Faculté de théologie (TECO)

Regards croisés sur la capacitation des femmes en islam

Une appréciation critique de la normativité démocratique

Mémoire réalisé par
Laura MARTIN

Promoteur
Louis-Léon CHRISTIANS

Lecteurs
Brigitte MARECHAL
Baudouin DUPRET

Année académique 2016-2017
Master en sciences des religions, filière « droits et religions »

Remerciements

Dans cet espace réservé à la reconnaissance et l'expression de la gratitude, j'aimerais bien entendu commencer par remercier mon promoteur, le professeur Louis-Léon Christians, d'avoir accepté que je travaille sous sa direction. Le challenge était de taille, dans la mesure où c'est la première fois, avec ce master en sciences des religions (filière « droits et religions »), que je touchais à l'étude du droit. Ma réflexion fut un véritable dédale, je le remercie donc de m'avoir écoutée et conseillée dans la structure de ce travail.

Ensuite, j'aimerais également remercier les professeurs Brigitte Maréchal et Baudouin Dupret, de m'avoir lue. J'espère que mon écriture aura réussi à rendre fluide cette lecture (à défaut de parvenir à la rendre agréable). D'avance, je leur sais gré des commentaires et du regard critique qu'ils me partageront.

Enfin, sur une note plus personnelle, j'aimerais remercier mon relecteur de la première heure comme de la dernière, mon père. Nos échanges d'opinions sur les thèmes de société, sur le rôle du droit, sur les phénomènes religieux, sur l'individu et la collectivité, sont autant de discussions sans fin qui ont tissé la complicité de nos relations père-fille. Je remercie également mon soutien contre vents et marées, ma mère, qui fut aussi une relectrice dévouée. J'exprime toute ma gratitude envers mes parents et ma famille, à qui j'ai fait endurer le stress de la recherche et de l'écriture d'un mémoire pour la seconde fois. Ces remerciements ne seraient pas complets sans mentionner une amie de cœur, en spiritualité, Lynda. Il est de ces amitiés qui nous font pousser des ailes et nous rappellent à l'essentiel. Sans la puissance de son soutien, ce mémoire n'aurait pu aboutir.

Je garde également en mémoire la chaleur des attentions et des gestes dont m'ont témoignée de nombreuses femmes leaders, modèles d'indépendance, de réalisation spirituelle, de bonté humaine, en islam comme dans d'autres voies religieuses, ainsi que la ferveur et simplicité de leurs discours. Sans ces sources d'inspiration et de compassion, ce mémoire, ni le précédent, n'auraient vu le jour. Sans leur rencontre, mon propre chemin aurait assurément pris une toute autre trajectoire.

Introduction

« *How do we live in a world where one man's idea of a community is another man's political prison?* »

Cette question de Ghandi, Sherin Khankan[1] la pose à son auditoire lors d'une conférence à Bruxelles, en mai 2017. Venue présenter son projet, la mosquée Mariam (Copenhague), une des premières mosquées d'Europe où officient des femmes imams, Khankan désire susciter une réflexion sérieuse sur un thème brûlant : les femmes imams (ou « imamas). Ainsi demande-t-elle également « avons-nous besoin d'imamas ? ».

Khankan initie ce questionnement sur la promotion d'un imamat au féminin en raison des mutations sociales et religieuses qui se produisent aujourd'hui en Europe. L'enracinement de l'islam en Europe n'est pas sans provoquer des situations discriminantes à l'égard des femmes. Outre la question de l'imamat, comment une femme musulmane peut-elle sortir d'un mariage abusif (physiquement et psychologiquement) lorsque les imams s'en tiennent à la volonté du mari, lequel ne désire pas divorcer ? Ou encore, une femme musulmane, amoureuse d'un non-musulman, peut-elle espérer une bénédiction de son couple de la part d'un imam ? Ces obstacles concrets auxquels peut être confrontée toute femme musulmane fournissent bien souvent, aux opinions publiques et médiatiques d'Occident, autant de raisons permettant de dresser un portrait noir de l'islam, tel un corps étranger à l'histoire et au sol qui ont vu naître les droits de l'homme et la démocratie.

Dans un contexte où « *one man's idea of a community is another man's political prison* », quelle emprise les femmes peuvent-elles espérer exercer sur les forces normatives qui régissent l'exercice publique de leur foi ? Sur cette question, les Etats restent relativement silencieux. En légiférant sur le port du voile et de la burqa, ils n'ont fait que soustraire une nouvelle fois le droit des femmes à disposer de leur foi comme elles l'entendent. Bien entendu, l'Etat ne peut s'ingérer dans les affaires du culte. Mais ce culte-là, celui qu'il a souvent décidé de reconnaître – en ce que l'institutionnalisation de l'islam est une forme privilégiée des pays européens –, comment peut-il dûment en exiger l'accomplissement démocratique, si lui-même empêche les femmes musulmanes de participer à l'élaboration de nouveaux narratifs ?

[1] Danoise d'origine syrienne, Sherin Khankan s'est récemment fait connaître par la fondation d'une mosquée entièrement dirigée par des femmes, *Mariam Mosque*, avec son association « femimam » (laquelle se compose d'imamas et de conseillers spirituels). Parmi la communauté danoise, elle est également connue pour avoir créé *exitcircle*, une association soutenant les femmes violentées (physiquement et mentalement), et pour avoir initié le mouvement *kritiske muslimer*, « les musulmans critiques » (fondé en 2001).

Dans cet ordre d'idées, la question de Khankan, « avons-nous besoin d'imamas ? » apparaît de moins en moins excentrique, et de plus en plus déterminante. Cette demande précise s'inscrit dans le cadre plus large des fondements aux moyens desquels elle établit sa légitimité en tant que directrice et imam d'une mosquée danoise. L'activisme est un début, reconnaît-elle, mais pour qui désire changer durablement les choses, il nous faut engager les formes institutionnelles.

Pour Khankan, l'enjeu est simple : il s'agit de développer de nouveaux *habitus* dans les formes rituelles et de diversifier les forces normatives en vue de réduire la pression du contrôle social. Pour y parvenir, ces *habitus* doivent se faire une place au sein des narratifs sur l'islam européen. Pour les Etats occidentaux, en revanche, ces revendications qui émanent d'une partie de leur population et qui contestent des formes patriarcales protégées par le principe d'autonomie des cultes, l'enjeu se complexifie. Ces avancées pourtant démocratiques et émancipatrices des femmes musulmanes au sein de leur foi confrontent l'Occident à ses propres politiques identitaires et discriminantes, mais défient également les discours *mainstream*, lesquels polarisent toujours davantage les formes désirables *vs* indésirables de religiosité. C'est dans ce cadre général que ma position consiste à affirmer que l'activisme qu'incarne notamment Sherin Khankan, ainsi que d'autres académiques et figures d'autorité féminines, font davantage preuve d'actions démocratiques que ce que le droit et les politiques ne concèdent généralement et abstraitement aux citoyennes musulmanes occidentales.

Si l'on s'intéresse au regard du droit séculier, qu'en est-il des chemins de la « capacitation »[2] des femmes musulmanes ? Quels obstacles et quels outils le droit peut-il opposer et proposer aux croyantes désireuses de proposer des narratifs alternatifs pour *se* dire et pour interpréter le message coranique ?

Ces questions initient ma volonté d'étudier les différents parcours de la capacitation des femmes au sein de leur foi, dans le contexte des sociétés libérales démocratiques. Cette intention dessine

[2] Le terme de « capacitation » n'est pas encore fréquemment utilisé en langue française, je l'emploierai cependant tout au long de ce travail, en substitut aux termes anglais « *empowerment* » ou encore « *agency* ». La capacitation ne signifie pas nécessairement une « émancipation » des normes patriarcales. Ici, j'aborde la capacitation dans son ouverture vers une libre redéfinition de ce qui est bon pour soi, mais cela peut revêtir des formes de piété (comme l'a étudié Saba Mahmood) qui n'apparaissent pas forcément « démocratiques », pourtant elles sont consenties de manière démocratique. Au moyen du focus sur la capacitation, je désire surtout mettre en évidence les inégalités qui persistent entre les hommes et les femmes en termes d'accès à la norme et de soumission aux processus régulatoires – émanant autant du domaine séculier que religieux.

deux champs d'analyse, celui du développement d'une herméneutique féministe, qui correspondrait à la capacitation d'un point de vue « interne » à l'islam, et celui de la capacitation des femmes sous le regard du droit, au moyen de la liberté religieuse. En raison de l'envergure de ces thématiques, je me concentrerai principalement sur le second champ d'analyse. Dans le dévoilement progressif du visage européen de l'islam, mon attention se porte sur les parcours de la capacitation des femmes en islam, plus précisément sur leur potentialité normative. Cet angle d'approche permettra également d'observer les tensions entre les principes d'autonomie individuelle et collective, ainsi que d'imaginer leurs solutions.

Il s'agit d'étudier la production des savoirs *à partir* des femmes, non pas la production de savoirs *sur* les femmes. Cet intérêt n'est pas neuf ; cependant il ne se fait pas suffisamment entendre et résonne d'autant moins dans la construction de politiques durables ayant en charge la gestion de la pluralité de la société civile. Mon intérêt consiste donc à analyser la manière dont les femmes *se* racontent et racontent leurs appartenances – religieuse et politique. Loin de s'opposer, ces deux appartenances, politique et religieuse, peuvent au contraire faire l'objet d'une alliance – improbable au regard des préjugés véhiculés à propos de l'islam – permettant de porter de manière visible et performative le leadership des femmes. Cet intérêt se justifie à l'aune de ce qu'il entend alors dégager : de nouvelles pistes en matière de cohésion sociale (en contribuant à gommer toujours plus les représentations mentales sectaires) et de gestion du pluralisme (en ajoutant au dynamisme de la construction d'une citoyenneté européenne en mouvement).

En outre, mener cette réflexion au départ de la capacitation permet de mettre doublement à mal le mythe de la « libération des femmes (musulmanes) » : non seulement dès le départ il faut reconnaître les méprises essentialistes que trahit une telle initiative, mais en plus des femmes procèdent elles-mêmes à une analyse critique de leur pratique. Cette mise à mal est elle-même double dans les luttes menées : la capacitation, convenue comme capacité d'interprétation – mais aussi de resignification[3], de « *doing and undoing of social norms* »[4] – est une arme qui sert tant sur le front interne qu'externe aux traditions dogmatiques de l'islam. C'est-à-dire tant au sein de la pensée politique que religieuse dont hérite l'individu. Ces deux univers de pensée ne sont pas à leurs tours homogènes. Cependant, chacun témoigne d'une pratique à dominance patriarcale, laquelle influence les processus sociaux et linguistiques, et donc les imaginaires du

[3] J'emprunte cette idée de « processus de resignification » à Judith Butler. Voir son ouvrage *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Editions Amsterdam, 2004.
[4] LEWICKI Aleksandra et O'TOOLE Therese, *Acts and practices of citizenship: Muslim women's activism in the UK*, dans *Ethnic and racial studies, 40/1*, p. 153.

corps social dans sa majorité. Contre cette emprise s'érige la capacitation, dans tout ce que les femmes mettent en œuvre au moyen d'une réappropriation certaine et singulière des us et coutumes en présence.

Sujet de droit et sujet de foi : comment penser l'identité au 21ème siècle ?

Je propose dès lors de mettre en parallèle la prémonition d'Hegel reprise par Jean-Marc Ferry (dans *Les lumières de la religion*), où le philosophe allemand prédisait que le regard théorique du monde, celui qui permettrait à nos sociétés de s'extraire d'une égoïsme et individualisme destructeurs, serait porté par un regard féminin. De la même manière, j'entends la voix des femmes, investies dans ce processus de resignification, comme source de décentrement qui permet de s'extraire des logiques individualistes et hégémonistes de notre époque. Pour mener à bien cette volonté, la réflexion doit se retirer des débats minés où le féminin est objectivé (au moyen d'un attribut comme le voile, de sa présence, limitée à l'espace privé, ou encore de ses rôles, ceux de mères et d'épouses) et s'amorcer au départ de la prise en considération du sujet en tant que tel. Deux conceptions se dégagent ici : le sujet de droit et le sujet de foi. Deux modes d'une pensée de l'individu qui n'ont pas à s'opposer pour s'imposer, mais bien à s'observer pour s'enrichir de ce processus de décentrement. Pour cette raison, mon étude se clôturera sur une réflexion plus générale sur la citoyenneté, comme caractéristique du commun (ou « vivre-ensemble ») qui permet le décentrement. Ou, comme le formulait déjà Fazila Bhimji en 2009, dans le cas de l'activisme des musulmanes britanniques, « *(…) these women's quest to more deeply comprehend Islam can be likened to a form of democratic citizenship that values critical, questioning, and yet grounged, approach to knowledge* »[5].

L'identité d'une collectivité – religieuse ou citoyenne – et l'identité individuelle sont toutes deux en jeu. Au niveau individuel, il est remarquable que les débats regardant le voile, et plus particulièrement la géographie de son exclusion, mènent les femmes qui le portent – et l'enlèvent – à un questionnement quasi schizophrénique[6]. Ce questionnement individuel, « qui suis-je dans mon intimité ? » *vs* « qui suis-je dans le regard des autres, parmi les autres ? », doit en retour questionner l'identité collective, celle portée par le discours juridico-politique et ses prétentions de « neutralité », « laïcité », « mixité/inclusion sociale ». Le questionnement intrusif ne s'arrête pas là, de manière plus générale et décisive, il permet également d'interroger

[5] BHIMJI Fazila, *Identities and agency in religious spheres: a study of British Muslim women's experience*, dans *Gender, place and culture, vol. 16, 4*, 2009, p. 363.
[6] Voir plus spécifiquement les témoignages rassemblés par BOUSELMATI Mina, *Le voile contre l'intégrisme. Le foulard dans les écoles*, Couleur Livres, 2002 (coll. Espace d'humanisme musulman), p. 31 *et sqq*.

le système étatique en demandant au gouvernement pourquoi lui revient le monopole légitime de l'interprétation.

L'apport des féministes musulmanes apparaît alors hautement profitable : ma réflexion propose d'aborder l'entreprise de relecture des textes religieux opérée par ces figures féminines comme un outil poursuivant la sécularisation, en rendant à l'islam sa vocation spirituelle, à la politique sa tâche de gestion de la pluralité. La philosophie morale et politique permet alors de poursuivre, avec la capacitation des femmes en islam, cette répartition libérale des rôles entre le droit et la politique : le premier reçoit pour unique tâche de garantir le caractère « juste » de la société, tandis que la seconde doit bien entendu veiller à la justice de la société, mais cette fois-ci en garantissant la diversité parmi les types de « vie bonne »[7].

Remarque méthodologique et structurelle

Ce mémoire sera réparti en trois chapitres, au fil desquels j'espère parvenir à démontrer progressivement de quelles manières les femmes d'occident, citoyennes et musulmanes, témoignent d'une activité davantage démocratique que ne le sont les forces normatives juridiques. Afin d'aborder cette rencontre entre le regard du droit et la capacitation des femmes en islam, ma réflexion se nourrira d'une approche interdisciplinaire de la religion, mais s'inscrira davantage dans le domaine de la philosophie politique et sociale.

Le premier chapitre initiera une réflexion sur les risques inhérents à la narration de l'islam en Europe. Je partirai des considérations philosophiques sur le langage et l'idéal d'égalité, véhiculé tant du côté du droit séculier que de la religion, afin d'établir en quoi le paramètre du genre permet de rendre saillantes les tensions qui résident dans l'activité discursive du droit lorsque celui-ci traite de l'islam. Le deuxième chapitre, le plus conséquent, portera sur « les chemins de la capacitation des femmes en islam », au moyen du regard « intérieur » et « extérieur » à l'islam. Autrement dit, je m'intéresserai à la convergence des positions entre des auteures qui avancent la capacitation en islam et en société. Ceci signifie que je m'intéresserai à trois types de discours, celui des académiques et actrices musulmanes, celui des auteures en sciences sociales et celui du droit européen (en particulier la Cour de Strasbourg). Le troisième chapitre proposera alors d'observer dans quelle mesure la capacitation des femmes permet une approche ouverte et dynamique de la citoyenneté. Cette conceptualisation particulière de la citoyenneté

[7] FERRY Jean-Marc, *Les lumières de la religion*, Paris, Bayard, 2013, p. 37 *et sqq*.

permet alors en retour d'appuyer à la fois la capacitation féminine comme force normative en islam et des approches « féministes » en philosophie sociale et politique.

Chapitre 1 : Islam, Etat et normativité, voix et échos des femmes

Le présent chapitre se donne pour objectif d'entamer la réflexion annoncée en introduction par un retour sur les enjeux du langage et les relations entretenues avec le pouvoir. Les développements qui suivent font donc d'abord l'objet d'une approche philosophique (morale et politique), liant la faculté de (se) dire à celle de (se) représenter, dans le contexte des sociétés libérales démocratiques. Partant du constat selon lequel tout objet d'étude est coloré par le regard qui l'analyse, je m'efforcerai de montrer, au cours de ce chapitre, les difficultés et risques inhérents à l'exercice descriptif et narratif (I), comme dans le cas où l'activité discursive du droit se saisit de l'objet religieux. Je reviendrai également sur la performativité du langage et sa propension à former des imaginaires et des ensembles identitaires (II). Enfin, j'esquisserai les tensions qui découlent de ce pouvoir de représentation et des forces normatives religieuses en contexte européen (III).

I. Risques et difficultés de la narration

Parler d'islam en Europe

Parler d'islam en Europe est loin d'être un acte discursif indifférent. A la manière dont le sociologue Rachid Id Yassine le met en évidence : « Ainsi, lorsque la question de l'islam apparaît, ou plus précisément lorsqu'elle devient visible, un réflexe culturel plus ou moins tacite s'enclenche pour identifier religieusement l'Occident, ce qui signifie dans le même élan y exclure l'islam comme un élément constitutif »[8].

De manière générale, tenter de placer narrativement l'islam dans l'espace public revient à se confronter à l'abstraction des catégories discursives opposées : que peut, par exemple, nous apprendre l'opposition entre le séculier et le religieux ? Comme le remarque José Casanova, si les sociologues sont amenés à douter de plus en plus de l'efficacité de l'emploi du terme religion en tant que catégorie de langage, son usage polysémique n'a jamais été aussi florissant dans les discours publics[9]. D'emblée, il est remarquable que l'histoire moderne des Etats-membres,

[8] *L'islam d'Occident ? Introduction à l'étude des musulmans des sociétés occidentales*, France, Halfa, 2012, p. 40.
[9] CASANOVA José, *Religion, politics and gender equality. Public religions revisited (draft working document)*, United Nations Research Institute for Social Development, 2009,

sécularisés à leur manière, est généralement parcourue de nombreuses crispations quant à la présence des religions dans cet espace public. Au sein même des religions, toutefois, force est de constater une certaine inégalité de leur statut devant la loi. Si certains traitements différenciés s'expliquent en raison de la présence majoritaire et historique de la chrétienté (de sorte que l'on parle de « laïcité de compensation » en Italie), certaines dispositions pèsent plus lourdement sur les épaules du culte musulman[10], ce qui n'est pas sans défier la prétention neutre ou laïque de ces normes. Religion d'immigration au départ, le culte musulman reste tributaire de réactions hostiles, alimentées par la désapprobation morale et une méconnaissance de l'histoire de la civilisation arabe et de la religion musulmane[11].

Ces malaises inhérents à l'exercice discursif sur l'islam s'incarnent en outre au travers des stigmates laissés par le langage. La rigueur scientifique invite ainsi à se défaire du vocabulaire courant provenant de la tradition chrétienne afin de privilégier le maintien des termes originels ou conventionnels usités en langue arabe, et d'éviter toutes tentations de translations culturelles.

Au regard du traitement politique et juridique de l'islam, le risque concernant l'orientation de nos sociétés est de rater l'opportunité du décentrement offert par l'islam. Son enracinement en Europe peut devenir l'outil d'évaluation de la neutralité, ou laïcité, d'une norme institutionnelle. C'est en ce sens qu'il est alors intéressant d'observer la manière dont est mobilisé le statut de citoyen-ne par les femmes en islam, et la manière dont la jurisprudence réagit face à cet usage. L'action de ces femmes et la réaction jurisprudentielle mettent en présence deux pensées de l'individu dans la collectivité, contact à la suite duquel ni le droit, ni la religion, ne sortent indemnes. Un mot-clef initiateur de cette rencontre, la citoyenneté, est entendu au-delà de son sens strict (les droits de citoyenneté). En raison de la signification hétérogène qu'elle revêt à travers les Etats-membres de l'Union européenne, la citoyenneté s'appréhende ici davantage dans sa dimension idéologique et morale. L'enjeu qui se dessine en filigrane est celui de la définition d'une identité commune, reposant sur des valeurs partagées. La citoyenneté éclaire alors l'enjeu de l'espace public – sa définition et les limites de sa tolérance des religions – et de la prégnance des normes qui le régulent dans l'imaginaire commun. La citoyenneté incarne ainsi le lieu d'articulation entre toutes les particularités et identités qui différencient les

(http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/%28httpAuxPages%29/010F9FB4F1E75408C12575D70031F321/$file/WEBCasvadrftII.pdf) consulté le 15 novembre 2016, p. 5.

[10] Notamment NUSSBAUM Marta, *The new religious intolerance: Overcoming the politics of fear in an anxious age*, Harvard University Press, 2012, *passim*.

[11] ID YASSINE Rachid, *op. cit.*, p. 31 *et sqq.*

individus et leur appartenance commune à une même collectivité. Pour cette raison, ce travail part de la considération que l'individu ne peut se réduire à la somme de ses appartenances.

Ensuite, si le droit lui-même a élaboré son régime des cultes au regard des traditions en présence, à dominante chrétienne, la pensée morale qui le stimule possède elle aussi la mémoire du monothéisme trinitaire. Les modalités du langage permettant de définir les relations entre l'Etat et l'Eglise sont reprises pour s'adresser à l'islam, opération qui participe précisément à l'élaboration d'un nouveau visage de l'islam en Europe[12]. Au niveau national, ce façonnement se diversifie davantage au regard des régimes de cultes instaurés : entre reconnaissance, laïcité, neutralité, les musulmans ont été amenés à s'organiser de telle façon qu'ils puissent jouir des avantages liés à leur liberté religieuse.

Ainsi se devinent déjà les enjeux d'une reconnaissance, entérinée par le droit, et de la position de leadership auquel celle-ci donne inévitablement accès. La capacité de parler *au nom de* est lourde de conséquence sur l'orientation de cette histoire de l'islam européen, en cours d'écriture. Si l'encre originelle prend sa source dans les reliefs du Hijaz, quelles plumes, quelles mains reçoivent désormais la charge d'en tracer les contours ? Le sort de l'orthodoxie comme de l'orthopraxie s'y rencontrent. De la réalité fragmentée à laquelle correspond le leadership en islam se déploie un questionnement sur la légitimité et les possibilités d'une narration démocratisée, au potentiel normatif. Si les politiques de la reconnaissance mènent à la réification d'un leadership, le contexte démocratique offre un contre-mouvement, où la possibilité de *se* dire soutient une individuation toujours plus croissante du croire. Elle conduit redoutablement, à la formulation de revendication au droit de se construire librement en tant que sujet croyant[13].

Cette situation originale, lieu de nombreux enjeux et donc de nombreux possibles, fournit également l'occasion de s'intéresser au devenir de l'islam au départ du vécu de ses représentantes, c'est-à-dire au travers d'une audace proprement féminine.

[12] KASTORYANO Riva, *French Secularism and the Headscarf affair*, dans *Multiculturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach*, MOODOOD Tariq, TRIANDAFYLLIDOU Anna et ZAPATA-BARRERO Ricard, New York, Routledge, 2006, p. 64.
[13] NADIA Fadil, *Individualizing Faith, Individualizing Identity: Islam and Young Muslim Women in Belgium*, dans CESARI Jocelyne et MCLOUGHLIN Seán (éds), *European Muslims and the Secular State*, Farnham, Ashgate, 2005, pp. 143-154.

Parler de femmes et de leur statut en islam

Toutefois, parler des femmes est moins aisé qu'on ne le pense. Dans le champ des études séculières, la pensée postmoderne et le féminisme de la troisième vague, lorsque tous deux tournés vers le décentrement, insistent habilement sur l'instabilité sémantique des termes « femme » et « féminin », en tant que catégories discursives d'une pensée dichotomique. Il est intéressant de revenir sur l'apport de ces deux courants (formant également une « féminisme postmoderne de la troisième vague ») car ceux-ci s'attèlent à la déconstruction du pouvoir sur le plan social et politique qui structure les sociétés occidentales. Se nourrissant des études de Michel Foucault, les féministes séculières reprennent également l'idée d'une dissémination du pouvoir, opérant par le bas. La vérité est elle aussi disséminée, « au profit de l'incertitude et des vérités partielles, tout en se refusant à la totalisation, à l'homogénéité, à l'unité »[14]. Tandis que du côté des sciences islamiques, certaines intellectuelles musulmanes, à l'instar de Kecia Ali qui questionne la possibilité même de définir « un statut de la femme » à partir du référentiel islamique[15] :

> « *(…) analizing isolated passages from these sources [le Coran et la tradition prophétique] is not likely to give an accurate portrayal of women's rights, nor do these sources necessarily reflect actual practice. (…) Faced with clear evidence of oppression, Muslims apologists state that such practices are contrary to "true Islam", which they claim liberated women from their disadvantaged position in pre-Islamic Arabia* ».

Et de conclure :

> « *While clearing up misconceptions is important, it should not come at the expense of women having a chance to really confront those issues that are of concern. Women cannot afford to let concerns be simply dismissed with the statement that "Islam liberated women" and therefore there is no cause for complaint* ».

Le propos de Kecia Ali s'articule autour du présupposé que l'islam ne constitue ni la solution, ni la cause, de la plupart des maux dont souffrent les femmes. Pour sa part, Sherin Khankan,

---

[14] OPREA Denisa-Adriana, *Du féminisme (de la troisième vague) et du* postmoderne, dans *Recherches féministes, 21*/2, 2008, p. 21.

[15] Voir son article *Rethinking Women's Issues in Muslim Communities*, dans WOLFE Michael et Beliefnet (éds), *Taking Back Islam: American Muslims Reclaim Their Faith*, Emmaus, Rodal Press, 2002, (http://www.brandeis.edu/projects/fse/muslim/mus-articles/ali-rethinking.pdf) consulté le 10 février 2017.

« femme imam » à la Mosquée Mariam (Danemark), soutient une lecture plus engagée du Coran, considérant que les « structures patriarcales que l'on désire défier ne s'enracine pas en islam, ni dans le Coran, ni dans le modèle du prophète Mohammad, mais sont à un stade ultérieur »[16]. Cette position amène ensuite Khankan, au cours de la même interview, à donner à son action une finalité qui dépasse largement le cadre du féminisme islamique, « puisque l'égalité entre les hommes et les femmes est quelque chose de naturel ». Conséquemment, son but est celui de la « diffusion des valeurs islamiques. Nous ne sommes pas là pour délégitimer les traditionnalistes ou les islamistes – leurs positions sont valides puisque les gens les recherchent. Nous sommes ici pour créer une alternative en montrant au monde que les musulmans progressifs et que les valeurs islamiques progressives font également partie de la tradition islamique ».

Tandis que certaines se revendiquent d'un féminisme islamique, d'autres actrices préfèrent s'inscrire dans la mouvance progressiste. Bien que l'étiquette diffère, ces deux catégories partagent des pratiques communes, disséminées dans un phénomène transnational : celui d'un regard critique sur l'exégèse coranique et prophétique, soutenus par les principes d'égalité et de justice, exercé dans une démarche d'actualisation constante. En réalité, ces deux mouvements procèdent d'une même généalogie, initiée par le réformateur Mohamed Abduh – même si toutefois d'autres courants enfantés prirent également des sentiers diamétralement opposés (comme le wahhabisme)[17]. Le parcours généalogique à partir de la pensée réformiste permet d'identifier les paradigmes propres à la posture critique que mobilisent nombre de musulman-e-s aujourd'hui à travers le monde : ceux de la liberté et de la responsabilité[18]. À cette rime fait écho le slogan français (liberté, égalité, fraternité), mais touche également de près ou de loin aux valeurs fondatrices des Etats-nations et de l'Europe. De cet état de fait résonne déjà les notes d'une entente entre ces deux sphères autonomes que sont l'islam et l'Etat libéral démocratique, dont la tonalité sera donnée par l'éthique.

[16] Notre traduction. Interview de Sherin Khankan par KOMNEWS, *Female imam : we are here to create an alternative*, mise en ligne le 7 février 2017, (https://komnews.com/female-imam-create-alternative/) consulté le 10 février 2017.
[17] Voir à ce propos LATTE ABDALLAH Stéphanie, *Féminismes islamiques à l'heure révolutionnaire : normes, genre et démocratie*, dans ROCHEFORT Florence et SANNA Maria Eleonora (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIXe-XXIe siècles)*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 217-230. (Coll. Recherches).
[18] HUSSEIN Mahmoud, *Ce que le Coran ne dit pas*, Paris, Grasset, 2013, p. 55.

II. Langage et normativité : identité et imaginaire en construction

Dans les premières maximes de Ptah-Hotep, le vizir enquiert le pharaon de sa volonté de se constituer un « bâton de vieillesse » (un successeur). Celui-ci lui répond : « Apprends-lui tout d'abord à *parler* de sorte qu'il puisse *servir de modèle* ». La performativité des actes de langages constitue effectivement un modèle à l'aune duquel se construit le contrôle social. Or, aujourd'hui qu'est-il devenu de cette éthique du langage, comme orientation de la norme ?

Performativité du langage du droit

Le pouvoir de *dire* la norme est donc un leadership dont l'exercice influence de nombreuses vies. Ce leadership est un haut lieu de tension, comme le mettent régulièrement en évidence les femmes, dans de nombreux domaines. En Europe, les femmes musulmanes sont donc prises entre deux forces normatives, deux langages qui véhiculent un imaginaire sur « la femme en islam ». La capacité de *se* dire, de définir ce qui est bon pour soi, envers et contre ce pouvoir du langage à assigner des identités, est un enjeu déterminant dont la résolution se pressent par l'alignement démocratique. Il n'en reste que l'activité discursive du droit, en raison du caractère performatif de ces actes de langage, doit être surveillée dans les catégories qu'elle véhicule.

