

L'émergence d'un militantisme religieux de type féministe au sein de l'islam : vers une féminisation du champ religieux islamo-étasunien ?

Karima DJENNANE HAOUCHENE *

Résumé : Le féminisme, y compris « le féminisme militant », a joué et continue de jouer un rôle prépondérant dans l'histoire religieuse américaine. Ce phénomène s'est manifesté par la féminisation de la religion et du clergé dans les dénominations protestantes, un phénomène également observable dans les religions transplantées aux États-Unis, parmi lesquelles le judaïsme réformé et le bouddhisme. Nous formulons ici l'hypothèse d'une féminisation du champ religieux islamo-étasunien, favorisée par l'émergence d'un mouvement intellectuel, au sein de l'islam, symbolisé par le féminisme dit « islamique » ainsi que par un militantisme religieux de terrain. L'immigration de femmes musulmanes au Nouveau Monde semble avoir également contribué à ce processus.

Mots clés : herméneutique féministe, dynamiques militantes musulmanes, féminisme, contexte migratoire, islam, États-Unis, droits des femmes

Aux États-Unis, le féminisme, militant ou non, a joué un rôle prépondérant dans la féminisation des Églises chrétiennes. Ce processus s'est caractérisé par une participation accrue des femmes au sein des institutions religieuses en tant que fidèles, mais également comme « leaders » religieux (Welter, 1974). Dès le XVIII^e siècle, et surtout à partir du premier Grand Réveil (*First*

* Karima Djennane Haouchène est doctorante et membre de Monde anglophone : politiques et sociétés (MAPS), groupe de recherche de l'équipe d'Histoire et dynamique des espaces anglophones : du réel au virtuel (HDEA) de l'Université Paris-Sorbonne.

Great Awakening), les femmes sont considérées comme les garantes de la moralité religieuse. Elles se sont par la suite mobilisées, ce qui a donné lieu à l'émergence de dynamiques militantes d'obédience religieuse visant à réformer une société étasunienne en pleine transformation. Progressivement, ces femmes sont devenues les actrices majeures des principaux mouvements de réforme, qu'il s'agisse du mouvement de tempérance, de la lutte abolitionniste ou encore du mouvement suffragiste de la fin du XIX^e siècle (Lindley, 1996). Longtemps invisibilisées dans l'histoire des États-Unis, ces dernières ont pourtant contribué à poser les assises institutionnelles de la société civile sur la base du volontariat (Firor Scott, 1993)¹.

La féminisation du champ religieux, associée à l'émergence d'une conscience féministe, s'est étendue aux religions transplantées, notamment au judaïsme réformé et au bouddhisme (Chatalic, 2010 ; Gross, 1993). La féminisation du judaïsme américain a été amorcée dès le XIX^e siècle (Nadell, 2007). Ce processus s'est caractérisé par une participation inédite des femmes au sein de la synagogue, donnant lieu à de véritables réformes rituelles et théologiques en matière de rapports de genre. L'émergence de dynamiques militantes de type féministe a par la suite précipité ce processus de transformation du judaïsme en contexte étasunien pour aboutir, dans les années 1970, à la féminisation du rabbinat avec la première femme ordonnée rabbin du judaïsme réformé (*ibid.*, 1998). Compte tenu de ce contexte national marqué par le rôle prépondérant des femmes dans l'histoire religieuse, il paraît légitime de se demander si l'émergence d'un militantisme religieux de type féministe au sein de l'islam aux États-Unis ne participerait pas, de même, à une féminisation progressive de l'islam.

Depuis les années 2000, force est de constater l'apparition sur la scène publique de femmes musulmanes qui revendiquent leur « féminité », leur « américanité » et leur « islamité ». Par ailleurs, dès les années 1970, on note l'émergence d'un mouvement

¹ Le bénévolat est une vertu chrétienne, et aider son prochain était une disposition naturelle pour ces femmes – d'où la multiplication des sociétés de bienfaisance (*benevolent societies*) dès les années 1815, dont le but était social et philanthropique. C'est ainsi qu'elles sont parvenues à fonder de multiples structures telles que des hôpitaux, des banques alimentaires pour les plus démunis (*food pantries*) et des orphelinats, notamment.

intellectuel d'herméneutique islamique communément dénommé « féminisme islamique »². Aujourd'hui, la visibilité croissante d'un certain nombre d'universitaires et de militantes de terrain soulève la question de l'émancipation (et de l'autonomisation ou de l'*empowerment*) des femmes musulmanes et de leur rôle émergeant, tant sur la scène publique qu'au sein des institutions religieuses islamiques.

L'un des objectifs principaux de cet article est de montrer les spécificités de ce militantisme musulman de type féministe aux États-Unis. Nous verrons comment des femmes cherchent à s'approprier l'espace religieux traditionnellement réservé aux hommes et contribuent ainsi à le transformer.

Dans un premier temps, nous retracerons les origines du féminisme islamique en tant que mouvement intellectuel qui constitue sans nul doute un facteur déclencheur de cette dynamique militante au sein de l'islam à l'échelle transnationale, et aux États-Unis en particulier. Dans un second temps, nous établirons un portrait synthétique des militantes à partir des données de notre terrain qui vise surtout à souligner la récurrence de certaines variables. Qui sont-elles ? Qu'est-ce qui les a conduites à cet engagement militant ? Cela nous permettra de comprendre que ce phénomène résulte de la concomitance de plusieurs facteurs ayant favorisé l'émergence, puis le développement, de ce mouvement au sein de l'islam aux États-Unis. Nous présenterons par ailleurs quelques-unes des stratégies de ces femmes ainsi que leurs principaux répertoires d'actions. Enfin, nous soulignerons les transformations actuelles du champ islamo-étasunien sous l'impulsion de ces militantes.

² Pour simplifier notre propos, nous parlerons de « féminisme musulman » au singulier même si celui-ci est loin de constituer un mouvement monolithique. Soulignons également que l'emploi du terme « féminisme musulman » ne fait pas l'unanimité. En effet, parmi les féministes musulmanes elles-mêmes, certaines ne le considèrent pas comme un mouvement social à l'image du féminisme occidental. En effet, selon elles, les discussions actuelles sur la question de l'égalité des genres en islam et sur les différentes problématiques soulevées quant aux droits des femmes n'en sont qu'à leurs balbutiements et sont limitées à quelques militantes universitaires disséminées géographiquement ou linguistiquement ou encore qui sont divisées par des désaccords dogmatiques.

Les résultats sont basés sur une étude qualitative exploratoire effectuée dans les régions de New York et de Washington. Nous y avons réalisé des entretiens semi-directifs avec des militantes musulmanes connues à l'échelle nationale et internationale, ainsi qu'avec des militantes plus anonymes, mais non moins reconnues à l'échelle locale. Nous avons également procédé à diverses observations participantes au sein de lieux de culte, notamment afin d'évaluer le degré d'inclusion des femmes. Dans ce but, nous mobiliserons également les résultats d'une étude quantitative sur l'inclusion des femmes dans les mosquées aux États-Unis publiés en 2013 par les instances représentatives de l'islam.

Tour d'horizon des féminismes islamiques et des mouvements de femmes dans le monde musulman

Les mouvements de femmes de type féministe ne sont pas propres aux pays occidentaux, et ils se manifestent dès la fin du XIX^e siècle dans le monde arabo-musulman. En effet, c'est à cette période que se font entendre les premières voix féministes non seulement en Asie, mais également au Moyen-Orient en réponse aux politiques impérialistes. Les travaux de Leila Ahmed (1992) ont montré comment l'Égypte a été l'un des pays pionniers en matière d'évolution des rapports de genre dans cette partie du globe. À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, d'une part, des féministes dites « laïques » prônent des idées en faveur des droits des femmes sur le modèle occidental et souhaitent se démarquer de tout modèle religieux ; d'autre part, des femmes souhaitent s'éloigner de l'exemple occidental et définissent leur conception du féminisme dans une perspective religieuse (Ahmed, 1992 : 169–188). Cependant, cette dichotomie « laïque versus religieux » n'a pas de pertinence d'un point de vue historique puisque :

[...] les féministes arabes laïques ont toujours fait une place à la religion [...] et ont utilisé des arguments islamiques pour justifier le droit des femmes à l'éducation, au travail et aux droits politiques. (Badran, 2012 : 46.)

