Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

146-147 | 2016

Craquelures globalisées du religieux

Féminisme et islam

Stratégies d'individuation en Inde

Feminism and Islam: Emancipation Strategies in India

Sophie Schrago

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/6532>

DOI : 10.4000/jda.6532

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2016

Pagination : 199-219

ISBN : 979-10-90923-12-6

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Sophie Schrago, « Féminisme et islam », *Journal des anthropologues* [En ligne], 146-147 | 2016, mis en ligne le 15 novembre 2018, consulté le 04 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jda/6532> ; DOI : 10.4000/jda.6532

FÉMINISME ET ISLAM

Stratégies d'individuation en Inde

Sophie SCHRAGO*

Et si plutôt que d'incarner la raideur de la tradition, le fait religieux suivait bien son temps et induisait de formidables transformations sociales, avec ceci de particulier qu'il tend à « réinventer » la tradition pour mieux façonner la modernité ? (Hobsbawm & Ranger, 1983). Même si ce propos a largement été discuté, critiqué et nuancé, il n'en demeure pas moins que la question du potentiel transformateur et innovant du champ religieux est aujourd'hui avérée. Qui plus est, aux certitudes philosophiques d'une rationalisation et sécularisation indéniable de nos sociétés, formulées par Max Weber comme le « désenchantement du monde », vient s'opposer l'évidence d'une résurgence (ou persistance ?) du religieux, remettant ainsi en question l'idée même de sortie de la religion.

Ces dernières décennies ont en effet vu l'émergence d'une multitude d'organisations et mouvements religieux de par le monde, sans qu'on puisse parler toutefois de retour du religieux tant il n'est pas certain qu'il y ait eu déclin, notamment dans le cas de l'islam. Les mouvements féminins ne sont pas en reste, avec un nombre grandissant de mobilisations féminines à caractère religieux, au

* Institut des hautes études internationales et du développement (IHEID)
Maison de la Paix, Chemin Eugène Rigot 2 – 1202 Genève (Suisse)
Courriel : sophie.schrago@graduateinstitute.ch

Moyen-Orient et en Asie du Sud en particulier. Pourtant, cette dynamique émergente de mobilisation féminine à caractère religieux dans le contexte postcolonial indien n'a suscité qu'un timide intérêt au sein du milieu académique, et ce malgré l'importance du débat sur le rapport épineux entre féminisme, religion et droits des minorités dans le contexte de sociétés multiculturelles comme l'Inde.

Cet article souhaite revenir sur ce débat souvent trop simpliste opposant de manière binaire religion et féminisme, en prenant comme cadre d'analyse la mobilisation des femmes indiennes musulmanes. Ce cas d'étude présente l'occasion de réfléchir non seulement sur le religieux comme vecteur d'émancipation, mais aussi sur les stratégies et les enjeux de cette mobilisation, où l'usage combiné des répertoires religieux et séculier amène d'importants éclairages sur la question du rapport entre genre, religion et mobilisation. En quoi l'engagement d'un grand nombre de femmes indiennes musulmanes au sein du Mouvement indien des femmes musulmanes (Bharatiya Muslim Mahila Andolan – BMMA) doit en partie se comprendre comme un phénomène d'individuation et d'invention de la modernité à travers des dynamiques religieuses ? En quoi la religion est-elle perçue par ces actrices comme une véritable matrice d'émancipation ? Partant des résultats de mon étude ethnographique¹ du mouvement BMMA et en réfléchissant au paradoxe de « l'assujettissement affranchissant », je pose l'hypothèse que cette nouvelle dynamique révèle un mode de reconfiguration des rapports de domination sociale ainsi que de construction de soi en tant que sujet moral d'une société, où le religieux paraît vraisemblablement constituer un site décisif d'individuation².

¹ Terrain ethnographique mené pendant 19 mois non-consécutifs, dont 10 mois d'affilée en 2014, entre les États de l'Uttar Pradesh, du Gujarat et du Maharashtra.

² J'utilise ici le terme d'individuation pour désigner le processus par lequel l'individu se définit, se spécifie et se réalise dans une démarche réflexive menée dans son rapport à la communauté civique. L'individuation ne

Féminisme, religion et multiculturalisme : les paradoxes du débat

Dès le courant des années 1970 en Europe, de nombreux mouvements féministes décrivent la religion comme foncièrement oppressive pour les femmes en ce qu'elle légitimerait divinement toute domination masculine, et constituerait un obstacle définitif à l'émancipation des femmes en les restreignant exclusivement aux sphères de la reproduction et de la domesticité (Aune, 2015). Historiquement, la lutte des féministes pour les droits des femmes s'est inscrite dans la continuité de la critique, issue des Lumières, du dogme religieux et de l'autorité cléricale (Braidotti, 2008). De nombreuses féministes reprochent également aux théoriciens du multiculturalisme – une approche politique adoptée dans les années 1970 pour encourager la célébration des différences culturelles et religieuses – de ne pas prêter attention aux effets potentiellement néfastes des arrangements multiculturels, qui au nom de la préservation de la culture, autorisent certaines traditions à bafouer les libertés individuelles des membres du groupe. Ces critiques dénoncent en particulier le fait que la plupart des discriminations exercées à l'encontre des femmes s'opèrent le plus souvent dans la sphère privée domestique, là où justement les théoriciens du multiculturalisme exigent une « immunité culturelle » (Okin, 1999).