Du côté russophone, l'idéologie marxiste s'est poursuivie dans le domaine de la linguistique, où le langage se présente comme outil de domination du capitalisme. Est-il encore valide aujourd'hui de voir dans le l'activité discursive du droit un lieu de lutte, de répartition inégale du pouvoir ? Plus précisément, suivant la philosophie du langage marxiste de Mikhail Bakhtine (Valentin Volochinov), la langue est le théâtre des luttes sociales, et selon certaines positions en philosophie sociale, le droit incarne la « lutte pour la reconnaissance » (Axel Honneth). Pourtant, ces politiques identitaires, ou politiques de la reconnaissance, persistent sur une dialectique de la séparation, laquelle ne permet pas de penser la pluralité dans son unité. Si l'aspect conflictuel doit donc être dépassé, le droit n'en reste pas moins un objet à analyser, dans la capacité donnée de *se dire* et de *dire la norme*. L'exercice de cette aptitude se doit obligatoirement, dans une société qui se veut juste, faire l'effort de concession, via la voie démocratique.

Le langage répond au besoin social de l'homme, de contrôler son environnement, de définir son expérience, en créant des identités[19]. Les identités sont, en ce sens, pures créations sociales. De

[19] Comme le souligne LAUFER Laurie : « Il y a une performativité du discours qui assigne le sujet à une place et qui favorise les processus de naturalisation et d'essentialisation des pratiques et des comportements : (…) *La*

la même manière, le droit crée des identités. C'est de cette manière que le droit gagne à s'observer d'un point de vue linguistique et psychanalytique : le pouvoir du droit est performatif, son énonciation institue un ordre social. Pour cette raison précise, lorsqu'il est question d'octroyer des droits particuliers à des catégories singulières d'individus, les débats s'encensent rapidement – on invoque alors même la nécessité de « dépassionner » ces débats. Un consensus sur ce que chacun est en mesure d'espérer du droit doit donc être rejoint au préalable la discussion sur la reconnaissance de droits catégoriels, étant donné que ces derniers entachent l'idée selon laquelle nous sommes tous égaux *devant* la loi. En outre, dès lors qu'il y a reconnaissance, quelle est la préséance de cette identité que le droit m'accorde ? Autrement dit : la définition que le droit donne de mon identité est-elle vouée à suppléer tous les autres référentiels, quelle que soit la sphère sociale dans laquelle je me trouve ?

Reconnaissance et citoyenneté sous tension

Dans le cadre de cette réflexion, il convient d'identifier ce qui se joue dans la reconnaissance de l'islamité des citoyens : quelle est la portée symbolique de cette intention ? On se heurte alors à une nouvelle difficulté syntaxique et sémantique, puisque la reconnaissance varie d'un régime de culte à un autre. En Belgique, la reconnaissance des cultes revêt essentiellement une dimension financière. S'il est certain que le soutien financier de l'Etat n'est pas un support indifférent, il n'est pas approprié dans le cas belge d'y retrouver une configuration identitaire de la reconnaissance. En France, selon la loi de 1905, usuellement nommée « loi de la laïcité », la République ne *reconnaît* pas les cultes. Autrement dit, les rédacteurs de la loi n'entendaient initialement fournir aucun statut aux religions. Cette position juridique, parasitée par la dimension émotionnelle, mena toutefois à la création du Conseil Français du Culte Musulman (CFCM), en 2003, en tant qu'institution légitime et représentative des musulmans de France[20]. Toutefois, cette consécration procédant d'une volonté de reconnaissance des musulmans a son lot de complications pratiques et symboliques, à commencer par l'étendue de la présence du Conseil – et donc de cette forme d'islam institutionnalisé. Cette manière de reconnaître légalement l'islam est-elle contraignante sur la reconnaissance de l'islam à l'école ? Kastoryano suggère alors, comme issue aux oppositions identitaires en contexte national multiculturel, que toute reconnaissance s'effectue par la voie de l'assimilation institutionnelle. Ceci permettrait dès lors de rompre avec la contrainte politique exogène exercée par les pays d'origines et les organisations islamiques internationales, mais aussi empêcher toute reconstruction idéaliste

femme, voire *Le* féminin, catégorie condensant par le terme même toute une série allusive de comportements disqualifiés », dans son article *Quand dire, c'est exclure,* dans *Cliniques méditerranéennes, 2/94*, 2016, p. 29.

[20] KASTORYANO Riva, *art. cit.*, p. 64.

d'une oumma transnationale – dont l'appartenance primerait sur toutes les autres[21]. Cependant, bien que ce procédé permette d'une certaine façon de « cohabiter ensemble » au niveau interconfessionnel, de « préserver l'espace de la citoyenneté commune »[22], on peut douter de sa capacité à résoudre les revendications de genre à l'intérieur des religions. Au contraire, celles-ci se retrouveraient de nouveau confrontées au monopole du discours légitime.

Approcher le droit comme le lieu d'une « lutte » présente des limites, étant donné que cette conception abonde dans le sens des velléités identitaires. Toutefois, la reconnaissance convoque de réelles questions d'égalité de traitement entre les religions, mais aussi de conciliation avec la gestion neutre ou laïque de l'espace public. Pour cette raison, il est intéressant d'observer comment certains discours de femmes musulmanes évitent avec agilité des positions militantes contre-productives : l'enjeu consiste à être protégé et garanti dans sa pratique, tant à l'égard de l'orthodoxie religieuse que de l'Etat, sans craindre une marginalisation au regard de la collectivité.

Ces stratégies de négociations entre les forces normatives du dogme religieux et celles de l'Etat amènent de nouveau à se demander ce que nous pouvons espérer du droit. Toute réponse se doit ici de veiller à ne pas renouer les liens d'ingérence entre les affaires politiques et spirituelles. De cette manière, il convient moins de considérer le droit comme lieu d'une lutte, mais plutôt comme objet qui permet l'empiètement des différentes formes de vie. Cet empiètement se justifie en raison du principe démocratique et s'observe dans un respect mutuel, conformément à l'éthique de la responsabilité qui sous-tend la jouissance des droits individuels.

Pensée binaire et limites du langage

Les propos développés jusqu'à présent permettent d'insister davantage sur la thèse de la publicisation – ou la déprivatisation (José Casanova) – de la religion. En période de modernité, cette conversion est conditionnée à une traduction en langage intelligible et rationnel pour tous. L'idée que les religions sont intrinsèquement hermétiques, voire incapables d'exercice rationnel, est donc un postulat largement périmé. Si les idées manipulées par des individus au départ d'une religion peuvent être qualifiées de misogynes, elles ne justifient pas la non-reconnaissance de l'utilité publique des religions. Les méandres entre les préjugés et craintes

[21] *Ibid.*, p. 64-65.
[22] Je reprends ici le défi formulé par Micheline Milot, qui consiste à « savoir définir, selon chaque tradition nationale, une nouvelle articulation entre les identités et le politique, afin de préserver l'espace de la citoyenneté commune et la capacité de cohabiter ensemble ». Voir MILOT Micheline, *Pluralisme religieux et citoyenneté,* dans *Pluralisme religieux et citoyenneté,* MILOT Micheline, PORTIER Philippe et WILLAIME Jean-Paul (dir.), Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 10.

irrationnelles que cette rigueur dessine appuient l'importance d'une éthique du langage. L'opposition fréquente entre religieux et séculier est regrettablement trompeuse. Si l'on pense avoir évacué les passions violentes et irrationnelles en les cantonnant dans le privé, on se leurre tout à fait quant à l'homogénéité de l'espace public. Constantin Languille n'hésite pas à déclarer que « nous ne serons jamais modernes », en raison de la porosité condamnée à caractériser les frontières entre le politique et le religieux[23].

Cependant, si l'on tient à appréhender la croyance et les pratiques religieuses en reconnaissant leurs aspects privés comme publics, le positionnement de Line Nyhagen Predelli est tout à fait pertinent lorsqu'elle soutient que la « pratique institutionnelle de la religion *devrait être* gouvernées par des lois d'égalité entre les sexes »[24].

Cette relativisation de l'usage commun des catégories de langage – telles que religion *vs* séculier, privé *vs* public – se nourrit d'une relecture critique du processus de sécularisation en Europe, à la manière dont l'a entrepris José Casanova. Il constate qu'il est erroné de penser la sécularisation de manière univoque, sur la base du modèle européen, en tenant pour acquis la désuétude progressive dans laquelle les religions auraient été destinées à s'engouffrer. De plus, dans le cas où effectivement les églises se vident, cet affaiblissement de la pratique ne suffit à lui seul pour justifier une évacuation du croire : si les religions perdent des adeptes, où va le sacré ? Loin d'être naïve, cette question enjoint à considérer toute autre idéologie organisant la société comme potentiellement génératrice d'un nouveau type d'adoration par les individus. Concrètement, c'est contre ce cas de figure que met en garde l'opinion dissidente du Juge de Gaetano, dans l'affaire *Ebrahimian c. France*[25] :

> « Un principe du droit constitutionnel ou une « tradition » constitutionnelle peuvent aisément finir par être sacralisés, ce qui porterait atteinte à toutes les valeurs qui sous-tendent la Convention, et c'est exactement ce dont le présent arrêt se rapproche dangereusement ».

[23] LANGUILLE Constantin, *La possibilité du cosmopolitisme. Burqa, droits de l'homme et vivre-ensemble*, Paris, Gallimard, 2015 (coll. Le débat).
[24] NYHAGEN PREDELLI Line, *Religion, Citizenship and Participation,* dans *European Journal of women's studies, 15/3,* 2008 p. 324 (ma traduction).
[25] La requérante, citoyenne française de confession musulmane, revendique son droit à porter le foulard (*hijāb*) sur son lieu de travail, en sa qualité d'agent contractuel exerçant la fonction d'assistante sociale au service psychiatrique d'un hôpital public. La Cour ne conclut pas à la violation de l'article 9 (droit à la liberté religieuse), estimant que l'ingérence de la réglementation nationale qui « fait primer les droits d'autrui, l'égalité de traitement des patients et le fonctionnement du service sur les manifestations des croyances religieuses » (§71) est proportionnée et nécessaire dans une société démocratique. Affaire *Ebrahimian c. France,* 26 novembre 2015 (requête n°64846/11).

Ces tromperies assénées par la taxinomie mettent en relief le vecteur du sacré. La question « où va le sacré ? » ainsi posée ne se satisfait pas d'une réponse expéditive telle que « dans le privé ». Le sacré est loin de se confondre avec la religion, aussi Matthew D.M. Francis relève que la première notion est d'ailleurs bien plus facile à définir que la seconde. Comme la Cour de Strasbourg a eu l'occasion de le rappeler dans l'affaire *Osmanoğlu et Kocabaş c. Suisse*[26] : « il n'est en effet pas possible de discerner, à travers l'Europe, une conception uniforme de la signification de la religion dans la société et le sens ou l'impact des actes correspondant à l'expression publique d'une conviction religieuse ne sont pas les mêmes suivant les époques et les contextes »[27]. Tandis que, schématiquement, le sacré est ce qui est non-négociable[28].

Poser le sacré comme objet d'étude, parallèlement à la religion, permet le partage de ce qui est imputable. Autrement dit, la mobilisation de ce nouveau vecteur amène à réaliser le comportement qui se dit religieux opère en réalité davantage sur une dialectique du sacré. Similairement, les acteurs du droit témoignent tout aussi souvent de positions intransigeantes. Une première attention se porte dès lors sur la tendance du droit à sacraliser non pas des principes, mais des interprétations séculières. Une seconde attention enjoint également à considérer que ni la religion ni le sacré (comme notion d'origine religieuse) ne sont clairement définis dans le discours juridique. Cette aporie se justifie dans la mesure où cette tâche ne revient ni au législateur ni au juge, puisque cet exercice est réservé au théologien. Cependant, en laissant la définition de la religion volontairement vague et ouverte, le droit reconnaît, protège ou restreint des manifestations individuelles ou collectives sous l'étiquette de religion. On peut donc en attendre le pire comme le meilleur, dans la confusion la plus totale, si l'on se méprend dans les attentes que nous espérons du traitement juridique. Je reviendrai sur cet aspect par la suite, cependant il est opportun de relever que c'est bien dans ces tensions que Riem Spielhaus nous invite à distinguer la représentativité (*qui parle pour les musulmans ?*) de l'autorité (*qui parle pour l'islam ?*)[29]. Ce discernement reflète également l'inquiétude et les questionnements de Sherin Khankan sur l'islam européen. Sur son site internet, Khankan

[26] Cette affaire concerne la demande d'une jeune fille musulmane d'être dispensée du cours de natation mixte. La motivation de cette requête se comprend au regard du motif de pudeur : il n'en va pas uniquement du propre corps de la jeune fille, dont elle ne souhaite révéler les formes, mais également du regard, celui d'autrui posé sur son corps, et le sien inévitablement porté sur le corps des jeunes garçons. La Cour valide le raisonnement du juge suisse, lequel considère qu'il en va du processus de sociabilité de l'enfant. Affaire *Osmanoğlu et Kocabaş c. Suisse*, 10 janvier 2017 (requête n°29086/12).

[27] §88. Affaire *Osmanoğlu et Kocabaş c. Suisse*, précitée.

[28] FRANCIS Matthew D.M., *Why the « sacred » is a better resource than « religion » for understanding terrorism*, dans *Terrorism and Political Violence, 28/5*, 2016, pp. 912-927.

[29] SPIELHAUS Riem, *Making Islam relevant: female authority and representation in Germany*, dans BANO Masooda et KALMBACH Hilary (éds), *Women, Leadership and Mosques*, Leiden, Brill, 2012, p. 449.

souligne que l'autorité a toujours été une question en islam, mais que celle-ci est particulièrement délicate en Europe aujourd'hui, en raison de la situation minoritaire des musulmans. Entre droit à l'interprétation et relations entre religion et politique, c'est plus largement toute une manière de penser et de se représenter l'islam en général qui est en jeu[30].

Langage sacré sur l'islam et langage du droit

La diversité des discours sur l'islam est particulièrement éloquente. Le référentiel islamique, dans une approche plus culturelle, voire populaire, est souvent réduit à la polarisation entre le *ḥarām* et le *ḥalāl*, laquelle évacue les ressources éthiques et spirituelles qui nourrissent la parole révélée. Or, précisément, *ḥarām* désigne certes l'interdit, mais également le sacré. Ce processus de « haramisation » caractérise aussi les narratifs véhiculés en et sur l'islam aujourd'hui. Cependant, le phénomène ne naît pas du néant, et n'est pas étranger à ce que dénoncent des voix réactionnaires (féminines comme masculines) en islam, à savoir le confinement du *fiqh* dans des pratiques patriarcales, qui entérinent des interprétations aux dépens de l'*iǧtihād* – alors que cet outil méthodologique se développe en même temps que les sciences islamiques (*tafsīr* et *fiqh* par exemple).

Le fixisme de certaines interprétations est courant dans les traditions religieuses, c'est d'ailleurs à partir de ce procédé d'imitation et de reproduction que s'élaborent l'idée d'une identité collective ainsi que des marqueurs identitaires. Remettre en question ces positionnements sacralisés revient donc bien à mettre en péril ce qui est perçu comme fondements de l'identité (collective comme individuelle). Sous le développement du droit positif, ces marqueurs identitaires ne restent pas indemnes. Concernant l'influence du droit sur les formes religieuses, relevons par exemple que la polarisation entre le licite et l'illicite rappelle indéniablement l'opération juridique, laquelle distingue le légal de l'illégal. Le discours du droit ne peut donc qu'exacerber la tendance à la polarisation que l'on constate aujourd'hui en islam. Alors réapparaît la question suivante : « que pouvons-nous espérer du droit ? ». Il convient d'abord d'observer un silence réflexif, « quel manque aspirons-nous à combler et est-il légitime de demander au droit de le remplir ? », afin d'analyser les attentes qui précèdent les revendications. Une volonté de reconnaissance tous azimuts entraîne une judiciarisation totalisante, ce qui n'est pas sans rappeler la critique parfois adressée aux droits de l'homme, alors considérés comme « fourre-tout ». Sous l'activité juridique, le traitement de la religion a pour vecteur ce qui est permis ou non dans une société démocratique, image qui joue en défaveur de la réputation de

[30] KHANKAN Sherin, http://www.kritiskemuslimer.dk/?page_id=63, consulté le 12 mai 2015

la religion musulmane. Enfin, remarquons qu'une certaine ironie caractérise le décalage entre la lecture juridique islamique et la séculière, dès lors que l'on touche à certains gestes présentés comme marqueurs « non-négociables » de la foi. Plus précisément, en ce qui concerne le port du voile, la dissonance se situe entre les lectures progressistes de l'islam, lesquelles contestent régulièrement l'islamité de certains gestes (tel le port du *jilbāb* et du *niqāb*, alors qualifié de culturel), et le regard du droit, dès lors que le juge reconnaît l'ascendance religieuse de ces mêmes actes – pour peu que les requérants les définissent comme dictés par leur foi et sous réserve que ceux-ci manifestent un lien nécessaire avec le dogme. L'ironie réside dans la limitation de la manifestation de la liberté religieuse, opérée par les législations nationales et les Cours internationales. Sous l'action judiciaire qui donne la parole au croyant, l'Europe pousse la démocratisation de l'appréciation de la normativité religieuse par l'individu et contribue conséquemment au façonnement de l'individualisation du croire comme caractéristique de l'islam *européen*. Mais ce même mouvement est critiqué dès lors qu'il contrevient à un implicite moral, comme *la* dignité de *la* femme.

III. Devenir et production de la norme religieuse en contexte européen

Les forces normatives de l'islam en Europe

J'aurai l'occasion de revenir, au cours du chapitre II (point II), sur l'interprétation et l'autorité en islam. Cependant, quelques traits peuvent ici venir étayer les enjeux qui se dessinent pour les femmes en quête d'émancipation et de partage du leadership. Selon la tradition islamique, on considère qu'Allah ne se fait pas corps, mais bien verbe. Dès lors, le langage présente inévitablement un aspect transcendantal, qui pose la question de l'immuabilité[31]. Pourtant, bien qu'invoquée comme transcendante et immuable, force est de constater que la parole divine n'a jamais été entendue ni reçue de manière homogène. Au contraire, lieu polyphonique et polysémique par excellence, la normativité régissant l'oumma, où qu'elle se trouve, n'a jamais fait l'objet d'un consensus parmi les fidèles.

La réalité d'un leadership fragmenté signifie alors également que les forces normatives sont multiples. Si celles-ci sont multiples, elles opèrent pourtant au sein d'un même référentiel, le donné révélé. À partir de la révélation se sont construites plusieurs sciences, dites islamiques, lesquelles fournissent en retour une épistémologie qui permet d'aborder d'une façon ou d'une la répartition du pouvoir dans l'acte sociétal de l'homme. Sur ces exercices d'interprétation du

[31] SACHEDINA Abdulaziz, *Islam and the Challenges of Human Rights,* Oxford University Press, 2009, p. 128.

message coranique et de la tradition, en vue d'instituer un ordre social, se cristallise une résistance de la part du dogme musulman. Les fondamentaux épistémologiques des sciences islamiques formulent une pensée politique en islam et de l'islam. L'acte sociétal se déploie selon les finalités retenues, orientées autour d'une conception singulière de la justice. Cette mise à jour de la norme sur l'horizon éthique caractérise d'ailleurs le *fiqh*, discipline dont l'exercice donne lieu à une abondante littérature ayant pour objet les *maqāṣīd aš-šarīa* (les finalités de la loi). L'enjeu pour les femmes est de parvenir à faire résonner leur voix dans le cadre de cet héritage intellectuel, largement andro-engendré.

Cette légitimité de dire la norme en islam est un fondement critique dont se défend Sherin Khankan et ses autres collègues imams à la mosquée Mariam. En argumentant son point de vue sur la légitimité de la présence de figures féminines au sein des leardership religieux d'aujourd'hui, Khankan insiste sur le fait que son initiative n'est pas une réforme ni une innovation. Sa lecture procède simplement d'une relecture, d'un droit et d'une capacité de réappropriation du message originel, le Coran. Sa lecture (sur laquelle je reviendrai au cours des deux chapitres suivants) se veut critique et inclusive. Elle entend en ce sens lutter contre la tendance des musulmans à s'opposer sur des questions dogmatiques et déplore ainsi la partition entre les mosquées shiites d'un côté, et sunnites de l'autre[32].

Légalité et légitimité en Europe

En contexte européen, porté par la différenciation des sphères, le politique est dissocié du religieux, l'Etat ne se confond pas avec l'Eglise. Cependant, la question de la souveraineté reste entière : « *qui* est souverain ? »[33]. Le devenir de la norme met en relief cette question, surtout lorsque l'on essaye de mesurer les impacts de ce *qui* qui s'énonce sur l'expérience quotidienne de la gent féminine. Le monopole de la parole légitime – dont dépend la validité de l'interprétation et l'argumentation légitimes – met en tension les possibilités de contestations, d'interprétations et argumentations alternatives, en faveur de la capacitation radicale des femmes. En donnant au culte musulman une forme institutionnelle, le contexte européen n'échappe donc pas à cette question.

Pour illustrer cette tension d'un exemple fictif, au départ du cadre belge. L'Etat a reconnu le culte musulman, sous la condition qu'il puisse dialoguer avec une interface représentative. Ce

[32] Elément notamment pointé lors de son intervention à Bruxelles, le 29 mai 2017. KHANKAN Sherin, *Institutionalization of Islamic feminism* (conférence prononcée le 29 mai 2017 à Bruxelles, dans le cadre du projet « Vrouw en maatschappij » de CD&V politica), texte non publié.
[33] Pour reprendre l'interrogation critique de FERRY Jean-Marc, *La Raison et la foi*, Paris, Pocket, 2016, (coll. Agora), p. 101.

procédé a contribué à la mise sur pied de l'Exécutif des musulmans de Belgique (EMB). Au regard des questions d'ordre strictement religieux, l'EMB s'est adjoint d'un Conseil des Théologiens. Toute demande de reconnaissance de mosquée ou de désignation d'imam doit donc passer par la consultation du Conseil. On peut alors se poser la question de ce qu'il advient des valeurs progressives prônées par les musulmanes, qui souhaiteraient être reconnues en tant qu'imams. Il n'existe aucune femme imam[34] reconnue en Belgique, car cette éventualité est formellement exclue par le Conseil. De même, une mosquée de femmes ne serait pas conforme au cadre posé par le Conseil, lequel inclut la présence d'un (homme) imam officiellement désigné. Le devenir des idées progressives et féministes est ainsi court-circuité au niveau institutionnel du religieux. Ce court-circuit dans la transformation institutionnelle de l'activisme féminin est un obstacle de taille dans la publicisation de discours alternatifs en islam et la diffusion de narratifs alternatifs.

En « compensation » à cet obstacle, le droit séculier fournit quand même quelques garanties, comme la liberté de réunion, d'association et de conscience. Ces outils ne sous-entendent pas une quelconque « reconnaissance », mais permettent toutefois l'individualisation et la démocratisation de la pratique, de la capacité de faire sens et d'être en mesure de définir les termes de sa foi.

Le croire en contexte des démocraties libérales : les atouts de l'individualisation

En vertu de leur citoyenneté, comprise comme droit de cité, et des droits fondamentaux garantis par les conventions internationales, les femmes se sont progressivement servies des supports juridiques (liberté d'association, d'expression, etc.) afin de changer les règles du jeu. Elles édifient des mosquées, qui deviennent occasionnellement exclusivement féminines (Los Angeles, Yogyakarta, Jakarta, *Mariam Mosque* à Copenhague), où officient et se forment des femmes imams, ou sont encore « inclusives » et s'ouvrent à toutes convictions (phénomène des dites « *inclusive mosques* », à l'instar de *Aisha Inclusive Mosque*, Londres). La liberté de réunion et d'association assure aisément la légitimité de ces rencontres aux yeux des Etats, et puisque ceux-ci ne gèrent pas l'ensemble de l'espace public religieux (dans la mesure où tous ne présentent pas un système de financement des cultes, et puisque le pouvoir temporel est de

[34] Je parle ici de femme imam habilitée à la direction de la prière. Cette fonction s'exerce par l'imam de premier ou de deuxième rang. En 2008, plusieurs revues et journaux avaient présenté Houaria Fettah comme « la première imam d'Europe » à Verviers. Celle-ci avait été désignée comme imam de 3ème rang. Dans cette condition, la responsabilité par rapport au déroulement de la prière se limite à son appel et son annonce. RTL INFO, *Une femme imam à Verviers : première en Europe*, mis en ligne le 9 octobre 2008, (http://www.rtl.be/info/regions/liege/une-femme-imam-a-verviers-premiere-en-europe-70654.aspx) consulté le 11 février 2017.

toute façon dessaisi du religieux), la provision et la tenue du lieu de culte sont assurés par le privé, si le lieu ne fait pas l'objet d'une reconnaissance officielle (dans le cas de la Belgique, par exemple).

En raison de ce « libéralisme », où la légalité ne se préoccupe pas de l'homogénéité du dogme et de l'expérience, les pratiques et discours religieux se multiplient, pour le meilleur ou pour le pire : l'instrumentalisation de la foi continue de constituer un excellent moyen de mobilisation et de révolte. Quoi qu'il en soit, étant immergé dans un contexte libéral, le retour aux textes opérés par les féministes musulmanes s'accompagne d'un accent porté sur le thème de la liberté. Cette approche est la corrélation du processus d'individualisation du croire, de la réappropriation de la foi, mais aussi du processus de resignification. À la manière dont Lydie Fournier le constate :

> « La lutte contre le patriarcat s'inscrit en effet dans la logique inhérente au processus d'individualisation du religieux que relaient les générations de Musulmans socialisés en Europe. L'individualisation procède du consentement et de l'opportunité de choisir librement son rapport au croire. Reformulée autour d'une appartenance volontaire à la Umma mondiale, c'est-à-dire à la Communauté universelle des Croyants, cette religiosité se définit en rupture avec la conception de la norme comme contrainte que supposent les traditions culturelles héritées » [35].

En poursuivant avec la réflexion de Lydie Fournier, disant des féministes musulmanes qu'elles « développent une conception de la norme religieuse comme ensemble de valeurs, et non comme espace de contraintes »[36], le mouvement qui s'opère est celui d'un rejet et d'une transformation de la régulation qui régit officiellement la sphère religieuse, vers la sphère politique. Cette « dépressurisation » du religieux en termes de normes laisse place à une dynamisation de la lecture des sources insufflée par un retour aux valeurs. Normes et valeurs se dissocient sans se tourner le dos, en vue de construire une meilleure articulation à l'échelle politique. Ce rééquilibrage traduit la volonté, comme l'observe Fournier à propos du réseau féminin de *Présence musulmane*, d'une émancipation des institutions tant religieuses que politiques, dont une des formes motrices est le principe d'individualisation du croire[37].

---

[35] Voir son article (§18) en ligne *Le « féminisme musulman » en Europe de l'Ouest : le cas du réseau féminin de Présence Musulmane*, dans *Femmes et militantisme, 8,* 2008, (http://amnis.revues.org/593) consulté le 9 février 2017.
[36] *Art.cit.,* §21.
[37] *Ibid.,* §§49 et 50.

Si cette volonté se traduit difficilement en actes – Fournier note que les luttes font plus souvent le choix d'un type d'émancipation au détriment de l'autre –, la philosophie morale et politique permet de récupérer en partie le débat. Effectivement, la distinction entre « valeur » et « norme » porte ses fruits chez plusieurs penseurs, à l'instar d'Hervé Pourtois. Ce dernier parvient d'ailleurs à introduire dans l'équation le facteur de l'estime de soi[38]. Paraphrasant Axel Honneth, Hervé Pourtois qualifie d'injuste une norme sociale qui « prive un individu ou un groupe de la reconnaissance nécessaire au développement d'un rapport positif à soi »[39]. Dans le regard social se joue ainsi la reconnaissance de l'aptitude à définir ce qui est bon pour soi, ce qui rappelle d'ailleurs la revendication du droit à l'interprétation des besoins défendue par Nancy Fraser. Dès lors, attribuer des droits individuels en raison de la dignité de la condition humaine doit naturellement accroître le sentiment de responsabilité à l'égard d'autrui, surtout lorsque celui-ci apparaît « différent » - ce qui signifie bien vulnérable car non-conforme. L'estime de soi peut ainsi se raccorder au processus d'individualisation du croire et variera négativement ou positivement selon la reconnaissance dont fait l'objet cette individualisation.

Espace public et exercice collectif des droits fondamentaux

Le droit se présente ainsi comme un outil grâce auquel on peut raisonnablement escompter des transformations progressives, sur le long terme, d'une *praxis* et une *doxa* religieuse toujours plus égalitaires. Afin d'accomplir cette perspective, Casanova soutient la nécessité d'une « déprivatisation » du religieux, ce que d'autres nomment « postsécularisation » (Jürgen Habermas), « modernité seconde/réflexive » voire « décloisonnement » (Jean-Marc Ferry), ou encore « âge séculier » (Charles Taylor). La posture de Casanova appréhende l'espace public comme un lieu de dialogue qui permet le mouvement réflexif des sphères autonomes (la religion et la politique) amenées comme objet discursif dans la discussion. C'est en ce sens que José Casanova plaide pour une déprivatisation des religions, afin de soumettre au débat public des régulations contestées – car jugées misogynes – mises en place par les religions établies[40]. De cette manière, le langage doit se produire dans l'espace public afin de soumettre les régulations androcentrées à une critique interne motivée par la raison publique. Comme l'exprime simplement Casanova :

[38] Voir son document de travail disponible en ligne : *Du désaccord moral à la délibération publique. L'apport de la théorie de la reconnaissance*, DOCH142, Louvain-la-Neuve, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, novembre 2004, (http://www.lecre.umontreal.ca/wp-content/uploads/2004/11/pourtois.pdf) consulté le 4 décembre 2016.
[39] *Art. Cit.*,2008, p. 8.
[40] CASANOVA José, *art. cit.*, *passim.*

> « *Particular religious discourses or particular practices may be objectionable, and susceptible to legal prohibition, on some democratic or liberal ground, but not because they are "religious" per se* »[41].

Sans cette attention particulière, consistant à éviter le recours à une pensée binaire, la réflexion se conclurait par un échec d'autant plus dommageable qu'il maintiendrait précisément l'opposition entre l'islam d'un côté, l'occident de l'autre – ou encore les valeurs « islamiques », d'un côté, « séculières » de l'autre.

Concrètement, les droits fondamentaux, en particulier ceux dont l'exercice est collectif, constituent autant d'instruments qui peuvent servir à contester légalement la légitimité des actes souverains poursuivis par l'instance religieuse représentative. Les libertés d'opinion, d'association et de religion permettent aux musulman-e-s progressistes et féministes de se rassembler dans des lieux de prière sous la guidance d'une femme imam. La distinction à relever, parmi toutes les actions qui seraient déviantes aux yeux du culte institutionnalisé, est celle opérée entre la légalité et la légitimité. Pour poursuivre avec notre exemple de l'imamat, les femmes imams se situent dans la légalité, au regard du droit séculier, mais sont illégitimes, au regard de l'orthodoxie. Alors que l'on aurait pu espérer un soutien du côté du droit étatique, celui-ci entretient encore de nombreux jugements de valeurs à l'encontre des femmes musulmanes. En conséquence, celles-ci sont maintenues dans une double situation de subordination : leur faculté d'agir est limitée en tant que sujet de foi et sujet de droit. Ce sont ces rencontres manquées entre la capacitation des femmes et le droit en action que je propose d'aborder à l'aide du chapitre II.