C'est pourquoi l'historienne Margot Badran emploie l'adjectif « séculier » et non « laïque » pour désigner le féminisme égyptien pionnier « inclusif ralliant des musulmanes et des coptes, tout en

contenant les germes du féminisme islamique » (Latte Abdallah, 2010 : 14). Ces idées féministes, qu'elles soient le fait de féministes laïques ou religieuses, se sont très vite répandues malgré la résistance rencontrée. Aussi voit-on naître diverses organisations féministes dans le monde musulman³. Ce phénomène n'a fait que croître tout au long du XX^e siècle pour devenir un véritable mouvement de femmes dans l'ensemble du monde musulman, de l'Afrique du Nord à l'Asie du Sud en passant par le Moyen-Orient, à des rythmes et des degrés variables cependant (Ahmed, 1992 : 129). Ces féminismes dits « du Sud » se sont donc développés à peu près aux mêmes périodes que les féminismes « occidentaux », mais de manière indépendante (Badran, 2009). Cependant, selon Amina Wadud (2006), les différentes manifestations féministes au sein des populations musulmanes à travers le monde ont été fortement influencées par les revendications en faveur des droits des femmes et de la justice sociale ayant eu cours en Occident. Aussi faudra-t-il attendre les années 1990 pour voir émerger l'expression « féminisme islamique » pour désigner un :

[...] mouvement intellectuel mondialisé d'herméneutique et d'exégèse religieuse qui promeut l'égalité entre les sexes dans tous les domaines à partir de travaux d'interprétation – *ijtihad* – d'abord et surtout du Coran, mais aussi de la tradition (Sunna), et particulièrement des dits du prophète – *ahadith* –, ou, plus rarement, du droit musulman – *fiqh*. (Latte-Abdallah, 2013 : 217.)

Pour désigner le même phénomène, Valentine Moghadam (2007 : 43) utilise l'expression « féminisme musulman ». On comprend donc ici que les termes « islamique » et « musulman » associés au féminisme semblent être employés de manière interchangeable par certaines universitaires. On peut supposer que quelques-unes d'entre elles préfèrent utiliser « féminisme musulman » pour éviter qu'il y ait un amalgame avec le terme « islamiste », qui comporte assurément une connotation péjorative puisqu'il est associé aux fondamentalismes religieux et politiques.

³ Par exemple, la féministe laïque Huda Sha'rawi fonde l'Egyptian Feminist Union (EFU) en 1923, alors que la féministe musulmane Zaynab al-Ghazali crée la Muslim Women's Association en 1935 (Ahmed, 1992 : 185).

En anglais, on emploie « féminisme islamique » (*Islamic feminism*) pour désigner le mouvement et lorsqu'il s'agit des actrices qui le composent plusieurs appellations sont utilisées, à savoir : « féministes musulmanes » (*Muslim feminists*), « féministes islamiques » (*Islamic feminists*), « théologiennes féministes musulmanes » (*Muslim feminist theologians*) ou encore « activistes des droits des femmes musulmanes » (*Muslim women's rights activists*) pour celles qui refusent l'étiquette « féministe ». Ce qu'il faut retenir, c'est qu'aujourd'hui ces voix féministes ou ces « subjectivités féminines », pour reprendre l'expression de Stéphanie Latte Abdallah (2010 : 12), sont multiples à travers le monde musulman et occidental, et sont très hétérogènes. De plus, leurs actions traduisent des formes d'engagement multiples et variées, indissociables du contexte national dans lequel elles se manifestent. Dans *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, Masooda Bano et Hilary Kamalbach (2012) adoptent une perspective comparative qui laisse apparaître un large éventail de pratiques militantes féminines de type souvent féministe dans divers contextes nationaux du monde musulman, et au sein de certaines minorités musulmanes d'Occident. Les multiples études de cas révèlent comment les femmes, au sein de l'islam, sont progressivement passées de l'invisibilité à la visibilité. Elles manifestent ainsi leur volonté de faire figure d'autorité religieuse, et développent diverses stratégies pour accéder au leadership, de manière formelle ou informelle. Ces études de cas nous éclairent surtout sur les nombreuses stratégies déployées en faveur d'une plus grande inclusion des femmes dans le champ religieux, avec des spécificités nationales au sein de ces mouvements.

Une chose est sûre, aujourd'hui la visibilité des femmes musulmanes à l'échelle transnationale s'inscrit dans une véritable quête d'« *empowerment* ». Cette notion constitue le pivot central des discours et des pratiques militantes des musulmanes aux États-Unis et ailleurs. Ce terme n'a pas d'équivalent en langue française du fait de la multiplicité des processus auxquels il renvoie. Plusieurs équivalents ont été proposés tels qu'« autonomisation » ou « émancipation », d'autres ont été inventés comme « capacitation » (Biewener et Bacqué, 2011 : 83-84). Dans la tradition féministe militante, l'*empowerment* désigne :

[...] un processus continu et ouvert, orienté vers la transformation des rapports de genre et des inégalités de classes à travers la conscientisation des femmes et leurs mobilisations collectives politiques. (*Ibid.*, 2011 : 84.)

La notion de « pouvoir » constitue la racine du mot et doit être conservée si l'on veut rester fidèle à cette idée d'accession au pouvoir à laquelle il renvoie, l'action collective des militantes musulmanes étant une stratégie pour y parvenir. C'est pourquoi le terme anglais sera conservé ici.

Émergence d'un féminisme dit « islamique » aux États-Unis

Les États-Unis comptent aujourd'hui environ deux millions de musulmans, composés d'une majorité d'immigrants et de leurs descendants, en provenance de 68 nations différentes, mais également de convertis à l'islam (Blancs américains, Africains-Américains et Latinos). D'après les dernières statistiques, le Pew Research Center (2007 : 16) évalue la proportion hommes/femmes parmi les musulmans américains à 54 % pour les hommes et à 46 % pour les femmes.

Depuis les attentats de septembre 2001, l'attention des médias s'est focalisée sur l'islam, sur les musulmans aux États-Unis de manière générale et sur les militantes musulmanes en particulier. Cela a donné lieu à une production scientifique inédite. Et pourtant, l'apparition de féministes musulmanes sur la scène publique n'est pas nouvelle puisque le féminisme dit « islamique » compte aujourd'hui trois générations de femmes (Hammer, 2013 : 336–337).

En effet, les pionnières sont essentiellement des universitaires issues du *brain drain* (fuite des cerveaux) post-1965⁴. Parmi ces

⁴ Rappelons que le vote de la loi de 1965 sur l'immigration favorisa l'arrivée d'immigrants musulmans et, parmi eux, se trouvaient de nombreux intellectuels exerçant des professions libérales ou encore des étudiants venus compléter leur cursus universitaire, en provenance du Moyen-Orient, de l'Inde, du Pakistan et d'Europe de l'Est (principalement d'Albanie, de Yougoslavie et d'URSS). Désormais l'admission des immigrants se fit en vertu de deux principes : le regroupement familial et les besoins du marché du travail américain. C'est ainsi que l'on assista à l'arrivée massive d'immigrants ayant un haut niveau d'études et maîtrisant la langue anglaise.

figures-clés, on compte Riffat Hassan, originaire du Pakistan, professeure d'études islamiques pendant 33 ans à l'Université de Louisville et théologienne féministe depuis 1974 (Hassan, 2004 ; Braude, 2004 : 181), ainsi qu'Azizah al-Hibri, originaire du Liban, aujourd'hui professeure de droit à l'Université de Richmond. Ces deux universitaires posent, dès les années 1970, les jalons d'une pensée féministe islamique. Même si leurs méthodes et leur démarche s'inscrivent dans la même dynamique de relecture et d'herméneutique des textes sacrés que les féminismes islamiques transnationaux, il convient tout de même de souligner que ces pionnières, comme les générations qui suivront, ne se revendiquent pas officiellement comme les tenantes d'un féminisme islamique aux États-Unis. Elles se considèrent comme des militantes intellectuelles qui réclament une légitimité dans l'interprétation des textes sacrés, à l'instar des premières femmes croyantes et exégètes des premiers temps de l'islam (Roded, 1994). D'ailleurs, Margot Badran utilise l'expression « militantes lettrées » pour désigner ces femmes, car « en général elles ne se reconnaissent pas dans la désignation "féministes islamiques" » (2010 : 31). Notons qu'antérieurement à ces manifestations féministes d'obédience musulmane aux États-Unis, un courant féministe arabe laïque s'était déjà exprimé au début du XX^e siècle et était le fait d'immigrantes arabo-américaines, de confession majoritairement chrétienne (Cadinot, 2011). Pour les actrices de ce mouvement, il s'agissait non seulement de « promouvoir les idéaux arabes », mais également « de redéfinir le rôle des femmes » (*ibid.* : 117)⁵.

