalisés. Elles font la même chose en Amérique latine. [...] Donc les musulmans doivent apprendre à faire cause commune avec les autres, et ne pas se convaincre d'être les seules victimes ».

(Esack, 2017, p 172)

Une réappropriation féministe permettrait d'élargir les réflexions critiques sur les pouvoirs et sur les dominations, alliant le personnel au politique, œuvrant à une manière autre de penser la subjectivité et produisant de nouvelles figurations de la subjectivité féministe.

Elle s'inscrit dans un champ de multiplicité, dans une large perspective incluant toutes les personnes marginalisées, en prenant en considération la différence entre les sujets femmes, et en valorisant la singularité des personnes et des positions.

« Le sujet du féminisme n'est pas La femme comme autre privilégié et spéculaire du masculin, mais plutôt les femmes, comme pluralité quantitative et multiplicité qualitative qui ont pris leurs distances avec la féminité classique comme institution et

comme système de représentation. Elles ne se reconnaissent plus dans les modalités discursives d'un sujet passant pour universel. Elles ne sont peut-être même plus une 'elle' — sujet féminin —, mais plutôt une multiplicité incarnée, un ensemble complexe et contradictoire, le sujet d'une véritable mutation, d'une métamorphose singulière et collective ».

(Braidotti, 2003, p 32)

En rejoignant le point de vue de Spivak, la déconstruction, dans ce contexte, n'a pas pour but la réflexion théorique, mais elle permet de vivre le moment de la fabrication du construit comme une crise ou un malaise permanent (Gayatri C. Spivak, 2010), un malaise qui devrait donner naissance à une praxis et apporter un changement. En effet, dans son article 'Féminisme et déconstruction: Négocier, encore', Spivak montre comment le féminisme peut se servir de la déconstruction dans la mesure où celle-ci a cette capacité de générer des programmes politiques et donc donner naissance à une praxis qui participe activement au changement, car au-delà du récit, la déconstruction, à travers la reconnaissance de soi, permet un positionnement politique avec une dynamique de négociation continue.

« ...C'est que la déconstruction peut donner lieu à des programmes politiques structurés bien plus utiles en rendant plus visibles les problèmes relatifs à leur construction. »

(Spivak, 2010, p180)

On se situe, donc, dans une/des théologie/s, censée/s permettre d'abord une déconstruction des kyriarchies religieuses pour une reconstruction de perspective/s religieuse/s libératrice/s pour les femmes.

Or, cette critique traverse différentes religions. Elle prend comme point de départ les situations matérielles d'oppression et répond aux intérêts et aux visions féministes.

Ainsi les luttes des femmes – de toutes les femmes dans leur multiplicité historique – et d'autres mouvements religieux et politiques, qui promeuvent l'égalité et la liberté, peuvent-elles se relier. Voilà l'expression d'une solidarité pratique.

Conclusion

Ce travail ayant pris essor dans une indignation face à différentes injustices, je tiens à souligner le caractère sélectif de nos indignations aujourd'hui. Les exemples sont nombreux. Je ne signale que l'immense intérêt porté aux attentats perpétrés en Occident par rapport au peu d'attention portée à ceux perpétrés en Afrique, notamment, comme si la vie d'une personne occidentale valait plus que celle d'une personne africaine. Dépassant ce sentiment d'indignation, le travail s'est engagé dans la déconstruction des dominations genrées et racisées qui affectent les femmes musulmanes. Je me suis attelée à la recherche en articulant des notions contemporaines sur le genre et une méthodologie des théologies contextuelles. La critique des théories genrées s'est faite dans une perspective libératrice qui a puisé dans la théologie de la libération. La déconstruction s'est doublée d'une construction de la position musulmane ancrée dans les textes du Coran. La lecture libératrice des sources islamiques s'est avérée une reprise herméneutique de l'expérience des femmes en dialogue avec des textes relus à la lumière de la dynamique de la libération. L'approche située et engagée qui en a résulté, a débouché sur un engagement et une pratique traduisant le changement.

Au terme de ce travail, je voudrais revenir à cette perspective libératrice pour dire qu'elle traduit ma quête d'un vivre ensemble articlé autour de la valeur de justice. Il s'agit d'une convivialité qui promeut la libération de toutes les femmes.