[41] CASANOVA José, *art. cit.*, 2009, p. 14.

Chapitre 2 : Regards croisés sur la capacitation

Le chapitre précédent a ainsi permis d'introduire la tension interne à la liberté religieuse, où se confrontent les principes d'autonomie individuelle et collective. Dans cette opposition, la voix et les capacités des femmes se retrouvent *de facto* en situation vulnérable. S'il est important d'étudier ce que *disent* les femmes de leur foi, il est tout autant intéressant d'étudier, en miroir, ce que disent les académiques de l'impact de cet agir féminin sur les normes religieuses, certes, mais aussi et surtout démocratiques. Ainsi, après une brève présentation du corpus étudié (I), je présenterai tour à tour les logiques et argumentations mobilisées par chacune des voix afin d'en constituer un tableau encadré par la thématique de l'action normative de l'individu, dans sa *pistis* et sa *polis* – au départ d'un regard intérieur (II) et extérieur (III) à l'islam. Il s'agit donc d'abord de relever comment les femmes *racontent* leur foi (II). Ensuite, il convient d'étudier les possibilités pour ces narratifs de faire écho en philosophie sociale et politique, afin que d'être *écoutés* par les autorités (III). Cette étude s'effectue au départ de plusieurs disciplines possibles. Je privilégierai pour l'occasion le regard du droit et de la philosophie sociale et politique. Une fois ce diptyque dépeint (II et III), il s'agira de relever les points de convergence entre les deux approches (IV). Cette convergence permettra ensuite de mettre en perspective l'approche pragmatiste de la démocratie comme concept paradigmatique (V). Ce dernier point se construira exclusivement à partir de l'étude pragmatiste soutenue par Roberto Frega.

I. Présentation du corpus littéraire étudié

Eventail des sources et auteures mobilisées

Le premier corpus, composé d'auteurs examine ce que disent et vivent les femmes de et en islam. Je m'intéresserai à trois auteures afin de former un corps d'analyse construit à la fois sur la théorie et sur la pratique :

- Afin d'identifier l'élaboration d'une herméneutique féminine (voire féministe) en islam, je me reprendrai les études de deux académiques ; Aysha Hidayatullah et Sa'diyya Shaikh. L'ouvrage *Feminist edges of the Qu'ran*, de Aysha Hidayatullah, publié en 2014, est désormais un incontournable dans l'étude du travail exégétique entrepris par des auteures musulmanes contemporaines. Confrontant plusieurs voix féministes musulmanes (notamment Amina Wadud, Asma Barlas, Kecia Ali et Raja Rhouni), le travail de A. Hidayatullah culmine avec une critique aiguisée des limites du féminisme musulman, parallèle à la mise en garde de l'impossibilité irrévocable de *dire* la

substance de l'islam, autrement de ce que constituerait le « vrai » islam. C'est en raison de cette critique de l'acte interprétatif, parallèle à l'élaboration d'une herméneutique féministe islamique, que j'aborderai le travail de Hidayatullah. Ensuite, la mobilisation de l'anthropologie religieuse comme outil permettant de déceler les conduites « normâles » (*malestream*), ou dites encore androcentrées, par S. Shaikh a retenu mon attention. L'auteure revisite les fondements de la pensée islamique traditionnelle en positionnant la nature humaine comme point de départ, ce qui lui permet ensuite de convier les perspectives soufies sur les processus de régulation. L'originalité de l'approche de Sa'diyya Shaikh situe ainsi les enjeux au niveau des représentations et de la construction identitaire, ce qui m'autorisera ultérieurement de connecter son analyse aux enjeux-mêmes de la citoyenneté.

- Après ce détour « académique », je me pencherai sur l'actualisation de cette démarche féminine[42], œuvrant contre le monopole de la présence masculine, en la personne de Sherkin Khankan (présentée dès l'introduction de mon étude). La plupart de ses écrits étant en langue danoise, je serai contrainte de me référencer davantage à ses interviews ainsi qu'à son site internet[43]. Sa pratique et sa pensée me permettront de situer concrètement, en contexte occidental, le jeu délicat de négociations auquel doivent se prêter les femmes musulmanes d'Europe afin de se frayer un chemin parmi les forces normatives qui les ont marginalisées.

Le second corpus d'analyse s'intéresse aux conditions d'éclosion et d'actualisation politique de cette capacitation des femmes musulmanes en contexte libéral démocratique. Plusieurs auteures traitant de l'égalité et de la non-discrimination font ainsi l'objet d'une étude approfondie, par l'examen des arguments avancés au profit d'une pensée renouvelée de l'espace public transnational et des politiques qui organisent les sociétés multiculturelles aujourd'hui. Pascale Fournier, Riem Spielhaus et Martha Nussbaum sont les trois spécialistes sur lesquelles j'ai arrêté mon choix. Ces trois auteures me permettront d'approfondir l'étude de trois lieux de tensions, souvent sources d'obstacles contre la capacitation des femmes, dans le discours du droit :

[42] Je résiste à qualifier ces démarches de « féministes », car, à l'instar de Sherin Khankan, nombreuses sont les femmes qui manifestent une gêne quant à ce qualificatif – en raison des perceptions contre-productives qu'il risque de véhiculer. Je préfère davantage m'en tenir à « féminine », dans la mesure où c'est principalement contre le monopole et l'andocentrisme que ces deux personnalités veulent contrer, avec, pour but ultime, un dépassement des rapports de force entre hommes et femmes.
[43] www.kritiskemuslimer.dk.

- Pascale Fournier et son ouvrage *Mariages musulmans, tribunaux* d'Occident constituent une belle piste de réflexion pour comprendre la manière dont le droit séculier reconnaît – ou ne reconnaît pas – les forces normatives islamiques. Etudiant les réceptions et transformations du code de la famille et du statut personnel islamique dans les sociétés occidentales, Pascale Fournier a mené un travail de terrain auprès des femmes musulmanes lésées dans leurs droits en raison d'interprétation de la *sharia* opérant en défaveur de la gent féminine. Plus précisément, en s'intéressant au devenir du *mahr*[44] devant les tribunaux séculiers, Pascale Fournier met en évidence les processus de « transplantation » des lois d'institution islamique dans le droit positif lors des procès devant des tribunaux séculiers libéraux. Ses recherches sont donc pertinentes dans le cadre de ma réflexion, puisqu'elles permettent de souligner les lieux d'interaction et de négociation de pouvoir, au profit ou en la défaveur des femmes musulmanes – et ce en relation avec le discours juridique, dont les voix sont doubles : l'une islamique, l'autre séculière. Entre ces deux émetteurs de normes, il y a tout lieu de se demander où s'exprime et s'impose la voix des femmes. Les analyses de Pascale Fournier permettent ainsi à ma recherche de souligner de manière très concrète les « chemins que prend l'idéologie pour s'insinuer dans les arrêts des tribunaux »[45].
- Riem Spielhaus me permettra d'aborder la confusion du droit lorsqu'il parle d'islam (emmêlant autorité et reconnaissance) et des femmes musulmanes (en les réduisant à leur appartenance religieuse, faute d'approche intersectionnelle). De manière générale, les écrits de Riem Spielhaus sont particulièrement stimulants pour ma réflexion puisqu'ils mettent en relief les rapports délicats entretenus entre l'image (notamment médiatique) de l'islam et des musulmans, l'identité nationale et l'activité juridique (le cas d'étude fourni par R. Spielhaus étant souvent l'Allemagne). Plus spécifiquement, son raisonnement en termes d'intersectionnalité me permettra de souligner et d'articuler les différents enjeux et tensions. D'une part, son article *Takling double victimization of Muslim women in Europe*, co-écrit avec Frédérique Ast, me permettra de faire état d'un

[44] Don nuptial qui, selon l'usage en droit islamique de la famille, équivaut à un contrat entre les deux époux, où le mari s'acquitte d'un transfert de propriété de son patrimoine vers celui de son épouse. Ce transfert a lieu dans une moindre mesure lors de la célébration du mariage et dans une mesure plus importante lors du décès du mari ou du divorce. L'exécution de ce contrat se pose difficilement devant les tribunaux séculiers, posant les questions suivantes (telles que formulées par P. Fournier, *Courtiser Dieu devant les tribunaux occidentaux*, p. 168) : « par quelles approches discursives les tribunaux ont-ils interprété le *mahr* ? Les hommes et les femmes marié-e-s religieusement et souhaitant rompre les liens du mariage courtisent-ils Dieu devant le forum séculier dans le but de s'assurer d'un traitement économique optimal ? Comment cette séduction secrète fonctionne-t-elle ? ».

[45] FOURNIER Pascale, *Mariages musulmans, tribunaux d'Occident. Les transplantations juridiques et le regard du droit*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2013, p. 107.

procédé peu présent dans le traitement des contentieux des musulmanes d'Europe, à savoir l'intersectionnalité (entre discrimination de sexe et de religion)[46] – ce que les instruments juridiques nomment « multiples discriminations », ou discriminations sur plusieurs critères (« *on multiple grounds* »). D'autre part, discutant régulièrement de « l'islam public/ *public islam* » comme différant des « musulmans publics/ *public Muslims* », cette distinction permet d'articuler l'enjeu d'autorité à celui de la représentation en Europe.

- Les écrits de Martha Nussbaum, spécialiste de la philosophie éthique, sociale et politique, m'amèneront à questionner la manière dont le droit conçoit la vulnérabilité du sujet de droit. Ce concept sera introduit à partir de l'approche des capacités (*capabilites* approach), dont Martha Nussbaum est une des pionnières. J'en profiterai également pour convier une critique pertinente de la pensée de Martha Nussbaum, par Marianne Moyaert[47]. Cette réflexion sur la *reconnaissance* et les relations épineuses entre religions et espace public, me permettra d'insérer mon propos dans le contexte du libéralisme politique, afin de mieux questionner le rapport des sociétés occidentales aux religions, de manière générale, à l'islam, en particulier.

Outre cette sélection, quelques éléments de la jurisprudence européenne (particulièrement la Cour de Strasbourg) seront utilisés de manière éparse afin d'illustrer les propos tenus.

Duplicité de l'échelle : entre micro- et macrocosme

Concernant l'orientation des développements à venir, il importe de prévenir que l'étude engage tant la réflexion sur l'individu que sur la collectivité. Les deux échelles se façonnent mutuellement. Il va de soi que la manière de penser le sujet influence la manière dont il est conçu dans ses relations et participe conséquemment à l'élaboration de la société idéale. Posant à la fois la question de la représentativité et de l'autorité, le processus de formulation juridique au départ d'une conception éthique de l'homme et de la société permet d'identifier, au moyen du paramètre du genre, les failles de sa mise en application. Ces écueils, la philosophie comme le droit en parleront en termes de discrimination ou de vulnérabilité. L'interaction sociale

[46] La doctrine communautaire n'apparaît pas encore uniforme quant à la définition que recouvrirait la notion de « discrimination intersectionnelle ». Parfois confondue avec la notion de discrimination multiple et discrimination composée, Ast et Spielhaus entendent en réalité cette définition que nous retrouvons dans un document de l'Union : « La discrimination intersectionnelle désigne une situation où plusieurs motifs agissent et interagissent les uns avec les autres en même temps d'une manière telle qu'ils sont inséparables ». Voir *Lutte contre la discrimination multiple : pratiques, politiques et lois*, Luxembourg, Office des publications officielles des Communautés européennes, 2007, p. 17.

[47] Voir MOYAERT Marianne, *Religion in the public arena: recognition, vulnerability and tragedy*, dans *Ethical Perspectives, 16/3*, 2009, pp. 283-309.

constitue une clef de voûte importante à l'acheminement de ce chapitre, dans la mesure où elle soutient un angle précis d'analyse des obstacles posés sur les chemins de la capacitation des femmes.

Mon hypothèse soutient que celles qui se présentent comme musulmanes et progressistes et/ou féministes portent l'exigence démocratique bien plus loin que les institutions étatiques. Je tenterai de démontrer que ces femmes construisent effectivement un discours sur la démocratie bien plus étendu que ce qu'il en transparaît dans le discours juridique, pour sa part réducteur quant à l'acception du terme « démocratie ». La raison implicite pour cette ouverture correspond au champ à partir duquel s'énonce chacune des parties : les femmes musulmanes construisent leur discours au départ de leurs interactions sociales, tandis que les institutions appréhendent manifestement la réalité d'un point de vue politique.

II. Les chemins de la capacitation : l'islam vu de l'intérieur

Afin d'être concise, j'aborderai successivement les auteures sélectionnées et les thématiques que chacune d'elles mobilisent. S'attacher à esquisser les « chemins de la capacitation » à l'intérieur de l'islam suggère d'abord la présence d'une herméneutique féminine (voire féministe) opérante en islam. Je m'attacherai donc à observer comment cette herméneutique se heurte aux forces normatives en islam. Par « forces normatives en islam », je fais ici référence à l'activité langagière des quatre écoles juridiques qui subsistent aujourd'hui dans la tradition sunnite.

Un retour critique sur la normativité à l'œuvre en islam constitue le cœur des développements à venir, il permettra par la suite de souligner les tensions avec l'institutionnalisation de l'islam en Europe. En raison de l'envergure limitée de cette étude, je me concentrerai sur l'atout le plus déterminant – à mes yeux – des féministes musulmanes, à savoir leur propension légitime à questionner et revisiter la production normative en islam. En vue des développements ultérieurs de ma recherche, ce point se construira de manière à amener progressivement une réflexion sur la mobilisation de l'appartenance citoyenne dans l'édification des discours féministes. Ce point de vue subjectif sera souligné par la position de Sherin Khankan.

La capacitation : questionner les relations verticales et horizontales

Avant d'entrer dans le vif du regard que portent les femmes sur l'islam, il faut commencer par remarquer que deux lieux relationnels d'étude se dessinent : les relations unissant les humains entre eux, et celles qui les unissent à Dieu. Ce corpus d'étude reproduit donc les deux

dimensions que sont les *mu'amalāt* (les actes de « transaction ») et les *'ibadāt* (communément traduit par les actes d'adoration)[48]. En effet, tandis que le *mahr* (esquissé à l'instant via les recherches de P. Fournier) questionne les normes régissant les transactions sociales/*mu'amalāt*, la figure de la femme-imam guidant un public mixte défie les lois des *maḏāhib* (écoles juridiques) relatives à la validité des actes d'adoration (*'ibadāt*). Les deux orientations relationnelles, loin d'évoluer de manière autonome, se modèlent l'une l'autre. L'engagement envers Dieu fournit les repères de l'organisation collective, et inversément on peut imaginer la représentation qu'un individu a de son Seigneur à la manière dont celui-ci traite ses semblables. Les deux dimensions sont donc intimement intriquées, *complices*, et il y a tout lieu d'attendre des similitudes importantes entre les pratiques qui caractérisent le lien vertical et les régulations qui animent le corps social. Cette dynamique de transfiguration de part et d'autre se comprend également par l'identification même des représentations du Divin.

Aysha Hidayatullah : critique et construction de l'acte interprétatif

Islam et féminismes : quelle filiation ?

Une réflexion au sein du thesaurus islamique permet de mettre en relief une certaine nébuleuse de mots-clefs (tel que *tawḥīd*/unicité, *fiṭra*/essence, *iǧtihād*/effort d'interprétation, *ḫilāfa*/lieutenant, etc.) d'origine coranique. Un certain usage de ces outils sémantiques, tel que mobilisé par de nombreuses féministes, activistes et/ou académiques, laboure le patrimoine musulman de l'intérieur. Ce procédé s'entreprend en vue de déceler les constructions normatives injustes au regard du traitement des sexes, de souligner le rôle du contexte dans l'interprétation du texte, et de parvenir à soutenir une lecture non-patriarcale – l'enjeu, à vrai dire, est bien de montrer que l'attitude patriarcale n'est pas inévitable. Cette perspective ouvre alors un vaste chantier d'étude et de critique de l'acte interprétatif, mais aussi de la norme et de l'autorité en islam, en parallèle duquel se construit une nouvelle herméneutique, l'herméneutique dite féministe.

Construction d'une herméneutique féministe

Comme le remarque Adis Duderija, Aysha Hidayatullah est une des rares académiques qui étudie rigoureusement les fondations herméneutiques du féminisme islamique[49]. Puisque le projet de ces féministes islamiques, poursuit Duderija, entend constituer une grille de lecture globale, applicable tant au Coran qu'aux traditions islamiques accumulées au cours des siècles,

[48] Cette partition binaire entre relations verticales et horizontales est une manière schématique et simplifiée de représenter les régulations engagées par le *fiqh*.
[49] DUDERIJA Adis, *Toward a scriptural hermeneutics of Islamic feminism*, dans *Journal of feminist studies in religion, 31/2*, 2015, p.46.

il doit se doter de solides bases théologiques, éthiques et légales pour se distinguer avec sérieux et crédit des autres cadres interprétatifs.

Mon intérêt ne consiste pas ici à évaluer la validité des arguments engagés, mais plutôt d'examiner, sous l'instigation d'une auteure, ce que signifie ces « impasses » de l'acte herméneutique en lui-même, mais aussi les forces de l'herméneutique féministe, dans une réflexion plus globale sur la constitution de la normativité au départ d'une herméneutique islamique.

Une des forces de l'herméneutique féministe[50] est la diversité de nature des outils employés pour travailler sur les écritures : le travail d'exégète fait autant usage des sciences islamiques (dont le *fiqh* et le *ṭasawwūf*, abordé avec Sa'diyya Shaikh au sous-point suivant) que des sciences sociales (l'effort de contextualisation convie autant la discipline historique, anthropologique, sociologique, psychologique que linguistique). Un usage élémentaire de ces disciplines consiste à observer de manière critique l'acte interprétatif lui-même, tel que majoritairement andro-engendré au cours des siècles, mais aussi afin d'observer les stratégies communes mises en œuvre par les féministes musulmanes. De ces traits communs, Hidayatullah identifie trois méthodes : la méthode de contextualisation historique, la méthode de lecture intratextuelle, et l'usage du *tawḥīd* comme paradigme. Bien qu'hétérogène, le féminisme islamique manifeste quelques autres tendances communes, comme l'opération d'un retour aux sources – le Coran, au sein duquel se distinguent plusieurs niveaux de discours, allant du contingent à l'universel. Cette emphase sur la polysémie du Coran sert également à soutenir la nature vivante du Texte, justifiant la pluralité de ses interprétations – cependant celles-ci demeurent limitées par la raison humaine. Cette limite de la raison est utilisée par Amina Wadud, dans son *Inside the gender jihad*, afin de dire « non » au texte coranique lui-même, à la lecture du verset 4 ;34[51], ajoutant également, comme le souligne Hidayatullah, qu'il faut s'engager à faire signifier, à partir du texte, une pleine égalité parallèlement aux exigences de notre époque ; « *we need to make the text mean more for women's full dignitiy* »[52]. En résumé,

[50] Il s'agit d'ailleurs ici d'un trait commun à l'herméneutique féministe développés dans les trois monothéismes. Dans son chapitre 3, Aysha Hidayatullah s'intéresse d'ailleurs aux similitudes entre les différents courants féministes des religions abrahamiques, notamment dans leur lutte commune contre les forces normatives patriarcales issues des institutions.

[51] Il s'agit du verset sur lequel se basent de nombreuses interprétations pour entériner la supériorité de l'homme sur la femme. Jacques Berque le traduit ainsi : « Les hommes assument les femmes à raison de ce dont Dieu les avantage sur elles et de ce dont ils font dépense sur leurs propres biens ». Cependant la tension ne s'arrête pas là, puisque dans le même verset se retrouve ce que d'aussi nombreuses interprétations ont lu l'autorisation à battre son épouse : « Celles de qui vous craignez l'insoumission, faites-leur la morale, désertez leur couche, corrigez-les (…) ».

[52] *Feminist edges of the Qur'an*, *op.cit.*, p. 139.

l'idée est la suivante : « *adjusting understandings of the Qur'an in line with contemporary standards of justice should also be possible without accusing exegetes of corrupting the Qur'anic text* »[53].

Ce qui m'interpelle dans cet exercice de mise en adéquation, ce n'est pas tant la manière dont il se justifie, mais davantage l'effort et l'intention des féministes qu'il traduit, dans leur engagement religieux et spirituel. Plus précisément, dans ce jeu de miroir avec les politiques sociales séculières, dans quelle mesure ces efforts – menés en raison du postulat de l'égalité entre les sexes – sont-ils entendus par la normativité juridique des régimes libéraux ?

Faiblesses et impasses

L'exercice périlleux auquel se risque l'herméneutique féministe est celui du retour aux sources de la révélation, conscient des parasitages culturels et androcentrés, sans pour autant procéder à la liquidation du patrimoine qui assure la transmission du donné révélé jusqu'à nos jours. Cependant, cette tâche n'est pas sans soulever quelques soupçons quant à ses intentions. Lorsque Jolanda Guardi dit que l'herméneutique des femmes est tentée de « cherche[r] dans le Coran la confirmation de l'égalité des sexes, convaincue que celle-ci a été occultée par les exégètes masculins, lesquels ont compilé des *tafsīr* à partir d'un point de vue patriarcal »[54], elle nous expose à la délicate tension qui consiste à promouvoir une interprétation particulière du texte coranique en raison d'un agenda social. Cette mise en garde est particulièrement aiguisée sous la plume de Aysha Hidayatullah, qui avance sans détour les lacunes et « impasses » des stratégies féministes. D'une part, la tension réside dans la prétention à faire parler le texte afin d'en dégager des normes. Mais, d'autre part, ce même exercice, muni d'un regard (auto-)critique, a le mérite de souligner que « sans ses lecteurs, le Coran ''cesse d'être le Coran'' »[55], en ce sens, poursuit Hidayatullah, « le Coran ne dit rien sans parler à un lecteur ». Ce qui est donc faiblesse de l'herméneutique féministe, est également force : l'exercice souligne cette double dynamique qui affecte réciproquement les deux parties en présence, le lecteur et le Texte lu (remarquons que cette distance auto-critique n'est pas inventée par les féministes, cependant l'herméneutique féministe en a fait un de ses principes).

Face à cette situation délicate, et reconnaissant que le donné révélé ne permet pas de formuler un quelconque statut de *la* femme, il devient envisageable que « la question de l'islam et du genre telle que posée puisse simplement être un anachronisme ». Ainsi le relève Mohammed

[53] *Ibid*., p. 140.
[54] GUARDI Jolanda, *Women leadership in the Mosque*, dans *Horizonte*, *v. 13*,39, 2015., p. 1432.
[55] Hidayatullah citant Ebrahim Moosa, *ibid.*, p. 142.

Fadel, suite à sa lecture d'Amina Wadud, en recommandant « plutôt que de se concentrer sur le sens de la révélation, alors il peut être plus fructueux d'examiner les textes et les discours sur une période spécifique afin de voir quelle lumière ils peuvent jeter sur les problèmes de genre pour cette période »[56].

Mon étude ne consiste pas à dresser l'état des lieux de l'herméneutique féministe, cette tâche ayant déjà été menée à bien par Hidayatullah et Duderija. Toutefois, un aperçu de ses forces et ses faiblesses permet d'envisager la manière dont peut se concevoir l'acte interprétatif, et la façon dont les mouvements féministes participent à la construction d'une herméneutique islamique en quête de légitimité, d'authenticité, mais surtout d'autorité (dans le sens de *faire* autorité, et non pas d'être autoritaire). De cette façon, l'herméneutique féministe fait également de l'émancipation une de ces pierres angulaires. Cette émancipation des femmes musulmanes, pourtant bien chère à de nombreux discours politiques et médiatiques aujourd'hui, constitue davantage une pierre d'achoppement dans le traitement juridique des cultes. La dialectique de la reconnaissance (à savoir la reconnaissance de *qui* fait autorité en islam et pour les musulmans dans le regard du droit) et les détriments causés à la gent féminine en quête d'extirpation des normes islamiques exclusives, et engagée dans un processus de resignification, seront développés aux points III et IV.

L'herméneutique féministe au service des interactions sociales

L'herméneutique féministe, telle que décrite et voulue par Hidayatullah, souhaite, et ce malgré les reproches qui pourront lui être adressés au regard de ses intentions, servir les stratégies développées sur le terrain par les activistes féministes musulman-e-s. Certes, l'exigence critique de l'herméneutique féministe fournit les outils de sa propre remise en question, cependant l'exercice auto-critique ne devrait pas occulter une finalité bien plus pratique, à savoir : « *allow ourselves the freedom to think in new ways about the Qur'anic text that can help us produce stronger arguments and strategies for pursuing practical victories in the long term. It is time to imagine new ways to achieve Islamically grounded justice* »[57].

[56] FADEL Mohammad, *Two women, one man: knowledge, power, and gender in medieval sunni thought*, dans *International Journal of Middle East Studies, 29/2*, 1997, p.186. (Ma traduction).
[57] HIDAYATULLAH Aysha, *op. cit*, p. 193.

Sa'diyya Shaikh : L'herméneutique féministe et le *fiqh*[58]

Normativité, genre et éthique en islam

Je parlais précédemment de l'enjeu de la « filiation islamique » de l'herméneutique féministe ; avec Sa'diyya Shaikh celle-ci est confortée par le renvoi à de grandes figures soufies[59], tels qu'Ibn Arabi et al-Ghazali. À l'aide de ces auteurs et de leurs profondes investigations sur la nature humaine, sa relation à Dieu et l'éthique sociale, Shaikh entend constituer une nouvelle éthique du genre soutenue par le développement d'un *fiqh* féministe. L'académique propose ainsi une herméneutique féministe qui concilie l'appel spirituel de la foi et la production normative. Elle définit elle-même son herméneutique de « féministe », dans le sens où son cadre interprétatif est « sensible au et critique du sexisme »[60].

Cette approche féministe s'accompagne également d'une « herméneutique de la suspicion » lors de l'examen des *tafsīr*, afin de discerner l'influence de structures et éléments patriarcaux, explicites et implicites (ce que le texte ne dit pas, ses silences et omissions). L'herméneutique recommandée par Shaikh considère l'acte interprétatif comme un produit humain androcentré[61]. C'est à l'aide de celle-ci que Shaikh a entrepris de déconstruire la pérennisation des dommages causés aux femmes par la déconstruction des grilles de lecture patriarcales qui interprétèrent le Coran à l'époque médiévale des sociétés musulmanes[62].

Restructurer le fiqh au moyen de la démarche soufie

Shaikh procède à une critique de la tradition légale de manière générale (bien que celle-ci soit hétérogène) en l'observant sous l'angle de l'anthropologie religieuse. Elle identifie alors l'impact culturel sur la construction humaine du *fiqh*, participant à la polarisation entre hommes et femmes, laquelle caractérise les relations sociales asymétriques. Cette hiérarchie genrée se justifie sur une lecture particulière de plusieurs mots-clefs, tels que *qiwāmah* et *wilāyah*. Pour contrer la rigidité de cette lecture, Shaikh convie alors l'herméneutique soufie, laquelle permet d'apercevoir les différents niveaux du discours coranique, où une égalité ontologique coexiste avec des injonctions propres à l'organisation sociale du temps du Prophète. Cette coexistence,

---

[58] Dans ce sous-point, je me base majoritairement sur son article *Islamic law, sufism and gender. Rethinking the terms of the debate*, dans *Men in charge? Rethinking authority in muslim legal tradition*, MIR-HOSSEINI Ziba, AL-SHARMANI Mulki et RUMMINGER Jana, Londres, Oneworld, 2015, pp. 78-93.

[59] L'auteure est consciente de l'hétérogénéité de la pensée et pratique soufies, aussi se veut-elle sélective dans les écrits utilisés. Cependant, dans la mesure où le mouvement soufi a régulièrement fourni des espaces de capacitation pour les femmes, ces acteurs restent inspirants et pertinents à l'heure actuelle – d'autant plus que, comme le déplore Saikh, les relations entre *fiqh* et *ṭasawwūf* (soufisme) n'ont que trop peu été étudiées.

[60] SHAIKH Sa'diyya, *Exegetical violence:* Nushuz *in Quranic gender ideology*, dans *Journal for Islamic studies, 17*, p. 53.

[61] *Ibid.*

[62] Dans l'article cité, Shaikh analyse les interprétations de al-Tabari (9-10ème siècle), al-Zamakshari (11-12ème siècle) et al-Razi (12-13ème siècle).

souligne Shaikh, représente le défi majeur de la production herméneutique féministe, à savoir distinguer de manière cohérente et critique le niveau de discours qui s'adresse à un contexte androcentré déterminé et révolu, du niveau de discours compréhensif, ouvert, et donc profondément inclusif. Dans sa relecture des fondations du *fiqh*, Sa'diyya Shaikh met en avant ce second niveau du discours et encourage une construction du *fiqh* sur la base structurelle d'une éthique critique et systématique. L'idée-clef de Shaikh réside dans cette refonte structurelle du *fiqh*, nécessaire pour soutenir et enraciner l'entreprise légale féministe axée sur les droits des femmes.

Cette démarche vise, au final, à renouer avec le sens premier de *šarī'a* (« chemin qui mène à la source »), que Shaikh présente comme la « vision d'un sentier moral, religieux et visionnaire de la réalisation humaine ». La méthodologie soufie sied alors très bien à cette approche compréhensive des fondations légales, dans la mesure où elle se caractérise par la quête du sens et de la profondeur de l'existence humaine. En ce sens, les enseignements soufis se destinent bien à guider le pratiquant vers l'extinction de l'égo, en vue d'accueillir en son cœur la présence divine.