Puis, apparaît dans les années 1990 une deuxième génération de femmes comprenant aussi bien des immigrantes que des Africaines-Américaines converties à l'islam dans les années 1960-1970⁶. Ces femmes ont en règle générale appris l'arabe dans des pays arabomusulmans et sont versées en sciences islamiques. Leur parcours leur a ainsi permis d'effectuer une exégèse des textes sacrés (le Coran et les hadith). Il s'agit souvent d'universitaires ayant participé au mouvement pour les droits civiques et qui ont adopté,

⁵ Ces idéaux étaient liés au regain nationaliste du début du XX^e siècle dans le monde arabe.

⁶ Les Africains-Américains, qui représentent environ un quart des musulmans aux États-Unis, sont pour la plupart des descendants d'esclaves déportés au XVIII^e siècle.

dans leurs discours, la rhétorique du « féminisme noir » (*black feminism*) (Crenshaw, 1989)⁷. Parmi cette génération de femmes se trouve Amina Wadud, devenue une figure emblématique à la suite de la publication de son premier ouvrage, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1999 [1992]), une relecture du texte sacré à partir d'une perspective féministe, et surtout pour avoir dirigé une prière congrégationnelle mixte dans l'ancienne cathédrale St. John the Divine à New York en mars 2005. Par cet acte symbolique, elle est devenue l'une des premières femmes musulmanes à conduire la prière du vendredi en tête d'une assemblée mixte et en délivrant le prêche, jouant ainsi le rôle traditionnel de l'imam⁸. On peut également citer Aminah B. McCloud (convertie à l'islam en 1966), professeure d'études religieuses à la DePaul University à Chicago, dont les recherches portent essentiellement sur les Afro-Américaines et l'islam aux XX^e et XXI^e siècles. D'autres féministes sont originaires du Pakistan comme Asma Barlas (2002)⁹ ou encore de Syrie, comme Nimat Hafez Barazangi (2004)¹⁰. Ces dernières se sont imposées comme des références incontournables à la suite de leur réinterprétation du Coran en faveur des femmes à partir des années 1990. Cette génération a suscité beaucoup d'intérêt dans le milieu académique. Gisela Webb fut l'une des premières à s'intéresser aux militantes universitaires musulmanes (communément désignées par le syntagme « militantes universitaires » [*scholar-activists*]) (Webb, 2000). Dans la même lignée, Juliane Hammer s'est intéressée à la production intellectuelle (*output*) des écrivaines musulmanes étasuniennes et des militantes universitaires depuis les années 1990, démontrant ainsi que les questions soulevées par ces femmes sont essentielles aux débats sur l'islam et la modernité à l'échelle globale (Hammer, 2012).

⁷ Le féminisme noir, communément appelé *black feminism*, est associé à la troisième vague du féminisme aux États-Unis. Ce mouvement a mis en exergue la nécessité d'adopter une approche intersectionnelle des systèmes d'oppression dont sont victimes les femmes noires, par exemple le sexe, la « race », ou la classe sociale. Voir notamment Kimberlé W. Crenshaw (1989). Nous reviendrons sur la conceptualisation théorique de l'intersectionnalité plus loin.

⁸ Nous reviendrons sur cette question.

⁹ Asma Barlas est professeure de sciences politiques à l'Ithaca College (NY).

¹⁰ Nimat Hafez Barazangi est chercheuse à la Cornell University (NY).

Enfin, une troisième génération de féministes musulmanes émerge dans les années 2000 et se caractérise par le fait qu'elle se compose essentiellement de converties blanches et africaines-américaines ainsi que d'enfants d'immigrants musulmans nées sur le territoire. L'une des particularités de ce groupe de femmes est qu'elles se revendiquent, pour la plupart, féministes musulmanes sans « vergogne », réclamant ainsi une visibilité dans l'espace public et religieux, et ce, surtout depuis les attentats du 11 septembre 2001. On compte notamment parmi elles la professeure Kecia Ali (2006), la journaliste Asra Nomani (2006a, 2006b), l'auteure-compositrice Ani Zonneveld, femme imam¹¹ et présidente de Muslims for Progressive Values.

Il paraît important de rappeler le contexte des années 2000 puisque c'est à cette période que l'on assiste à un mécontentement grandissant émanant de féministes musulmanes (dont Asra Nomani) face à ce qui est considéré comme l'exclusion des femmes de l'espace culturel. En effet, un grand nombre de mosquées qui, dans le contexte migratoire des États-Unis, fonctionnent comme des centres communautaires sont exclusivement réservées aux hommes¹². Dans la plupart des lieux de culte auxquels les femmes ont accès, ces dernières ne disposent pas d'un espace adéquat pour accomplir leurs prières. Il arrive même qu'elles ne soient pas les bienvenues pour les rituels collectifs comme la prière du vendredi ou les nuits de prière pendant le mois du ramadan. Par ailleurs, bien qu'il existe une grande variation entre les mosquées, on y pratique généralement une stricte ségrégation hommes-femmes. Enfin, si les femmes sont présentes, c'est pour occuper les fonctions qui leur sont traditionnellement réservées et elles sont généralement exclues du pouvoir décisionnel des mosquées destinées aux hommes.

C'est donc à partir de 2001, dans la continuité de ce mouvement intellectuel qu'incarne le féminisme islamique, qu'un nombre croissant de femmes musulmanes se mobilisent en créant des organisations féminines au référent islamique. On peut voir ici ce que Margot Badran désigne comme un « processus de fusion de la

¹¹ Même si le mot « imam » tend à se féminiser, cela reste encore rare. Nous garderons donc le masculin.

¹² Nous reviendrons sur la notion de « centre communautaire » dans la partie dédiée aux transformations féministes de l'espace culturel.

réflexion théorique » au centre des féminismes islamiques et « de l'action militante » (2010 : 39). En d'autres termes, l'apparition des militantes musulmanes de terrain sur la scène publique aux États-Unis et la multiplication de ces organisations féminines sont consécutives au mouvement intellectuel amorcé par les féministes musulmanes dès les années 1970. Leurs actions et les mobilisations collectives qui en découlent ont inéluctablement contribué à en faire les actrices d'un nouveau mouvement social d'obédience musulmane. Cependant, force est de constater que la production scientifique sur les militantes musulmanes aux États-Unis tend à privilégier les féministes musulmanes ou les militantes universitaires (*scholar-activists*), au détriment des militantes de terrain qui restent méconnues du large public. Pourtant, comme le précise Éric Neveu, la recherche empirique est essentielle pour comprendre les dynamiques de mobilisation dans une démarche volontaire et proactive. Selon le sociologue :

[...] la sociologie du militantisme s'est très peu penchée sur l'engagement personnel dans les organisations de type associatif, ainsi que sur les facteurs qui déterminent les trajectoires militantes, même si on constate un intérêt croissant pour les nouveaux mouvements sociaux ces dix dernières années. (Neveu, 2015 : 71.)

Le rôle des militantes de terrain auxquelles nous nous intéressons et l'impact des organisations féminines musulmanes qu'elles ont généralement créées jouent assurément un rôle significatif à l'échelle locale, nationale, voire internationale. Il convient donc ici de remédier à cette méconnaissance en présentant cette réalité qui fait désormais partie du paysage social aux États-Unis. Nous allons maintenant exposer notre méthodologie, puis présenter les résultats de notre recherche.