La déconstruction de la valeur moindre de l'Altérité est une affaire de tous les jours. Ce sont les pratiques quotidiennes qui participent à cette déconstruction, selon la perspective performative.

Certes, il faut puiser dans l'espace de la créativité, penser autrement, mais, avant tout, il faut replacer l'éthique dans l'espace collectif. Une voie fructueuse serait celle proposée par Musa Dube à travers son concept postcolonial d'hybridité (Dube, 2002) pour inclure dans le cercle de solidarité, entre autres, des femmes de diverses appartenances religieuses qui ont repris les éléments libérateurs des textes de leurs traditions (Couture, 2013).

Cette posture n'est possible qu'en adoptant une pensée postcoloniale qui permet de renverser les connotations négatives reliées aux diverses formes d'altérité, avec une éthique contextuelle faite dans une perspective de libération comme réponse à la domination établie.

Cette posture requiert de déconstruire les savoirs imposés, à travers lesquels l'Occident assoit sa domination, une déconstruction qui mènera à un changement de regard sur l'autre.

Pour finir, je me permets de souligner la pertinence de théologies féministes interreligieuses et la solidarité comme outil pour une meilleure justice sociale traversant les différentes croyances sans déformer les identités, ce qui permet de déconstruire cette valeur moindre de « l'autre ethnique ». Le développement exhaustif de ce point pourrait bien m'occuper dans une recherche ultérieure.

Postface

Au début de ce travail, j'étais hésitante, avec un sentiment de peur, car il n'est jamais facile d'aller en exploration de soi, ne pas savoir sur quoi on va tomber, jusqu'où la recherche nous changerait, surtout que le travail ne s'inscrit pas dans un plan de carrière avec des prétentions d'excellence, qu'il s'agit davantage d'un cheminement pour soi vers soi.

Au-delà de la contribution universitaire, pour moi, le gain de cette étude est d'abord d'ordre plus personnel puisqu'elle m'a permis d'accéder à ce jeu intellectuel de déconstruction et de reconstruction qui ouvre un chemin de liberté à la pensée avec ces multitudes du possible ouvert à l'interrogation. Elle s'est avérée salutaire pour la personne en quête de vérité que je suis. Elle m'a permis de me définir comme féministe. Ce devenir féministe que j'ai vécu s'est réalisé à travers une prise de conscience, une prise de conscience de toutes les 'violences' directes ou implicite que j'ai pu vivre en tant que femme. Il fut une mise en face de ma propre mémoire, qui au final, aussi unique soit-elle, fait partie d'un tableau plus grand de mémoires tout aussi uniques mais semblables. L'intensité de la violence subie n'est certainement pas la même chez toutes et tous, mais elle découle d'une même source de 'racisme', de 'sexisme'... et ce n'est pas parce qu'on garde la tête haute, qu'on fait face, qu'elle n'existe pas.

Au travers mon travail, beaucoup de questions non structurées, au sujet du Coran se sont posées à moi, ce n'est pas en lien avec ma foi, mais plus avec mon désir de compréhension, ma quête de vérité, et je me dis, n'est-il pas grand temps d'entamer ce voyage d'exploration?

Bibliographie : références citées

- Abesamis, C.-H. (1977). *Théologies du Tiers Monde: du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Ambroise, B. (2003). Judith Butler et la fabrique discursive du sexe, Abstract. *Raisons politiques*, no 12(4), 99- 121.
- Angermuller, J. (2007). Qu'est-ce que le poststructuralisme français? *Langage et société*, n° 120(2), 17- 34.
- Avenier, M. (2011). Les paradigmes épistémologiques constructivistes : post-modernisme ou pragmatisme? Abstract. *Management & Avenir*, n° 43(3), 372- 391.
- Baril, A. (2007). De la construction du genre à la construction du « sexe » : les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler. *Recherches féministes*, 20(2), 61- 90.
<https://doi.org/10.7202/017606ar>
- Baudino, C. (1998). Les féministes françaises et les droits de l'homme. *Politix*, 11(43), 163- 166. <https://doi.org/10.3406/polix.1998.1748>
- Baum, G. (1987). Théologie de la libération et marxisme. *International Review of Community Development / Revue internationale; action communautaire*, (17), 135- 141.
<https://doi.org/10.7202/1034375ar>
- Baum, G. (1990). La théologie contextuelle de Douglas Hall. *Laval théologique et philosophique*, 46(2), 149. <https://doi.org/10.7202/400530ar>
- Beauvoir, S. de. (1976). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.