Egalité ontologique des sexes et relations sociales

Sa'diyya Shaikh nourrit abondamment sa réflexion des écrits du grand mystique Ibn 'Arabi, notamment des développements sur *al-insān al-kāmil* (littéralement « l'être humain parfait ») afin de poser pour objectif le dépassement complet des considérations physiques du genre. Quel que soit leur sexe, les êtres humains ont les mêmes potentialités et facultés spirituelles. Cette égale capacité à atteindre le perfectionnement spirituel (*kamal*) amena le penseur à affirmer sans détour l'égalité des compétences en termes de leadership, incluant notamment la direction d'une prière mixte. Chemin faisant, le soufi andalou connecte explicitement cette égalité ontologique à la capacitation également distribuée dans le bas-monde, monde des interactions sociales, régies par le *fiqh*. Accompagné d'une approche pragmatique, le paradigme égalitaire lui permet de régler certaines situations juridiques misogynes en apparence[63]. Outre l'effort de contextualisation, l'intratextualité est également utilisée, comme par exemple dans

[63] Cette perméabilité entre l'égalité ontologique et la capacitation égale en ce bas-monde permet à Ibn 'Arabi de fournir une interprétation non-misogyne de la valeur des témoignages en islam, en accompagnant ce postulat de l'égalité entre les sexes d'une attitude pragmatique : à l'aide d'un cas fictif concernant l'intimité d'une femme (les menstruations au cours de la période d'attendre pour divorce ou veuvage/ *'idda*), il suggère qu'un témoin féminin équivaut à deux témoignages masculins. L'enjeu ici réside dans les lieux où s'effectuent ces témoignages, lieux qui sont, à certaines époques, plus largement exclusifs qu'à d'autres. Ainsi, dans l'intimité de la maison, et des affaires féminines qui plus est, le témoignage d'un homme est dévalué par rapport à celui d'une femme. De manière générale, une telle nuance soutient l'idée selon laquelle le donné révélé ne consacre pas la supériorité ontologique d'un sexe sur l'autre, mais consacre bien des capacités égales. Cependant, les modalités prévues par le droit sont dans l'obligation de s'adapter au contexte où elles ont cours.

l'interprétation de la *'awra* (le « tabou », *'awra* renvoie également à l'idée de « pudeur ». Littéralement, le terme signifie « défaut, imperfection » et, au pluriel, « parties génitales ») des femmes : en se référençant au récit d'Adam et Eve (où le couple est invité, par injonction divine, à couvrir leur sexe, en tant que partie « honteuse » de leur anatomie), Ibn Arabi considère que les seuls éléments corporels féminins sujet à la *'awra* sont ses parties génitales. Le corps des femmes ne suscite donc pas davantage de pudeur que celui des hommes dans l'imaginaire spirituel.

Ce qu'il faut retenir de cette réhabilitation des outils mobilisés par les penseurs du passé face aux questions contemporaines, c'est que, tout d'abord, les féministes actuelles n'inventent rien de neuf. Ce n'est ni la mondialisation, ni les droits de l'homme, qui ont permis de faire émerger une lecture égalitaire de la révélation en islam. Si le féminisme lui-même est une expression contemporaine, les exigences de justice et d'égalité dérivées du Coran sont aussi anciennes que le développement des écoles juridiques islamiques. Cet état de fait me semble important à souligner, car il permet au minimum de déstabiliser les oppositions entre l'islam et le séculier entretenues dans le discours. Les féministes n'inventent donc rien de neuf, par contre elles font preuve d'audace en œuvrant en réseau au profit d'une reconstruction du *fiqh,* inspirée des bases métaphysiques développées par certains soufis.

Sans m'attarder davantage sur les potentialités ouvertes par la perspective soufies, il me semble opportun de mettre en évidence la profondeur apportée à la création normative par les réflexions spirituelles. La recherche de la finalité d'une norme lui assure sa flexibilité au cours du temps. Il s'agit également une règle de *fiqh*, selon laquelle lorsqu'une condition cesse, la règle portant sur cette condition disparaît à son tour. Cette relativité circonstanciée de la norme amène Shaikh à souligner que « les constructions religieuses de 'femmes' et 'hommes' qui sous-tendent les lois musulmanes devraient, par définition, être liées aux conceptions métaphysiques les plus profondes et à la nature de l'engagement humain avec Dieu, lequel constitue le cœur de l'islam »[64].

Sherin Khankan : de la théorie à la pratique

La démocratie contre les visions étroites des (non-)musulmans

Un élément saillant de la démarche de Sherin Khankan est son souci de l'observation du principe démocratique. Ceci ne signifie pas que Khankan se base des prémices séculières. Au contraire, elle insiste sur le fait que sa position n'est pas une innovation, mais un retour aux

[64] Ma traduction, *op. cit.*, p. 91.

racines de l'islam, à savoir au modèle du Prophète. Le regard critique qui caractérise sa lecture de la tradition pointe en ce sens les événements historiques qui menèrent à l'élaboration d'une forme institutionnelle du religieux. En rappelant que c'est le calife Omar qui interdit aux femmes de guider la prière, une question implicite se formule : à qui appartiennent ces pas sur lesquels cheminent des générations de musulman-e-s ? Au calife Omar ou au Prophète ?

Si l'on reprend l'étymologie du mot, démocratie/δημοκρατία (démocratia), « pouvoir/autorité au peuple », force est de reconnaître que c'est bien dans cette dimension que s'inscrit le projet de Khankan. Dans une présentation du *Forum pour les musulmans critiques* qu'elle signe, Sherin Khankan promeut l'approche démocratique et plurielle de l'islam afin de lutter contre les stigmates des interprétations conservatrices de l'islam (véhiculées autant par les musulman-e-s que les non-musulman-e-s). Sensible aux parcours souvent embûchés qu'empruntent les femmes, Sherin Khankan accorde une grande importance à la féminisation de la fonction d'imam, en raison des liens sociaux qui unissent et guident les femmes entre elles. Pour promouvoir la légitimité de se présenter comme femme imam, Khankan renvoie au Coran : « *it's important to understand that the Quran, our sources, are seeing men and women as equal spiritual partners* »[65]. La mention de « partenaires spirituels » n'est pas anodine, elle reflète au contraire la volonté de la mosquée Mariam de s'inscrire dans la lecture soufie du donné révélé : « *I think that within that Sufi interpretation, there is room for reconciliations between different religions, and it is possible according to the Sufi approach to value different ideals about Islam* ». De nouveau, cette perspective rejoint l'idéal démocratique dans sa dimension inclusive.

C'est également via la voie démocratique que *Femimam* a décidé que les prières du vendredi guidées par les femmes imams ne seraient pas ouvertes aux hommes. S'il s'agit d'une pratique que Khankan espère un jour promouvoir, il serait difficile, en l'état actuel des résistances que la mosquée rencontre déjà, de brûler d'avance les ponts qu'elle entend construire avec les autres voies de l'islam.

Cet esprit d'inclusion, Khankan espère le porter jusque dans les formes institutionnelles, dans le regard du droit. Pour cette raison, la mosquée Mariam a introduit une demande auprès de l'Etat Danois pour être reconnue comme association islamique. Dans l'éventualité où cette

[65] Voir l'interview menée par RUSSEL Cathy, *Taking the lead: to give rebirth to all the great female and male scholars within Islamic philosophy, sufism*, mise en ligne le 10 septembre 2016, http://newageislam.com/interview/taking-the-lead--to-give-rebirth-to-all-the-great-female-and-male-scholars-within-islamic-philosophy,-sufism/d/108525, consulté le 12 mai 2017.

requête obtiendrait une réponse positive, Khankan aimerait ensuite faire introduire une résolution, selon laquelle le divorce civil procède automatiquement au divorce religieux[66]. Ce jeu stratégique avec les forces normatives de l'Etat danois est particulier, en raison des politiques religieuses de l'Etat en question. Le Danemark reconnait et finance les associations islamiques. Il sera donc intéressant de garder un œil sur le devenir de la perception des femmes imams dans le regard du droit danois, dans la mesure où le précédent d'une reconnaissance – suivie d'un soutien public – sera un appui supplémentaire pour la diffusion d'un modèle de capacitation des femmes en islam.

Quand dire, c'est inclure

Loin de s'inscrire dans une dialectique de lutte entre les deux sexes, Sherin Khankan se met, avec la mosquée Mariam, plutôt à la recherche du partage de la parole : le leadership majoritairement féminin de la mosquée représente l'intention de briser la filiation masculine de l'interprétation du Texte[67].

Pour Khankan, tout commence par le langage. Ainsi, dans cet accès discursif à la performance normative, Sherin Khankan espère créer un pont entre les différentes pratiques, traditionnalistes et rigoristes, qui s'observent au sein des mosquées[68]. Au cours de plusieurs interviews, Khankan appuie cette volonté, en soutenant que l'existence de la mosquée Mariam est elle-même une façon de mettre en discussions les musulmans du Danemark et d'Europe. Face à ses critiques, Khankan préconise le dialogue, non pas la confrontation en vue de délégitimer des pratiques contraires. Ce changement dans la structure de l'autorité (qui se doit d'être partagée et de renoncer à toute imposition ou contrainte) crée donc inévitablement des tensions en raison du partage du pouvoir qu'il implique[69].

Enfin, cette question que pose Khankan « *how do we live in a world where one man's idea of a community makes another man's political prison*? » met également en evidence le poids du geste interprétatif. Pour cette raison, un des objectifs de Khankan est d'étudier avec sérieux et habilité les versets problématiques au regard de l'égalité entre hommes et femmes (elle compte ces versets au nombre de six). Partant de la conviction selon laquelle le Coran est un message universel où l'égalité est inhérente, Khankan souhaite renouer le contexte à l'éthique du texte.

---

[66] Avancées que partage Khankan au cours de son intervention à Bruxelles, le 29 mai 2017.
[67] https://www.b.dk/nationalt/danmarks-foerste-kvindelige-imam, consulté le 12 mai 2017.
[68] DARNAUD Gina, *A female-led mosque opens in Denmark*, mis en ligne le 18 février 2016, https://www.globalcitizen.org/fr/content/a-female-led-mosque-opens-in-denmark/, consulté le 16 mai 2017.
[69] Interview de KHANKHAN Sherin par MIRZA Farhad, *Meeting Sherin Khankhan, Denmark's first female imam*, mis en ligne le 23 septembre 2016, (https://www.alaraby.co.uk/english/society/2016/9/26/meeting-sherin-khankan-denmarks-first-female-imam) consulté le 17 février 2017.

Par exemple, pour le cas de l'héritage, discriminatoire à l'avantage des hommes, Khankan rappelle que la raison derrière cela est que l'homme était, à l'époque, responsable économiquement des membres de sa famille. Aujourd'hui, les prémices sont différentes, ce qui signifie que les règles doivent elles aussi s'adapter. Cependant, cette adaptation doit s'aligner sur la même éthique de la responsabilité, telle que préconisée par l'interprétation coranique en question. C'est dans cette perspective de développement d'une autre herméneutique (telle qu'esquissée précédemment) que la mosquée Mariam a également mis sur pied un programme de formation (à destination des futures imamas) diversifié en sciences islamiques, avec la participation d'académiques danois.

Echos de la capacitation des femmes en islam

Faire fructifier l'héritage musulman par les battements de son cœur, et non pas par la force du langage dogmatique, voici l'intérêt et l'enjeu présentés par les académiques et féministes en islam. Leur herméneutique se construit autour du mouvement, en ce sens elle crée de « l'espace » entre les lignes normatives développées et entérinées au cours du temps. Soutenir que les féministes insufflent de l'espace dans la lecture et l'interprétation du donné révélé, c'est affirmer que leur propre démarche ne cherche pas à conquérir, mais simplement à se dire – et se dire tout en restant dans un cadre interprétatif posé sur le Coran. Parce qu'elle se donne les outils de sa propre critique, l'herméneutique féministe s'énonce sans s'imposer, ses praticiennes se lisent et se commentent. Le livre de Aysha Hidayatullah incarne justement cet aveu de force et de limite : la lecture féministe est réjouissante sur les perspectives qu'elle déploie au sein de la foi grâce à son cadre interprétatif (en replaçant la justice et l'égalité au cœur de la lecture du donné révélé), mais elle n'est pas infaillible ni absolue, puisqu'elle reste construite au départ d'un contexte propre à l'histoire récente.

Pour cette raison il s'agit véritablement d'un espace qui s'insuffle dans le champ des herméneutiques présentes et possibles du patrimoine islamique, mais ces constructions se situent toujours en-deçà de la plénitude de cet espace. Autrement dit, l'universalité restera toujours de l'ordre de l'inatteignable, « l'indominable », l'indicible. Car il est évident que si la démarche féministe se construit en réaction à l'imposition d'une force normative, chercher à remplacer celle-ci reviendrait à se parjurer. Implicitement, c'est bien cette part de *ġayb*/mystère, dont fait état le Coran, qui est elle-même revalorisée au cours de l'exercice interprétatif en islam. Les mots choisis par Sherin Khankan dans son « *Muslim manifesto* » traduisent eux-mêmes cette perspective :

« *We [are] working for the recognition of alternative interpretations of the Qur'an and religious multiplicity. Capaciousness, respect and tolerance are the keywords. We are not the representatives of the Muslim community of Denmark and neither do we seek to be. "Anti-representativity" is our point of departure: nobody can speak on behalf of Islam. Muslims can speak for themselves. (…) By having multiplicity as our starting point, we wish to avoid discussions about who are the true Muslims* »[70].

III. Les chemins de la capacitation : l'islam vu de l'extérieur

Quel droit à l'œuvre ?

L'inflexibilité de Sherin Khankan sur le refus de définir le « bon *vs* mauvais musulman » enjoint à déterminer si le discours juridique poursuit une telle exigence. Examiner les devenirs de la capacitation des femmes en Occident, au sein de leur religion, amène à considérer de nombreux obstacles. Ceux-ci correspondent autant à des réactions humaines, émotionnelles (la peur, le dégoût), paternalistes (considérer un groupe particulier – par exemple les usagers des hôpitaux[71] ou encore les femmes – comme groupe vulnérable), qu'à des questions techniques complexes. Ces dernières sont relatives à l'application du droit, plus précisément à l'identification du droit destiné à s'appliquer dans un contexte particulier (par exemple, le 22 mars 2007, une juge allemande, Christa Datz-Winter, refusa de sanctionner le divorce d'un couple musulman. Bien que le mari battait son épouse, la juge a motivé sa position sur la base de sa propre interprétation du Coran[72]). Il s'agit également d'évaluer la primauté d'un droit sur l'autre. Par exemple, dans l'affaire *Ebrahimian c. France,* la Cour européenne des droits de l'homme a jugé que les droits des patients à un traitement équitable, droit non prévu par la Convention, primaient sur la liberté religieuse de la requérante, pourtant garanti par cette même Convention. Entre multiplicité des forces normatives en présence et hiérarchie des droits au sein même du droit séculier[73], le respect de la capacitation des femmes risque de s'oublier à de nombreux détours.

Autonomie individuelle *vs* autonomie du culte

Il existe donc des tensions inhérentes à la liberté religieuse (consacrée par l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme), parmi lesquelles se retrouve la tension entre

[70] http://www.kritiskemuslimer.dk/?page_id=245, consulté le 17 mai 2017.
[71] Comme c'est le cas dans l'arrêt *Ebrahimian c. France,* 26 novembre 2015 (requête n°64846/11).
[72] Mark Lander, *Germany cites Koran in rejecting divorce,* http://www.nytimes.com/2007/03/22/world/europe/22cnd-germany.html, consulté le 08 avril 2017.
[73] Parler du droit séculier ne sous-entend pas ici qu'il s'oppose à un « droit musulman ». Cette opposition traduit une approche autocentrée qui ne remet pas en question la possibilité que le « droit musulman » soit un concept occidental plus qu'une réalité historique.

l'autonomie collective du culte et la liberté individuelle du sujet de foi[74]. Comme les autres droits humains, la liberté de religion se conçoit d'abord comme un droit individuel. Cependant, son exercice est indéniablement collectif, ce qui explique également que l'individualisation acquise ne sera jamais entièrement libérée des négociations avec la reconnaissance d'une pratique collective. Pour cause, le droit européen reconnaît au culte lui-même la jouissance des garanties de l'article 9 – il ne peut cependant, contrairement à ce qui se passe aux Etats-Unis, l'utiliser en qualité de personne morale. D'où la question ainsi formulée par Céline Ruet : « Jusqu'où la garantie des droits individuels est-elle affectée par l'admission de la dimension supra-individuelle du phénomène religieux ? »[75]. Outre ces tensions opérant entre les niveaux individuel et collectif, l'islam pose également, dans le discours juridique où se jouent les frontières d'un pouvoir souverain et autonome, la question délicate de son institutionnalisation.

Les Etats européens sont constamment amenés à affiner leurs politiques en raison de leur contexte pluraliste et multiculturel, ainsi que de la diversité inter- autant qu'intra-confessionnelle. Parler de politique invite ainsi à considérer la normativité juridique. Au regard de la religion, et sensiblement vis-à-vis de l'islam, les politiques européennes se confrontent quotidiennement à son hétérogénéité de fait. Ce face-à-face a l'avantage de mettre à mal la représentation fantasmée d'une oumma unie à la conquête de l'Occident. Seulement, il ne s'agit pas seulement d'empêcher toute interférence des émotions morales (comme le dégoût, la culpabilité, la honte, la fierté, etc.) dans les affaires de la justice, mais d'éviter également tout jugement moral qui chercherait à imposer *sa* vérité[76]. L'angle politique de ma thématique met alors en relief au moins deux types de questionnement : d'une part, et de manière générale, il s'agit de garantir que la diversité ne se réalise pas aux dépens de groupes minoritaires, sur les épaules desquels reposeraient plus lourdement certaines mesures. Dans le cas contraire, on pourrait alors légitimement douter du caractère neutre ou laïc des politiques gouvernementales. D'autre part, et de manière plus délicate encore, il est d'une importance capitale de ne pas opposer une forme de religiosité à une autre, à savoir un « bon » islam face à un « mauvais ». Cet enjeu souligne d'ailleurs la volonté d'assurer la séparation entre l'Eglise et l'Etat, et d'éviter l'écueil de faire parler un « vrai » islam.

---

[74] Sur ce sujet précis, voir l'article synthétique de RUET Céline, *Les droits individuels face au phénomène religieux dans la jurisprudence récente de la Cour européenne des droits de l'homme*, dans *Rev. Trim. Dr. H., 91,* 2012, pp. 507-530.
[75] *Ibid.*, p. 509.
[76] LABORDE Cécile, *La liberté de religion à l'âge séculier*, dans BRIBOSIA Emmanuelle et RORIVE Isabelle (dir.), *L'accommodement de la diversité religieuse. Regards croisés : Canada, Europe, Belgique*, Bruxelles, Peter Lang, 2015, p. 40.

Pascale Fournier : entériner les positions idéologiques dans le discours du droit

Dans son ouvrage *Mariages musulmans, tribunaux d'occident*, Pascale Fournier étudie la force normative des règles régissant l'institution islamique du *mahr* lors de divorces religieux entre musulmans. Les tribunaux occidentaux étudiés sont ceux d'Allemagne, de France, du Canada et des Etats-Unis. Entre exécution et non-exécution du *mahr* par les juges nationaux, Fournier postule que le « décisions judiciaires servent souvent à dissimuler un choix dicté par des prédispositions idéologiques »[77]. Reprenant à son compte les avancées du courant des *critical legal studies*, Fournier enfonce le clou en soutenant que « les juges opèrent en effet dans un vaste terreau de considérations doctrinales contradictoires, qui leur permet d'agir et de justifier leur rôle judiciaire tout en étant guidés par leurs penchants idéologiques »[78]. Il est certain que l'acte interprétatif des juges, leur manière de traiter et d'apprécier les faits qui leurs sont présentés, participe à la façon dont se posent et se pensent les débats sociétaux – pour la simple raison qu'il s'agit du moment où le droit se dit. Il y a tout lieu, dans cette activité langagière, de discuter de sa transparence. C'est-à-dire, au cours d'un procès, le regard critique doit également se tourner sur la figure du juge et l'usage de son pouvoir discrétionnaire.

L'idéologie à laquelle fait référence Fournier, commune aux quatre pays qu'elle étudie, est celle du libéralisme. L'auteure classe d'ailleurs les interprétations des tribunaux occidentaux selon trois approches libérales : celle du pluralisme juridique, l'approche libérale de l'égalité formelle et l'approche libérale de l'égalité substantielle[79]. Ces points de vue diffèrent dans la compréhension de la subjectivité : le pluralisme juridique « se préoccupe du groupe musulman, l'égalité formelle de l'individu contractant et l'égalité substantielle de la femme musulmane »[80]. La considération du *mahr* varie également de l'une à l'autre et son exécution ou non-exécution ne résulte pas moins d'une décision judiciaire « incohérente et imprévisible ». Conséquemment, Fournier nous démontre que cette idéologie libérale se trahit en contradictions lors de l'exercice judiciaire, la preuve consistant en ces décisions qualifiées d'incohérentes et imprévisibles. Je propose de reprendre schématiquement deux des quatre contradictions rapportées par Pascale Fournier : la contradiction « entre le raisonnement juridique et l'issue du litige » et la « contradiction Eglise/Etat-islam/occident » - les deux autres contradictions étant celles entre la fin et les moyens, et entre le désengagement étatique et l'intensification religieux (en réalité,

[77] FOURNIER Pascale, *Mariages musulmans, tribunaux d'Occident. Les transplantations juridiques et le regard du droit*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2013, p. 107.
[78] *Ibid.*, p. 232.
[79] *Ibid.*, p. 107 *et sqq*.
[80] *Ibid.*, p. 231.

ces quatre contradictions s'entremêlent et se convient les unes les autres). L'enjeu de cette démarche consiste à mettre en lumière, dans le cadre de l'étude de la spécialiste autant que dans ma propre réflexion, les obstacles qui se manifestent directement dans les réflexions judiciaires, par l'identification en amont d'une idéologie qui se court-circuite dans sa mise en application concrète.

La contradiction entre le raisonnement juridique et l'issue du litige

Cette « contradiction raisonnement/issue peut être considérée comme l'effet de la nature profondément contradictoire du droit en général et du traitement judiciaire en particulier »[81].

Sans revenir en détail sur les distinctions entre les différentes approches libérales (pluralisme juridique, égalité formelle et égalité substantielle), je vais m'attacher à reprendre ici leurs convergences, afin d'identifier en amont les difficultés rencontrées par la perspective libérale elle-même. La contradiction qui nous occupe ici pointe les éléments disjonctifs qui perturbent le processus de causalité entre le raisonnement suivi et l'issue du litige – cet élément disjonctif consistant en l'activation de principe juridique extrinsèque à la norme islamique, à savoir par exemple le principe, en droit civil, de séparation entre l'Eglise et l'Etat[82]. La disjonction est lors complète lorsque le principe même ne laissait pas envisager à lui seul la décision d'appliquer ou non le *mahr*. Ce constat amène Fournier à soutenir son postulat précédent, portant sur le pouvoir discrétionnaire des juges, récurrent au cours des trois approches. L'auteure conteste donc les tenants de l'approche libérale, à savoir que le juge est un acteur indépendant, que son jugement est logique, et que l'issue du litige est davantage prévisible.

J'aimerais reprendre ici le trait majeur de cette idée par une mise en exemple de l'affaire *S.A.S. c. France*[83], traitée par la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH). Avec le *mahr*, il en

---

[81] *Ibid.*, p. 164.

[82] L'exemple repris par Fournier (p. 167 *et sqq.*) est celui de l'arrêt *Kaddoura*, dont l'affaire fut traitée devant la Cour de l'Ontario. Après avoir identifié le *mahr* comme « contrat de mariage » (je passe ici sur les justifications de cette reconnaissance), la Cour ne procède toutefois pas à l'exécution du *mahr*, en raison du principe américain (*sic*) de séparation entre l'Eglise et l'Etat. Et le Juge Rutherford de soutenir « Si, toutefois, comme cela semble être le cas ici, la question doit être déterminée à la lumière de doctrines et de principes religieux, le tribunal civil ne possède pas l'expertise requise et se retrouve, dans le contexte des Etats-Unis et peut-être du Canada également, au-delà de son territoire constitutionnel approprié » (p.169). La motivation idéologique du juge est complète lorsque celui-ci procède à une analogie avec les valeurs chrétiennes l'amenant à refuser l'exécution du *mahr* en raison de sa nature religieuse présupposée : « (…). Plusieurs de ces promesses se situent au-delà du traitement du mariage par notre droit civil et relèvent de choix religieux et moraux. Elles sont dérivées et dépendent de la doctrine religieuse et de la foi. C'est à titre de principe religieux qu'elles lient la conscience et non à titre d'obligation exécutoire en droit civil » (p.169).

[83] [83] Dans cette affaire, la requérante revendique son droit à porter le *niqāb* (le voile intégrale) selon son « humeur spirituelle », ce malgré la loi française interdisant de couvrir volontairement son visage dans l'espace public. La Cour ne conclut pas à la violation des articles 8 (droit à la vie privée) et 9 (droit à la liberté religieuse), estimant que si la loi française constitue une ingérence dans la liberté religieuse de la plaignante, celle-ci est justifiée car elle poursuit un but légitime (« la préservation des conditions du vivre ensemble en tant qu'élément

va du traitement d'une norme concrète liant deux individus, à savoir une norme relative aux *mu'āmalāt*. Dans le cadre du port du voile intégral, l'action jugée touche le rapport à Dieu dans la mesure où la requérante dit le porter selon son « humeur spirituelle », et s'apparente davantage aux *'ibadāt*. Cependant, cet acte est jugé dans la dimension de l'interaction sociale. Ceci ayant été établi, l'affaire semble traiter un rapport de force, opposant deux appartenances : la requérante, sujet de foi, doit-elle se plier au droit commun, ou, en tant que sujet de droit, peut-il faire primer sa foi ? La Cour a opté pour la première optique, en reconnaissant au législateur français le droit d'identifier une pratique consistant à couvrir son visage comme contraire au « respect des exigences minimales de la vie en société » (§121). Dans le discours de la Cour, le voile symbolise donc une « clôture » (§122). Pourtant, dans le même paragraphe, la Cour admet « la flexibilité de la notion de ''vivre-ensemble'' et le risque d'excès qui en découle ». Au final, c'est pourtant cette notion-là – laquelle ne constitue pas une liberté – qui primera sur la liberté religieuse – laquelle est pourtant un droit fondamental, « une des assises d'une ''société démocratique'' au sens de la Convention » (§124). Ce double sens conféré à la démocratie, à la fois protectrice des droits fondamentaux et du vivre-ensemble (auquel on reconnaît également l'importance de son pluralisme, §124) apparaît non seulement contradictoire, mais ne laisse pas non plus présager l'issue du litige. Ici, le juge n'est pas un agent indépendant, le raisonnement est contradictoire et le jugement n'est pas prévisible. La contradiction entre raisonnement juridique et issue du litige brille davantage suite à l'affirmation du §124, « (…) la démocratie ne se ramène pas à la suprématie constante de l'opinion d'une majorité mais commande un équilibre qui assure aux individus minoritaires un traitement juste et qui évite tout abus d'une position dominante ». L'élément disjonctif de l'affaire réside dans le pouvoir discrétionnaire du décideur national, pouvoir d'ordre institutionnel qui subordonne les principes démocratiques dans leur compréhension paradigmatique (cet aspect sera abordé au point V, via l'approche pragmatiste). Car c'est bien ce processus de resignification opéré par la requérante sur son voile, ainsi que sa pratique religieuse vécue comme expérience transformatrice (en raison de sa dimension spirituelle), qui sont contraints de se plier au contexte national tel qu'apprécié par le législateur et le juge. Ce raisonnement est loin d'être logique et à l'issue prévisible, pour s'en convaincre il suffit de se référer à l'opinion en partie dissidente commune aux juges Nußsberger et Jäderblom, laquelle

de la protection des droits et libertés d'autrui », §157) et les moyens utilisés pour l'atteindre sont appropriés et nécessaires dans le cadre d'une société démocratique. La libre marge d'appréciation reconnue au législateur concourt également à la validité de l'argument du vivre ensemble pour justifier cette mesure. *S.A.S c. France*, 1ier juillet 2014 (requête n°43835/11).

voit dans le verdict de la Cour un « sacrifice des droits individuels à des principes abstraits » sans but légitime et non-nécessaire dans une société démocratique.

La contradiction Eglise/Etat-Islam/Occident

La contradiction précédente se comprend d'autant mieux à la lueur de la contradiction « Eglise/Etat-islam/Occident », dans la mesure où cette dernière met en relief les enjeux de *perceptions* véhiculées par les décisions d'exécution ou non-exécution du *mahr*. Afin d'appuyer le constat de cette contradiction, Fournier reprend à son compte les déconstructions avancées par Edward Saïd, avec *L'orientalisme*, et Barbara Johnson, avec *The critical difference*, traitant de la dichotomie des catégories discursives Orient *vs* Occident. Cette démarche permet à Fournier de souligner les répercussions de ces perceptions polarisées sur les sujets de droit. Ceci amène naturellement l'auteure à noter la posture ethnocentriste souvent adoptée par les tribunaux, ignorant le « caractère hybride »[84] des notions discursives utilisées.

Concrètement, les trois approches libérales manifestent des traitements et considérations divergentes du *mahr* : une « expression religieuse et culturelle du groupe minoritaire musulman », un prescrit par la doctrine ismaélienne, un élément de droit international privé, donnant lieu à l'idée de « *mahr* iranien », etc. Les tribunaux semblent dans l'incapacité d'établir un parallèle avec une pratique similaire en leur sein. Or, Fournier convie l'exemplaire du douaire[85], en pratique aux Etats-Unis, afin de souligner la convergence des principes juridiques, entre ledit droit islamique et le droit séculier. Sans rentrer dans les détails, l'intérêt ici est de relever que ces catégories discursives encouragent une lecture borgne des phénomènes, dans la mesure où les tribunaux se soustraient au décentrement qui aurait permis un regard réflexif sur leurs propres institutions.

Dans ces conditions, le langage juridique participe à la réification d'une « identité musulmane ». L'idée de celle-ci est perpétuée par l'approche libérale du pluralisme juridique, laquelle a déjà circonscrit la subjectivité au groupe musulman vivant en situation minoritaire sur le sol européen. Pour expliquer son propos, Fournier emprunte les mots de Judith Butler, dont il me semble intéressant de reprendre ici un passage éclairant : « (…) la loi produit l'idée d'un ''sujet avant la loi'', puis fait disparaître cette formation discursive avant de la convoquer à titre de prémisse fondatrice naturalisée pour légitimer en retour l'hégémonie régulatrice de cette même loi ». Concrètement, Fournier remarque ainsi que les juges procèdent à une appréciation discrétionnaire, pour le moins questionnable, de la nature du *mahr*. Ainsi, prenant

[84] FOURNIER Pascale, *op. cit.*, p. 201.
[85] *Ibid.*, p. 2002 *et sqq.*

pour exemple l'affaire *Kaddoura* (décrite à la note de bas de page 82), Fournier remarque que le juge statue sur le caractère exclusivement religieux – donc non civil – du *mahr*, démarche menant donc bien à son inexécution. Opposé au droit civil, le caractère religieux du *mahr* n'en reste pas moins construit, rayonnant ainsi sur la constellation de « l'identité musulmane » entretenue par l'imaginaire juridique. Car si l'on s'en réfère à son statut avant sa transplantation en terre séculière, le *mahr* s'apparente plutôt à une forme contractuelle.

Progressivement, Pascale Fournier est amenée à faire état des travers de l'opposition islam *vs* laïcité, opposition à partir de laquelle se fonde l'instrumentalisation du *tafsīr*. L'auteure en vient alors à souligner les efforts interprétatifs des féministes, lesquels contribuent à la réalisation de l'hétérogénéité des forces normatives en islam. Au final, ces réifications de l'Etat et de l'islam comme corps étrangers l'un à l'autre pointent l'attitude réductionniste des tribunaux occidentaux, ainsi que l'enjeu de faire preuve de décentrement dans leurs jugements.