Si ces arguments ont été le plus souvent bien reçus, et s'ils se sont révélés corrects à bien des égards, ils passent toutefois sous silence bien des aspects. Notamment, on peut regretter la perception passablement essentialiste et réifiée de la culture et de la religion au sein de ces débats, qui ne permettent ainsi de saisir ni les divers aspects de la religion, ni les façons complexes dont les femmes – féministes comprises – ont su développer une forme d'autonomie au travers de la religion, voire même atteindre le statut d'autorité spirituelle et religieuse (Aune, 2015 ; Braidotti, *op. cit.*). Il faut attendre le courant des années 1980 pour que la littérature féministe

renvoie pas à l'individualisme, dans la mesure où l'individu ne se définit pas moins par rapport à son entourage, mais plutôt à une manière d'être en perpétuel devenir.

sur la religion, souvent produite par des féministes aux engagements religieux et spirituels, apparaisse en quantité significative. À partir des années 1990, les chercheur(e)s féministes commencent à aborder l'épineuse question de l'engagement féminin/féministe à caractère religieux : pourquoi, étant donné que la religion tend à limiter le rôle des femmes, ces dernières sont-elles croyantes ? (Aune, 2011).

Néanmoins, jusqu'à présent, la plupart des théoriciennes féministes ont adopté un alignement implicite avec la notion de sécularisme, prêtant une attention minime à la religion, sauf pour faire référence à la « liberté de religion » comme une norme établie (Cornell, 1998) ou pour la caractériser comme source de pratiques culturelles potentiellement nuisibles (Okin, *op. cit.*). Or le fait même que la religion ne puisse être considérée comme catégorie pertinente d'analyse au sein des travaux théoriques féministes révèle un parti pris occidental problématique (Reilly, 2011). Aujourd'hui encore, il n'est pas rare d'entendre, au sein des milieux féministes, des énoncés du type « les religions sont patriarcales », se référant le plus souvent à l'islam, tant il est admis par le sens commun que « l'islam opprime les femmes ». À cela vient s'ajouter l'idée qu'il faut « sauver » les musulmanes et les aider à s'émanciper du patriarcat musulman dont elles seraient victimes (Ali, 2012 ; Abu-Lughod, 2002), dans une mise à distance du religieux. Ainsi donc, plus de vingt-cinq ans après la publication de la critique de Chandra Mohanty (1988) sur la pensée hégémonique et la « colonisation discursive » des théoriciennes féministes occidentales, il faut se demander si les femmes du Sud, et particulièrement les femmes musulmanes, continuent d'être construites « sous les yeux de l'Occident » comme passives, opprimées et victimes.

Ainsi, dans cette appréhension quelque peu homogène de l'émancipation, le concept récent de « féminisme islamique³ » est

³ Le terme de « féminisme islamique » en lui-même est assez difficile à définir. Ziba Mir-Hosseini (2009), féministe iranienne, une des premières musulmanes engagée dans la production intellectuelle de ce cadre conceptuel, distingue le féminisme islamique – comme contribution à un corpus de connaissances – du féminisme musulman comme *agency*,

perçu comme antinomique (voir notamment : Ali, 2012 ; Badran, 2010 ; Barlas, 2002 ; Latte-Abdallah, 2010 & Mernissi, 1991). Alors que l'islam admet une complémentarité entre les sexes et justifie les normes relatives aux rôles masculin et féminin, le discours des féministes islamiques tend à déconstruire ces rôles sans pour autant rompre avec l'essentialisme et l'impératif divin qu'ils induisent. En travaillant à l'élaboration d'une théologie de la libération à travers la formulation d'un projet émancipateur des conceptions patriarcales par la réappropriation des discours religieux et le renouvellement de leur exégèse, la posture de ces femmes interpelle. Au vu du contexte de forte stigmatisation qui prévaut en Inde (mais pas seulement) à l'égard de la communauté musulmane, il m'apparaît intéressant de chercher à comprendre la spécificité de l'engagement militant des femmes musulmanes, à partir de leur double posture, féministe⁴ et musulmane.

Le cas du Mouvement indien des femmes musulmanes : entre Constitution et Coran

Partant de l'observation du développement d'une mobilisation féminine islamique au sein de la communauté musulmane en Inde, et de l'étude des pratiques militantes et des discours théoriques, je m'intéresse ici aux implications de cette dynamique émergente en tant que formes de contestation et de remise en question à la fois de

c'est-à-dire capacité sociale d'action des militantes. Pour ma part, je tends à travailler à partir d'une définition large du féminisme islamique, laquelle intègre autant les femmes qui ciblent leur action sur l'effort d'interprétation et de compréhension des sources islamiques au sujet des rapports de genre que celles qui revendiquent une application des rapports de genre tels qu'ils sont formulés dans le Coran sans en remettre en cause les sources. Dans les deux cas, il s'agit de femmes investies dans un travail d'émancipation de la domination masculine à partir de l'islam.