- Benzine, R. (2008). *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris: Michel.
- Béraud, C. (2011). Quand les questions de genre travaillent le catholicisme. *Études*, 414(2), 211- 221.
- Bereni, L., & Trachman, M. (2014). *Le genre, théories et controverses* (1re édition). Paris: Puf.
- Bessin, M., & Dorlin, E. (2005). Les renouvellements générationnels du féminisme : mais pour quel sujet politique ? *L'Homme et la société*, 158(4), 11. <https://doi.org/10.3917/lhs.158.0011>
- Bilge, S. (2010). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène*, n° 225(1), 70- 88.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil.
- Braidotti, R. (2003). Les sujets nomades féministes comme figure des multitudes. *Multitudes*, 12(2), 27. <https://doi.org/10.3917/mult.012.0027>
- Braidotti, R. (2009). *La philosophie --là où on ne l'attend pas*. Paris: Larousse.
- Butler, J. (1990). *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion, trad. de l'américain par C. Kraus* ((Traduction française 2005)).
- Butler, J. (2004). *Défaire le genre, Trad. par M. Cervulle* (Nouvelle édition augmentée [d'une postface] 2012). Paris: Éd. Amsterdam.
- Butler, J., Fassin, É., & Scott, J. W. (2008). Pour ne pas en finir avec le « genre »... Table ronde. *Sociétés & Représentations*, n° 24(2), 285- 306.
- Cannon, K. G. (1995). *Katie's canon: womanism and the soul of the Black community*. New York: Continuum.
- Cheza, M., Martínez Saavedra, L., & Sauvage, P. (Éd.). (2017). *Dictionnaire historique de la théologie de la libération: les thèmes, les lieux, les acteurs*. Bruxelles: Lessius.

- Chiadmi, M., Ibram, Y., Minta, M., Ramadan, T., & Seddiki, Z. (2013). *Le Noble Coran : Nouvelle traduction du sens de ses versets*. Consulté à l'adresse www.lenoblecoran.fr
- Corsani, A. (2003). "Une chambre à soi" au sein de Multitudes. *Multitudes*, 12(2), 11. <https://doi.org/10.3917/mult.012.0011>
- Couture, D. (2007). La question du genre: un féminisme théologique en contexte québécois. In *Franchir le miroir patriarcal: pour une théologie des genres* (Monique Dumais (dir.)). Montréal: Fides.
- Couture, D. (2010). Théologies chrétiennes et mouvance altermondialiste: Quelques points d'intersections. *Théologiques*, 18(1), 37. <https://doi.org/10.7202/1003523ar>
- Couture, D. (2011). Le supplément de l'amour. Quels ponts entre les études de la bibliste Odette Mainville et des éthiques théologiques du temps présent? In *Le Vivant qui fait vivre. Esprit, éthique et résurrection dans le Nouveau Testament. Mélanges offerts à la professeure Odette*. (André Gagné, Alain Gignac et Sylvie Paquette Lessard, (dir.)), p. 45- 66). Montréal: Médiaspaul.
- Couture, D. (2012). L'antiféminisme du « nouveau féminisme » préconisé par le Saint-Siège. *Recherches féministes*, 25(1), 15- 34. <https://doi.org/10.7202/1011114ar>
- Couture, D. (2013). La relation intrareligieuse selon Panikkar et le féminisme interreligieux. In *Le dialogue interreligieux*. Montréal: Novalis.
- Couture, D. (2014). Créer des relations justes. Analyse de pratiques innovatrices, féministes et interculturelles dans le contexte canadien. *Théologiques*, 22(1), 87. <https://doi.org/10.7202/1033096ar>