Description de notre terrain : participantes et collectes des données

Notre travail de terrain à visée exploratoire ainsi que les différents voyages effectués nous ont permis de récolter un matériau hétérogène (Beaud et Weber, 1998 : 58). Notre démarche initiale s'est apparentée à celle de l'ethnographe puisqu'il s'agissait au

départ de « reconstituer » les différentes trajectoires individuelles des militantes rencontrées « plutôt que de brasser des tableaux et des récits à l'échelle macro-logique » (*ibid.* : 306), cela dans le but d'analyser les pratiques militantes et d'évaluer la récurrence de certaines variables. Ainsi, « l'analyse ethnographique décrit non pas des états, mais des processus et les différents acteurs qui y participent » (*ibid.* : 305). Pour ce faire, nous avons mené une série d'entretiens semi-directifs auprès de militantes reconnues qui produisent les discours nationaux, et auprès de militantes plus anonymes. La prise de contact s'est faite exclusivement par Internet. Nous avons fait des recherches intensives pour identifier des actrices-clés de cette dynamique militante et repérer les diverses organisations féminines musulmanes. Puis, nous avons envoyé des courriels aux actrices identifiées en ligne. Certaines ont répondu et ont manifesté un intérêt pour notre démarche, d'autres ont montré une réticence certaine (nous avons dû insister à plusieurs reprises), et enfin un petit nombre a décliné notre demande d'entretien. Au total, nous avons rencontré une trentaine de militantes. Cependant, nous n'avons retenu que 24 entretiens puisque les six autres n'étaient pas prévus et étaient de type informel. Tous ont été conduits exclusivement en anglais, et la plupart d'entre eux ont eu lieu entre juillet et août 2013 au siège social des organisations. Cependant, quelques-uns ont eu lieu dans une mosquée locale. Une militante nous a aussi donné rendez-vous dans une bibliothèque municipale dans les environs de Washington. Par ailleurs, nous avons rencontré à nouveau trois militantes résidant à New York en juin 2014, ce qui a permis de compléter certaines informations. Cependant, la qualité des entretiens n'a pas été identique pour toutes les personnes interrogées. En effet, nous avions projeté d'effectuer des entretiens semi-guidés afin de récolter des données sociodémographiques permettant de retracer des trajectoires individuelles et d'établir la récurrence de certaines variables à partir d'un questionnaire établi. Des questions sur le parcours personnel ayant mené au militantisme et d'autres liées à la pratique religieuse ont été posées. Quelques questions ouvertes sur les rapports de genre en islam étaient prévues pour sonder des points de vue et

identifier des tendances¹³. Cependant, une fois sur place, les militantes rencontrées ne se sont pas toutes prêtées au jeu. Seulement six d'entre elles ont accepté de répondre à toutes nos questions. Ces entretiens approfondis, d'une durée moyenne d'une heure et intégralement retranscrits, ont pu faire l'objet d'une analyse de contenu détaillée. En revanche, la majorité des militantes sont restées très évasives quant au parcours personnel qui les a amenées à s'engager dans des trajectoires militantes. Dans le cas de ces dernières, veillant à ne donner que des informations publiques qui auraient tout aussi bien pu être recueillies sur le site officiel de l'organisation concernée, il s'agissait davantage d'un entretien informatif au contenu plutôt institutionnel. En résumé, nous avons pu interroger les porte-paroles de cinq organisations féminines, une à Washington, KARAMAH (Muslim Women Lawyers for Human Rights), et quatre dans la région de New York : Women in Islam, Muslim Education and Converts Center of America (MECCA), Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE) et enfin American Muslim Women's Association (AMWA). Précisons que certaines d'entre elles ont planifié des rencontres avec certaines de leurs partenaires locales (associations féministes laïques) qui nous ont expliqué en quoi consistait leur partenariat. Nous avons également rencontré une femme pasteur par le biais de la fondatrice de l'AMWA, qui agit notamment dans le champ de l'interreligieux depuis 15 années.

Pour finir, nous avons interviewé trois représentants des principales institutions officielles de l'islam aux États-Unis, l'Islamic Society of North America (ISNA) et le Council on American-Islamic Relations (CAIR), puis un imam qui s'est dit féministe et qui a souhaité garder l'anonymat.

Nous avons également assisté à divers événements organisés par certaines militantes que nous avons interviewées et à d'autres où elles étaient invitées à prendre la parole tels que la Dr. Betty Shabazz Memorial Lecture & Award Ceremony¹⁴, organisée par

¹³ Sur le thème de l'inclusion des femmes dans le champ religieux islamo-étasunien.

¹⁴ Betty Shabazz était l'épouse de Malcom X et une militante reconnue dans la lutte pour les droits civiques mais également pour les droits des femmes en général, et des Africaines-Américaines en particulier, à cause des multiples oppressions dont elles sont victimes. Betty Shabazz était une amie intime

Women in Islam en juin 2014. Nous avons aussi procédé à diverses observations participantes au sein de sept mosquées, trois à Washington et quatre à New York et sa banlieue nord¹⁵. La plupart de ces observations ont été réalisées lors de rituels religieux comme les prières collectives, les sermons (*khutbas*) pendant la prière du vendredi ou encore les repas de l'*iftar* (repas marquant la rupture du jeûne pendant le mois du ramadan). Ces observations avaient pour objectif d'évaluer le degré d'inclusion des femmes au sein de l'espace culturel, non seulement en tant que fidèles, mais également en tant que participantes actives¹⁶. Il s'agissait d'étudier les signes d'une féminisation de l'espace culturel islamo-étasunien en partant de l'hypothèse selon laquelle le facteur ethnique pouvait avoir une influence sur le degré d'inclusion des femmes. Lors de ces observations, nous avons aussi pu réaliser des entretiens informels avec des fidèles. Cela a donné lieu à des prises de notes systématiques, soit sur place, soit au retour à notre domicile en fonction du lieu observé.

Pour conclure cette partie méthodologique, en raison de l'hétérogénéité de notre matériau, nous avons choisi dans cet article de présenter le profil des militantes interviewées de manière assez synthétique, en mettant l'accent sur certaines variables. Les entretiens et l'analyse de leur contenu ont permis d'identifier des trajectoires souvent assez similaires ayant conduit ces femmes à des engagements militants à la suite des attentats du 11 septembre 2001.

Typologie des militantes musulmanes et de leurs pratiques

Parmi les femmes rencontrées, nous avons identifié trois catégories de militantes. La première se compose d'intellectuelles, communément désignées par l'expression « militantes universitaires » (*scholar-activists*), et dont la stratégie s'associe à celle des féministes et théologiennes musulmanes engagées dans

d'Aisha al-Adawiya, fondatrice de Women in Islam que nous avons interviewée. Au cours de cette cérémonie annuelle, des prix sont remis à des femmes d'exception et militantes féministes (de toutes confessions confondues).

¹⁵ Ces mosquées font également office de centres islamiques ; nous y reviendrons.

¹⁶ Nous souhaitons notamment connaître les différentes fonctions qu'elles y occupaient.

une herméneutique plus égalitaire des textes sacrés de l'islam. Comme nous l'avons déjà mentionné, pour ce premier groupe, il s'agit essentiellement de déconstruire les interprétations patriarcales qui ont été perpétuées au fil des siècles.

Dans la seconde catégorie se trouvent des militantes de terrain, qui sont pour la plupart des femmes extérieures au milieu universitaire et qui ne s'identifient pas au féminisme. Parmi elles, un grand nombre exerce une profession libérale (souvent perçue comme prestigieuse : chirurgienne, microbiologiste, architecte) et elles sont devenues militantes par la force des choses. En effet, après le 11 septembre 2001, la plupart d'entre elles, peu familières avec la sphère du militantisme, ont ressenti un impératif, celui de prendre la parole, tandis que leurs coreligionnaires masculins faisaient profil bas en cette période de lutte contre le terrorisme intérieur¹⁷. D'autres sont consultantes auprès de diverses organisations interreligieuses et des militantes dans l'âme. Dans notre échantillon, c'est essentiellement le cas des militantes africaines-américaines. Ces militantes de terrain tendent à privilégier une stratégie d'action collective. Parmi celles que nous avons rencontrées, une grande majorité fait partie d'une organisation qu'elles ont soit fondée soit rejointe. Pour cette catégorie, l'organisation constitue la clé de la réussite. Une répondante (de plus de 60 ans, d'origine pakistanaise) a mis l'accent sur cet aspect : « La première étape pour nous était de nous organiser. Nous avons rassemblé nos pensées, nos idées et la plupart de nos objectifs, et AMWA est née » (entretien, New York, le 15 juillet 2013). L'action collective apparaît ici et dans le discours d'autres militantes comme une stratégie qui garantit leur efficacité. Cependant, ce critère reste essentiellement tributaire du facteur socioéconomique qui constitue, sans nul doute, l'un des éléments-clés de la durabilité de ces organisations musulmanes féminines.

Enfin, nous avons identifié une troisième catégorie, bien que nous n'ayons pas rencontré ce type de militantes (prises de contact restées sans réponse). Celle-ci regroupe des militantes du numérique, et parmi elles des « médiactivistes ». Nous avons emprunté ce néologisme aux sociologues Dominique Cardon et

¹⁷ Nous y reviendrons plus loin.

Fabien Granjon qui désignent par-là « les mobilisations sociales progressistes qui orientent leur action collective vers la critique des médias dominants, et/ou la mise en œuvre de dispositifs alternatifs de production d'information » (2010 : 8), et ce, par le biais d'Internet. Ces militantes du numérique agissent le plus souvent par l'intermédiaire de blogues où elles ont décidé de prendre la parole et proposent une « autre vision du monde », essentiellement en matière de genre en islam¹⁸.