⁴ Le terme féministe n'est pas nécessairement utilisé unanimement par l'ensemble des militantes que j'ai interviewées. Cependant, leur démarche s'inscrit clairement dans la lutte pour l'égalité de genre. Aussi, j'utilise ce terme au sens large pour désigner leur activité allant dans le sens des droits des femmes.

la doxa féministe et de l'orthodoxie musulmane. Il est particulièrement instructif de comprendre comment les militantes musulmanes du BMMA se mobilisent pour la défense de leurs droits individuels face à l'identité collective de leur communauté, dans le contexte particulier de cristallisation des identités religieuses. Dans un environnement où les tensions communautaires entre hindous et musulmans sont toujours d'actualité, la question des droits fondamentaux des indiennes musulmanes reste en effet souvent occultée par le débat plus large portant sur les droits de la minorité à conserver son statut personnel. Les Indiennes musulmanes présentent ainsi le désavantage de constituer une minorité dans la minorité discriminée à plusieurs niveaux, souffrant en tant que femmes, en tant que musulmanes et en tant que femmes musulmanes souhaitant faire entendre une autre position au sein de leur communauté⁵.

Cette dynamique intersectionnelle pose particulièrement problème lorsqu'il est question de l'agenda des organisations féministes indiennes, lesquelles n'ont pas su tenir compte de la spécificité des

⁵ Une tristement célèbre controverse a marqué le paysage juridique indien à la fin des années 1980 et a profondément influencé l'orientation de la mobilisation des Indiennes musulmanes aujourd'hui. En 1978, Shah Bano, une femme musulmane divorcée et âgée de 72 ans dépose plainte contre son ex-mari pour lui réclamer son droit à une pension alimentaire. Celui-ci conteste cette initiative devant la Cour suprême, comme étant une violation du code personnel musulman. En 1985, après examen, la Cour suprême statue que Shah Bano est en droit de bénéficier d'une pension alimentaire en vertu du code civil ainsi qu'en accord avec les dispositions de la Sharia. Le verdict suscite la colère des conservateurs musulmans qui y voient une intrusion dans le code personnel musulman, considéré comme le dernier bastion de l'intégrité de l'identité de la communauté. La polémique atteint son paroxysme avec l'adoption du projet de loi controversé *The Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act* 1986, selon lequel les femmes musulmanes ne sont pas concernées par le code civil en matière de mariage. Cette controverse a vite révélé les contradictions du multiculturalisme en montrant comment l'identité culturelle de la minorité peut entrer en conflit avec les droits et les choix des individus qui la composent.

problèmes rencontrés par les femmes appartenant à des minorités (Agnes, 1994 ; Arya, 2006). Les féministes indiennes ont en effet été largement critiquées pour avoir trop mis l'accent sur la question de l'égalité de genre au détriment des préoccupations liées à l'identité des communautés, occultant les différences culturelles et religieuses entre les femmes des différentes communautés. Le dilemme actuel des féministes indiennes est de savoir comment articuler les inégalités de sexe, de classe et de caste, sans faire des premières un sous-problème des secondes (Tawa Lama-Rewal, 2010). Quelle serait l'alternative – aux solutions dites « ultimatum » qui exigent que les femmes fassent un choix entre faire respecter leurs droits fondamentaux au risque d'abandonner leur identité culturelle comme prix à payer pour la protection de leurs droits par l'État, ou à l'inverse, accepter les violations au sein du groupe et préserver ainsi leur appartenance culturelle – qui saurait répondre au besoin de reconnaissance des différences et protéger tout à la fois les droits fondamentaux des membres les plus vulnérables (Shachar, 2000) ?

En Inde, les mouvements féministes ont jusque-là adopté une position strictement séculière vis-à-vis de la religion en ne souhaitant pas investir activement le champ religieux. Or, une telle approche ne permet précisément pas d'appréhender les multiples manières dont la religion peut constituer une ressource émancipatrice pour les femmes, ni même la façon dont elle peut être caractéristique de leur vie quotidienne, ou encore la manière dont elle peut les forcer ou non à choisir entre leurs droits à l'égalité et à la liberté de religion (Kapur, 2002). La religion serait-elle nécessairement, du moins sous certaines formes, un obstacle à l'émancipation des femmes ? Ne peut-elle pas constituer une force positive dans leur vie, liée à la cause de l'égalité de genre, et contribuer à favoriser une certaine justice sociale (Aune, 2015) ?

Ces dernières années, un nombre important d'Indiennes musulmanes, issues de différents univers sociaux, se sont mobilisées pour créer une plateforme et discuter de leur situation. En 2007 est fondé le BMMA avec l'objectif de répondre aux besoins des femmes de la communauté dans le respect de leurs identités de femmes, de