- Couture, D. (2018, Février). *Des interactions réciproques entre les études religieuses et les études féministes*. Présenté à L'étude de la religion aujourd'hui : déplacements thématiques, conceptuels et méthodologiques, Colloque IÉR - Université de Montréal.
- Couture, D., & Riikonen, T. (2013). La conversion dans un cadre féministe, interculturel et interreligieux. *Théologiques*, 21(2), 229. <https://doi.org/10.7202/1028469ar>
- Crenshaw, K. W. (2005). Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. Traduit de l'anglais par O. Bonis. *Cahiers du Genre*, 39(2), 51. <https://doi.org/10.3917/cdge.039.0051>
- Daly, M. (1968). *The church and the second sex*. Boston: Beacon Press.
- De Mori, G. (2014). La théologie de la libération à l'heure du pluralisme culturel et religieux. *Études*, 61- 71.
- Descamps, M.-A. (2003). Unir le masculin et le féminin. *Imaginaire & Inconscient*, 10(2), 19- 30. <https://doi.org/10.3917/imin.010.0019>
- Dieng, A. A. (1998). L'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises : d'une commémoration à l'autre. *Présence Africaine*, 157(1), 28. <https://doi.org/10.3917/presa.157.0028>
- Dorlin, E. (2012). De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre. *Cahiers du Genre*, n° 39(2), 83- 105.
- Dube, M. W. (2000). *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*. St. Louis, Mo: Chalice Press.
- Dube, M. W. (2002). Poscoloniality, feminist spaces, and religion. In *Postcolonialism, Feminis, and Religious Discourse* ((Ed) Laura E. Donaldson and Kwok Pui-Lan). Routledge.

- Duderija, A. (2015). Toward a scriptural hermeneutics of islamic feminism. *Journal of feminist studies in religion*, 31(2), 45- 64.
- Dussel, E. (1974). *Histoire et théologie de la libération Perspective latino-américaine* (Économie et Humanisme). Les Éditions ouvrières.
- Dussel, E. (1991). *Ethique communautaire*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Engineer, A. A. (2008). *Islam in post-modern world: prospects and problems*. Gurgaon: Hope India Publications.
- Esack, F. (2002). *Qur'an, liberation & pluralism: an Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression* (Reprinted 2002 (twice)). Oxford: Oneworld.
- Esack, F. (2004). *Coran, mode d'emploi*. Paris: Michel.
- Esack, F. (2017). Décoloniser l'islam contre le pouvoir, l'hégémonie et toutes les formes d'exploitation. *Tumultes*, 48(1), 169. <https://doi.org/10.3917/tumu.048.0169>
- Favier, A. (2014). Des études féministes aux études de genre. Le double échec de leur réception par les sciences catholiques françaises. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 279(2), 9. <https://doi.org/10.3917/retm.279.0009>
- Fortin, A. (2007). La société des identités à la lumière de la théologie. In *La cité identitaire* ((Ed) Jacques Beauchemin et Mathieu Bock-Côté, p. 261- 275). Athéna Éditions : Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie.
- Fortin, P. (2000). *L'oeuvre de soi*. Québec: Les Presses de l'Université du Québec. Consulté à l'adresse <http://public.ebib.com/choice/PublicFullRecord.aspx?p=3260349>
- Foucault, M. (1980). *Le sujet et le pouvoir* (Vol. IV). Paris: Guallimard.
- Fougier, E. (2006). *Dictionnaire analytique de l'altermondialisme*. Paris: Ellipses.

- Gardey, D. (2006). Les sciences et la construction des identités sexuées, *Science and the shaping of gender identities. A critical review. Annales. Histoire, Sciences Sociales, 61e année*(3), 649- 673.
- Gardey, D. (2013). Comment écrire l’histoire des relations corps, genre, médecine au xxe siècle? *Clio. Femmes, Genre, Histoire, (37)*, 143- 162.
<https://doi.org/10.4000/clio.11031>
- Gounin, Y. (2008). Que faire des postcolonial studies? *Revue internationale et stratégique, 71*(3), 145- 149. <https://doi.org/10.3917/ris.071.0145>
- Gutiérrez, G. (1974). *Théologie de la libération - Perspectives* (Lumen Vitae (espagnol 1973)). Bruxelles.
- Gutiérrez, G. (1976). Where Hunger is, God is not. *Witness*.
- Gutiérrez, G. (1984). Itinéraire d’un théologien de la libération. *DC, 1881*.
- Haase-Dubosc, D., & Lal, M. (2006). De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes. *Nouvelles Questions Féministes, 25*(3), 32. <https://doi.org/10.3917/nqf.253.0032>
- Irfan, A. O. (2008). Islam. In *The Hope of liberation in world religions* ((Ed) Miguel A. De la Torre). Texas: Baylor University Press.
- Jackson, S., & Scott, S. (Éd.). (2001). *Gender: a sociological reader*. New York: Routledge.
- Julliard, V. (2017). « Théorie du genre »: stratégies discursives pour soustraire la « différence des sexes » des objets de débat. Consulté à l’adresse <http://www.cairn.info/revue-etudes-de-communication-2017-1-page-111.htm?1=1&DocId=449091&hits>
- Jullien, C.-F. (1984). Théologie de la libération et Realpolitik. *Politique étrangère, 49*(4), 893- 905. <https://doi.org/10.3406/polit.1984.3417>