Conséquences subjectives et stratégie de la distribution

« Le *mahr* régit la distribution du désir et du pouvoir entre le mari musulman et l'épouse musulmane, ainsi que la constitution de leurs identités respectives par le droit »[86]. Fournier procède, dans le dernier chapitre de son ouvrage, à l'étude de l'impact des règles juridiques et sociales sur les enjeux distributifs du *mahr*. Ceci l'amène également à relever les stratégies mises en œuvre par les époux concernés, dans la mesure où le *mahr* constitue à la fois un coût et un bénéfice. À la manière dont elle relevait déjà la disjonction entre le raisonnement juridique et son issue, Fournier poursuit son étude avec les effets distributifs du *mahr* en notant que ceux-ci ne sont que trop peu anticipés par les tribunaux. Pour cette raison, parmi les approches libérales mentionnées précédemment, l'auteure donne sa préférence à l'égalité substantielle, en raison de son attention portée aux conséquences, bien que cette position ne parvienne pas à « intégrer la signification religieuse du *mahr* dans les stratégies de négociations développées par les parties »[87]. En prenant en considération le *mahr* dans sa dimension économique, l'auteure encourage une lecture étendue des règles qui sous-tendent les enjeux financiers du *mahr*. En effet, le juge se voit bien obligé de jongler avec les règles juridiques – lesquelles touchent au statut socio-économique des deux parties (contrat de travail, sécurité sociale, lois sur l'immigration, etc.) – et les normes sociales agissant sur les relations entre l'épouse et son entourage (l'auteure évoque ici les possibilités de marginalisation, voire de violence que pourrait subir l'épouse de la part des membres de la famille de l'époux ou de l'époux lui-même).

[86] *Ibid.*, p. 213.
[87] *Ibid.*, p. 215.

Voilà donc un aperçu de la toile de normes et facteurs sous-jacents qui tissent les enjeux du *mahr*. Cet espace où le pouvoir est sans cesse en négociation offre aux hommes, mais aussi aux femmes, les possibilités de développer des stratégies d'action et de capacitation.

Ces stratégies donnent lieu à plusieurs récits fictifs – inspirés de personnages et faits réels – imaginés par Pascale Fournier. Un de ceux-ci est particulièrement représentatif de cette difficulté, pour le regard du juge séculier, à identifier les forces normatives en présence ainsi que leur légitimité et *autorité*. Fournier raconte l'histoire de Leila, une féministe canadienne, mariée en Tunisie mais demandant le divorce à Toronto. Dans son contrat de mariage, Leila avait inséré plusieurs dispositions à son avantage (le droit de réclamer le *mahr* en n'importe quelle circonstance, le droit de divorcer, etc.). Cependant, lors du divorce, le tribunal refuse l'application de ces éléments contractuels, préférant suivre l'interprétation plus « légitime », et faisant assurément davantage autorité, d'un imam (non-tunisien). Ce dernier n'a donc pas approuvé la licéité des dispositions du contrat de mariage. Fournier suggère que le *mahr* aurait sûrement été remis à Leila si le divorce s'était déroulé en Tunisie. Quoi qu'il en soit, la décision porte préjudice à la capacitation des femmes de multiples façons : dans l'action comme dans la parole, l'épouse se retrouve lésée. En effet, alors que la femme initie le divorce (acte qui témoigne de la faculté d'agir), le *mahr* n'est pas exécuté – malgré sa disposition contractuelle. Ensuite, alors que la requérante justifie sa position par une interprétation féministe de sa religion[88], le tribunal préfère à cette argumentation celle d'un imam, laquelle rapporte alors le point de vue du *fiqh* consistant à ne pas procéder au *mahr* si c'est l'épouse qui initie le divorce. Enfin, à tout ceci s'ajoute également le dommage d'ordre économique.

Riem Spielhaus : la confusion dans le discours du droit

Après avoir fait état des difficultés rencontrées par les tribunaux occidentaux à traiter de la pluralité des forces normatives, les recherches de Riem Spielhaus vont désormais me permettre de mettre en perspective ces cas d'application à un niveau plus abstrait. Je propose de revenir sur deux confusions entretenues par le droit séculier, à savoir la confusion entre reconnaissance et autorité, d'une part, la confusion dans le traitement de la discrimination, d'autre part.

Confusion entre reconnaissance et autorité

Parallèlement aux contradictions mises en lumière par Fournier avec la dichotomie « Orient *vs* Occident », Riem Spielhaus met à mal l'idée que l'islam produit un discours sur les femmes.

[88] La Leila fictive soutient sa position et ses intentions contractuelles en suivant le modèle de Khadija.

Elle fait d'ailleurs également état de l'inanité des narratifs sur le « véritable islam » et la « véritable Europe ». Prenant le contre-pied d'une posture fondamentaliste qui considérerait qu'il n'existe qu'une lecture de la révélation, Riem Spielhaus aborde le discours au départ de ses interlocuteurs. Effectivement, il n'y a pas d'islam parlant, mais bien des musulmans qui prennent la parole[89]. Dans cette quête d'autocritique de la publicité de l'islam en contexte européen, les recherches de Spielhaus s'attachent à désarticuler la confusion entre *public Islam* et *public Muslims*, notamment en pointant l'autre confusion fréquente entre reconnaissance et autorité[90]. La question qui s'est posée aux Etats européens est la suivante : face au nombre croissant d'individus musulmans et d'organisations musulmanes en demande de reconnaissance dans l'espace public, avec quel intermédiaire ou représentant l'Etat peut-il traiter ? Autrement dit, « *who can speak for Muslims in and beyond the borders of the community ?* »[91]. Les lieux de discussions et de négociations sont bien doubles ; entre les musulman-e-s, d'une part, avec la société, d'autre part. Avec cette perspective, on comprend davantage les difficultés que rencontrent davantage les femmes de confession musulmane dans l'exercice de leur capacité d'agir, puisqu'elles ont à faire entendre leur voix sur deux fronts. C'est-à-dire qu'elles doivent redoubler d'effort pour s'assurer une place au sein de la représentation de l'islam face à la société, autant que pour asseoir leur autorité parmi les forces normatives en islam. En ce sens, Spielhaus insiste sur le fait que le pouvoir/*leadership* ne se confond pas non plus avec l'érudition/*scholarship*. Pour le public européen, au sein duquel les individus musulmans sont en situation de minorité, la question consiste autant à identifier *qui* parle *pour* les musulmans, que *qui* est accepté *par* les musulmans. Cependant, au sein de cette minorité musulmane, se retrouve lui-même un groupe désavantagé – et conséquemment minoritaire – les femmes. Or, si les Etats souhaitent prévenir toutes formes de fondamentalisme et littéralisme religieux, pourquoi maintiendraient-ils intouchable le principe d'autonomie d'organisation du culte ? La question est délicate, en raison de la volonté de conserver la séparation entre l'Eglise et l'Etat, cependant il s'agit bien du lieu sensible pour la capacitation des femmes musulmans, il en va de leur opportunité et capacité à être vues, entendues, reconnues, publiquement.

Au fil des analyses de Riem Spielhaus, il devient manifeste qu'en faisant le choix de leur interlocuteur, les Etats européens ne sont ni neutres, ni impartiaux. Ce constat n'a pas à être tragique, mais devrait plutôt amener à s'intéresser profondément aux effets sociaux et religieux

[89] SPIELHAUS Riem, *Dialogue on gender equality : images of women and women's rights in Islam and in Islamic communities*, article mis en ligne (s.d.), (http://fesbp.hu/common/pdf/KeynoteEN_20160914.pdf), consulté le 11 mai 2017, p. 2.
[90] Voir plus particulièrement son article *Making Islam relevant …*, *art.cit.*, p. 444 *et sqq*.
[91] *Ibid.*, p. 448.

de cet acte de reconnaissance. Cet examen critique des conséquences se veut d'autant plus nécessaire qu'il existe, à travers l'Europe, de nombreuses associations islamiques de femmes, de courants féministes, c'est-à-dire qu'il existe bel et bien une demande de la part des femmes musulmanes d'être entendues – et donc soutenues, ou du moins reconnues – dans leurs démarches contre l'homogénéisation que force « la » reconnaissance de l'islam.

Discriminations et intersectionnalité : identité confuse

Dans son article co-écrit avec Frédérique Ast, *Takling double victimization of Muslim women in Europe*, Riem Spielhaus poursuit la logique de cette tension en soulignant sa dimension intersectionnelle. Partant du cas d'étude de l'interdiction des signes religieux dans l'espace public (plus précisément, le cas du foulard ou de la burqa), les auteurs proposent d'appréhender les motivations juridiques sous l'angle d'une double discrimination, celle du sexe et celle de la religion. Cette approche présente l'intérêt de considérer l'individu dans ses multiples identités – ce que nous pourrions aussi qualifier d'appartenances. À mon sens, les auteures mettent ici le doigt sur un procédé hautement dommageable auquel a pourtant souvent recours l'activité judiciaire dans cette situation[92], à savoir juger un individu en le circonscrivant à une appartenance, laquelle devient alors toute dévorante de son identité, autrement dit aliénante. D'où la dimension paradoxale de l'interdiction de porter le voile à l'école : alors que les législateurs désirent « libérer » la gent féminine de l'assujetissement patriarcal, ils l'excluent en réalité de l'enseignement, puisque nombreuses étudiantes refusent de se plier à cette injonction (elles exercent alors leur capacité d'agir). Par répercussion, cette stratégie ne fait que renforcer les inégalités d'accès à l'emploi[93]. Les auteures exemplifient ce discernement nécessaire en rappelant la position d'une ancienne ombudsperson norvégienne, Kristin Mile, citant ses propos concernant la possibilité d'interdire le voile sur le lieu de travail : « [la question selon laquelle l'utilisation du hijab oppresse ou non les femmes] ‘‘est peut-être quelque chose dont l'environnement musulman doit discuter, mais interdire l'usage du couvre-chef est quelque chose de totalement différent (…). Cela signifie que nous devrions couper les femmes de l'emploi et cela serait doublement oppressant’’ »[94].

[92] Comme le relèvent les auteures, « seuls quelques pays européens sont venus avec une protection spécifique des femmes musulmanes confrontées à leur exclusion en tant que femmes » (ma traduction), p. 358.
[93] *Ibid.*, p. 363.
[94] Ma traduction, p. 367.

Encore peu développée par les organes juridiques européens, l'intersectionnalité apparaît pourtant comme un outil qui permettrait de soutenir une lecture compréhensive des phénomènes de discriminations qui pèsent davantage sur les épaules des femmes.

Martha Nussbaum : discours juridique sur la vulnérabilité du sujet de droit

Le détour par la discrimination intersectionnelle a permis de suggérer que certaines mesures juridiques sont plus durement endossées par les femmes que par les hommes. Il convient donc d'approfondir désormais ces relations asymétriques entre les deux sexes, au moyen du paramètre de la vulnérabilité tel qu'en discute Martha Nussbaum, ainsi que son impact sur les politiques sociales. Cet angle d'approche sera enrichi d'une lecture critique des enjeux liés à la « tragédie » de la lutte pour la reconnaissance de l'islam dans l'espace public, telle qu'en discute Marianne Moyaert.

L'approche des capacités et le discours sur les droits humains fondamentaux

Aborder la pensée de Martha Nussbaum, c'est cheminer en compagnie de Platon et d'Aristote. Fidèle à sa formation en philosophie classique, Nussbaum fait de nombreux aller-retours entre les principes philosophiques développés par ces grandes figures athéniennes et les besoins politiques contemporains. Puisque toute architecture d'un groupe social repose sur la manière dont est pensée la subjectivité, je propose de revenir brièvement sur la façon dont Nussbaum aborde le genre humain, afin d'observer ensuite comment la vulnérabilité et la citoyenneté sont appréhendées.

Martha Nussbaum tente de concevoir une approche transculturelle, laquelle défend une lecture globale des concepts normatifs destinés à asseoir nos choix normatifs. Cette perspective transculturelle consiste, pour Nussbaum, à se concentrer sur les *capabilities*/capacités. Dans la mesure où l'on considère l'égalité et la dignité (en cela l'idée d'*equal worth*) comme constitutives de tout être humain, il faut alors s'assurer que chaque individu bénéficie de la même distribution des ressources et des opportunités qui en permettent la pleine jouissance. On le devine rapidement, la pensée de Nussbaum s'articule autour du principe de capacitation (amenant la philosophe à défendre une approche des capacités/*capabilities approach*, qu'Amartya Sen défend dans le domaine de l'économie). L'individu y est bien considéré comme une fin, et non comme un simple agent ou facilitateur des fins d'autrui[95]. Différente de l'approche économique d'Amartya Sen, la réflexion de Nussbaum a pour question centrale

[95] NUSSBAUM Martha, *Women and equality: the capabilities approach*, dans *International labour review, vol. 138, 3*, 1999, p.231

« *what is she [woman] able to do and to be ?* »[96] . Cette préoccupation ne s'intéresse pas simplement à la faculté d'agir et de devenir, mais regarde également les ressources dont dispose telle personne en vue d'agir et de devenir. Nussbaum entreprend de dresser une liste des fonctions centrales à la vie humain (sans ces capacités, il y a « absence de vie humaine »), lesquelles possèdent quelque chose de proprement humain (non simplement animal)[97].

Cette attention portée à la dignité et l'égalité au travers de l'approche des capacités fournit également une porte d'entrée sur les droits de l'homme. Le discours des capacités est une manière de se frayer un chemin parmi les dédales des considérations philosophiques qui s'opposent au sujet des droits de l'homme[98]. Dans la mesure où les *capabilities* sont une manière de comprendre le rôle de certains droits fondamentaux, il est possible d'étudier le devenir de cette approche aristotélicienne dans le discours juridique actuel. Le discours des capacités permet également d'observer les négociations possibles entre pluralisme, autonomie et liberté individuelle en vue de constituer de normes transculturelles. Ce qui m'intéresse davantage ici est de voir le devenir de la capacitation des femmes, dans le langage du droit, via cette perspective des capacités. Comme le constate Martha Nussbaum : « *Women all over the world have lacked support for central human functions, and that lack of support is to some extent cause by their being women. But women, unlike rocks and trees, have the potential to become capable of these human functions, given sufficient nutrition, education and other support. That is why their unequal failure in capacity is a problem of justice. It is up to all human beings to solve this problem. A cross-cultural conception of human capabilities gives us good guidance as we pursue this difficult task* »[99].

La vulnérabilité et émotivité dans le discours du droit

Les inégalités de traitement entre les sexes sont connues. Les femmes sont toujours plus durement touchées par la précarité et les conflits. Cet état de fait balaye rapidement l'idéal d'égalité, de sorte que l'on attribue aussi naturellement aux femmes l'appartenance à un groupe vulnérable – uniquement sur la base de leur sexe. Or, si le traitement des femmes se risque à une dialectique de la vulnérabilité, le droit débauche alors les prémisses idéologiques qui le fondent : nous ne sommes pas égaux devant la loi.

[96] *Art. Cit.*, p. 233.
[97] *Art. Cit.*, p. 234.
[98] Pour plus details, voir *Women and equality …*, p. 240 *et sqq.*
[99] *Art. Cit.*,p.243.

L'usage du lexique de la vulnérabilité est donc délicat, puisqu'il oscille entre des données factuelles et des postulats ontologiques. L'exercice auquel se prête Nussbaum consiste à concilier deux postulats : le premier consistant à tenir tout être humain comme disposant d'une égale dignité humaine, le second faisant état de la situation de vulnérabilité dans laquelle chacun peut se retrouver dans l'exercice de cette dignité. Concrètement : « comment traiter les gens de manière égale dans des domaines qui touchent les croyances et observations religieuses ? »[100]. La manière dont se présente alors la vulnérabilité est la suivante : si tout être humain est en quête du sens ultime de la vie, sa faculté de recherche de ce sens peut être mis à mal selon les conditions de vie dans lesquelles il se trouve. Nussbaum mène ces réflexion en examinant l'interdiction du port du voile et de la burqa reproduite dans plusieurs dispositions nationales européennes. Elle questionne alors la justification des législateurs et juges qui consiste à mobiliser l'argument de la « société plurielle/*pluralistic society* », et l'ascendance de celui-ci dans l'architecture politique libérale qui caractérise les sociétés occidentales. Cet argument lui permet de convier la tradition philosophique associée à Roger Williams (philosophe britannique du 17ème siècle), laquelle soutient une solide protection et garantie de la liberté de conscience face à la majorité démocratique. Pour contrer ces effets, cette tradition se pose en faveur de l'instauration d'aménagements bénéficiant aux minorités (ici religieuses)[101].

Sans rentrer dans le débat sur les aménagements, je préfère plutôt souligner un autre aspect que soulève cet implicite de « l'oppression » de la majorité démocratique, à savoir la constitution d'une norme de référence, à la charge tant légale qu'émotionnelle. L'émotion est un paramètre important des recherches de Martha Nussbaum, elle s'en sert notamment afin de dévoiler les émotions morales qui mènent à l'adoption de certaines dispositions (dans le cas de la burqa, elle dénonce la peur et la méfiance face à un visage couvert pour des raisons religieuses musulmanes). Dans ces négociations d'inclusion au-delà la désapprobation morale se joue également le désir de reconnaissance – lequel traduit éminemment une requête à la fois émotionnelle et sensible.

Vulnérabilité de l'appartenance et désir de reconnaissance

Le désir de reconnaissance croise nécessairement les chemins de la capacitation des femmes musulmanes, dans le regard juridique séculier. Martha Nussbaum nous fournit des outils de réflexions, mais n'anticipe pas une conséquence que Marianne Moyaert entreprend alors de

[100] NUSSBAUM Martha, *Veiled Threats?*, New-York Times, mis en ligne (s.d.), (http://sdsuwriting.pbworks.com/w/file/fetch/72547316/Nussbaum_Veiled_Threats.pdf), consulté le 10 mai 2017 (ma traduction).
[101] *Ibid*, p. 2.

critiquer[102]. En remarquant que « c'est la vulnérabilité des engagements religieux qui obligent les croyants religieux à lutter pour la reconnaissance dans l'arène publique »[103], Moyaert fait écho à la question que j'ai énoncée à plusieurs reprises : que pouvons-nous espérer du droit ? Force est de constater que la protection de la liberté de conscience ne désigne pas, pour le regard du droit, l'interaction vivante et sociale qui relie l'individu à sa foi (et lie les individus entre eux). Presque inévitablement, « la nature de la reconnaissance religieuse à laquelle les individus aspirent diffère de celle que les systèmes politiques semblent capables d'offrir »[104].

Du point de vue politique, Marianne Moyaert nous met donc en garde contre le syndrome du serpent qui se mord la queue. En effet, un désir de reconnaissance conduit à la « tragédie » dans la mesure où il défigure *inévitablement* l'expérience religieuse. Du point de vue religieux, la chercheuse observe le mouvement réflexif de ce déphasage sur la religion elle-même. Dans la mesure où celle-ci pourvoit un cadre compréhensif de lecture des phénomènes, la chercheuse postule que les conflits internes qui ne pourront être résolus par le politique, pourront l'être par une mise en perspective religieuse. La religion est ainsi initialement conçue comme une source d'espoir et de solidarité. Cependant, d'un point de vue à un autre, l'individu est perçu tantôt comme sujet de droit, tantôt comme sujet de foi. Cette oscillation représente un grand dilemme pour l'individu, surtout lorsqu'il lui est demandé – comme c'est le cas parmi plusieurs systèmes politiques européens – de taire son engagement de foi afin de participer à l'homogénéité de l'espace public. Nussbaum critique ce manque de sensibilité européen en mettant en avant les principes américains, lesquels accordent autant d'importance à la séparation entre l'Eglise et l'Etat qu'à la protection de la liberté de conscience. En termes d'accès, tout individu, quels que soient ses engagements, doit pouvoir accéder de manière égale au domaine public. En vue de respecter ces deux principes, l'attitude des Etats-Unis par rapport aux religions est caractérisée par un principe de « non-institutionnalisation/*non-establishment* ». Si l'on se souvient du risque de l'oppression de la majorité démocratique, le *non-establishment* se justifie logiquement : il évite d'officialiser l'orthodoxie qui définirait un groupe *in vs out*. Aussi ce principe s'accompagne d'un autre, qui se veut inclusif : les aménagements/*accomodation*. C'est ici que la critique de Marianne Moyaert m'apparaît particulièrement pertinente, car elle présage la conséquence réflexive de ces revendications à la différence, via le principe d'aménagement, sur l'engagement religieux : celui-ci n'en sort pas indemne. Au contraire, alors que les religions

[102] Voir son article précité.
[103] MOYAERT Marianne, *Art. Cit.*, p. 285 (ma traduction).
[104] *Ibid*., p. 283 (ma traduction).

constituent un thésaurus sémantique[105] et fournissent une vision compréhensive et transcendante des phénomènes, la revendication à l'aménagement sur la base d'une vulnérabilité individuelle (qui caractérise le sujet de foi) oriente l'expérience religieuse vers l'individualisme et la colore d'égocentrisme.

Ainsi Moyaert interroge la tradition juridique américaine en demandant si celle-ci « ne capitalise pas trop directement sur cette vulnérabilité individuelle, et reconnaît alors insuffisamment que ce qui est réellement en jeu dans la vie religieuse a moins à voir avec l'identité et davantage avec ce qui va au-delà de cette identité »[106]. Cependant, je ne souscris pas à l'ensemble de son analyse. L'article de Moyaert donne parfois l'impression au lecteur de parvenir à formuler une définition de ce qu'est *le* croyant et *la* manière dont il se comporte. Pour illustrer cette gêne, je ne partage pas entièrement le postulat suivant : « *Not only is there a desire for visibility, there is also a desire to heard ; not in the first place because of the self or one's identity, but because of one's transcendent interest. After all, believers do no fight to see their own vulnerable religious identity protected; real believers are prepared to suffer for what transcends and obliges them* »[107]. Outre cette notion de « vrai croyant » qui m'apparaît délicate, je pense également que Marianne Moyaert accorde trop d'attention à la relation verticale, au détriment des relations horizontales. En effet, je conçois plutôt que le désir d'être vu et entendu ne se nourrit pas du contenu de sa revendication, ni d'une reconnaissance et protection de sa condition vulnérable, mais au contraire qu'il s'érige à partir et en vue de l'égalité. Et en ce sens, ces revendications d'aménagement et le désir de reconnaissance, formulent – selon moi – plutôt le souhait d'une mise en œuvre sociale et sociétale du principe d'égalité, voire incarnent davantage un vœu démocratique.

IV. Au carrefour des idées

Dans cette section, je propose de revenir sur la convergence des opinions qui se forment au départ de la capacitation des femmes, tant au sein qu'au dehors de l'islam. Il n'est pas question de savoir dans quelle mesure droit et théologie peuvent discuter[108], au contraire je pense que chaque système possède son langage propre et ne peut prétendre à l'hybridité (un aperçu de cette limite a été fourni par la critique de Marianne Moyaert, l'expérience religieuse diffère en

[105] Expression que j'emprunte à Jean-Marc Ferry, lorsqu'il présente les religions comme réservoir de sens. Notamment dans *Les lumières de la religion*.
[106] MOYAERT Marianne, *art. cit.*, p. 301 (ma traduction).
[107] *Ibid.*, p. 302.
[108] Cette assertion serait d'autant plus périlleuse qu'elle impose d'emblée les catégories de *droit* et *théologie* à des phénomènes hétérogènes et complexes.

son témoignage et en ce que le droit en dit). Par contre, il est possible d'apprécier les points de rencontre entre les chemins de la capacitation des femmes. Concrètement, les obstacles rencontrés et les attitudes stratégiques déployées de part et d'autre peuvent présenter des similarités. L'exercice étant fertile, je me limiterai à la présentation des éléments de convergence qui amèneront un questionnement sur la démocratie (V) et sur la citoyenneté (chapitre 3), dans sa dimension sociale et performative.

Consonnance des discours : le sens entre les lignes

Bien que formulés pour des raisons différentes, les cheminements abordés à l'instant (II et III) présentent de nombreuses similitudes. La plus manifeste d'entre toutes, selon moi, est également la plus basique : de quoi parle-t-on quand on emploie le terme « religion » ? Et « islam » ? Je citais précédemment un passage de l'arrêt *Osmanoğlu et Kocabaş c. Suisse*, lequel précise expressément que le sens des pratiques « publiques » religieuses varie dans le référentiel spatio-temporel (p.19). Il n'y a donc pas d'homogénéité présumable, mais plus crucialement encore, la manière dont nous regardons l'histoire nous invite, en l'absence de prise de recul (auto-)critique, à la multiplication d'anachronismes. Cet ordre d'idées renvoie à la tension dont fait état Mohammed Fadel, de la coexistence entre la portée éthique et égalitaire du message de la révélation, et sa régulation pragmatique, historiquement déterminée, qui tend à occulter cette dimension éthique[109]. On serait alors tenté de faire le deuil de toute prétention à la portée universelle du texte, puisque celui-ci fait toujours, systématiquement, inévitablement, l'objet d'une interprétation, elle-même localisée dans le temps et l'espace. Mais ce faisant, on porterait atteinte à une caractéristique essentielle de la religion, à savoir sa faculté de s'adresser à tout être humain, par-delà les frontières spatio-temporelles.

Cette tension consacre implicitement une vulnérabilité, du côté du droit comme du côté de l'herméneutique féminine : ni l'un ni l'autre n'est une science exacte. La négociation est constante, ce qui signifie également que les efforts se doivent d'être constants et qu'une attention toute particulière doit se maintenir sur les finalités de leur dessein respectif. Ces efforts donnent de nouveau l'occasion de constater la consonnance qui souligne à mon sens la richesse d'une réflexion à l'intersection d'une science sociale et d'une science religieuse : à partir du moment où chacune des deux procède à l'usage de la raison en vue de tirer la justice de ces

[109] FADEL Mohammed, *art. cit.*, p. 199.

textes, chacune peut observer l'autre, et ainsi s'observer dans cet autre et bénéficier de ce lieu réflexif pour affirmer ses propres traductions éthiques.

Enfin, ce questionnement basique nourrit également une réflexion sur le langage, dans sa prétention à saisir le réel. Nommer donne l'illusion de dominer. Or, il existe bien un indicible. Ceci fait autant écho au statut du langage dans de nombreuses religions (la divinité étant par-delà la langue), que dans la philosophie du langage. Par rapport à cette dernière, je ne peux que rappeler les derniers mots du *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence ». Ce « sens entre les lignes », que le langage ne peut saisir, ni dominer, c'est à l'être humain de le trouver, le vivre, le goûter, dans l'expérience même. Ce modèle de l'être humain en quête de sens est également porté par la philosophie des droits l'homme, après avoir parcouru des siècles d'accords et de désaccords : l'humain n'est pas une fin, ni une réponse, mais plutôt le commencement, la question[110].

« Public Islam » vs « Public Muslims »

À la suite de ces propos, et avant d'introduire la réflexion suivante, il est bon de souligner une consonnance entre l'affirmation de Sherin Khakhan dans son *Muslim Manifesto*, laquelle consiste à poser comme point de départ la « non-représentativité » (*anti-representativity*), et les confusions du droit décrites par Riem Spielhaus. Ajoutant que « personne ne peut parler pour l'islam », mais que les « musulmans peuvent parler pour eux-mêmes », Khankan exprime avec ses mots la distinction proposée par Spielhaus, entre *public Islam* et *public Muslims*. La différence est de taille et l'enjeu se trouve dans les conséquences de la position adoptée : si le regard séculier estime que l'islam public est capable d'énonciation, il est alors possible de *le* représenter – cette représentation recouvre alors les discours des musulmans s'exprimant publiquement. La question de la représentation et du leadership constitue un enjeu déterminant pour les individus : lorsque ceux-ci s'expriment en tant que musulmans, comme le soutient Riem Spielhaus, ils expriment moins « l'appartenance à une communauté de foi », qu'une « identité socio-politique (…) voire ethno-religieuse ». La convergence de ces deux positions, l'une parlant en tant que femme musulmane, l'autre en tant que chercheuse sur les femmes musulmanes, s'oppose à une autre convergence entre position religieuse fondamentaliste et position séculière essentialiste. Effectivement, comme le remarque Riem Spielhaus[111], sa

[110] GERARD Philippe, *Philosophie des droits de l'homme* (DRHO2120), Bruxelles, Université Saint-Louis, année académique 2016-2017, notes de cours.
[111] Voir son allocution *Dialogue on gender equality: images of women and women's rights in Islam and in Islamic communities art. cit.* Les éléments cités ont été traduits par mes soins.

position, laquelle consiste à maintenir « qu'il y a de nombreuses façons de vivre l'islam », s'oppose à la lecture fondamentaliste, à savoir considérer « qu'il n'existe qu'une lecture littérale du Coran ». Cette position opposée est pourtant partagée par de nombreux individus non-musulmans, qui essentialisent alors l'islam et le réduit à une religion « misogyne et opprimant la moitié de la population ».

En miroir, l'incapacité de *dire* le « véritable » islam renvoie à la même impossibilité d'énoncer ce qu'est l'Europe véritable – aussi bien que la « vraie France », etc.[112]. De part et d'autre, le monopole du discours enjoint à faire montre de regard critique, à la manière dont Sa'diyya Shaykh a recours à l'herméneutique de la suspicion. Cette idée de suspicion enjoint également à mettre en perspective cette tendance dans les arrêts de la Cour à donner raison aux Etats membres contre les requérantes musulmanes, afin de questionner l'état de l'égalité de traitement entre les sexes.

Le décentrement pour réconciliation des oppositions

Si j'ai désormais fait état, à maintes reprises, des oppositions infécondes véhiculées par l'activité discursive du droit, il me faut rappeler la réponse qui transparaît chez toutes les auteures abordées : la réconciliation de ces oppositions illusoires ne peut se faire que via une démarche réflexive, visant l'autocritique. Cet effort de regard critique sur la tradition musulmane, activée par l'herméneutique féminine ainsi que par les « musulman-e-s critiques », se reflète également dans la démarche des spécialistes du droit et de philosophie politique, vis-à-vis de la tradition libérale des sociétés démocratiques occidentales.

Réification de l'autorité en islam

Ces deux parcours de la capacitation ont rendu manifestes les conséquences inévitables de la réification de l'autorité en islam, au cours de la transplantation de la *praxis* musulmane en Europe et sous l'effet de l'activité juridique. Dans les pays du continent européen, contrairement aux Etats-Unis, l'institutionnalisation est la voie politique qu'emprunte régulièrement l'islam, à l'instar des autres religions monothéistes. D'un régime de reconnaissance des cultes (Belgique) à celui de la laïcité (France), les Etats européens énoncent différemment la nature de leur rapport avec la religion et les sujets croyants. Or, si les positions féminines internes et externes à l'islam s'accordent sur l'incapacité à parler *au nom de* l'islam,

[112] *Ibid.*, p. 7.

l'institutionnalisation d'une « représentation » des musulmans en occident amène davantage de tensions qu'elle n'en résout.