musulmanes et de citoyennes indiennes tout à la fois. La création de ce mouvement répondait aussi au besoin de prendre une distance vis-à-vis des mouvements féministes locaux dominants, souvent largement dirigés par des femmes issues des hautes classes et castes de la majorité hindoue, qui avaient tendance à laisser entendre que les femmes musulmanes seraient particulièrement opprimées du fait de leur religion jugée oppressive et rétrograde (Arya, *op. cit.* ; Agnes, *op. cit.*). Aujourd'hui, le mouvement qui rassemble près de 45 000 adhérentes issues de tous horizons sociaux et géographiques confondus, est actif dans quinze États. Il réunit principalement des musulmanes mais il fait preuve d'une certaine porosité en comptant également quelques femmes d'autres communautés, notamment dalits, mais aussi hindoues et chrétiennes, qui ont pris part à la mobilisation en solidarité dans la lutte pour l'égalité. Afin de concilier ce qui semblait d'emblée être une tension impossible entre le respect de leur droit à l'égalité et la reconnaissance de leur identité musulmane, l'approche développée par ces militantes consiste à mener de front deux types de mobilisations : d'une part, une mobilisation citoyenne où il est question de travailler à l'amélioration des conditions de vie des femmes au sein de la communauté et de mettre en avant les nombreux problèmes que rencontrent les musulmanes – violences domestiques et discriminations multiples sur le plan social, économique et politique – que n'ont su relever ni les membres conservateurs et les oulémas de la communauté, ni les féministes et ni l'État indien. Ces militantes cherchent à exercer leur pleine citoyenneté et à « lutter contre l'exclusion de la communauté musulmane avec un accent tout particulier sur les femmes, en exigeant de meilleurs droits sociaux, économiques, politiques, civils, juridiques et religieux » (BMMA, 2012 : 3). D'autre part, se développe une importante mobilisation à caractère religieux dont l'objectif est la réappropriation du savoir religieux afin de mieux défendre les droits des femmes au sein de la communauté, en utilisant le cadre islamique pour la promotion de cette égalité. Le mouvement s'engage à « entreprendre et propager des interprétations positives et libérales de la religion qui soient en harmonie avec les

valeurs de justice, d'égalité et des droits humains tels qu'ils sont inscrits dans la Constitution de l'Inde » (BMMA, 2012 : 3). En se référant autant au Coran qu'à la Constitution indienne, ces militantes revendiquent ainsi leurs droits en tant que citoyennes indiennes *et* femmes musulmanes.

Les fondatrices du BMMA partagent en effet l'avis que la religion fait partie intégrante de la vie et surtout de l'identité de la plupart des femmes musulmanes. Leur démarche militante doit tenir compte du rôle primordial que joue la religion, dans le contexte indien actuel où les identités religieuses sont toujours plus cristallisées. Noorjehan Safia Niaz, une des fondatrices du BMMA explicite la position du mouvement à cet égard :

Pour une femme musulmane, qu'elle soit issue des couches inférieures ou supérieures, la religion importe. Dans leur vie, leur identité et leur quotidien, la religion joue un rôle fondamental. Aussi, notre mouvement ne pouvait faire abstraction de cet état de fait. Nous sommes indiennes et musulmanes, et il ne devrait y avoir aucune contradiction entre ces deux identités. Il est particulièrement important que l'on reconnaisse et accepte notre identité religieuse, compte tenu du contexte particulier de stigmatisation de l'islam, autant sur le plan national qu'international. En de telles circonstances, la religion devient un important marqueur d'identité. C'est une réalité bien présente en Inde depuis l'Indépendance. Aussi, pour les membres de cette communauté qui sont encore largement discriminés et marginalisés – quand ils ne sont pas directement attaqués – sur la base même de leur appartenance religieuse, on ne peut tout simplement pas renier cette identité musulmane, bien au contraire (Mumbai, décembre 2014).

Les militantes du mouvement BMMA tendent non seulement à construire un espace hétérogène où la reconnaissance des différences peut être exprimée, mais aussi à introduire de nouvelles formes de pratiques citoyennes et démocratiques pour faire face à l'exclusion politique et sociale qu'elles subissent, s'affranchissant ainsi de cette triple marginalisation. En occupant l'espace entre deux identités qui semblaient conflictuelles, elles tendent à démontrer qu'une continuité existe bel et bien entre leurs identités de femme engagée et de musulmane pratiquante (Cooke, 2001). Leur approche permet en définitive de déconstruire les stéréotypes dont elles sont victimes et

offre l'espoir d'un engagement civique plus inclusif et pluraliste qui rejette tout essentialisme.

L'usage du religieux dans la lutte pour l'égalité de genre

Dans le cas particulier de la mobilisation à caractère religieux du BMMA, les pratiques militantes consistent en grande partie à armer les femmes de la connaissance des textes islamiques pour qu'elles en maîtrisent la compréhension. L'idée est de repenser et réinterpréter les textes fondateurs de l'islam, tels que le Coran, les *Hadiiths* et la *Sunna*, au travers de l'usage de l'outil de raisonnement juridique l'*ijtihad* afin d'en dégager les principes d'égalité et de justice et d'écarter les interprétations rigoristes et patriarcales qui ont au fil du temps déformé la compréhension des textes de jurisprudence (*fiqh*) et des lois islamiques en particulier. La pratique de l'*ijtihad*, développée dans le but de réformer la pensée et les pratiques religieuses, figure au cœur de leur démarche pour le droit d'interprétation et de prise de décision. Les militantes du BMMA travaillent notamment à réformer le code personnel musulman⁶ et à cette fin, elles ont élaboré leur propre contrat de mariage islamique (*nikahnama*) dans lequel elles ont défini toutes les dispositions souhaitées en conformité avec les textes islamiques et en adéquation

⁶ Le code personnel musulman (*Muslim Personal Law*), aussi appelé *Shariat Act 1937* ou *Anglo-Muhammadan Law*, consacre la primauté du droit écrit sur la coutume et garantit l'uniformité des lois pour tous les musulmans. Depuis sa conception sous l'empire britannique, rien n'a été modifié au sein de ce code, lequel statue simplement qu'il repose sur les principes de la loi divine, la Sharia. Une partie des oulémas estiment alors que ce code est divin et immuable. Ils se refusent à toute réforme de leur droit personnel, puisqu'aucune intervention humaine ne saurait contredire les injonctions divines. D'autres nuancent ce propos en admettant qu'il est possible de réformer le code, mais que seuls les oulémas sont habilités à le faire, et que le parlement n'est donc pas compétent pour légiférer en la matière. Ce refus de réformer le code personnel s'explique en fait surtout par la crainte de la communauté musulmane d'être assimilée par la société dominante, ce qui a pour conséquence de renforcer l'identification de la minorité à son statut personnel.