Dans l'état actuel des choses, les frontières entre ces trois catégories de militantes sont poreuses puisque, parmi les militantes intellectuelles, certaines sont aussi des militantes de terrain. En effet, à partir de leurs stratégies de réinterprétation des textes sacrés, ces dernières ont fondé leurs propres organisations qui agissent à l'échelle locale, nationale, voire internationale. Et cela, dans le but de libérer leurs coreligionnaires du carcan traditionnel en les initiant à leurs droits inaliénables, inscrits dans les textes sacrés.

Enfin, ces trois catégories de militantes ont toutes un point commun : le 11 septembre a été le facteur déclencheur de cette identité collective hybride des militantes musulmanes américaines. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, la plupart d'entre elles n'avaient aucune expérience en matière de militantisme. Le concept de « conversion identitaire » semble ici approprié puisqu'il « désigne le processus qui mène des individus vers des trajectoires militantes qu'ils n'avaient nullement programmées suite à des expériences particulièrement fortes » (Neveu, 2015 : 80). Prenons l'exemple de certaines d'entre elles que nous avons rencontrées et

¹⁸ À cet égard, le cas de Muslimah Media Watch est intéressant. Ce forum a été créé en 2007 par Fatemeh Fakraie, une Américaine d'origine iranienne (née aux États-Unis). Aujourd'hui, Muslimah Media Watch (2016) fonctionne comme un véritable « chien de garde » (*watchdog*). Les médiactivistes qui l'animent placent l'information et la communication au centre de leurs répertoires d'actions, et plus spécifiquement toute information relative à l'islam et aux femmes musulmanes dans les médias de masse aux États-Unis. Leur mission est ainsi définie sur le site : « En tant que féministes musulmanes, notre objectif est de repérer et dénoncer la misogynie, le sexisme, le patriarcat, l'islamophobie, le racisme et la xénophobie qui touchent les femmes musulmanes. Par ailleurs, nous croyons en l'égalité des chances, au même respect, à la même liberté et à la même valeur [pour tous], quels que soient le genre, la race, l'ethnicité, l'orientation sexuelle, la nationalité, la religion ou la compétence ».

qui sont devenues aujourd'hui des personnalités incontournables : Daisy Khan, originaire du Cachemire et fondatrice de WISE¹⁹, était à l'origine architecte d'intérieur dans une grande compagnie ; la docteure Mahjabeen Hassan, originaire du Pakistan et fondatrice de l'AMWA, qui agit à l'échelle locale, est chirurgienne plasticienne²⁰ ; Ani Zonneveld, déjà citée, est originaire de Malaisie et était initialement compositrice-interprète.

Comme l'a mentionné une de nos répondantes, une militante de plus de 60 ans, originaire du Pakistan :

Les événements tragiques du 11 septembre ont changé la vie de beaucoup d'entre nous de plusieurs manières. Pour la communauté musulmane, c'était une période de profonde tristesse, car notre foi était représentée d'une façon horrible. J'étais certaine d'une chose : en tant que musulmans, nous devons expier les crimes commis par d'autres, et montrer le véritable chemin de l'islam. Moi-même et d'autres professionnelles musulmanes avons décidé de fonder une fondation de l'espoir ; une organisation de collaboration entre confessions et, en premier lieu, pour l'*empowerment* des femmes musulmanes. Nous voulions que nos voix soient entendues. Nous voulions prendre position contre la négativité à l'égard de l'islam et, en particulier, à l'égard des femmes musulmanes²¹. (New York, 15 juillet 2013.)

Il apparaît clairement que certaines des militantes se sont senties investies d'une mission. Il s'agissait ainsi pour elles de parler au nom de l'islam afin de se démarquer des terroristes se réclamant de cette religion, mais également pour déconstruire tout un imaginaire collectif qui prédomine en Occident et qui se caractérise par une vision essentialiste de la femme musulmane, souvent représentée comme muette, passive et opprimée. D'ailleurs, « nous voulons parler pour nous-mêmes (*for ourselves*) » est revenu comme un leitmotiv lors de nos échanges avec ces militantes.

¹⁹ Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE). Nous y reviendrons plus loin.

²⁰ L'American Muslim Women's Association (AMWA) est basée dans la banlieue aisée de New York.

²¹ Toutes les traductions de l'anglais sont les nôtres.

Par ailleurs, les entretiens réalisés avec certaines de ces femmes, souvent des immigrantes venues achever leur cursus universitaire aux États-Unis, nous ont permis de retracer certains itinéraires respectifs et d'analyser le processus qui les a menées à des causes féministes. Certaines sont aujourd'hui de véritables leaders religieux, non seulement au sein de leur communauté, mais également au sein de la société civile. Aussi avons-nous constaté que plusieurs variables s'entrecroisaient dans leur parcours.

Le contexte étasunien et le rôle de l'expérience migratoire

Nous l'avons compris, les militantes sont très différentes d'un point de vue sociodémographique puisqu'il s'agit aussi bien d'immigrantes que de femmes converties à l'islam (essentiellement des Africaines-Américaines, en ce qui concerne les participantes). Cependant, même s'il n'existe pas de statistiques officielles sur la proportion de chaque groupe de femmes, la littérature sur le sujet ainsi que les entrevues réalisées semblent confirmer que l'expérience migratoire, associée à d'autres éléments, est l'un des facteurs majeurs ayant contribué à l'émergence et à la visibilité de cette dynamique militante²². La majorité des répondantes indique être arrivée dans les années 1970, ce qui correspond bien à la période post-1965 marquée par l'afflux d'immigrants musulmans diplômés devenus depuis citoyens américains. Par ailleurs, il ne faut bien évidemment pas sous-estimer le rôle des Africaines-Américaines. Parmi les hypothèses explicatives, on peut avancer que ces dernières, bien qu'elles aient une grande expérience en matière de militantisme, restent tout de même tributaires du facteur financier, indispensable à la survie de toute organisation²³. La

²² En effet, parmi nos répondantes, quinze sont issues de l'immigration : huit sont originaires du Pakistan ; deux, du Bangladesh ; une, du Cachemire ; deux, de Malaisie ; une, de Singapour ; et une, d'Irak.

²³ La théorie de la mobilisation des ressources, qui devient le cadre théorique de référence dans l'analyse des mouvements sociaux dans les années 1970, a montré comment l'efficacité d'un groupe restait tributaire d'un capital de moyens et de ressources (Neveu, 2015 : 48). De manière générale, en ce qui a trait aux militantes musulmanes, celles qui sont issues de l'immigration ont une situation financière bien plus confortable que leurs consœurs africaines-américaines, ce qui leur permet de s'autofinancer.

variable socioéconomique constitue sans nul doute un facteur déterminant : les musulmanes étasuniennes issues du *brain drain* ont un niveau d'éducation élevé et un statut socioéconomique qui a contribué à leur émancipation et à leur conférer un poids considérable dans cette dynamique militante. Des six militantes africaines-américaines rencontrées, quatre sont militantes à temps plein, si l'on peut dire, une est journaliste et une, professeure à l'université. Quant aux militantes issues de l'immigration, la plupart sont des cadres et des universitaires qui jouissent d'une indépendance financière non négligeable. Parmi tous les groupes religieux aux États-Unis, les musulmanes américaines comptent au nombre des plus diplômées, dépassant ainsi la moyenne de leurs concitoyennes (Younis, 2009). De plus, en matière de parité salariale, leur salaire mensuel est équivalent à celui de leurs coreligionnaires masculins. Cette situation économique leur confère un statut unique comparée à leurs coreligionnaires féminines en Occident ou en Orient, ce qui leur a permis de fonder leurs propres organisations agissant à l'échelle locale, nationale et internationale²⁴.

Il semble également que ce soit le contexte démocratique qui ait permis à ces femmes musulmanes, issues pour la plupart de pays non démocratiques aux traditions patriarcales, de s'émanciper et de devenir les actrices majeures de ce que Riffat Hassan qualifie « d'une des plus grandes révolutions que l'islam ait jamais connues, la révolution des femmes » (Ribadeneira, 1997 : A12). Le pluralisme religieux et culturel, ainsi que la liberté de culte et d'expression garantie par le premier amendement de la Constitution américaine²⁵, leur a permis de développer et d'exprimer leurs

²⁴ Nous avons pu constater ce fait sur le terrain. En effet, la docteure Mahjabeen Hassan et les membres de son association, AMWA, s'investissent aussi bien dans des causes féminines que dans le dialogue interreligieux. La plupart des membres exercent des professions plus « prestigieuses » les unes que les autres, allant de chirurgienne plasticienne à microbiologiste. Ces femmes financent entièrement leurs différentes actions à l'échelle locale (ateliers éducatifs, conférences, dîners interreligieux et bien d'autres actions) avec des fonds personnels. Cela fait 15 ans qu'elles sont actives par le biais de leur association qui est aujourd'hui très sollicitée dans le comté de Westchester.