Néanmoins, contextualiser la norme permet de l'historiciser, c'est-à-dire l'inscrire dans l'histoire afin de la soumettre à un examen critique qui serait autrement inaccessible en raison de son atemporalité[113]. Inscrire la normativité dans l'histoire, c'est alors parvenir à identifier ses manifestations multiples, ses apparitions et ses cessations multiformes. Cette attitude, laquelle va au-devant de l'abstraction face à laquelle nous confronte l'origine divine de la Loi (en tant *sharī'a*) en rappelant le caractère construit du *fiqh*, est bien celle que l'on retrouve sous les nouvelles exégètes féministes. Cet effort de contextualisation traduit bien une « objectification » du patrimoine normatif musulman comme construction anthropologique destinée à l'étude scientifique. Cette opération participe en un sens à la « désacralisation » de l'objet d'étude, sans participer à sa pleine « profanation », toutefois.

Si le droit n'est pas le seul outil normatif, l'appareil juridique de l'Etat « certifie » la forme qui sera choisie comme interlocutrice. À la clef de cette certification se trouve, selon les pays, un enjeu budgétaire. Conséquemment, en contexte européen, le désir de reconnaissance est une réclamation à l'intersection de plusieurs motivations non proprement religieuses : l'intérêt personnel (comme souligné avec Marianne Moyaert) et financier, entres autres.

En présentant la lutte pour la reconnaissance comme le scénario tragique des politiques séculières, Marianne Moyaert met le doigt sur la délicate négociation engagée par le sujet croyant en demande de visibilité. La situation manifeste un enjeu politique, puisque nous retrouvons le cadre géographique du « public », que seul le politique envisage de son abstraction diffuse. Dans cette position, le croyant se retrouve à marchander, concéder et réclamer ses différentes manières d'être au monde, en société et en lui-même. Cette quête de la reconnaissance dévisage alors les modalités de sa propre foi, en tant qu'expérience transformatrice. Conséquemment, en prenant le chemin de l'institutionnalisation, comme le souligne Marianne Moyaert, la conviction s'illusionne de la nécessité de s'affirmer en tant qu'identité : « *a religious commitment is not so much about personal identity, but rather about that from which believers derive meaning and significance* »[114]. Ce constat n'est pas sans rappeler les propos de Sa'diyya Shaikh, lorsque celle-ci oppose aux limites asymétriques posées

[113] Voir à ce propos DUPRET Baudoin, *L'historicité de la norme : du positivisme de l'islamologie juridique à l'anthropologie de la norme islamique*, dans *Annales. Histoire, sciences sociales, 54ème année, 1*, 1999, pp. 169-196.
[114] MOYAERT Marianne, *art. cit.*, p. 301.

par le *fiqh* une compréhension structurante de la normativité en islam, basée sur une égalité ontologique entre les sexes. En conviant les enseignements soufis, Shaikh entend non seulement mettre en perspective la raison de l'existence des normes, mais également valoriser leur nécessaire flexibilité en vue de conserver cet espace dynamique permettant la transformation intérieure du croyant. Moyaert et Shaikh nous renvoient toutes deux à l'impossibilité pour la normativité juridique de saisir la profondeur de l'expérience religieuse. Dans la mesure où le langage fige et semble saisir la réalité, il n'est que logique de postuler que le langage juridique n'est pas en mesure de figer l'expérience religieuse (en raison de sa dimension transformatrice), et il n'est que légitime de se demander quel *espace* et quelle liberté le droit accorde à l'individu dans sa démarche religieuse. Cependant, à l'inverse, on peut raisonnablement se demander ce que les sujets de foi escomptent lorsqu'ils militent pour la « reconnaissance » dans le regard du droit.

L'institutionnalisation comporte son lot de tensions, mais l'enjeu le plus déterminant se situe probablement à un stade plus abstrait, car interrelationnel, à savoir les perceptions et attentes qui se greffent de part et d'autre sur ces systèmes temporels des cultes et qui à la fois supposent et renforcent une certaine homogénéisation du dogme. Or, précisément, qui dit homogénéisation dit concurrence pour le leadership de cette religiosité en devenir. L'enjeu en question renvoie éminemment au monopole du pouvoir, à l'autorité, à la « violence » légitime du pouvoir de *se* dire. L'institutionnalisation pose ce danger de recréer un pouvoir souverain sur lesquels des individus partageant un même critère (le sexe, dans le cas présent) n'ont aucune emprise immédiate. Devant cette situation délicate, les droits de l'homme offrent une certaine compensation, précisément en raison de leur jouissance individuelle – bien que l'exercice collectif de certains droits (telle la liberté de religion) donne également lieu à une dimension « communautaire » de cette jouissance (les églises bénéficient également de la liberté de religion, par exemple, mais ne peuvent, en Europe, jouir de la personnalité morale).

Intersectionnalité et trouble dans l'identité

Un obstacle de taille auquel se sont heurtés les deux parcours de la capacitation des femmes est le concept d'identité. L'herméneutique féminine en islam a particulièrement mis en évidence les affres d'une conception figée et homogène de l'identité, en s'attaquant à la déconstruction du modèle de *la* femme musulmane, pudique, maternelle, et dont le témoignage vaut moitié moins que celui d'un homme. Du point de vue de la philosophie et du droit, le déficit des capacités et l'approche libérale du pluralisme juridique soutiennent à leur manière la nécessité

d'examiner l'expérience de la discrimination dans sa dimension intersectionnelle. Dans le regard du droit, l'enjeu pour le sujet est d'être perçu dans toutes les appartenances qui le caractérisent et, paradoxalement, l'empêchent d'agir librement. Autrement dit, « *an ongoing challenge in using intersectionality is how to name socially constructed identities, because these identities really are linked to social and economic consequences in society, but to avoid stereotyping and generalizing* »[115].

Démocratiser l'accès à la norme

Ce dernier sous-point me permettra d'assurer la transition vers le point suivant, lequel convie l'approche pragmatiste de la normativité du concept démocratique. Ce dernier élément de convergence que je souhaite souligner est celui de la perspective extensive qu'accordent les féministes étudiées aux concepts-clefs normatifs qu'elles mobilisent, nécessitant pour chaque être humain de ne pas être en situation d'exclusion de ce processus normatif. Quels que soient les concepts mobilisés, chacune de ses femmes présente une pensée englobante et non-réductionniste des droits humains. À leur manière, elles valorisent une approche d'abord sociale – et non politique ou juridique – de la norme :

- Le parcours embûché de l'herméneutique féminine témoigne de l'asymétrie des rapports sociaux entre les deux sexes. Constatant ces difficultés, l'herméneutique féminine n'a de cesse de montrer le déphasage entre le discours de la révélation et les pratiques menant à l'exclusion sociale des femmes (la mosquée en est un bel exemple).
- Sherin Khankan lie sa propre démarche à l'exigence démocratique. Aussi, le *Forum pour les musulmans critiques*, dont elle est la fondatrice, prône la « non-représentativité », dans la mesure où chacun des « musulmans critiques » entend bien parler en son nom, et non en celui de l'islam.
- Pascale Fournier a souligné l'importance pour les tribunaux de prévoir les effets distributifs de leurs décisions. Les défis des approches libérales consistent à dépasser les frontières culturelles et identitaires créées par le discours juridique, à prendre en considération la dimension religieuse – au lieu de tenter de la cantonner au « privé » - et à préférer les interactions sociales à la perspective individualiste.
- Chez Riem Spielhaus, l'idée d'une approche sociale de la norme se retrouve dans le traitement de l'opposition *public Islam vs public Muslims*. Cette opposition, comme je

[115] MORRIS Marika et BUNJUN Bénita, *Usig intersectional feminist frameworkds in research. A resource for embracing the complexities of women's lives*, CRIAW/ICREF, Ontario, 2007, p.8.

l'ai indiqué, est a pour enjeu l'autorité et la reconnaissance. Sans prise en compte des rapports sociaux et de la configuration de l'autorité en islam, les institutions politisent l'expérience religieuse et la réifient en y injectant des forces normatives.

- Avec son approche des capacités, Martha Nussbaum nourrit inévitablement ses réflexions en philosophie du droit et philosophie politique de constats socio-économiques. Sensible à une approche humaniste des politiques sociales, Nussbaum appréhende l'expérience humaine dans sa dimension vulnérable et citoyenne afin de mettre en garde contre la domination de la majorité (laquelle s'impose via la voie démocratique).

V. La démocratie comme concept normatif paradigmatique

L'intérêt d'une approche pragmatique

Dans la dernière partie de ce chapitre, je souhaite convier la réflexion de Roberto Frega au sujet de l'expérience démocratique[116]. En effet, Frega replace au cœur du concept de démocratie une normativité opérant à un double niveau, à savoir la normativité comme *norm compliance* et comme *paradigmatic*. Alors que le premier niveau a été largement étudié par les philosophes, il l'a été au détriment du niveau paradigmatique. Pourtant, soutient Frega, l'approche paradigmatique a ceci de pertinent qu'elle permet une meilleure réalisation du projet démocratique, au moyen d'une extension de son acception dépassant le cadre strictement institutionnel. L'objectif de Frega consiste donc bien à rendre compte du concept démocratique comme « cadre d'interprétation de la réalité humaine », émancipé « de son usage politico-institutionnel étroit » (p. 21) - en ce sens, la démocratie s'appréhende davantage comme « *a way of life* » (John Dewey). Comme concept paradigmatique compréhensif, la normativité démocratique permet alors d'aborder et de formuler tout autre concept normatif selon ses propres termes. Ceci voudrait dire, dans le cadre de ma réflexion, que le concept démocratique – en raison de sa capacité d'abstraction et d'application étendue – fournirait un cadre de référence pour l'évaluation des forces normatives de l'islam en Europe.

Afin de parvenir à concevoir cet exercice, Frega fait le choix d'un angle d'analyse sociale – choix qui lui permet alors de mettre en évidence les modèles d'interactions sociales à partir desquels se construit le concept de démocratie. Celui-ci peut alors fournir de base à la constitution des institutions politiques ainsi que de leurs objectifs. En partant d'une définition

[116] Voir tout particulièrement son papier intitulé « *The normativity of Democracy* » (à paraître dans la revue *European of policital theory*) sur lequel je base l'ensemble de mes propos de ce premier sous-titre.

sociale plutôt que politique de la démocratie, Frega met l'accent sur l'expérimentalisme démocratique (*democratic experimentalism*, p. 21), c'est-à-dire « une forme de société que nous appelons démocratie ». L'étude de cet expérimentalisme s'opère via une approche socio-théorique, laquelle définit à la fois les modèles théoriques d'interactions sociales et une ontologie sociale. Ces modèles permettent alors de dégager trois micro-fondations des interactions sociales dites démocratiques, à partir desquels se déploie la portée du concept démocratique aux formes de vie sociales et politiques :

- La parité relationnelle (*relational parity)*, laquelle s'observe lorsque chaque individu en relation est traité indépendamment de son appartenance sociale (statut social, religion, genre, race, etc.) ;
- L'autorité inclusive (*inclusive authority*), dans laquelle les individus participent aux décisions auxquelles ils se soumettent. Autrement dit, les relations de pouvoir font l'objet d'une démocratisation ;
- L'engagement social (*social involvement*), lequel met particulièrement l'accent sur l'interdépendance réciproque comme caractéristique des relations interpersonnelles. Cette interdépendance entend lier moralement et socialement les individus dans leurs actions posées dans la société.

Ces micro-fondations forment la base des modèles démocratiques permettant de penser l'interaction sociale dans toutes ses manifestations[117], informelles comme formelles, du noyau familial jusqu'à l'architecture constitutionnelle. De la sorte, le concept démocratique est bien primitif, en ce sens qu'il constitue sa propre fin, et irréductible aux autres concepts primitifs rivaux (telles la justice ou l'égalité). Toutes les caractéristiques de la normativité de la démocratie (comme concept paradigmatique) permettent alors bien d'évaluer toutes sortes d'interactions sociales, que celles-ci se produisent dans ladite la sphère privée ou publique. Ce faisant, cette appréhension socio-théorique du concept démocratique permet également de dépasser les oppositions que j'ai qualifiées d'infécondes précédemment. Considérant cette extension maximale du champ d'application du modèle démocratique, Frega relève également le rôle que jouent alors les institutions dans la diffusion de ces modèles d'interactions sociales. D'une part, celles-ci font la promotion d'interactions sociales régulées selon les capacités fournies par la citoyenneté, d'autre part elles consolident la démocratisation de la société par la

[117] Frega donne plusieurs exemples (p. 15) : « la famille, les groupes d'amis, le lieu de travail, l'environnement d'apprentissage, les associations volontaires, tout type d'organisation, jusqu'au niveau de l'architecture constitutionnel ».

régulation des autres sphères sociales (économiques, légales, etc.) sur la base de ces mêmes modèles.

C'est précisément cet aspect de l'*expérience* de la démocratie, à tous les niveaux de la vie sociale, qui me permet de poursuivre ma propre réflexion au-delà des obstacles posés par les discours des cours et tribunaux d'Europe, d'une part, et les formes de reconnaissance et d'institutionnalisation de l'islam, d'autre part. Le concept démocratique, dans son abstraction et sa généralisation, amène ainsi à évaluer les institutions et agents sociaux dans leur respect et promotion des micro-fondations étayées *supra* ; tout manquement à ces normes traduisant un échec du projet démocratique en tant que théorie sociale normative.

La raison publique et le fait du pluralisme

Cet horizon pragmatiste de la démocratie permet également à Frega de repenser l'usage de la raison publique en contexte de pluralisme démocratique[118]. Son entendement de la raison publique lui fournit alors l'outil nécessaire pour dépasser les frontières conventionnelles du privé *vs* public, mais aussi celles des perceptions culturelles et identitaires. Je propose de revenir brièvement sur son « appel pragmatiste aux conséquences » dans la conception de la raison publique afin de signifier son utilité dans le cadre de ma propre réflexion.

Les « pratiques normatives » : au-delà du « privé vs public »

Avec la raison publique comme objet d'étude, Frega étudie le fait du pluralisme dans les sociétés démocratiques, et observe la manière dont celui peut être malmené sous le couvert d'un certain usage et d'une certaine appréhension de la raison publique. Celle-ci, en faisant valoir un « principe libéral d'abstinence épistémique »[119], excommunie alors les doctrines compréhensives de l'espace public d'une manière dont la légitimité reste à prouver. Ce choix épistémologique vient alors soutenir une partition de l'espace (matériel comme immatériel), à savoir la distinction éminemment politique entre le privé et le public. Frega résume les critiques avancées à l'encontre de cette conception libérale de la raison publique en trois points[120]: d'abord, le constat du fardeau asymétrique pesant d'avantage sur les citoyens religieux. Ensuite,

[118] Voir son article *Les droits religieux sont-ils compatibles avec le pluralisme démocratique ? Une réponse pragmatiste aux limites de la raison publique*, dans *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, sous la dir. de STAVO-DEBAUGE Joan, GONZALEZ Philippe et FREGA Roberto, *Raisons pratiques, Epistémologie, sociologie, théorie sociale, 24,* Paris, EHESS, 2015, pp. 209- . Les propos à venir se basent expressément sur cet article.
[119] Frega définit ce principe de la manière suivante : « principe d'après lequel le fait de s'autorestreindre dans la mobilisation de ses propres valeurs et croyances dans l'arène publique constituerait une manière respectueuse (…) et équitable de traiter les citoyens dans des démocraties libérales pluralistes », *art. cit.*, p. 213.
[120] *Ibid.*, p. 217.

l'atteinte aux capacitations de ces citoyens religieux, dans la mesure où ils doivent « s'amputer » de leur doctrine compréhensive dans leur participation à la vie publique. Enfin, et en conséquence de ces deux prémisses, les citoyens religieux n'ont qu'une jouissance partielle des raisons publiques, dans la mesure où leurs convictions profondes en sont exclues. En définitive, alors que les débats autour de l'entendement et l'usage de la raison publique peuvent apparaître relativement abstraits, ils ont des conséquences concrètes sur les individus religieux : le choix épistémologique, fondateur du moment politique, leur est imposé de manière illégitime et inutile.

Afin de dépasser la polarisation des débats, Roberto Frega enjoint à se concentrer davantage sur les conséquences d'un usage des doctrines compréhensives dans la rationalité publique. Il pose alors la raison publique comme « enquête collective », enquête au cours de laquelle l'utilisation des croyances sera toutefois soumise à certaines contraintes (contraintes auxquelles sera soumis tout argument engagé au cours du processus). En délaissant le choix épistémologique initial du libéralisme, on peut alors également se décharger de l'opposition public *vs* privé. Je propose alors de résumer les perspectives ouvertes par cette approche en quatre traits essentiels[121] afin de comprendre en quoi je la trouve particulièrement utile pour affranchir les chemins de la capacitation des femmes des obstacles observés au cours de ce chapitre.

D'abord, l'approche pragmatiste envisage la raison publique dans une acception radicale de la démocratie : elle devient alors « raison *du* public ». Au cours de tout processus collectif de délibération (mené en vue de parvenir à une décision publique), le pluralisme doit être observé comme impératif moral et épistémique. Dans cette appréhension extensive de la raison publique se retrouvent alors valorisées les expériences de « rationalité ordinaire ».

Ensuite, en tant qu'« enquête », la raison publique permet de convier n'importe quel argument, quelle que soit sa nature (religieuse ou autre). Elle n'est donc ni pure intellectualisme, ni autonome, mais pleinement engagée dans une « forme d'enquête sociohistorique (…) ouverte, fondée sur l'expérience, hypothétique, et faillible ».

Ceci implique, pour les citoyens, d'engager des arguments « discutables » - et non plus « neutres » comme voulus par le libéralisme. Pour cette raison, Frega présente la raison publique comme « processus d'épreuve », c'est-à-dire « mettre à l'épreuve de l'expérience et

[121] Je reprends ici les développements de Frega dans l'article précité, p. 224 *et sqq*.

de l'échange d'arguments ces raisons et ces expériences que les acteurs sociaux avancent en appui à leurs décisions politiques ».

Enfin, et en conséquence des trois traits précédents, « la raison publique pragmatiste peut abandonner la posture d'un super-ego censeur car elle part d'une conception plus riche des pratiques normatives qui étoffent l'espace public, si bien qu'elle peut livrer une analyse plus fine des différentes pratiques normatives dans lesquelles des croyances compréhensives sont mobilisées, et c'est à ce niveau qu'elle cherche à fixer des contraintes ». Ce dernier trait fait directement écho aux propos de José Casanova repris au premier chapitre, et qui consistait à dire que c'est en faisant entrer les discussions sur les religions dans l'arène publique que nous serons en mesure d'examiner leurs pratiques normatives. Ceci permettra de les critiquer non pas car elles seraient religieuses, mais car elles sont intolérables au regard de la démocratie (entendue comme concept paradigmatique).

La raison publique au-delà du langage sur « valeurs citoyennes »

En présentant la situation d'exclusion dans laquelle se retrouve le citoyen croyant, l'approche pragmatiste de la raison publique proposée par Frega permet de penser la citoyenneté en termes de capacitation. Etudier le sujet de droit et de foi en Europe ne peut faire l'économie de la dimension politique et sociale offerte par la citoyenneté. Cependant, la fécondité de cet outil présente des effets antinomiques selon sa manipulation – et selon les appartenances plurielles des citoyens. On a pu le constater au cours de l'arrêt *S.A.S. c. France*, le « vivre-ensemble » peut servir d'outil de contrainte sur le pluralisme. Selon les contextes nationaux, les notions de « valeurs citoyennes/démocratiques/de la République » activent régulièrement la distinction entre le privé et le public, et risquent de ce fait de porter injustement atteinte à la capacitation des citoyen-ne-s. Pascale Fournier le relevait également, le sort d'une norme islamique dépend largement du pouvoir discrétionnaire du juge qui l'observe.

Pour ces raisons, je vois dans « l'appel pragmatiste aux conséquences »[122], lancé par Roberto Frega, la fertilité d'une approche qui permet de reconnaître et encourager la capacitation des femmes, dans chacune des appartenances (islamité, citoyenneté, féminité) investies au cours de la narration. En concentrant l'étude sur les conséquences des actions, plutôt que sur leurs motivations en termes de valeurs ou de principes, la raison publique, dans cette approche particulière, devient le lieu de cohabitation – et non pas de partage – des valeurs personnelles (anciennement reléguées dans le privé). En considérant qu'il s'agit bien de « la *maîtrise des*

[122] *Ibid.*, p. 230.

conséquences et non pas le *partage des valeurs* [qui] doit constituer le fondement légitime des décisions publiques », le blocage émotionnel et subjectif mis en relief par les tensions esquissées au cours de ce chapitre pourrait être dépassé.

En leur qualité d'agentes, les femmes forment « un pont robuste entre la société séculière et religieuse ». Parlant des féministes juives et musulmanes aux Etats-Unis, Pnina Lahav poursuit : « Elles témoignent du fait que nous n'avons pas besoin d'interpréter la fissure entre les valeurs occidentales et l'obédience religieuse comme un choc nécessaire des civilisations. Il est digne d'intérêt de regarder cette affaire depuis la perspective de la théorie démocratique. Le test d'une société égalitaire réside dans la protection réelle accordée aux groupes minoritaires »[123].

Concevoir la démocratie au départ des liens sociaux qui nous unissent, qui nous sont nécessaires, et sans lesquels nous serions chacun vulnérable, permet ainsi d'échafauder une stratégie démocratique apte à répondre aux enjeux socio-politiques. Dans le langage du droit européen, la volonté de préserver l'intégrité démocratique et nationale est très claire : « marge d'appréciation des juges nationaux », « mesure nécessaire dans une société démocratique », « respect de l'ordre public et des mœurs », sont autant d'outils conceptuels qui visent à garantir l'autonomie de l'exercice démocratique des institutions nationales sur les droits des citoyens. De surcroît, ces concepts sont soutenus par l'idée qu'ils sont en concordance avec les « valeurs citoyennes ». Pourtant, ces valeurs animent moins les citoyens eux-mêmes que leurs relations. La citoyenneté, comme le droit à la liberté religieuse (et autres) ne peut se penser sans sa dimension collective, à sa faculté de mise en relation verticale (lien à un Etat, soumis à une Constitution), mais surtout horizontale (lien entre ses semblables). L'individualisme, qui correspond également à un dévoiement de la lecture des droits humains, ne permet pas de penser la citoyenneté.

Ainsi l'idée de « valeurs citoyennes », assurément fréquente, reste encore inévitablement trompeuse car on ne peut y retrouver un consensus quant à ce que ces valeurs renferment. Consciente des désaccords sur les tenants du concept de la démocratie, l'approche pragmatiste préfère souligner ses aboutissants. De la sorte, si la démocratie, entendue comme concept paradigmatique, consacre la « capacité citoyenne » de tout individu appartenant à une société démocratique, cette capacitation individuelle doit se retrouver à chacun des niveaux de l'interaction sociale. Pour cette raison, comme je m'attacherai à le décrire dans le chapitre

[123] LAHAV Pnina, *Seeking recognition: women's struggle for full citizenship in the community of religious worship*, dans HERZOG Hanna et BRAUDE Ann (éds), *Gendering Religion and Politics. Untangling modernities*, New-York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 129 (ma traduction).

suivant, il est bien plus fécond de penser la citoyenneté dans sa dimension relationnelle, plutôt que substantielle.

Chapitre 3 : la citoyenneté, une chance pour la capacitation des femmes en islam ?

I. La citoyenneté au service de la capacitation des femmes ?

Droits de l'homme : les citoyens sur la scène internationale

À l'heure actuelle, parler de citoyenneté comme force émancipatrice est une évidence. En effet, avec l'institutionnalisation des droits de l'homme et l'intrusion de l'individu dans le droit international, la capacité d'agir individuelle est devenue une force d'action non-négligeable dans les relations inter- et intraétatiques. La citoyenneté est alors devenue progressivement le paramètre identitaire incontournable sur la scène politique européenne, de sorte que son appréhension constitue en retour un outil puissant de transformation du modèle de l'Etat-nation[124].

La mise à l'épreuve de l'universalité des droits de l'homme permet de mettre en évidence que l'humain n'est ni fin, ni une réponse, mais fonde plutôt le commencement, il est la question-même[125]. Si l'humanité alimente en continu nos questions, peut-être la citoyenneté, dans sa dimension sociale et politique, parvient à fournir quelques pistes de réponses. Lorsqu'elle se lit à la lueur d'une éthique de la responsabilité et de la reconnaissance à l'époque contemporaine, la citoyenneté est tel le fil d'Ariane qui fournit l'orientation nécessaire dans le dédale de nos réflexions relatives aux capacités individuelles de prendre part aux forces normatives.

Dans le cadre de ma réflexion, j'en viens donc à me demander ce qu'ajoute la citoyenneté dans l'actualisation d'une jouissance égale de capacitation entre les hommes et les femmes, au regard de la production normative. L'usage de la citoyenneté se présenterait alors comme un argument supplémentaire dans la démarche des femmes, au sein de leur *pisits* et de leur *polis*. Dans cette optique, la citoyenneté sert de *masque* aux femmes (selon l'étymologie grecque du terme πρόσωπον, *prosopon*), lequel leur permet de jouer un rôle sur la scène politique. À n'en pas douter, ce recours est contingent à notre époque et il est tout particulièrement intéressant de noter que dans le contexte de la cité athénienne, lorsque la citoyenneté était exclusivement masculine, les femmes pouvaient s'avancer sur la scène de la *politeia* grâce aux cultes religieux.

---

[124] Voir à ce propos KOENIG Matthias, *Mondialisation des droits de l'homme et transformation de l'Etat-nation. Une analyse néo-institutionnaliste*, dans *Droit et société, 67/3*, 2007. Je reviendrai sur cet article au cours du sous-titre II.

[125] GERARD Philippe, *Philosophie des droits de l'homme* (DRHO2120), Bruxelles, Université Saint-Louis, année académique 2016-2017, notes de cours.

Les célébrations et jeux de *personnifications* des divinités qui rythmaient alors le quotidien de la *polis* nécessitaient la participation des femmes. Avec du recul, il apparait on ne peut plus clairement que citoyenneté et religion fournissent, l'une comme l'autre, des ressources d'émancipation et de capacitation. Si le paradigme semble avoir changé, si la citoyenneté apparaît désormais comme l'outil qui permet de construire un discours émancipateur dans les affaires civiques, il me faut désormais observer comment les deux forces que sont la citoyenneté et la religion constituent l'une *et* l'autre – non pas l'une *contre* l'autre – une source de décentrement, et donc d'émancipation.

Remarque structurelle

Après avoir développé les chemins de la capacitation, d'un point de vue interne à l'islam et d'un point de vue des politiques sociales, j'ai également présenté les avantages d'une approche pragmatiste de la démocratie et ai mis, de manière générale au cours du chapitre 2, l'accent sur les interactions sociales. À la suite de cette réflexion, je propose désormais de poursuivre et achever mon étude en observant la manière dont les défis de la capacitation des femmes en islam stimulent une réflexion sur le concept de citoyenneté dans le champ des recherches en philosophie politique. Si l'appartenance citoyenne semble effectivement constituer un outil efficace pour avancer et protéger les chemins de la capacitation des femmes, cet usage ne fait pas l'unanimité et entre en dissonance avec les représentations courantes de la citoyenneté, véhiculées par le langage politique et juridique. Cette manipulation de la citoyenneté en vue de la capacitation égale entre hommes et femmes ne laisse donc pas le concept de citoyenneté intact et c'est ce que je m'apprête désormais à aborder. Je reviendrai d'abord sur la notion de citoyenneté et son entendement actuel, en contexte, afin de corréler les défis de la citoyenneté au niveau des interactions sociales (II). Ensuite, j'examinerai brièvement les caractéristiques des interactions sociales que manifeste l'avancement de la capacitation des femmes musulmanes et observerai comment celles-ci se reflètent dans les pistes proposées en philosophie politique (III).

II. Approche contextualisée de la citoyenneté

Le nouveau principe identitaire

L'identité comme concept est le fruit d'une époque. Son contenu est conjoncturel. Pour tenter d'en saisir la teneur, les disciplines sociologique et psychologique fournissent de pertinents angles d'analyse. À partir d'elles nous pouvons nous appliquer à comprendre l'apparition et les conséquences de la citoyenneté comme paramètre identitaire principal. Dans son étude de cas sur les femmes musulmanes et chrétiennes en Italie, Sanil Bhatia observe que « la

sécularisation, à travers le dispositif de l'Etat-nation, a fait de la citoyenneté le principe essentiel de l'identité, et transcende dès lors les principes de race, de religion, d'ethnicité et de genre »[126].

Une telle perspective semble compliquer davantage notre réflexion, paramétrée par des tensions de diverses natures. Aussi, je redoute d'emblée la place que les « revendications » identitaires prennent dans les débat. À mes yeux, ces revendications dévient le cheminement fécond d'une analyse orientée vers la compréhension des causes et conséquences des difficultés à disposer de sa religion pour les femmes musulmanes européennes d'aujourd'hui. Ce malaise fait lui-même écho à la « tragédie » du désir de reconnaissance présentée par Marianne Moyaert au chapitre précédent.

Une citoyenneté *dénationalisée* et/ou *désinstitutionnalisée* ?

Au risque d'entériner des identités exclusives à l'aide d'une acception restreinte et aseptisée de la citoyenneté fait écho un des diagnostiques de Jean-Marc Ferry, lorsque celui-ci remarque que la société civile s'est dénationalisée avant l'Etat[127]. Cette dénationalisation de la société civile est portée par le processus de globalisation, dans le brassage des cultures. Ceci nous laisse alors avec la question suivante : quel est le liant de cette société civile ? Si l'Etat n'est pas dénationalisé, quel sentiment d'appartenance est désormais activé par la citoyenneté ? Autrement dit, si la notion de citoyenneté ne se confond plus avec celle de nationalité, quelle en est sa charge symbolique spécifique ? De quels éléments est faite son idéologie ?