avec les principes de la Constitution. Parmi les différents points soumis au consentement de la femme et de l'époux figurent notamment l'âge légal au mariage, le respect des conditions de divorce (interdiction de la pratique du divorce unilatéral arbitraire), le droit de la femme à initier le divorce (*khula*), l'interdiction de la polygamie, les montants de la pension alimentaire ou de toute compensation financière en cas de divorce, et la garde des enfants. Les militantes du BMMA déclarent que le *nikah*⁷ ne peut être considéré comme un acte d'adoration (*ibadat*) dont le champ d'application de l'interprétation et de la rationalisation est limité. Au contraire, elles soutiennent que le mariage tombe dans le domaine du privé au sein duquel la relation entre les humains est réglementée, et ne dépend en rien du rapport à Dieu :

Le domaine privé reste ouvert, et presque sans restriction, à l'examen rationnel. Les sources scripturaires de l'islam concernant le mariage et la famille sont tout à fait sujettes à interprétation et sont modifiables (Noorjehan Mumbai, décembre 2014).

En d'autres termes, il s'agit donc d'une réappropriation du savoir religieux par et pour les femmes, de manière à les informer sur leurs droits en islam et à sensibiliser la communauté en prenant le Coran et la Sunna comme grille de lecture pour la promotion de l'égalité. En formulant leurs revendications dans le cadre religieux, les militantes musulmanes s'accordent une meilleure marge d'action et évitent de s'aliéner la communauté.

Outre l'élaboration d'un contrat de mariage et la réforme du code personnel musulman, les militantes du BMMA ont également instauré des tribunaux de justice islamique qu'elles président, s'octroyant de ce fait un droit, d'ordinaire exclusivement réservé aux hommes, d'interpréter les textes et d'arbitrer des cas de litiges de différentes sortes, notamment des cas de mariages abusifs et de divorces arbitraires. C'est leur manière de mettre en pratique leur

⁷ Le terme *Nikah* signifie, en langue arabe, littéralement « mariage » et peut désigner par extension le contrat de mariage dans le système légal islamique.

projet de réforme du code personnel musulman. À ce propos, Zakia Soman, l'autre fondatrice du BMMA s'exprime :

Il n'est mentionné nulle part dans le Coran que seuls les hommes sont en mesure de diriger ces institutions. Nous faisons tout en accord avec les normes islamiques. Toutes nos interventions sont basées sur le Coran et donc les hommes prennent peur, car ils ne veulent pas aller à l'encontre du Coran. C'est ce qui distingue nos tribunaux islamiques des cellules d'aide et conseil aux femmes ; on fait le même travail, mais on est en plus guidées par la justice de notre religion (juin 2014).

Le système légal fortement décentralisé ainsi que la tradition de pluralisme légal en Inde permettent à ces femmes de faire valoir leurs tribunaux comme organes législatifs reconnus pour traiter de leurs affaires personnelles. Elles peuvent à tout moment faire reconnaître leurs décrets par la justice civile et travaillent d'ailleurs en étroite collaboration avec des avocats des Cours de justice civile, afin d'éviter de se retrouver trop isolées au sein du droit coutumier. Les parties peuvent contester les verdicts et demander à consulter une Cour de justice civile si besoin, mais les coûts élevés et la lourdeur des procédures dissuadent très souvent les partis d'aller plus loin dans leur contestation. De telles actions au sein d'un pluralisme légal représentent un engagement pragmatique avec de véritables « univers juridiques » de/pour ces femmes (Manji, 1999), pour lesquelles le droit formel peut être inaccessible pour des raisons de contraintes financières et de mobilité.

Cette façon d'avoir recours aux différents canaux juridiques permet aux femmes de se réapproprier les termes d'un débat sur ce qui constitue « la bonne interprétation de la Loi islamique » et sur « ce qui est autorisé et légitimé dans la définition des paramètres de la relation conjugale en islam » :

C'est simple : la religion n'est pas l'apanage de quelques pseudo-savants conservateurs qui décideraient de qui possède ou non le droit de raisonner sur les textes et de les interpréter. En tant que musulmanes, on a le droit et le devoir de raisonner et d'acquérir la connaissance des textes. Aussi, il est de notre devoir et de notre droit de travailler dans ce sens, c'est pourquoi nous avons initié des ateliers portant sur les droits des femmes en islam, de même que des cours de religion et des formations pour que les femmes puissent

devenir *qazi*⁸ à leur tour. Nous disons simplement : revenons au Coran et prenons le meilleur de lui. Qui peut contester une telle démarche ? [...] Il est impératif que nous proposons une voix alternative à celle des membres conservateurs de notre communauté, dont nous refusons d'attendre l'affirmation de nos droits ! (Zakia Soman, Delhi, juin 2014).