²⁵ Premier amendement de la Déclaration des droits des États-Unis : « Le Congrès ne fera aucune loi pour conférer un statut institutionnel à une religion, [aucune loi] qui interdise le libre exercice d'une religion, [aucune loi] qui restreigne la

propres interprétations du Coran sans risquer leur vie, ce que reconnaît volontiers Asma Barlas (Hammer, 2013 : 341). C'est justement ce contexte facilitateur qui, à défaut d'élever les militantes de ce mouvement de femmes musulmanes aux États-Unis au rang de pionnières, en fait des actrices majeures à l'échelle transnationale.

Quelles que soient leurs origines sociodémographiques et leurs trajectoires individuelles, ces militantes mettent en avant leur identité musulmane et sont motivées par leur foi et leur conviction que le Coran est un livre « anti-patriarcal », pour reprendre les termes d'Asma Barlas (2004), qui a émancipé les femmes. Pour ces activistes, foi et militantisme sont intrinsèquement liés dans leur combat de type féministe, même si certaines d'entre elles ont sécularisé leur façon de croire²⁶. C'est la raison pour laquelle elles ne rejettent pas leur héritage islamique. En revanche, l'adoption de l'étiquette « féministe » ne fait pas l'unanimité.

« Militantes musulmanes, oui ; féministes, non ! »

Parmi les militantes interviewées, notamment celles qui évoluent parallèlement dans les milieux religieux institutionnels, une grande proportion refuse catégoriquement l'étiquette « féministe » qui comporte selon elles une connotation péjorative et qui est étrangère

liberté d'expression, ni la liberté de la presse, ni le droit des citoyens de se réunir pacifiquement et d'adresser à l'État des pétitions pour obtenir réparation de torts subis sans risque de punition ou de représailles » (Constitution américaine, 1791).

²⁶ L'intériorisation de la foi est l'un des premiers signes de l'individualisation de la croyance induite par la sécularisation moderne. Comme nous le savons, en islam, la foi est certes intérieure, mais elle se manifeste par un ensemble de pratiques ritualisées communément appelées « les cinq piliers de l'islam », à savoir la *shahada* (attestation de foi), la *çalat* (prière quotidienne accomplie cinq fois par jour), le jeûne du mois du ramadan (pour celui qui est en bonne santé), la *zakat* (aumône légale) et le *hajj* (pèlerinage à la Mecque, à réaliser au moins une fois dans sa vie par celui qui en a les moyens financiers et physiques). Or, ce qui peut être aisément appliqué dans les pays arabo-musulmans ne l'est pas forcément dans nos sociétés modernes sécularisées. La plupart de ces femmes accomplissent la prière et certaines ne portent pas le hijab, car elles ne le considèrent pas comme une obligation religieuse au même titre que les cinq piliers.

à l'islam. Comme l'a exprimé Tayyibah Taylor, ancienne rédactrice en chef d'*Azizah Magazine*²⁷ :

Je ne dirais pas qu'il y a un mouvement appelé « féminisme islamique », mais je dirais que de nombreuses femmes travaillent pour l'équité de genre. Il y en a qui refusent d'être identifiées en tant que féministes, certaines préfèrent le terme « féministes islamiques » et d'autres se disent simplement féministes. Les dernières prennent le risque de ne pas être entendues par des membres de la communauté musulmane qui pourraient considérer le féminisme comme étranger à l'islam ou comme une invention superflue. Beaucoup de femmes croient qu'il suffit de signaler l'égalitarisme dans le Coran et les droits qui y sont inscrits pour corriger les asymétries de genre²⁸. (Entretien, Washington, 30 août 2013.)

D'ailleurs, une grande majorité des militantes de terrain qui font partie des organisations féminines rencontrées rejettent l'étiquette « féministe » et souhaitent être considérées tout simplement comme des « militantes musulmanes » œuvrant essentiellement pour des causes féminines souvent identiques à celles des féministes « revendiquées ». Lors d'un entretien (Washington, 28 juillet 2013), l'une d'entre elles a affirmé avec force qu'elle militait contre les traditions patriarcales à l'égard des femmes, contre la violence domestique, pour que les mosquées soient plus inclusives à l'égard des femmes, pour qu'elles fassent partie des comités exécutifs au sein de la mosquée, mais qu'elle n'était pas féministe. Cependant, comme le rappellent Myra Marx Ferree et Aili Mari Tripp : « Le militantisme visant à contester la subordination des femmes à l'égard des hommes est ce qui définit le féminisme » (2006 : 6). Les répertoires d'actions de la plupart de ces activistes s'inscrivent donc assurément dans une dynamique militante de type féministe. Par ce refus catégorique, la plupart de ces femmes « non féministes » veulent se démarquer du féminisme originel puisque,

²⁷ *Azizah Magazine* est l'un des rares magazines féminins diffusés à l'échelle nationale, voire internationale. Il se veut le miroir et le porte-parole de la femme musulmane américaine (États-Unis et Canada). Il traite essentiellement des questions de société et des défis contemporains auxquels elle est confrontée.

²⁸ Lors de la convention de l'Islamic Society of North America (ISNA) à Washington.

historiquement, les féministes occidentales se sont ralliées au colonialisme dès le XIX^e siècle, une association qu'elles ont légitimée au nom de la lutte contre l'oppression des femmes dans les pays de tradition musulmane (Hammer, 2013 : 339–340). Cette vision, même si elle comporte des vérités indéniables, tend à faire l'impasse sur l'hétérogénéité des féminismes occidentaux qui s'inscrivent dans une posture postcoloniale et qui dénoncent avec force les clichés à l'égard des femmes musulmanes. D'autres militantes ne refusent pas catégoriquement l'étiquette « féministe », mais souhaitent se démarquer du féminisme dit « occidental » du fait de leur expérience vécue. En effet, jusqu'à aujourd'hui, ces militantes (de même que certaines féministes musulmanes) dénoncent l'attitude ethnocentrique de certaines féministes occidentales à leur égard, notamment lors de conférences internationales²⁹.

Par ce rejet de l'étiquette « féministe », on peut percevoir un choix rhétorique « stratégique » destiné à réformer les institutions musulmanes américaines de l'intérieur de manière « pacifique », une sorte de « révolution silencieuse »³⁰. En revendiquant leur féminisme ouvertement, comme l'ont fait Ani Zonneveld, Asra Nomani et Amina Wadud³¹, ces militantes risquent de susciter la

²⁹ Pour illustrer notre propos, l'exemple d'Azizah al-Hibri est instructif. Arrivée aux États-Unis en provenance du Liban en 1966, cette dernière a ensuite obtenu un doctorat en philosophie en 1975 (Braude, 2004 : 50). Dès le départ, elle s'est intéressée au marxisme et a publié essentiellement de la littérature féministe laïque. Elle a fondé en 1986 une revue féministe, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* (Braude, 2004 : 50). Elle se considérait initialement comme une féministe laïque, puis elle s'est détournée du féminisme auquel elle s'était associée. En effet, à la suite de conférences internationales, elle dit avoir vu la véritable face cachée de ses « consœurs féministes occidentales » (*Western feminist sisters*) qui adoptaient une attitude dominatrice et ethnocentrique à l'égard de ses « sœurs musulmanes » (*Muslim sisters*) à l'étranger. Après cela, elle n'a plus souhaité être assimilée aux féministes occidentales.

³⁰ Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Leila Ahmed (2011).