Des interférences persistent entre les deux concepts (citoyenneté et nationalité), au vu des prises de positions sectaires et des replis communautaires qui parasitent l'opinion publique et qui ont toutes, de près ou de loin, trait à l'identité *nationale* (de l'Etat-nation en question). A propos de la France et des migrants en demandent de naturalisation, Stéphanie Couderc-Morandeau et Paul Less questionnent justement :

> « La citoyenneté en France dépend étroitement des représentations qui façonnent l'identité française. Cependant, une question demeure : comment se mesure cette adhésion, cette assimilation du candidat aux valeurs françaises, qu'est-ce qui fait qu'un

[126] BHATIA Sanil, *Strategic subversions of the sacred: the cultural psychology of religious identities*, dans *Culture & Psychology, 18/1*, 2012, p. 65 (ma traduction).
[127] Notamment dans FERRY Jean-Marc, Référentiel identitaire et justification publique face à la disjonction de l'universel et du commun. Le défi de la sécularisation religieuse, dans Démocratie(s), liberté(s) et religion(s), actes de colloque (1 et 2 juillet 2012), Université du Luxembourg, France, les Plans : Parole et silence, 2014. (Coll. Cours, Colloques, conférences du Collège des Bernardins ; 35), pp. 127-141.

non citoyen français peut être considéré par une personne comme un citoyen français ? »[128].

Outre la conception d'une citoyenneté dénationalisée, Matthias Koenig parle pour sa part de citoyenneté *désinstitutionnalisée*[129], comme conséquence de la « transformation de signification des droits de l'homme » sous la force régulatrice diffuse de ce modèle juridique. Observant la dimension cognitive et régulatrice des droits de l'homme, M. Koenig note d'une part la participation des droits de l'homme à l'élaboration de collectivités sous-nationales et transnationales, d'autre part la manière dont ils conditionnent la légitimité des politiques étatiques à leur engagement au regard de la pluralité identitaires internes. Ce faisant, le processus de standardisation des droits de l'homme, portant avec eux la diffusion du modèle de l'Etat-nation, participe du processus d'instauration d'une citoyenneté multiculturelle.

Quelle que soit l'approche, il apparaît clair qu'en croisant le sentier de la citoyenneté, les chemins de la capacitation des femmes questionnent les forces discursives, structurelles et régulatrices de l'Etat – tout comme ils permettent de mieux percevoir leurs transformations contemporaines. En retour, la citoyenneté elle-même, dans sa distribution et sa jouissance, met en évidence les forces et la nécessité d'une approche intersectionnelle (telle qu'aperçue avec Riem Spielhaus au chapitre 2).

Les dimensions multiples de la citoyenneté

Ainsi se dessine déjà la « multidimensionnalité » de la citoyenneté. Pour mieux l'appréhender, je pourrais reprendre l'approche telle que schématiquement et essentiellement présentée par Anne Stevens[130] : la citoyenneté est à la fois un statut et une activité. Pour paraphraser l'auteure, le cas de la citoyenneté européenne nous met face à une double appréhension de celle-ci : à la fois formelle et sociale, la citoyenneté garantit des droits de participation à la vie politique et représente également le lieu d'action de cette participation. D'un point de vue pratique, l'histoire récente pointe d'ailleurs la citoyenneté comme l'argument *sine qua non* qui permit aux femmes de se délivrer progressivement du foyer auquel les restreignait l'utilisation de la distinction entre le public et le privé[131].

---

[128] *Devenir citoyen en Europe : le cas de la France et du Royaume-Uni*, dans AVON Dominique (éd.), *Sujet, fidèle, citoyen. Espace européen (XIe-XXIe siècles)*, Berne, Peter Lang, 2014, p. 256-257.
[129] KOENIG Matthias, *art. Cit.*, p. 692.
[130] Voir le chapitre deux de son ouvrage *Women, power and politics*, New-York, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 21-47.
[131] STEVENS Anne, *op. cit.*, p. 25.

À n'en pas douter, la citoyenneté, comme argument irriguant les discours de capacitation et orientant l'agir sociétal des femmes, se gonfle en charge symbolique et morale. Aussi pourrait-on rappeler les trois dimensions formulées par Arnaud Leclerc[132] (s'associant lui-même aux recherches de Jean Leca) comme constitutives d'une conception large de la citoyenneté (européenne) :

- « un statut juridique conférant des droits et obligations vis-à-vis de la collectivité politique »,
- « un ensemble de qualités morales, ou de valeurs fondamentales »,
- « un ensemble de rôles sociaux spécifiques, c'est-à-dire d'attitudes et de comportements ».

Dans ces deux approches se manifestent une dimension qui m'intéresse plus particulièrement, celle qui pose la citoyenneté comme lieu de l'agir politique. Cette dimension dépasse le cadre du statut politique, met l'emphase sur l'action, à savoir sur les rôles sociaux, et me permet alors d'en revenir à l'enjeu essentiel, celui d'influer sur les formes normatives de l'islam véhiculées en Europe. Cet angle social m'intéresse davantage dans la mesure où, comme l'indique Halima Krausen[133], les défis rencontrés par les femmes émanent certainement d'obstacles directs (comme l'interdiction d'entrée à des espaces de prières ou à des rencontres entre savants, mais aussi les règles explicites émanant du *fiqh* ou de règles sociales claires), mais proviennent aussi et surtout de barrières indirectes exprimées en termes d'attitudes et comportements prescrits en société, dans la sphère religieuse et familiale, ainsi que dans la conduite personnelle[134].

En outre, je préfère ne pas investiguer directement le champ moral, afin d'éviter de faire de mon cas d'étude un discours moralisateur, étant donné que l'implicite moral des « valeurs citoyennes » est lui-même sujet à la relativité contextuelle et à l'appréciation discrétionnaire. C'est donc bien à la suite de cette approche sociale de la citoyenneté que se poursuivra mon analyse et me permettra d'en parler comme lieu de décentrement.

Dans un mouvement réflexif, la citoyenneté permet elle-même de soutenir le décentrement nécessaire au développement de stratégies inclusives. Après avoir fait mention de l'incapacité

---

[132] LECLERC Arnaud, *La citoyenneté européenne en question : de la méconnaissance des droits à la reconnaissance des principes constitutifs*, dans AVON Dominique (éd.), *Sujet, fidèle, citoyen. Espace européen (Xie-XXIe siècles)*, Berne, Peter Lang, 2014, (coll. Dynamiques citoyennes en Europe) p. 300.
[133] Halima Krausen est née en 1949 en Allemagne. Convertie à l'islam et ayant officié en tant qu'imam à plusieurs reprises à Hambourg. Elle a écrit de nombreuses khutba et est également professeure d'Université en sciences islamiques, enseignant à Londres et étant invitée à des séminaires à travers l'Europe.
[134] Voir son billet *Muslim women and public life*, publié en ligne s.d., (https://www.academia.edu/5335649/Muslim_Women_and_Public_Life) consulté le 13 mai 2017.

de l'individualisme de nous permettre à penser la citoyenneté (chapitre 2, V), cet effort de compréhension est bien à chercher du côté de l'interaction sociale. Aussi, l'étude des interactions entre citoyens, ainsi que leur traitement différencié de la part de l'Etat, ne manquent pas de questionner les raisons de l'exclusion de certains individus (et groupes d'individus) à l'exercice politique des ressources de la citoyenneté – et en ce sens à la capacité d'agir sur les normes sociales.

Discours juridique sur la citoyenneté

Dans le registre juridique, le discours du droit soutient davantage la dimension juridique et morale de la citoyenneté. Force est de constater que cette dernière tend à primer dans les affaires portant sur la liberté de religion, donnant lieu à de nombreuses interférences entre le droit et la morale. Le cas français, via l'arrêt *S.A.S. c. France* (déjà évoqué au cours du chapitre 2), nous en fournit plusieurs illustrations en conviant les prévisions du législateur ou du juge national :

- En faisant état de la loi française n°2010-1192 « interdisant la dissimulation dans l'espace public », la Cour nous apprend que la législation impose un « stage de citoyenneté » pour toute personne contrevenant à cette disposition. L'utilité du stage est décrétée comme suit : « ce stage a pour objet de rappeler au condamné les valeurs républicaines de tolérance et de respect de la dignité de la personne humaine et de lui faire prendre conscience de la responsabilité pénale et civile ainsi que des devoirs qu'implique la vie en société ; il vise également à favoriser son insertion sociale » (§28).
- Citant cette fois-ci le juge belge de la Cour constitutionnelle, dans un arrêt du 6 décembre 2012 : « (…) les citoyens partagent un patrimoine commun de valeurs fondamentales que sont le droit à la vie, à la liberté de conscience, la démocratie, l'égalité de l'homme et la femme ou encore la séparation de l'Eglise et de l'Etat. (…) les travaux préparatoires de la loi attaquée [relative à l'interdiction « du port de tout vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage »] font apparaître que trois objectifs ont été poursuivis : la sécurité publique, l'égalité entre l'homme et la femme et une certaine conception du ‘‘vivre-ensemble’’ dans la société » (§42).

Je laisserai au lecteur l'appréciation de la validité de l'argumentation des législateurs et des juges. Ce qui m'intéresse ici, ayant renoncé à aborder de front la dimension morale de la citoyenneté, consiste à relever que le discours juridique tend à prêter à la citoyenneté une acception restreinte et univoque. Ce n'est donc pas du côté du droit que je pourrai observer le

plein exercice de l'agir citoyen, il en souligne cependant les obstacles dans le champ des perceptions.

Approche pragmatique de la citoyenneté

Cet intérêt pour la citoyenneté telle qu'elle se vit, c'est-à-dire cette préoccupation pour « l'expérience citoyenne », ne peut que rappeler l'approche pragmatiste présentée au chapitre 2 (sous-titre V). Il est ici utile de rappeler les recherches de Frega[135] sur la raison publique, afin de faire états des avantages à dépasser l'opposition privé *vs* publique maintenue dans la pensée libérale. L'atout majeur, qui me préoccupe dans l'exercice de la citoyenneté, consiste à considérer les citoyens non-religieux et religieux comme étant sur un même pied d'égalité. Les charges qui pesaient davantage sur les épaules des citoyens religieux, en raison de leur croyance en une doctrine compréhensive tenue de rester hors de l'arène publique, disparaissent au profit d'une capacité égale à engager les arguments de leur choix. Le seul devoir qui incombe à tout citoyen est celui de faire l'effort d'engager des arguments discutables, constituant des « raisons publiques ».

Dans ce processus d'enquête mené dans la délibération des raisons publiques, en vue de constituer une raison publique qui aura une incidence normative sur la vie de l'ensemble des citoyens, l'intérêt portant sur l'étude des conséquences se situe au niveau intersubjectif. Ces conséquences traduisent également l'élaboration de nouveaux systèmes de valeur et renvoient donc également à l'image propre du corps social.

Cette considération égale des individus dans l'exercice de leur citoyenneté correspond également à une mise en acte des micro-fondations de la démocratie (présentées au chapitre 2, V).Approchée selon le paradigme démocratique, la citoyenneté devrait permettre de mettre en évidence les éléments essentiels qui caractérisent alors les actes citoyens : ils font preuve de parité relationnelle (en ce sens, le citoyen a une égale faculté d'agir, peu importe ses appartenances et orientations), leur force normative est inclusive (signifiant que les citoyens disposent d'un pouvoir égal sur les processus de participation et délibération) et ils témoignent d'un engagement social (dans la mesure où les relations entre citoyens définissent des liens d'interdépendance).

Mon hypothèse consiste à soutenir que les positions défendues par plusieurs femmes d'autorité de l'islam en Europe répondent largement à ces critères démocratiques et incarnent, par

[135] Plus particulièrement son article *Equal accessibility to all: Habermas, Pragmatism, and the place of religious beliefs in a post-secular society*, dans *Constellations, vol. 19, 2,* 2012, pp. 267-287.

conséquent, une forme de citoyenneté qui devrait être voulues par les Etats qui se disent démocratiques.

III. Les chemins de la citoyenneté

Citoyennes et musulmanes : le regard des femmes leaders

Il me faut désormais justifier cette hypothèse formulée à l'instant suite au rappel de la perspective pragmatiste. Je vais d'abord expliciter les raisons pour lesquelles je soutiens que certains exemples des femmes leaders en islam révèlent les fondations démocratiques de la citoyenneté.

Les femmes-imams occidentales : un regard (auto)critique et inclusif

Ce chapitre consacré à la citoyenneté m'amène à observer les actrices européennes qui avancent la capacitation des femmes en islam. Il ne s'agit donc moins d'herméneutique (bien qu'une réflexion sur la justice sociale, soutenant alors un engagement citoyen, au sein du référentiel musulman pourrait tout à fait être intéressant), mais davantage d'interactions sociales.

Ce que je désire davantage mettre en évidence, ce sont les caractéristiques des formes que prennent l'avancement de la pleine capacitation des femmes en islam, c'est-à-dire leur accès à la production normative et à l'exercice d'un leadership. Il s'agit donc autant de représentation que de performance. Ces démarches entreprises par de nombreuses leaders musulmanes au sein de leur foi, et aux yeux du public, je les considère – dans de nombreux cas – comme répondant aux micro-fondations du concept démocratique. Je propose de reprendre chacune des trois micro-fondations (suggérées par Frega) et de les illustrer au moyen des positions défendues par plusieurs femmes imams (ou ayant exercé ces fonctions) d'Occident :

- La parité relationnelle :

Cette caractéristique suppose que chaque individu engagé au cours de l'interaction sociale est traité de manière égale, quel que soit son statut social. Cette idée de me semble bien présente dans la position défendue par Amina Wadud[136], déclarant au cours d'une interview : « (…) *what we are doing now is challenging people to remember that Islam belongs to all its believers, to all women and men. And if Islam belongs to all of us, then all of us have a stake in how Islam is articulated, how it is adjudicated, how it is used by governments and what kind of laws it produces. And if Islam is not just and fair to all of us, to every single one of us, then it means*

[136] Amina Wadud est une figure bien connue de ce processus d'appropriation de l'exégèse et d'autonomisation de la praxis, depuis sa performance en tant qu'imam pour un public mixte en 2005, à Manhattan.

Islam is not just and fair. So while each of us may not be expert in every aspect of Islamic fiqh (…) or tafsir (…), the contribution we can make is to consider whether an understanding of Islam is being applied to our lives in a fair and just manner. In conclusion, even if we are not experts we are not beyond influencing the discourse »[137]. L'idée d'un destin commun, d'un accès commun à un héritage en transmission – l'islam – justifie donc chez Wadud une sorte de « parité relationnelle », dans la voix de chaque individu engagé au cours du processus social qui donne forme au visage de l'islam doit être considérée de manière égale. Aucune voix ne doit être laissée pour compte, malgré le manque éventuel de compétence, dans la mesure où des formes normatives s'appliquent sur des vies, régissent des corps, rythment des quotidiens.

Concernant la *praxis* en islam, l'attention est naturellement d'abord portée sur la production d'un discours genré et discriminant à l'égard des femmes. Pour cette raison, Rabeya Müller[138] soutient une approche « neutre sexuellement/*gender-neutral* » du Coran, laquelle prend la forme d'une verbalisation de l'injustice. Ses propos font alors écho à ceux de Wadud : « *If we assume that God dis just, then I must also be allowed to read the texts attributed to him in this light. And that means I'm allowed to ask questions* »[139]. Dans la même veine, Halima Krausen considère que l'implémentation des capacitations des femmes nécessite, de la part des musulman-e-s, un « *tawhidi courage* » - c'est-à-dire le courage de n'accepter pour autorité que la conscience individuelle, et pour seul jugement celui de Dieu. Ensemble, la mise en discussion de thématiques sensibles et la capacité à faire preuve de courage doivent permettre d'engager un chantier plus vaste, celui de la contribution au développement de la société humaine. Cette contribution consiste notamment en l'élaboration d'un équilibre dans le dialogue dynamique qui rassemblent les contraires (les savants et non-savants, les personnes jeunes et âgées, les femmes et les hommes, etc.)[140].

La parité dans les interactions sociales met alors bien en évidence la distribution égale en termes de capacité de (contre)dire, de questionner, soutenant en ce sens le dialogue comme « enquête ».

---

[137] Interview de WADUD Amina, par ABDERRAHMANE Ammar, "*Islam belongs to all its believers"*, mise en ligne le 21 février 2013, (https://en.qantara.de/content/interview-with-amina-wadud-islam-belongs-to-all-its-believers) consulté le 25 mai 2017.

[138] Rabeya Müller est une théologienne allemande, née en 1957 et convertie à l'islam, qui a officié en tant qu'imam à plusieurs reprises dans son pays. Avant son implication religieuse, elle était déjà active dans le mouvement des femmes. Elle a co-fondé le Centre pour les études islamiques des femmes (ZIF) à Cologne. Interview de MÜLLER Rabeya par HUMMEL Ulrike, *Equality in the name of Islam*, mis en ligne le 6 août 2014, (https://en.qantara.de/content/portrait-of-the-theologian-rabeya-muller-equality-in-the-name-of-islam) consulté le 26 mai 2017.

[139] *Ibid.*

[140] KRAUSEN Halima, *Muslim women and public life, art. Cit., passim.*

- L'autorité inclusive :

Que les relations de pouvoir soient structurées de manière horizontale ou verticale, elles doivent justifier leur légitimité et restreindre leur emprise, afin de faire place au recul critique. Ceci suppose donc que les relations de pouvoirs se négocient avec les individus sur qui le pouvoir pèse. Dans le cadre de la religion, les femmes leaders témoignent d'un souci pour les effets démocratiques que produit l'instrumentalisation de l'islam, les amenant à se positionner en faveur d'une pratique inclusive de l'islam et d'une attitude critique[141]. Le *Forum des musulmans critiques*, initié par Sherin Khankan, reflète ce perspective. Non seulement l'idée consiste à inclure chaque sujet de foi dans le dialogue normatif, mais aussi à ne pas s'imposer illégitimement aux individus qui seraient en désaccord avec l'orientation poursuivie.

Ici encore, les propos de Müller, relatifs à l'égalité d'accès à la mosquée et à ses normes, soutiennent cette perspective d'inclusion des deux sexes : « *If I participate in work, then I must also participate in the rights applicable to that work* »[142].

- L'engagement social :

Décrit dans les termes de Frega, « l'engagement social réfère à une capacité d'unité social qui inclut les membres dans la pluralité des pratiques »[143]. Cet engagement est un trait marquant de la démarche féminine en islam, dans la mesure où celle-ci conteste la rigidité d'une autorité non consentie, inamovible. Les femmes leaders prennent un recul critique par rapport à leur propre démarche et s'abstiennent de parler *au nom de* l'islam. Elles laissent donc bien un espace pour la pluralité, comme je l'ai abordé au chapitre 2.

Cet équilibre dans la pluralité rappelle également le dialogue intrareligieux que préconise Halima Krausen, dont le dynamisme est assuré par la diversité des compétences et des positions, allant des perspectives traditionnelles aux formes contemporaines de la foi. Ultimement, ce dialogue au sein de l'islam doit, pour Halima Krausen, participer à l'énergie constante et renouvelée qui caractérise la relation entre le Créateur et les créatures.

Le projet poursuivi par la mosquée Mariam indique également la recherche d'un équilibre dans la pluralité. L'initiative de Khankan n'entend pas délégitimer les formes plus traditionnelles de la *praxis* en islam, mais a pour volonté de proposer une voie alternative, inclusive et

[141] Je remarquerai au passage que l'attitude critique et l'esprit inclusif ne se retrouvent pas forcément dans la pluralité des formes que prennent le féminisme islamique. Pour preuve, des pratiques exclusives se manifestent en différents endroits, comme l'atteste le phénomène des mosquées réservées aux femmes.
[142] Voir son interview par HUMMEL Ulrike.
[143] FREGA Roberto, *The normativity of democracy, art. cit.,* p. 14.

contemporaine. Cette volonté rencontre par contre des difficultés dans son acheminement vers l'arène publique, si elle est en quête de formalisation – ces difficultés d'accès à la présence publique, et donc à la représentation, se retrouvent particulièrement dans les pays où l'islam connaît une forme institutionnalisée. L'espace de la mosquée Mariam a d'ailleurs pour origine un don privé, il n'est pas soutenu financièrement par l'Etat.

Du reste, cette caractéristique de l'engagement social, compris dans le sens d'une inclusion de la pluralité des formes de religiosité, est, à mon sens, la plus inspirante des forces des femmes learders en islam pour les politiques libérales. Devant le fait du pluralisme accru, des différences radicales, en contexte de violence globalisée et à une période anxiogène, les sociétés occidentales doivent encore trouver l'équilibre fragile qui protègera leurs fondements démocratiques.

Etats cosmopolites : les défis d'une citoyenneté inclusive et critique

Il me faut désormais montrer comment la capacitation des musulmanes peut stimuler la philosophie politique dans la manière dont s'appréhende la citoyenneté aujourd'hui. Je propose de revenir sur les positions défendues par deux théoriciennes, Martha Nussbaum et Cécile Laborde, afin d'observer en quoi ces nouvelles perspectives sur la citoyenneté permettent d'aborder et dépasser la tension inhérente à la liberté religieuse, à savoir l'opposition potentielle entre l'autonomie individuelle et l'autonomie collective du culte.

Martha Nussbaum et l'éducation à la citoyenneté démocratique

Martha Nussbaum emprunte volontiers aux principes stoïciens la notion de « libération de l'esprit des liens de l'habitude et de la coutume » afin d'éduquer les individus à une « citoyenneté du monde entier »[144]. Sa pensée des *capabilities* englobe également une réflexion sur l'éducation démocratique. Celle-ci se nourrit abondamment des perspectives de Rabindranath Tagore sur l'éducation en Inde et de John Dewey sur le modèle éducatif américain. Ceci amène Nussbaum à identifier trois capacités déterminantes constituant la citoyenneté en contexte démocratique et mondialisé – c'est-à-dire trois capacités auxquelles les citoyens d'aujourd'hui doivent être formés[145] : la capacité d'auto-critique et de pensée critique à propos de ses propres traditions (1), la capacité de se voir comme membre d'une nation et

[144] NUSSBAUM Martha, *Cultivating humanity and world citizenship*, dans *Forum for the future of Higher Education*, Cambridge, 2007, p.37.
[145] *Ibid.*, pp. 38-40.

d'un monde hétérogènes (2) et la capacité d'imaginer avec sympathie les vies des personnes qui diffèrent de soi (3).

On l'entraperçoit déjà, le thème de la citoyenneté suscite, chez Nussbaum, toute une longue réflexion sur le rapport de l'homme à son monde, à ses semblables, ce qui l'amène inévitablement à observer la formation de l'individu à l'harmonie du genre humain. La pensée de Nussbaum est profondément humaniste et alimentée par les recherches en psychologie sociale – mettant l'accent sur le rôle des émotions morales dans la performation du droit. Dans la mesure où la citoyenneté désormais aujourd'hui un « sentiment d'appartenance », je peux aborder, grâce à Nussbaum, les *émotions* qui découleraient de ce sentiment et alors poser cette question : quelles sont ces *émotions démocratiques* et *comment former le citoyen du 21ème siècle*[146] ?

Cette éducation aux vertus démocratiques, Nussbaum la veut articulée autour des arts libéraux/*humanities*, dans cette volonté de rappeler à l'homme ce qui caractérise l'histoire du genre humain. Cette orientation permet à la fois de le confronter plus fondamentalement à son interdépendance à sa propre vulnérabilité, et à le rendre sensible à la vulnérabilité d'*alter*. Sous Nussbaum se dessine les contours d'une citoyenneté qui porte naturellement vers le décentrement. Sous sa plume, l'appartenance citoyenne d'aujourd'hui renoue avec le sens que lui avait donné Diogène, en se déclarant *kosmou polités*/citoyen du monde (de cette façon, le Cynique refusait de faire de son origine géographique le fondement de son soi, préférant se présenter selon ses aspirations et préoccupations[147]).

Si je mentionnais à l'instant la place importante accordée aux émotions chez Nussbaum, c'est parce que l'auteure considèrent que celles-ci forment le ciment des structures hiérarchiques. Les émotions morales partagées par la majorité produisent des formes hiérarchiques, lesquelles engendrent inévitablement la marginalisation et l'exclusion[148]. Et Nussbaum de s'interroger : « comment les individus deviennent-ils capables de respect et d'égalité démocratique ? »[149].

C'est dans ces relations de pouvoir tissées par Nussbaum, de la collectivité contre la conscience morale individuelle, que ma propre réflexion parvient à glaner des pistes de réponses. Ayant

[146] La partie en italique est une référence explicite à son ouvrage dont je m'inspire pour la suite de mes propos. Voir NUSSBAUM Martha, *Les émotions démocratiques. Comment former l'individu du XXIe siècle ?*, trad. Solange Chavel, Princetown University Press, 2010, (coll. Climats).
[147] NUSSBAUM Martha, *Patriotisme et cosmopolitisme*, dans *Cahiers philosophiques, 1/128*, 2012, p. 102.
[148] Voir le chapitre 3 de NUSSBAUM Martha, *Les émotions démocratiques, …*, « les émotions morales et amorales », p. 40 *et sqq*.
[149] *Ibid.*, p. 41.

déjà présenté la position de la philosophe par rapport aux relations entre les Etats et les religions (sa préférence allant aux dispositions d'accommodement plutôt qu'à l'institutionnalisation), je soulignerai d'abord simplement que la recherche de l'égalité, chez Nussbaum, commence avec le droit et se diffuse grâce à l'éducation. Afin d'orienter au mieux l'usage de ces deux canaux, la question est identique : quel type de démocratie l'Etat souhaite-t-il incarner ?

La forme démocratique de l'Etat joue un rôle fondamental dans l'établissement de politiques égalitaires : « (…) le fait d'avoir son mot à dire dans le choix des mesures politiques qui gouvernent sa propre vie est un élément essentiel d'une vie humaine digne. Le type de démocratie défendu accordera toutefois aux droits fondamentaux un rôle crucial, qui ne pourra être remis en cause par le caprice de la majorité »[150]. Cette insistance sur la non-domination de la majorité doit permet de pouvoir déceler les dénis de démocratie qui se manifestent occasionnellement à travers le regard du droit. Inspirée par Dewey, Nussbaum veut l'éducation publique orientée vers le développement des capacités critiques des étudiants, afin de garantir l'activité de leur apprentissage – et conséquemment lutter contre l'habitude d'une attitude passive. Le citoyen en construction est donc non seulement naturellement porter vers la solidarité, mais aussi vers l'autonomie et la force de (se) dire. En ce sens, la citoyenneté et les émotions démocratiques doivent donc permettre de lutter contre la domination du groupe majoritaire, moins vulnérable car plus solidaire : « la docilité à l'égard de l'autorité est un trait commun de la vie de groupe et la confiance dans un dirigeant perçu comme invulnérable est une des manières classiques pour le fragile ego de se protéger contre l'insécurité »[151].

Cette compassion et cette autonomie à l'œuvre dans l'exercice de la citoyenneté s'accompagnent naturellement d'un discours sur la responsabilité, ce qui permet aussi à Nussbaum de reconnecter le droit à l'éthique, plutôt qu'au jugement moral. Dans le cadre de ma réflexion, les écrits de Nussbaum me permettent de mettre en évidence le rôle que joué par les émotions narcissiques, l'ignorance de l'altérité, les perceptions et stéréotypes culturels, dans l'incapacité d'entendre et d'imaginer la vulnérabilité d'*alter*. Confrontées à la présence musulmane en leur sein, les sociétés occidentales ont alors l'occasion d'évaluer l'état de leur démocratie en observant les situations où l'égalité et l'autonomie individuelle sont sacrifiées.

Le patriotisme civique de Cécile Laborde

Une autre auteure en philosophie politique, Cécile Laborde, apporte un angle d'approche supplémentaire à ma réflexion sur la convergence des chemins de la citoyenneté, grâce à son

[150] NUSSBAUM Martha, *Les émotions démocratiques…*, *op. cit.*, pp. 36-37.
[151] *Ibid.*, p. 56.

critical republicanism[152]. Réfléchissant sur les politiques françaises et américaines, au départ des cas juridiques concernant le port du voile, et s'appuyant sur les réflexions néo-républicaines de Philip Pettit, Laborde prône un modèle républicain « critique ».

Ce modèle pose la liberté comme « non-domination », afin de pouvoir laisser de côté l'opposition entre liberté négative et positive, que Laborde considère problématique. De cette manière, les interventions étatiques peuvent outrepasser la limite posée par la liberté négative. Cependant, en raison du principe de « non-domination », l'autonomie individuelle reste prémunie d'une imposition par le haut d'un idéal collectif et moral. Ce républicanisme critique se présente fondamentalement une théorie performante et attractive de la citoyenneté, car articulée selon les politiques de la non-domination (au lieu des politiques identitaires qui sont, elles, inefficace, voire contre-productive, et peu plaisantes)[153].

Avec cette rigueur critique, les liens avec la position de Nussbaum sont manifestes. Ils le sont d'autant plus considéré le détachement du sentiment national que propose Laborde, au profit d'un « patriotisme civique ». De la sorte, la démarche du républicanisme critique offre une réflexion féconde qui ne s'enlise pas dans les méandres du questionnement identitaire. Au contraire, en définissant la liberté comme la non-domination, l'analyse s'attaque sans détour aux problèmes sociaux que rencontre la France, en termes de discrimination et de rapport de domination dont souffrent les jeunes issus de l'immigration. Elle « met l'accent sur les relations de pouvoir et non sur les questions d'identité »[154]. C'est en ce sens que Laborde formule un patriotisme civique, lequel n'est ni le patriotisme classique qui sacralise l'histoire officielle, ni le patriotisme constitutionnel qui fait l'impasse sur l'inscription historique de la nation civique. Son patriotisme civique entend partager « la conscience des fondements intersubjectifs de la solidarité sociale et politique et se donne pour tâche l'élaboration d'une identité collective plurielle ». Cette identité collective plurielle doit ultimement pouvoir amener tout un chacun à reconnaître *alter* comme son semblable – c'est-à-dire comme en ce qu'*alter* a de commun avec *ego* : la citoyenneté – autrement dit en tant que citoyen. L'enjeu final consiste donc en la reconnaissance réciproque des citoyens en tant que citoyens – et non pas la reconnaissance des diversités. Cette position représente une réponse claire à ma question « que pouvons-nous espérer du droit ? » : dans et par le regard du droit, nous sommes citoyens. En conséquence,

[152] Il s'agit du titre d'un de ses ouvrages, sur lequel je me base pour ce sous-point. LABORDE Cécile, *Critical republicanism. The hijab controversy and political philosophy*, Oxford University Press, 2008.
[153] LABORDE Cécile, *Critical republicanism …, op. cit.*, pp.231-232.
[154] *Ibid.*, p. 18.

nous devons – ou peut-être même sommes-nous obligés[155] – de nous regarder les uns les autres en tant que tels. Ce regard intersubjectif, orienté *grâce* au modèle juridique, présente bien la citoyenneté comme concept paradigmatique, appréhendé à partir du paradigme démocratique (en ce qu'il est un concept primitif et irréductible).