Depuis leur mise en place en 2013, ces tribunaux islamiques se sont aujourd'hui multipliés dans trois autres États du pays et connaissent un succès grandissant, malgré les oppositions initiales des membres conservateurs de la communauté. Les verdicts rendus se distinguent largement de ceux adoptés dans les autres tribunaux islamiques présidés exclusivement par des hommes, où les jugements y sont nettement moins équitables et justes pour les femmes.

Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle et matrice de subjectivation civique

Ces militantes mènent donc leur mobilisation au sein même de structures de subordination où elles résistent à l'hégémonie masculine en subvertissant les significations dominantes de certaines pratiques religieuses, afin de se les réapproprier en fonction de leurs propres intérêts et objectifs ; que ce soit à travers la mise en place de tribunaux de justice islamique qu'elles président, ou de cérémonies de mariage dirigées par une femme *qazi*, des cours de religion donnés par des femmes, ou encore la prière qu'elles mènent collectivement à l'entrée des mosquées. Pourtant, s'il est admis que ces femmes résistent en partie aux normes masculines, elles reconduisent dans le même temps les normes islamiques qui peuvent possiblement maintenir leur soumission dans un contexte d'inégalité de genre. Autrement dit, elles résistent aux normes en agissant de leur plein gré, tout autant qu'elles s'y soumettent (Mahmood, 2005). Comment donc appréhender un tel mouvement où les femmes s'affirment dans des espaces autrefois réservés aux hommes, où elles

⁸ Docteur en droit islamique et juge rendant les décisions en accord avec la *Sharia*.

se réapproprient certaines pratiques traditionnellement perçues comme relevant de l'autorité masculine, tout en utilisant un vocabulaire emprunté aux discours religieux qui pourraient potentiellement maintenir leur soumission à l'autorité des hommes, notamment, lorsqu'elles discutent des rôles complémentaires de l'homme et de la femme au sein du foyer, ou de la soumission à Dieu ? Comment comprendre qu'elles puissent trouver un vecteur d'émancipation individuelle dans la voie religieuse ? Et en quoi cet engagement semble-t-il propice à relayer leurs aspirations d'émancipation alors même qu'il se situe dans un cadre de soumission à la loi divine ?

Ces interrogations trouvent partiellement leur réponse avec le paradoxe de « l'assujettissement affranchissant »⁹. Bien que les femmes investissent le champ religieux et se soumettent au cadre islamique, elles développent néanmoins un sens d'autonomie et de prise en main de leur propre destinée, notamment motivées par le sentiment de choisir personnellement leur propre trajectoire ainsi que leur propre raisonnement spirituel, au détriment des prédestinations socioreligieuses imposées généralement par la famille et les membres conservateurs de la communauté :

Auparavant j'étais de nature timide et réservée ; je n'osais pas prendre la parole en public et ne prenais jamais position lors de différends. J'étais une femme qui ne s'affirmait pas et qui n'osait jamais lever la voix, même en cas d'injustice. Un jour cependant, j'ai fait la rencontre de Noorjehan qui m'a invitée à prendre part aux ateliers du BMMA afin d'apprendre à construire et à renforcer la confiance en soi. J'ai alors commencé à venir régulièrement, à m'exercer à prendre la parole en public et à renforcer mes compétences en communication verbale. Le changement a été impressionnant pour ma famille : mes enfants qui avaient l'habitude de me voir attendre le retour de leur père pour qu'il les emmène au bord de la mer de l'autre côté de la ville, me voient désormais voyager à travers Mumbai de manière autonome et les emmener seule au parc. Ma famille m'a

⁹ J'emprunte ce concept à Xavier Audrain qui, s'appuyant sur les théories de subjectivation de Michel Foucault, utilise cette notion pour désigner la situation de jeunes disciples mourides au Sénégal, lesquels se subordonnent totalement au marabout, tout en s'affranchissant par la même occasion des tutelles familiales pour s'affirmer ainsi comme sujets moraux et politiques.

progressivement vue prendre confiance en moi et en mes qualités et m'affirmer [et d'ajouter] : Aussi, cela fait une telle différence que de comprendre sa religion, de lire et de raisonner sur ce que Allah – *Subhanahu wa ta'ala* (ndlr : Glorifié et Très Haut) – nous a données comme droits et responsabilités. [...] Auparavant, je n'avais aucune idée du sens de ma religion, j'avais appris à suivre aveuglément les dires de tels ou tels imams. Il m'apparaissait évident de me tenir aux règles véhiculées au sein de la communauté, sans en contester l'origine et le bien-fondé. Aujourd'hui, grâce aux ateliers de Noorjehan, je suis en mesure d'apprendre le sens de certains versets et de comprendre mon rôle en tant que femme et en tant que bonne musulmane au sein de ma communauté. Je peux contester les propos de ceux qui veulent nous faire croire que notre rôle est de rester au foyer. Être une mère et une bonne épouse est certes important, mais remplir son rôle dans la société est un devoir religieux tout aussi fondamental (Ruksar Shaikh, Mumbai, mai 2014).

L'exemple de Ruksar illustre bien le processus de réalisation de soi dans un cadre de solidarité communautaire. Elle ne cherche pas à s'émanciper de sa famille ou de la communauté plus largement, mais elle tient à leur prouver ses compétences et sa faculté à réussir seule, sans leur guidance imposée. Elle décide désormais par et pour elle-même de sa manière d'agir et de penser. Elle adopte la morale islamique, mais s'y soumet dans une dynamique d'émancipation et de construction de soi lui permettant de s'affranchir d'autres dominations et impositions sociales. Par le choix de son engagement au sein du BMMA et de sa pratique et compréhension personnelle de l'islam, elle s'accorde donc une distance objective et subjective vis-à-vis des inscriptions, des prescriptions et des déterminations sociales en vigueur au sein de la communauté.