- Krauthaker, M. (2011). *L'identité de genre dans les œuvres de George Sand et Colette*. Paris: Harmattan.
- Kwok Pui-lan. (2005). *Postcolonial imagination and feminist theology* (1st ed). Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- Lamrabet, A. (2008). *Le Coran et les femmes: une lecture de libération*. Lyon: Editions Tawhid.
- Lamrabet, A. (2011). *Femmes, islam, Occident: chemins vers l'universel*. Paris: Séguier.
- Lamrabet, A. (2017). *Islam et femmes: Les questions qui fâchent*. Casablanca.
- Laufer, L., & Rochefort, F. (2014). *Qu'est-ce que le genre?* Paris: Payot & Rivages.
- Lépinard, É. (2007). Parité ! L'universel et la différence des sexes. *Critique internationale*, n° 36(3), 188- 192.
- Lépinard, É. (2016). Praxis de l'intersectionnalité : répertoires des pratiques féministes en France et au Canada. *L'Homme et la société*, n° 198(4), 149- 170.
- Libanio, J. B. (2005). La théologie de la libération: Nouvelles figures. *Études*, 402, 645- 655.
- Löwy, I., & Rouch, H. (2012). Genèse et développement du genre : les sciences et les origines de la distinction entre sexe et genre. *Cahiers du Genre*, n° 34(1), 5- 16.
- Löwy, M. (1990). Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération. *Archives de sciences sociales des religions*, 35(71), 7- 23.
- Marcotte, R. D. (2010). *Un islam, des islams?* Paris: L'Harmattan.
- Markham, I. S. (2013). *The student's companion to the theologians*. Consulté à l'adresse <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118427170>
- Martin, X. (2005). Misogynie des rédacteurs du code civil : une tentative d'explication. *Droits*, 41(1), 69. <https://doi.org/10.3917/droit.041.0069>

- Maruani, M. (Éd.). (2013). *Travail et genre dans le monde: l'état des savoirs*. Paris: La Découverte.
- Melançon, L. (1996). La théologie féministe comme théologie critique. Pratiques d'interprétation de la Bible selon Élisabeth Schüssler Fiorenza. *Laval théologique et philosophique*, 52(1), 55. <https://doi.org/10.7202/400969ar>
- Mernissi, F. (1985). *Sexe, idéologie, islam*. Paris: Tierce.
- Mernissi, F. (1992). *Le harem politique: le Prophète et les femmes*. Paris: A. Michel.
- Michel, A. (2007). *Le féminisme*. Paris: PUF.
- Morin, E., Ramadan, T., & Du Bord, C.-H. (2017). *L'urgence et l'essentiel: dialogue*. Paris: Don Quichotte éditions.
- Mosconi, N. (2008). Mai 68 : le féminisme de la « deuxième vague » et l'analyse du sexisme en éducation. *Les Sciences de l'éducation - Pour l'Ère nouvelle*, 41(3), 117. <https://doi.org/10.3917/lsdle.413.0117>
- Nault, F. (2010). Une théologie de la différence sexuelle. *Laval théologique et philosophique*, 66(2), 351. <https://doi.org/10.7202/044845ar>
- Ndongala Maduku, I. (2009). Jean-Marc Ela (1936-2008) ou le bonheur de faire « la théologie sous l'arbre ». *Nouvelle revue théologique*, 131(3), 557. <https://doi.org/10.3917/nrt.313.0557>
- Parmentier, E. (1999). *Les filles prodiges: défis des théologies féministes*. Labor et fides, Genève.
- Plumauzille, C. (2014). Joan W. Scott ou l'histoire critique des inégalités. La vie des idées. Consulté à l'adresse <http://www.laviedesidees.fr/Joan-W-Scott-ou-l-histoire.html>
- Ramadan, T. (2008). *Islam, la réforme radicale: éthique et libération*. Paris: Presses du Châtelet.