³¹ Ces trois femmes ont la particularité d'avoir, en quelque sorte, attaqué de front les pratiques inégalitaires à l'égard des musulmanes soit en dirigeant des prières congrégationnelles mixtes, jouant ainsi le rôle de l'imam qui est traditionnellement réservé aux hommes, soit en forçant l'accès principal d'une mosquée réservée aux hommes, comme ce fut le cas avec Asra Nomani dans une petite ville nommée Morgantown. Tous ces « événements » ont reçu une couverture médiatique de la presse locale et nationale, voire internationale, ce

colère et la méfiance des principaux leaders des institutions religieuses les plus influentes comme l'ISNA ou le CAIR, pour ne citer que les principales, avec lesquelles certaines organisations féminines ont bâti un partenariat³². Nous avons déjà rappelé le contexte des années 2000 avec le constat de l'exclusion des femmes de l'espace culturel. L'inclusion de ces dernières constitue désormais une cause nationale pour les principales institutions musulmanes. Celles-ci, parfois considérées comme étant « conservatrices » par certains observateurs extérieurs controversés³³, se doivent de défendre leur image de marque et souhaitent ainsi montrer que l'égalité des sexes au sein de l'islam constitue également une de leurs valeurs. De plus, d'après ce que l'on peut constater sur leur site officiel, ces grandes instances ayant pignon sur rue commanditent certaines organisations féminines. Cela pose inéluctablement la question de l'indépendance financière et idéologique de quelques-unes d'entre elles³⁴. À titre d'exemple, la présidente de Women in Islam, Aisha al-Adawiya, anime régulièrement des ateliers ou conférences lors d'événements officiels qui accueillent des milliers de musulmans venus des quatre coins du pays, telle la convention de l'Islamic Society of North America, qui a lieu une fois par an. D'autres militantes animent des tables rondes et des ateliers telles qu'Azizah al-Hibri ou encore feu

qui a suscité le mécontentement des principales institutions musulmanes aux États-Unis.

³² L'ISNA (Islamic Society of North America), créée en 1963, est la plus ancienne organisation musulmane qui représente les musulmans américains à l'échelle nationale. Le CAIR (Council on American Islamic Relations), créé en 1994, est une organisation de droits civiques dont le principal objectif est de lutter contre les discriminations à l'égard des musulmans sur le territoire national.

³³ Nous pouvons citer Daniel Pipes, historien spécialiste de l'islam, qui s'en prend régulièrement aux organisations musulmanes aux États-Unis et les accuse de conservatisme. Ce dernier est d'ailleurs très controversé dans le monde académique.

³⁴ D'ailleurs, une de nos répondantes l'a mentionné dans un entretien (New York, 14 juin 2014). Nous lui avons demandé si son organisation avait des commanditaires et elle nous a répondu qu'elle et ses membres ne voulaient pas avoir de comptes à rendre. Elles refusaient donc toute contribution financière qui les rendrait tributaires.

Tayyibah Taylor, pour n'en citer que quelques-unes³⁵. Nous avons pu le constater lors du cinquantième anniversaire de l'ISNA à Washington, du 30 août au 2 septembre 2013.

Il s'agit maintenant de s'intéresser aux répertoires d'actions de ces militantes pour ensuite analyser comment ces dernières tendent à modifier, voire « à féminiser » le champ religieux de l'islam aux États-Unis.

Répertoires d'actions des militantes

Le combat des militantes qui nous intéresse est multiple. En tant que femmes, musulmanes, immigrantes ou Africaines-Américaines, elles se retrouvent, bien malgré elles, « à l'intersection de plusieurs catégories, sexuelles, sociales, historiques, économiques, culturelles » (Horchani, 2015 : 92)³⁶. C'est pourquoi elles font l'expérience « de l'inégalité complexe et des discriminations multiples » (Bilge, 2009 : 76). Le concept d'« intersectionnalité » constitue ici un outil théorique qui peut nous éclairer sur l'émergence et les caractéristiques de ce militantisme religieux de type féministe aux États-Unis, même si sa portée explicative comporte des limites (*ibid.* : 80). Comme le rappelle Sirma Bilge :

[...] l'intersectionnalité est devenu le terme privilégié dans les milieux académiques et militants anglophones pour désigner la complexe articulation des identités/inégalités multiples (*Ibid.* : 71).

L'absence de consensus autour de ce concept théorique qui fait débat aujourd'hui ne doit pas occulter les enjeux initiaux de sa formalisation. Rappelons que c'est à partir des années 1990 que l'intersectionnalité a été d'abord vulgarisée par la juriste africaine-américaine Kimberlé W. Crenshaw, même s'il est apparu que les années 1970 et 1980 constituent

³⁵ Nous avons assisté à la cinquantième convention et nous avons constaté que les femmes représentaient bien la moitié des intervenants grâce au programme détaillé remis à chaque participant.

³⁶ D'ailleurs, d'après Inès Horchani (2015 : 94), c'est bien ce concept d'« intersectionnalité » en tant qu'outil d'analyse qui peut nous aider à comprendre les raisons pour lesquelles les féminismes arabes et islamiques sont restés invisibles.

[...] une période faste de l'intersectionnalité où le projet poursuit clairement une visée contre-hégémonique et transformatrice, à l'unisson avec les grandes questions sociales. (Bilge, 2016 : 83.)

Sans rentrer plus en détail sur les débats autour des origines du concept, son contexte d'apparition nous éclaire sur ses enjeux initiaux, car, comme l'a rappelé la juriste africaine-américaine, « l'intersectionnalité est contextuelle » (Crenshaw, 2016 : 50). En effet, pour elle, il s'agissait initialement de dénoncer les multiples oppressions dont étaient victimes les femmes noires en situation de violence conjugale. D'une part, ces dernières se retrouvaient marginalisées parce qu'elles étaient des femmes de couleur et, d'autre part, les violences qu'elles ont subies étaient invisibilisées. Ces femmes se retrouvaient donc « doublement dominées à l'intersection des dominations de sexe et race » (Fassin, 2015 : 9). Cependant, comme Kimberlé W. Crenshaw (2016 : 34) l'a souligné, l'intersectionnalité n'a jamais eu de caractère limitatif et ne s'applique pas seulement aux femmes noires. L'enjeu de justice sociale qui lui est intrinsèque fait de l'« intersectionnalité » un concept qui s'étend à de multiples groupes sociaux marginalisés ou à des minorités dites « racisées », même si pour Sirma Bilge (2016 : 101) l'on assiste aujourd'hui dans le monde universitaire à des tentatives de neutralisation de la portée politique du concept reléguant cette quête de justice sociale au second plan³⁷.

Pour clore cette conceptualisation théorique non exhaustive de l'intersectionnalité, ce qu'il faut retenir dans le cadre de notre article, c'est que celle-ci prend aujourd'hui des formes diverses et varie selon les différents acteurs sociaux. Elle permet surtout « de mettre au jour et de combattre les dynamiques de pouvoir et d'exclusion parfois dissimulées ou marginalisées sur le terrain social » (Crenshaw, 2016 : 50). L'un des enjeux portés par cette approche est de faire sortir de l'ombre des femmes dont la voix a été en quelque sorte confisquée par l'histoire, souvent pour des raisons politiques et idéologiques. La prise en compte de la dimension intersectionnelle éclaire la nature du mouvement de femmes musulmanes aux États-Unis qui nous intéresse ici. Que l'on

³⁷ Surtout en Europe où la question de la race suscite un inconfort et constitue un « impensé » (Mbembe, 2010).

parle « d'imbrications de rapports sociaux » ou « d'oppressions enchevêtrées » (Collins, 2016) pour désigner cet état de fait, les militantes musulmanes étasuniennes se retrouvent aux prises avec de multiples rapports de pouvoir ou systèmes d'oppression tels que le sexisme ou le racisme. Cela nous permet de comprendre le caractère multidimensionnel que revêtent leurs actions et leurs pratiques militantes.

En premier lieu, à l'échelle sociétale, les principaux objectifs des militantes musulmanes sont de lutter contre les clichés et les stéréotypes en s'imposant comme interlocutrices privilégiées aux pouvoirs publics et à leurs concitoyens non musulmans. Le dialogue interreligieux au féminin est ainsi au centre de leurs répertoires d'actions. À titre d'exemple, la docteure Mahjabeen Hassan, fondatrice de l'AMWA, organise de nombreux ateliers visant à expliquer ce qu'est l'islam. Elle s'investit surtout dans le dialogue entre les religions monothéistes et participe régulièrement à des tables rondes aux côtés de femmes rabbins ou pasteures. Les thèmes abordés lors de ces rencontres varient, mais il s'agit souvent de mettre l'accent sur les similitudes entre les religions dites « historiques ». C'est pourquoi les discussions ont souvent une perspective comparative et portent sur des figures emblématiques reconnues dans les trois religions monothéistes³⁸. Il s'agit avant tout de constituer des passerelles entre elles³⁹.