À l'instar de Ruksar, les militantes du BMMA s'octroient la maîtrise de leur rapport à la religion, de leur identité et de leur inscription dans la société en apprenant à raisonner par elles-mêmes et à se forger leurs propres opinions sur leurs rôles en tant que femmes, mères, épouses et bonnes musulmanes, tout en revendiquant une présence active dans la société en tant que devoir religieux. La religion ne semble aucunement leur interdire une existence sociale. Devenir militante, engagée et croyante, est pour

elles une façon de se forger leur propre subjectivité. C'est précisément dans le milieu religieux des *Sharia courts* et des cours de religion notamment que les femmes sont incitées à prendre en charge leurs problèmes tant dans le domaine de l'éducation que dans le champ juridique ou encore religieux, afin de mieux souligner la place réelle de la femme dans l'islam. Le religieux qui connaît donc une forme de rationalisation et qui entretient un rapport avec le processus d'individuation des croyantes est largement servi par la mise en place de cet espace individualisé et réflexif créé par les militantes du BMMA (réunions, ateliers et séances au sein des tribunaux islamiques), là où justement elles peuvent développer leur esprit critique envers les obligations sociales et religieuses. On voit ainsi combien le champ religieux constitue un champ de reconfiguration des rapports de domination pour reprendre les propos de Jean-François Bayart (1993). Ici, l'engagement militant et religieux limite en partie le champ d'intervention de la famille et des éléments conservateurs et favorise l'individuation. Cette mobilisation citoyenne à caractère religieux se présente en définitive comme une matrice à travers laquelle les catégories sociales présentes et les légitimités des différents pouvoirs sont rediscutées, voire redistribuées. Plus encore, l'engagement militant constitue un processus de formation à leur rôle de citoyennes qui leur permet de s'inscrire au sein de l'espace public et de concevoir ainsi une nouvelle subjectivation, où elles investissent leur statut de militantes engagées et croyantes pour s'affirmer citoyennes, démontrant ainsi une nouvelle manière de se « vivre indienne et musulmane ».

Si l'on considère que ces militantes relativisent les normes islamiques pour élaborer une forme de théologie de la libération à laquelle elles conjuguent un esprit critique et une analyse réflexive sur la manière d'appliquer, de gérer et de se conformer aux traditions, peut-on alors refuser à cette démarche la qualification d'émancipation ? Bien que cette dernière s'inscrive au sein d'un cadre religieux, elle procède d'une prise en main de sa liberté et d'une réflexion critique sur ses actions et ses choix. La préoccupation des militantes du BMMA n'est pas tant de trouver un

moyen de s'émanciper de l'islam, mais au contraire de s'émanciper *par* l'islam d'une situation, d'une identité, voire d'une individualité, qui leur a été imposées, en substituant leur propre sensibilité et compréhension de la religion aux normes dictées par le patriarcat musulman (Audrain, 2004). En repensant leur position au sein du champ social, elles forgent leurs propres raisonnements et éthiques à partir de la morale islamique et s'efforcent de devenir les véritables sujets moraux (Foucault, 1982) de leurs actions, en incluant leur propre trajectoire individuelle et collective. Dans ce cas précis, la subjectivation se définit autant en relation à l'action collective du BMMA qu'à l'augmentation de l'initiative individuelle rendue possible par la contestation sociale.

À travers l'exercice collectif de la citoyenneté dans un objectif de réappropriation de leurs droits et prérogatives, et l'adoption d'une stratégie de mobilisation qui soit acceptable au niveau de la communauté, ces militantes du BMMA ont su créer de nouveaux espaces de mobilisation et de participation citoyenne où leurs revendications résonnent de manière percutante. Ici, le champ religieux a donné aux femmes de nombreuses opportunités d'accéder à l'espace public urbain en toute légitimité sociale et même politique. Elles sont aujourd'hui nombreuses à gérer à leur tour des ateliers, des rencontres religieuses ou encore des associations islamiques, et elles participent de cette façon à la différenciation structurelle du champ religieux. De nombreuses femmes parmi celles que j'ai interviewées partagent l'impression de porter en elles les transformations sociales et politiques à venir au sein de la communauté musulmane en Inde. Néanmoins, il n'est pas tant question d'affirmer dans cette conclusion que l'émancipation de ces femmes passe nécessairement par l'islam, mais plutôt de concevoir que le religieux, dans une société historique donnée, peut être un site décisif d'individuation.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABU-LUGHOD L., 2002. « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », *American Anthropologist*, 104 : 783-790.
- AGNES F., 1994. « Women's Movement within a Secular Framework – Redefining the Agenda », *Economic and Political Weekly*, 29(19) : 1123-1128.
- ALI Z., 2012. *Féminismes islamiques*. Paris, La Fabrique.
- ARYAL., 2006. « The Uniform Civil Code: The Politics of the Universal in Postcolonial India », *Feminist Legal Studies*, 14 : 293-328.
- AUDRAIN X., 2004. « Devenir "baay-fall" pour être soi. Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal », *Politique africaine*, 94 : 149-165.
- AUNE K., 2011. « Much Less Religious, a Little More Spiritual: The Religious and Spiritual Views of Third-Wave Feminists in the UK », *Feminist Review*, 97 : 32-55.
- AUNE K., 2015. « Is Secularism Bad for Women? », *Open Democracy* : <https://www.opendemocracy.net/transformation/kristin-aune/is-secularism-bad-for-women>.
- BADRAN M., 2010. « Re/placing Islamic Feminism », *Papier pour Sciences-Po*, CERI : 1-24.
- BARLAS A., 2002. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin, University of Texas Press.
- BAYART J.-F., 1993. *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*. Paris, Karthala.
- BMMA (Bharatiya Muslim Mahila Andolan), 2012. *Annual Report 2013*. Mumbai, BMMA National Secretariat.
- BRAIDOTTI R., 2008. « In Spite of the Times – The Postsecular Turn in Feminism », *Theory, Culture and Society*, 26(6) : 1-24.
- CHHACHHI A., 1991. « Forced Identities: the State, Communalism, Fundamentalism and Women in India » in