- Ramadan, T. (2015a). *Être occidental et musulman aujourd'hui*. Paris: Presses du Châtelet.
- Ramadan, T. (2015b). *Introduction à l'éthique islamique: les sources juridiques, philosophiques, mystiques et les questions contemporaines*. Paris: Presses du Châtelet.
- Ramadan, T. (2016). *Le génie de l'islam: initiation à ses fondements, sa spiritualité et son histoire*. Paris: Presses du Châtelet.
- Riot-Sarcey, M. (2015). *Histoire du féminisme*. Paris: La Découverte.
- Rogers, R. (2003). Rencontres, appropriations et zones d'ombre : les étapes d'un dialogue franco-américain sur l'histoire des femmes et du genre, Abstract. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, no 11(2), 101- 126.
- Ross, S. A. (2001). Féminisme et théologie. *Raisons politiques*, 4(4), 133. <https://doi.org/10.3917/rai.004.0133>
- Saleh, W., & Brodeur, P. (2017). *L'islam politique à l'ère du post-Printemps arabe: sommes-nous entrés dans l'ère du nécro-islamisme?* Paris: L'Harmattan.
- Schooyans, M. (1975). Théologie et libération : quelle libération ? *Revue théologique de Louvain*, 6(2), 165- 193. <https://doi.org/10.3406/thlou.1975.1394>
- Schüssler-Fiorenza, E. (1983). *En mémoire d'elle: essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*. Trad. Marcelline Brun (traduction 1986). Paris: Les Éditions du Cerf.
- Schüssler-Fiorenza, E. (2017). *Congress of wo/men: religion, gender, and kyriarchal power*. S.I.: Dog Ear Publishing.
- Scott, J. W. (2005). *Parité! sexual equality and the crisis of French universalism*. Chicago: University of Chicago Press.

- Scott, J. W. (2008). La différence comme catégorie utile d'analyse historique. *Raisons politiques*, n° 31(3), 105- 113.
- Scott, J. W. (2009). Le genre : une catégorie d'analyse toujours utile ? *Diogène*, 225(1), 5.
<https://doi.org/10.3917/dio.225.0005>
- Scott, J. W., Creager, A., Jami, I., & Gaudillère, J.-P. (2009). Ce que la gender history veut dire. *Pensées critiques*, 29- 47.
- Spivak, G. C. (2010). Féminisme et déconstruction: Négociier, encore. *Tumultes*, 34(1), 179.
<https://doi.org/10.3917/tumu.034.0179>
- Tāhā, M. M. (2003). *Un islam à vocation libératrice*. Paris: L'Harmattan.
- Thébaud, F. (2014). Penser les guerres du xxe siècle à partir des femmes et du genre. Quarante ans d'historiographie. *Clio*, (39), 157- 182. <https://doi.org/10.4000/clio.11914>
- Tilly, L. A., & Scott, J. W. (1989). *Women, work, and family*. New York: Routledge.
- Vergnioux, A. (2008). Mai 68 : quels effets réels dans le champ de l'éducation? - Introduction. *Les Sciences de l'éducation - Pour l'Ère nouvelle*, 41(3), 7.
<https://doi.org/10.3917/lsdle.413.0007>
- Verschuur, C. (2009). Quel genre ? Résistances et mésententes autour du mot « genre » dans le développement. *Revue Tiers Monde*, 200(4), 785- 803.
<https://doi.org/10.3917/rtm.200.0785>
- Wadud, A. (1999). *Quran and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*. New York: Oxford University Press. Consulté à l'adresse <http://hdl.handle.net/2027/heb.04755>
- Zancarini-Fournel, M. (2010). Condition féminine, rapports sociaux de sexe, genre.... *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, (32), 119- 129. <https://doi.org/10.4000/clio.9851>