Ce qui m'intéresse alors plus particulièrement dans la stratégie de « désethnicisation » de la sphère civile via le principe de non-domination formulée par le républicanisme critique, c'est la garantie, pour les femmes musulmanes, du soutien de leur autonomie face aux forces normatives. En effet, Laborde entend proposer une solution à la double domination à laquelle sont confrontées les femmes musulmanes en Europe, à savoir une solution mobilisant l'éducation étatique et la capacitation démocratique[156]. Laborde invite dès lors à examiner les relations intersubjectives entre sujets de foi selon une lecture libérale orientée par la capacitation – plutôt que par l'autonomie[157]. Cet angle d'approche particulier permet de mettre en lumière le processus de resignification opéré par les femmes en islam, en marge des normes patriarcales ou en réaction à celles-ci. Ainsi, la théoricienne critique s'oppose contre la domination en ce qu'elle « inclut un déni (systématique et intentionnel) des capacités d'une personne à une autonomie minimale »[158]. Le parallèle avec l'approche des capacités de Nussbaum se veut plus encore plus saillante quand Laborde soutient que « la vie bonne n'est pas celle d'une pleine autonomie et auto-détermination, mais plutôt celle dans laquelle les compétences liées à l'autonomie peuvent (mais ne doivent pas) être utilisées par les individus pour combattre les formes de domination les plus pernicieuses »[159]. Ce cas de figure amène, dans le champ du droit séculier, la question ainsi formulée par Céline Ruet : « dans quelle mesure une disposition de loi pourrait-elle frapper un individu d'une incapacité juridique pour des motifs inspirés de règles ecclésiastiques ? »[160]. Ce questionnement de Ruet pose, chez Laborde, deux postures de domination qui s'opèrent simultanément : celle qui *nie* l'autonomie (empêchant de développer des perspectives propres) et celle qui la révoque (obligeant l'individu

[155] Si l'on accepte la distinction entre devoir et obligation comme reflétant la distinction entre morale et éthique, alors je pense que l'acte consistant à conformer notre regard à celui porté par le droit correspond davantage à une obligation qu'à un devoir.
[156] LABORDE Cécile, *Critical republicanism…, op. cit.*, p. 256.
[157] « *agency-based view of liberty rather, than an autonomy-based one*, *ibid.*,p. 141. L'autonomie devient ainsi un mot-clef dans la pensée de Laborde. Celui-ci est défini p. 155: « *Conceived as a minimum capability, autonomy is best understood not as an intrinsic bus as an instrumental, yet primary, good* ».
[158] *Ibid.*, p. 153 (ma traduction).
[159] Ma traduction, *ibid.*, p. 152.
[160] RUET Céline, *Les droits individuels face au phénomène religieux dans la jurisprudence récente de la Cour européenne des droits de l'homme*, dans *Rev. Trim. Dr. H., 91*, 2012, p.524.

à se maintenir en état de vulnérabilité)[161]. D'où l'attention particulière de Laborde à la distribution et l'exercice individuel du « pouvoir discursif » (*discursive power*).

On comprend alors rapidement l'emphase mis sur l'éducation républicaine, dans la mesure où les individus sont obligés de se regarder de manière égale et que cet objectif nécessite le développement de vertus civiques. On comprend également pourquoi la théorie critique du républicanisme de Laborde est une théorie de la citoyenneté qui m'intéresse particulièrement, dans la mesure où celle-ci apaise les passions des politiques identitaires, en se concentrant sur la distribution des capacités démocratiques et sur la non-domination. En outre, en faisant la promotion de la non-domination au lieu de la revendication identitaire, la position du républicanisme critique fait également la chasse à l'incapacité individuelle à faire entendre sa voix. À chaque citoyen est ainsi reconnu le droit de contester la pression d'une norme s'exerçant sur lui. L'usage du pouvoir de dire ne sous-entend pas, par contre, la possibilité de *sortir*, mais entend au contraire préserver la garantie de *rester*. Dans cette même veine, je ne peux que rappeler l'intitulé d'un article de Nathalie des Rosiers, *Le droit de dire et le devoir d'écouter*. Ce titre explicite le lien intersubjectif, entre droit et devoir, qui lie les institutions à ses citoyens, mais également les citoyens entre eux. Ce lien souligne alors la réciprocité du droit, ainsi que son équilibre entre reconnaissance et responsabilité.

Cependant, ce que nous ne pouvons pleinement espérer du droit, à savoir lutter contre la tendance à la domination (puisque la loi est coercition elle-même), nous pouvons l'attendre de l'éducation. Ainsi, son regard critique, Laborde le porte sur la figure du juge et du législateur, mais aussi et surtout sur celle de l'enseignant. Pour sortir du paternalisme et de la décision forcée (et donc pour aller dans le sens de liberté comme état de non-domination), il est nécessaire d'en revenir fondamentalement à la transmission des idéaux (d'égalité, de dignité, et d'autonomie) par les enseignants – dont la fonction est la formation des jeunes en vue de leur émancipation propre. De manière simple, mais essentielle, il convient de concentrer nos énergies sur l'accès à l'enseignement, mais aussi à son contenu, lequel se doit d'être varié, et à son approche, laquelle se doit d'être (auto-)critique.

Dans l'ensemble, si le républicanisme critique ne cherche pas à se débarrasser de l'opposition privé *vs* public, il fournit toutefois des manières de rendre ces frontières perméables. En accordant une attention particulière à l'autonomie individuelle et la capacité à dénoncer des

[161] Distinction que Laborde faire entre *autonomy-denial* et *autonomy-dismissal*, dans *Critical Republicanism…*, *op. cit.*, p. 154.

normes dominantes, d'une part, et au moyen d'une éducation tournée vers l'apprentissage du civisme (désethnicisé), d'autre part. Enfin, ces deux moyens doivent être exercés ensemble pour une optimisation des résultats sur la capacitation des femmes au sein des sphères civiles et religieuses, leur permettant de surmonter la double domination rencontrée sans avoir à passer par la case de la revendication identitaire.

Chemins croisés : la citoyenneté vers le décentrement

Suite aux développements amenés par les « chemins de la citoyenneté », plusieurs constats s'imposent. D'abord, par rapport au but que je m'étais fixé, à savoir me désintéresser de l'aspect moral et politique de la citoyenneté, en vue de privilégier l'approche sociale, il me semble que ce but n'aurait été atteint que si je m'étais restreinte à l'angle d'approche pragmatique. Effectivement, en creusant les positions de Nussbaum et Laborde, je n'ai pu tout à fait éviter la dimension morale de la citoyenneté. Cependant, dans la mesure où les deux auteurs appuient leurs réflexions au moyen de situations concrètes rencontré par le droit, je pense tout de même être parvenue à construire une compréhension contemporaine de la citoyenneté au départ de son expérience sociale quotidienne. Celle-ci a mis en évidence l'importance fondamentale de la forme démocratique qui régit les sociétés occidentales. C'est ainsi que la mobilisation de l'appartenance citoyenne fournit aux femmes musulmanes un argument de taille dans l'autonomisation de leur expérience de la foi.

Pour cette même raison, l'angle d'approche le plus adéquat pour traiter des questions touchant aux principes d'égalité et de non-discrimination reste, selon moi, l'approche pragmatiste de la normativité démocratique. En posant le concept démocratique comme norme paradigmatique, cette approche me semble mettre davantage en évidence les injustices dans lesquelles se retrouvent souvent coincées les femmes aujourd'hui dans leurs rapports aux forces normatives, au cours de n'importe quel processus d'interaction sociale. Cette analyse présente également l'avantage de minimiser la dimension morale. À leur tour, Nussbaum et de Laborde ont prêté un rôle central au principe démocratique et m'ont permis d'enrichir l'exercice de la citoyenneté d'une éthique profonde, entre responsabilité et reconnaissance. Dès lors que les consciences alourdissent la citoyenneté d'estime et de respect, celle-ci devient propice au décentrement et à l'équanimité, soutenant en retour une attention particulière à l'exercice et aux liens intersubjectifs de la citoyenneté.

Chacune des deux auteures m'ont également donné des indications quant à ce que l'on peut espérer du droit, je les récapitule brièvement de la façon suivante : avec Nussbaum, la protection de nos droits et libertés les plus fondamentales, malgré les périodes anxiogènes, les pressions

et émotions narcissiques de la majorité qui animent nos sociétés. Avec Laborde, l'orientation du regard et discours du droit, traitant d'abord chaque individu selon ce qu'il partage avec ses semblables – son appartenance citoyenne – et non d'abord en vertu de sa différence.

De ces diverses manières de soutenir la capacitation des femmes en islam semblent donc se dessiner autant de façons pour l'activité juridique de dépasser son ethnocentrisme, son anxiété, voire sa timidité, dans le traitement de la liberté religieuse d'un individu face au principe d'autonomie des cultes.

Conclusion

Au moins deux expressions couramment usitées en langue française comportent le mot « parole », toutes deux introduites par un verbe, « prendre » et « donner ». En contexte démocratique, ces deux actions ont leur importance. La capacité à « prendre la parole » est une préoccupation que l'Etat démocratique doit traiter avec sérieux. En ce sens, les chemins de la capacitation des femmes musulmanes, lesquels créent des espaces alternatifs où *se* dire (mosquées inclusives ou exclusivement féminines, par exemple) et des figures marginalisées (les femmes imams, par exemple) pour se représenter, pointent la défaillance du processus de sécularisation lorsque celui-ci bannit la religion de l'espace (im)matériel. Pour cette raison, ces parcours embûchés de la capacitation rendent également saillantes les carences d'une citoyenneté qui ne s'appréhende qu'au travers des dimensions morale et politique. L'interaction sociale est au cœur de l'intérêt même de la citoyenneté démocratique.

À côté de la capacité à « prendre la parole » se distingue la faculté – voire le pouvoir – de la donner. Ce mouvement sélectif, « donner la parole », est déterminant car il entraîne simultanément le transfert d'une charge, faite de pouvoir et de responsabilité. Cette charge se retrouve dans le pouvoir du langage lui-même, à savoir celui qui consiste à créer, entretenir et orienter les imaginaires. En ce sens, les chemins de la capacitation ont indiqué les risques encourus par les politiques de reconnaissance, ou non-reconnaissance, d'institutionnalisation ou d'aménagement. Ces deux procédés, tous deux riches en forces et en faiblesses, jouent d'une manière ou d'une autre le jeu de la reconnaissance et de la réification de l'islam dans le discours du droit. Marianne Moyaert l'a justement pointé dans son commentaire de la pensée de Nussbaum. La demande de reconnaissance engagée dans la revendication d'un aménagement transfigure également le message religieux, dans la mesure où le message est alors utilisé pour « instituer » sa différence – alors que la voie religieuse invite initialement au détachement de l'*ego* afin de se porter vers *alter*. Certes, chaque face a son côté pile, chaque politique a ses bienfaits et ses méfaits. Le tout est de parvenir à un équilibre – mais celui-ci doit directement s'inspirer du paradigme démocratique. Jusque dans les relations avec les religions, les politiques doivent rechercher cet équilibre entre « le droit de dire et le devoir d'écouter ».

Avec le premier chapitre de mon étude, j'ai essayé de mettre en évidence le rôle décisif joué par le langage dans les processus de régulation et de normativité. Si nous prenons au sérieux ces processus, tout autant que nous accordons de la valeur au principe démocratique – en tant qu'il s'oppose à la domination imposée et non-contestable –, plusieurs observations sociales

peuvent logiquement orienter les politiques publiques. Par exemple, la thématique de cette étude encourage nettement la thèse de la déprivatisation, en vue d'ouvrir le dialogue sur la souffrance vécue de nombreuses femmes dans leur foi, où les structures patriarcales sont non-consenties et contestées. Ces structures apparaissent comme restrictives pour le sujet de droit, aliénantes pour le sujet de foi. Cette position vulnérable incite à son tour la préoccupation des discriminations multiples, afin de rendre compte de la marginalisation qui se perpétue à l'encontre d'un même groupe, en raison de la pérennisation de pratiques restées insoumises à une « enquête » publique et critique. Le deuxième chapitre a insisté sur ces tensions, incompréhensions et courts-circuits entre la volonté inclusive des femmes musulmanes occidentales et le regard borgne des Etats. Ces décalages ont permis de mettre en évidence l'incomplétude générale et relative des expériences démocratiques actuelles en Occident. Ces lacunes, insérées dans le cadre plus large d'une époque anxiogène hostile aux couleurs de l'islam, implémentent également une conception étendue de la citoyenneté. Le troisième chapitre a ainsi tenté d'actualiser la dimension sociale de la citoyenneté afin d'entrevoir une solution aux tensions intrinsèques à la liberté religieuse, où se jouent l'autonomie individuelle aussi bien que l'autonomie du culte.

De cette façon, j'ai abordé au cours de mon travail deux facettes de l'identité contemporaine : le sujet de droit et le sujet de foi. Ces deux états présentent au moins une similitude : tous deux doivent permettre la transformation de l'hôte qui les habite. Cette optique me fournit une autre piste de réponse à la question de savoir ce que l'on peut espérer du droit, à savoir espérer du droit que son langage soit un véhicule, c'est-à-dire un lieu qui permet la transformation, l'évolution, et surtout l'éducation, par le dialogue et le décentrement. Aussi, le droit se présente-t-il alors comme rappel – il rappelle à l'homme le genre auquel il appartient : le genre humain. Avec ces attentes exigeantes, la citoyenneté apparaît comme un outil adéquat et déterminant dans l'élaboration de politiques inclusives et de la cohésion sociale.

Comme lieu nécessaire d'écoute et d'empiètement des différences, la citoyenneté dépasse le cadre religieux, délaisse les oppositions infécondes, et développe véritablement un esprit inclusif et solidaire. D'ailleurs, c'est dans cette optique que Khankan, nous invite à reconnaître et discuter avec les « islamistes démocrates », afin de déconstruire nos barrières mentales. Car une fois que l'on se trouve dans l'inclusion, ego se retrouve naturellement porté vers la compréhension d'alter, la compréhension de son vécu, au-delà des peurs qui engendrent des narratifs imaginaires et des comportements sectaires. C'est alors en ce sens que la citoyenneté prend une dimension véritablement humaine. C'est également ce que l'on peut espérer de

l’intuition humaine aspirant à la démocratie : lutter contre l’élan primaire désireux d’imposer sa vision du monde, et œuvrer à la création et la protection d’un espace où toutes ces visions sincères, ces élans intimes et vulnérables du for interne, peuvent se dire et se faire entendre.

Bibliographie

Monographie

BOUSELMATI Mina, *Le voile contre l'intégrisme. Le foulard dans les écoles*, Bruxelles, Couleur Livres, 2002, (coll. Espace d'humanisme musulman).

BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Editions Amsterdam, 2004.

LABORDE Cécile, *Critical republicanism. The hijab controversy and political philosophy*, Oxford University Press, 2008.

LANGUILLE Constantin, *La possibilité du cosmopolitisme. Burqa, droits de l'homme et vivre-ensemble*, Paris, Gallimard, 2015 (coll. Le débat).

FERRY Jean-Marc, *La Raison et la foi*, Paris, Pocket, 2016, (coll. Agora).

---, *Les lumières de la religion. Entretien avec Elodie Maurot*, Paris, Bayard, 2013.

FOURNIER Pascale, *Mariages musulmans, tribunaux d'Occident. Les transplantations juridiques et le regard du droit*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2013.

HUSSEIN Mahmoud, *Ce que le Coran ne dit pas*, Paris, Grasset, 2013.

ID YASSINE Rachid, *L'islam d'Occident ? Introduction à l'étude des musulmans des sociétés occidentales*, France, Halfa, 2012.

NUSSBAUM Marta, *The new religious intolerance: Overcoming the politics of fear in an anxious age*, Harvard University Press, 2012.

---, *Les émotions démocratiques. Comment former l'individu du XXIe siècle ?*, trad. Solange Chavel, Princetown University Press, 2010, (coll. Climats).

SACHEDINA Abdulaziz, *Islam and the challenge of human rights*, Oxford University Press, 2009.

STEVENS Anne, *Women, power and politics*, New-York, Palgrave Macmillan, 2007.

Chapitres d'ouvrages collectifs

COUDERC-MORANDEAU Stéphanie et LEES Paul, *Devenir citoyen en Europe : le cas de la France et du Royaume-Uni*, dans AVON Dominique (éd.), *Sujet, fdèle, citoyen. Espace européen (XIe-XXIe siècles)*, Berne, Peter Lang, 2014, (coll. Dynamiques citoyennes en Europe), pp. 253-274.

KASTORYANO Riva, *French Secularism and the Headscarf affair*, dans *Multiculturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach*, MOODOOD Tariq, TRIANDAFYLLIDOU Anna et ZAPATA-BARRERO Ricard, New York, Routledge, 2006, pp. 57-69.

LABORDE Cécile, *La liberté de religion à l'âge séculier*, dans BRIBOSIA Emmanuelle et RORIVE Isabelle (dir.), *L'accommodement de la diversité religieuse. Regards croisés : Canada, Europe, Belgique*, Bruxelles, Peter Lang, 2015, pp. 29-53.

LAHAV Pnina, *Seeking recognition: women's struggle for full citizenship in the community of religious worship*, dans HERZOG Hanna et BRAUDE Ann (éds), *Gendering Religion and Politics. Untangling modernities*, New-York, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 125-152.

LATTE ABDALLAH Stéphanie, *Féminismes islamiques à l'heure révolutionnaire : normes, genre et démocratie*, dans ROCHEFORT Florence et SANNA Maria Eleonora (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIXe-XXIe siècles)*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 217-230. (Coll. Recherches).

LECLERC Arnaud, *La citoyenneté européenne en question : de la méconnaissance des droits à la reconnaissance des principes constitutifs*, dans AVON Dominique (éd.), *Sujet, fidèle, citoyen. Espace européen (Xie-XXIe siècles)*, Berne, Peter Lang, 2014, (coll. Dynamiques citoyennes en Europe), pp. 299-327.

MILOT Micheline, *Pluralisme religieux et citoyenneté*, dans *Pluralisme religieux et citoyenneté*, MILOT Micheline, PORTIER Philippe et WILLAIME Jean-Paul (dir.), Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 7-10.

NADIA Fadil, *Individualizing Faith, Individualizing Identity: Islam and Young Muslim Women in Belgium*, dans CESARI Jocelyne et MCLOUGHLIN Seán (éds), *European Muslims and the Secular State*, Farnham, Ashgate, 2005, pp. 143-154.

SHAIKH Sa'diyya, *Islamic law, sufism and gender. Rethinking the terms of the debate*, dans *Men in charge? Rethinking authority in muslim legal tradition*, MIR-HOSSEINI Ziba, AL-SHARMANI Mulki et RUMMINGER Jana, Londres, Oneworld, 2015, pp. 78-93.

Articles de revues

BHATIA Sunil, *Strategic subversions of the sacred: the cultural psychology of religious identities*, dans *Culture & Psychology, 18/1*, 2012, pp. 60-75.

BHIMJI Fazila, *Identities and agency in religious spheres: a study of British Muslim women's experience*, dans *Gender, place and culture, vol. 16, 4*, 2009, pp. 365-380.

DUDERIJA Adis, *Toward a scriptural hermeneutics of Islamic feminism*, dans *Journal of feminist studies in religion, 31/2*, 2015, pp. 45-64.

DUPRET Baudoin, *L'historicité de la norme : du positivisme de l'islamologie juridique à l'anthropologie de la norme islamique*, dans *Annales. Histoire, sciences sociales, 54ème année, 1*, 1999, pp. 169-196.

FADEL Mohammad, *Two women, one man: knowledge, power, and gender in medieval sunni thought*, dans *International Journal of Middle East Studies, 29/2*, 1997, pp.185-204.

FOURNIER Pascale, *Courtiser Dieu devant les tribunaux occidentaux*, dans *Revue canadienne droit et société, vol.25, 2*, 2010, pp. 167-193.

FRANCIS Matthew D.M., *Why the « sacred » is a better resource than « religion » for understanding terrorism*, dans *Terrorism and Political Violence, 28/5*, 2016, pp. 912-927.

FREGA Roberto, *Les droits religieux sont-ils compatibles avec le pluralisme démocratique ? Une réponse pragmatiste aux limites de la raison publique*, dans *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, sous la dir. de STAVO-DEBAUGE Joan, GONZALEZ Philippe et FREGA Roberto, *Raisons pratiques, Epistémologie, sociologie, théorie sociale, 24,* Paris, EHESS, 2015, pp. 209-248.

---, *Equal accessibility to all: Habermas, Pragmatism, and the place of religious beliefs in a post-secular society*, dans *Constellations, vol. 19, 2,* 2012, pp. 267-287.

GUARDI Jolanda, *Women leadership in the Mosque*, dans *Horizonte, v. 13*,39, 2015, pp. 1427-1449.

KOENIG Matthias, *Mondialisation des droits de l'homme et transformation de l'Etat-nation. Une analyse néo-institutionnaliste*, dans *Droit et société, 67/3*, 2007, pp. 673-694.

LAUFER Laurie, *Quand dire, c'est exclure,* dans *Cliniques méditerranéennes, 2/94*, 2016, pp. 21-36.

LEWICKI Aleksandra et O'TOOLE Therese, *Acts and practices of citizenship : Muslim women's activism in the UK*, dans *Ethnic and racial studies, 40/1*, pp. 152-171.

MORRIS Marika et BUNJUN Bénita, *Using intersectional feminist frameworkds in research. A resource for embracing the complexities of women's lives*, CRIAW/ICREF, Ontario, 2007.

NUSSBAUM Martha, *Patriotisme et cosmopolitisme*, dans *Cahiers philosophiques, 1/ 128*, 2012, pp. 99-110.

---, *Cultivating humanity and world citizenship*, dans *Forum for the future of higher education*, Cambridge, 2007, pp. 37-40.

----, *Women and equality: the capabilities approach*, dans *International labour review, vol. 138, 3,* 1999, pp. 227-245.

NYHAGEN PREDELLI Line, *Religion, Citizenship and Participation*, dans *European Journal of women's studies, 15/3*, 2008, pp. 241-260.

OPREA Denisa-Adriana, *Du féminisme (de la troisième vague) et du postmoderne*, dans *Recherches féministes, 21/2*, 2008, pp. 5-28.

RUET Céline, *Les droits individuels face au phénomène religieux dans la jurisprudence récente de la Cour européenne des droits de l'homme*, dans *Rev. Trim. Dr. H., 91*, 2012, pp. 507-530.

SHAIKH Sa'diyya, *Exegetical violence:* Nushuz *in Quranic gender ideology*, dans *Journal for Islamic studies, 17*, pp.49-73.

Articles mis en ligne sur internet

ALI Kecia, *Rethinking Women's Issues in Muslim Communities*, dans WOLFE Michael et Beliefnet (éds), *Taking Back Islam: American Muslims Reclaim Their Faith*, Emmaus, Rodal Press, 2002, (http://www.brandeis.edu/projects/fse/muslim/mus-articles/ali-rethinking.pdf) consulté le 10 février 2017.

FOURNIER Lydie, *Le « féminisme musulman » en Europe de l'Ouest : le cas du réseau féminin de Présence Musulmane*, dans *Femmes et militantisme*, *8*, 2008, mis en ligne le 01 septembre 2008, (http://amnis.revues.org/593) consulté le 9 février 2017.

NUSSBAUM Martha, *Veiled Threats?*, New-York Times, mis en ligne (s.d.), (http://sdsuwriting.pbworks.com/w/file/fetch/72547316/Nussbaum_Veiled_Threats.pdf) consulté le 10 mai 2017.

SPIELHAUS Riem, *Dialogue on gender equality : images of women and women's rights in Islam and in Islamic communities*, article mis en ligne (s.d.), (http://fesbp.hu/common/pdf/KeynoteEN_20160914.pdf) consulté le 11 mai 2017.

Actes de colloque

FERRY Jean-Marc, Référentiel identitaire et justification publique face à la disjonction de l'universel et du commun. Le défi de la sécularisation religieuse, dans Démocratie(s), liberté(s) et religion(s), actes de colloque (1 et 2 juillet 2012), Université du Luxembourg, France, les Plans : Parole et silence, 2014. (Coll. Cours, Colloques, conférences du Collège des Bernardins, 35), pp. 127-141.

Document de travail en ligne

CASANOVA José, *Religion, politics and gender equality. Public religions revisited (draft working document*), United Nations Research Institute for Social Development, 2009, (http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/%28httpAuxPages%29/010F9FB4F1E75408C12575D70031F321/$file/WEBCasvadrftII.pdf) consulté le 15 novembre 2016.

FREGA Roberto, *The normativity of democracy*, mis en ligne (s.d.), (https://www.academia.edu/29989952/The_Normativity_of_Democracy) consulté le 10 mai 2017.

POURTOIS Hervé, *Du désaccord moral à la délibération publique. L'apport de la théorie de la reconnaissance*, DOCH142, Louvain-la-Neuve, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, novembre 2004, (http://www.lecre.umontreal.ca/wp-content/uploads/2004/11/pourtois.pdf) consulté le 23 mai 2017.

Sources internet

- Interviews

Interview de KHANKAN Sherin par KOMNEWS, *Female imam : we are here to create an alternative*, mise en ligne le 7 février 2017, (https://komnews.com/female-imam-create-alternative/) consulté le 10 février 2017.

Interview de KHANKAN Sherin par MIRZA Farhad, *Meeting Sherin Khankan, Denmark's first female imam*, mis en ligne le 23 septembre 2016, (https://www.alaraby.co.uk/english/society/2016/9/26/meeting-sherin-khankan-denmarks-first-female-imam) consulté le 17 février 2017.

Interview de MÜLLER Rabeya par HUMMEL Ulrike, *Equality in the name of Islam*, mis en ligne le 6 août 2014, (https://en.qantara.de/content/portrait-of-the-theologian-rabeya-muller-equality-in-the-name-of-islam) consulté le 26 mai 2017.

Interview de WADUD Amina, par ABDERRAHMANE Ammar, "*Islam belongs to all its believers"*, mise en ligne le 21 février 2013, (https://en.qantara.de/content/interview-with-amina-wadud-islam-belongs-to-all-its-believers) consulté le 25 mai 2017.

- Billets

DARNAUD Gina, *A female-led mosque opens in Denmark*, mis en ligne le 18 février 2016, (https://www.globalcitizen.org/fr/content/a-female-led-mosque-opens-in-denmark/) consulté le 16 mai 2017.

KHANKAN Sherin, *A Muslim Manifesto*, 2006, (http://www.kritiskemuslimer.dk/?page_id=245) consulté le 17 février 2017.

KRAUSEN Halima, *Muslim women and public life*, publié en ligne s.d., (https://www.academia.edu/5335649/Muslim_Women_and_Public_Life) consulté le 13 mai 2017.

S.a., *L'imam danoise Sherin Khankan, figure du « féminisme islamique »*, mis en ligne le 26 octobre 2016, (http://tempsreel.nouvelobs.com/societe/20161026.AFP0478/l-imam-danoise-sherin-khankan-figure-du-feminisme-islamique.html) consulté le 17 février 2017.

- Nouvelles

RTL INFO, *Une femme imam à Verviers : première en Europe*, mis en ligne le 9 octobre 2008, (http://www.rtl.be/info/regions/liege/une-femme-imam-a-verviers-premiere-en-europe-70654.aspx) consulté le 11 février 2017.

Arrêts de la Cour européenne des droits de l'homme (Strasbourg)

Ebrahimian c. France, 26 novembre 2015 (requête n°64846/11).

Osmanoğlu et Kocabaş c. Suisse, 10 janvier 2017 (requête n°29086/12).

S.A.S. c. France, 1ier juillet 2014 (requête n°43835/11).

Notes de cours académiques

GERARD Philippe, *Philosophie des droits de l'homme* (DRHO2120), Bruxelles, Université Saint-Louis, année académique 2016-2017, notes de cours.

Conférence non-publiée

KHANKAN Sherin, *Institutionalization of Islamic feminism* (conférence prononcée le 29 mai 2017 à Bruxelles, dans le cadre du projet « Vrouw en maatschappij » de CD&V politica), texte non publié.

Table des matières

Remerciements 3
Introduction 5
Chapitre 1 : Islam, Etat et normativité, voix et échos des femmes 10
I. Risques et difficultés de la narration 10
Parler d'islam en Europe 10
Parler de femmes et de leur statut en islam 13
II. Langage et normativité : identité et imaginaire en construction 15
Performativité du langage du droit 15
Reconnaissance et citoyenneté sous tension 16
Pensée binaire et limites du langage 17
Langage sacré sur l'islam et langage du droit 20
III. Devenir et production de la norme religieuse en contexte européen 21
Les forces normatives de l'islam en Europe 21
Légalité et légitimité en Europe 22
Le croire en contexte des démocraties libérales : les atouts de l'individualisation 23
Espace public et exercice collectif des droits fondamentaux 25
Chapitre 2 : Regards croisés sur la capacitation 27
I. Présentation du corpus littéraire étudié 27
Eventail des sources et auteures mobilisées 27
Duplicité de l'échelle : entre micro- et macrocosme 30
II. Les chemins de la capacitation : l'islam vu de l'intérieur 31
La capacitation : questionner les relations verticales et horizontales 31
Aysha Hidayatullah : critique et construction de l'acte interprétatif 32
Sa'diyya Shaikh : L'herméneutique féministe et le fiqh 36
Sherin Khankan : de la théorie à la pratique 38
Echos de la capacitation des femmes en islam 41
III. Les chemins de la capacitation : l'islam vu de l'extérieur 42
Quel droit à l'œuvre ? 42
Autonomie individuelle vs autonomie du culte 42
Pascale Fournier : entériner les positions idéologiques dans le discours du droit 44
Riem Spielhaus : la confusion dans le discours du droit 49
Martha Nussbaum : discours juridique sur la vulnérabilité du sujet de droit 52
IV. Au carrefour des idées 56
Consonnance des discours : le sens entre les lignes 57
« Public Islam » vs « Public Muslims » 58
Le décentrement pour réconciliation des oppositions 59

Réification de l'autorité en islam 59
Intersectionnalité et trouble dans l'identité 61
Démocratiser l'accès à la norme 62
V. La démocratie comme concept normatif paradigmatique 63
L'intérêt d'une approche pragmatique 63
La raison publique et le fait du pluralisme 65
Chapitre 3 : la citoyenneté, une chance pour la capacitation des femmes en islam ? 69
I. La citoyenneté au service de la capacitation des femmes ? 69
II. Approche contextualisée de la citoyenneté 70
Le nouveau principe identitaire 70
Une citoyenneté dénationalisée et/ou désinstitutionnalisée ? 71
Les dimensions multiples de la citoyenneté 72
Discours juridique sur la citoyenneté 74
Approche pragmatique de la citoyenneté 75
III. Les chemins de la citoyenneté 76
Citoyennes et musulmanes : le regard des femmes leaders 76
Etats cosmopolites : les défis d'une citoyenneté inclusive et critique 79
Chemins croisés : la citoyenneté vers le décentrement 85
Conclusion 87
Bibliographie 90