- KANDIYOTI D. (ed), *Women, Islam and the State*. Philadelphia, Temple University Press.
- CORNELL D., 1998. *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality*. Princeton (NJ), Princeton University Press.
- COOKE M., 2001. *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*. New York, Routledge.
- FOUCAULT M., 1982. « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, tome IV : 222-243.
- HOBBSBAWM E., RANGER T. (eds), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KAPUR R., 2002. « Challenging the Liberal Subject: Law and Gender Justice in South Asia » in MUKHOPADHYAY M. & SINGH N. (eds), *Gender Justice, Citizenship and Development*. New Delhi, Zubaan : 116-170.
- LATTE ABDALLAH S. (dir.), 2010. « Le féminisme islamique 20 ans après. Économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale. Revue comparative des sciences sociales* : 46 : 9-23.
- MAHMOOD S., 2009. *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Paris, La Découverte.
- MANJI A., 1999. « Imagining Women's Legal World: Towards a Feminist Theory of Legal Pluralism in Africa », *Social and Legal Studies*, 8(4) : 435-455.
- MERNISSI F., 1991 [1987]. *The Veil and the Male Elite: A Feminists Interpretation of Women's Rights in Islam*. New York, Addison-Wesley.
- MIR-HOSSEINI Z., 2009. « Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah » in ANWAR Z. (ed), *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*. Selangor, Musawah : 23-64.
- MOHANTY C., 1988. « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Feminist Review*, 30 : 61-88.
- OKIN S. M., 1999. « Is Multiculturalism Bad for Women? » in OKIN S. M., COHEN J., HOWARD M. & NUSSBAUM M. C. (eds), *Is*

Multiculturalism Bad for Women? Princeton (NJ), Princeton University Press.

REILLY N., 2011. « Rethinking the Interplay of Feminism and Secularism in a Neo-Secular Age », *Feminist Review*, 97 : 5-31.

SHACHAR A., 2000. « The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies: Sharing the Pieces of Jurisdictional Authority », *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, 35 : 385-426.

TAWA LAMA-REWAL S., 2010. « Le mouvement indien des femmes » in VERSHUUR C. (ed), *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements des femmes – Cahiers genre et développement*, 7 : 459-468.

Résumé

Cet article propose de repenser le religieux comme vecteur d'émancipation, et de réfléchir sur les stratégies et les enjeux de la mobilisation des femmes indiennes musulmanes, qui font un usage combiné des répertoires religieux et séculier ouvrant sur d'importants éclairages concernant les rapports entre genre, religion et mobilisation. L'engagement d'un grand nombre de femmes musulmanes au sein du Mouvement indien des femmes musulmanes (BMMA) peut-il se comprendre comme un phénomène d'invention de la modernité à travers des dynamiques religieuses ? La religion serait-elle perçue par ces actrices comme une véritable matrice d'émancipation ? S'appuyant sur les résultats d'une enquête ethnographique menée au sein du mouvement BMMA et réfléchissant au paradoxe de « l'assujettissement affranchissant », cet article part de l'hypothèse de cette nouvelle dynamique qui révèle un mode de reconfiguration des rapports de domination sociale et de construction de soi en tant que sujet moral d'une société où le religieux paraît vraisemblablement constituer un site décisif d'individuation.

Mots-clefs : féminisme, religion, islam, subjectivation, émancipation.

Summary

Feminism and Islam: Emancipation Strategies in India

This article attempts to reconsider religion as a vehicle for emancipation, and to reflect on the strategies and challenges of Muslim Indian women's activism, in which a combination of religious and secular repertoires affords

important insights into the relationships between gender, religion and activism. Can the involvement of a large number of Muslim women in the Indian Muslim Women's Movement (BMMA) be understood as a phenomenon of modernity's invention via religious dynamics? And could religion be perceived by these women as a true means of emancipation? Drawing on ethnographic fieldwork within the BMMA movement and reflecting on the paradox of « *emancipatory submission* », this article posits a new dynamic that reveals a way of reconfiguring relations of social domination and of self-construction as a moral subject in a society where religion appears to be a decisive site of individuation.

Key-words: feminism, religion, Islam, subjectivation, emancipation, India.

* * *