Leurs répertoires d'actions s'étendent également à des causes sociales allant de l'aide aux nécessiteux à la lutte contre le racisme et la violence conjugale. En effet, pour la plupart, la violence conjugale, véritable fléau en contexte migratoire, constitue une priorité, et ce, souvent en partenariat avec différentes associations féministes locales (Abraham, 2000). C'est également le cas de l'AMWA qui nous a présenté ses différentes initiatives dans le comté de Westchester (banlieue résidentielle de New York) et a organisé des rencontres avec certains de leurs partenaires, par exemple la Young Women's Christian Association (YWCA) dont la

³⁸ Lors d'une rencontre organisée en juin 2008, intitulée « The Three Mary's in the Scriptures », il s'agissait pour la docteure Hassan de montrer la sacralité de Marie dans le Coran (AMWA, 2008).

³⁹ *Building bridges and unity through interfaith understanding*, telle est la devise de l'AMWA (2003 : 5).

devise officielle est *éliminer le racisme, donner le pouvoir (empowering) aux femmes*. Ces partenariats et les alliances nouées avec diverses associations féministes non musulmanes apportent un éclairage supplémentaire sur la nature de ce militantisme de type féministe au sein de l'islam aux États-Unis. En effet, bien que ces actrices revendiquent leur identité musulmane, leur démarche n'est pas strictement religieuse à proprement parler. Le référent religieux constitue en quelque sorte un marqueur identitaire à visée inclusive. Cela s'inscrit davantage dans une démarche de participation active qui se veut citoyenne, dans l'intérêt du bien commun, sur la base du volontariat. Ces militantes contribuent à montrer que leurs valeurs dites « islamiques » ne sont pas incompatibles avec les valeurs américaines et qu'être musulmanes aux États-Unis, c'est avoir des valeurs communes par-delà les différences.

À l'échelle de l'institution religieuse, l'inclusion des femmes au sein de la mosquée constitue sans nul doute l'une des priorités pour un grand nombre d'entre elles, comme nous allons le voir dans la partie dédiée aux transformations féministes de l'espace culturel.

Enfin, pour une minorité qui se veut plus progressiste, l'inclusion des homosexuel.le.s au sein de l'*Ummah*, c'est-à-dire « la communauté musulmane dans son ensemble », fait partie de leur champ d'action, ce qui est loin de faire l'unanimité. Cette question ne trouve aucun écho chez de nombreuses militantes « non féministes » évoluant dans les milieux institutionnels religieux officiels. Cela semble constituer un tabou puisque ce sujet n'est jamais abordé. Il en est de même pour le droit des femmes à devenir imams et à diriger une prière mixte, invoqué par des féministes musulmanes appartenant à la tendance dite « progressiste » telles qu'Ani Zonneveld⁴⁰. La question des femmes imams a été posée

⁴⁰ Ani Zonneveld est la fondatrice de l'organisation Muslims for Progressive Values (MPV), créée en 2004 et initialement nommée The Progressive Muslim Union. Omid Safi, professeur d'études islamiques à l'Université de Caroline du Nord, est également l'un des fondateurs de ce mouvement qui se veut progressiste (dans le sens opposé à *orthodoxe*) dans la mesure où il déconstruit la sacralité du Coran qui fait autorité en islam et reconsidère certaines questions éthiques séculières. Depuis mai 2007, Ani Zonneveld est devenue la présidente du mouvement et imam. Elle se considère elle-même comme marginale au sein de la « communauté ». Le principal objectif de MPV est de réunir des musulmans de tous côtés en son sein, hommes et femmes, hétérosexuel.le.s et homosexuel.le.s confondu.e.s. Quant au nombre de ses membres, il n'y a pas de

lors de nos entretiens avec les militantes. La plupart l'ont éludée, et quand il y eut une réponse, celle-ci a été négative. Ces questions « taboues » semblent constituer un point de scission entre les militantes des organisations féminines rencontrées et les féministes dites « progressistes », et ce, malgré des similitudes dans leurs répertoires d'actions. D'ailleurs, pour Zonneveld, ces « tabous » soulèvent la question de l'égalité des sexes qui doit s'étendre à l'enjeu de l'imamat et de l'autorité religieuse avec un « grand A » (entretien, Genève, 12 juin 2015). De nombreuses militantes ne semblent pas prêtes à s'engager dans le débat sur la diversité des genres, à l'inverse de la présidente de Muslims for Progressive Values (MPV) ou d'autres féministes dites « progressistes ».

Portée internationale des féministes musulmanes étasuniennes

Pour finir au sujet des principaux répertoires d'actions, il est intéressant de noter que parmi ces militantes musulmanes de nombreuses immigrantes souhaitent étendre leur influence à l'échelle internationale. Elles militent donc aussi pour le droit des femmes dans les pays arabo-musulmans en général, et souvent dans leur pays d'origine.

D'après notre analyse, force est de constater que même si les féministes musulmanes aux États-Unis ne sont pas les pionnières des féminismes islamiques ou des mouvements de femmes musulmanes, ce sont elles qui, aujourd'hui, tendent à exercer une plus grande influence sur les mouvements féministes musulmans transnationaux, et non l'inverse. La théologienne féministe Riffat Hassan, qui a fondé en 1999 un réseau international, The International Network for the Rights of Female Victims of Violence in Pakistan (INRFVVP), ou encore Azizah al-Hibri, qui agit par le biais de KARAMAH (Muslim Women Lawyers for Human Rights), en sont de bons exemples. KARAMAH, qui signifie « dignité » en arabe, a été fondée en 1993 et est devenue l'une des organisations

statistiques officielles. Cependant, d'après sa présidente, il y en aurait environ 10 000. Il s'agit donc d'un groupe encore marginal. Mais, selon nous, ces revendications dites « progressistes » trouvent un grand écho dans la presse et au sein des nouvelles générations et vont probablement voir leur influence croître au fil du temps (entretien, Office des Nations unies à Genève, 12 juin 2015).

musulmanes les plus influentes à l'échelle nationale et internationale. Son objectif initial était de lutter contre les violences domestiques faites aux femmes. À partir de 2003, cette mission s'est élargie. Aujourd'hui, KARAMAH est très impliquée dans les droits des femmes dans les milieux et les sociétés islamiques. Elle organise des campagnes de sensibilisation et de formation visant à préparer des femmes musulmanes au leadership, aussi bien dans les milieux religieux qu'académiques. Chaque année, à la période estivale, l'organisation met en place le Summer Leadership Program dans ses locaux de Washington. Des femmes musulmanes originaires du monde entier, majoritairement des militantes, sont sélectionnées sur candidature afin de bénéficier de cette formation intensive. Ces dernières souhaitent, à leur tour, devenir les leaders de demain dans leur société d'origine pour lutter contre les discriminations faites aux femmes au nom de l'islam.

Daisy Khan, quant à elle, a fondé l'initiative Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE) en 2005. Cette organisation milite activement à l'échelle internationale contre les atteintes aux droits des femmes par le biais d'une lutte assidue contre les mariages forcés, la violence conjugale, l'excision et les crimes d'honneur notamment. Ces pratiques restent très courantes dans certains pays arabo-musulmans, bien qu'elles soient condamnées en islam.

Certes, cette liste d'actions à l'échelle internationale est loin d'être exhaustive⁴¹. Elle permet toutefois de prendre conscience de l'impact des militantes musulmanes étasuniennes à l'échelle transnationale. Leur situation « privilégiée », liée à leur contexte démocratique et pluraliste, leur permet d'être à l'avant-garde de ce mouvement de femmes.

Outre la féminisation discursive à laquelle participent les militantes intellectuelles et les théologiennes féministes musulmanes, dans quelle mesure ce mouvement de femmes contribue-t-il à transformer le champ religieux islamo-étasunien ? Le cas des mosquées aux États-Unis et celui des transformations en cours, en matière d'inclusion des femmes, sont particulièrement instructifs.

⁴¹ Ani Zonneveld a lancé en 2015 une initiative internationale, Imams for She, visant à lutter contre les interprétations misogynes des textes sacrés.

Transformations féministes du champ religieux : vers une féminisation de la mosquée aux États-Unis ?

Afin de confirmer notre hypothèse selon laquelle les actions de ces militantes contribuent fortement à transformer le champ religieux de l'islam, il nous paraît opportun de présenter le travail de Women in Islam, qui est intéressant à bien des égards. Cette organisation, créée initialement en réponse aux violences faites aux femmes en Bosnie, a élargi son champ d'action et œuvre aujourd'hui en faveur d'une plus grande inclusion des femmes au sein de l'espace culturel. En 2000, l'initiative Mosquée conviviale pour les femmes (« Women-Friendly Mosque »), en collaboration avec les plus grandes organisations nationales (CAIR, ISNA et ICNA), a été lancée par Aisha al-Adawiya. Bien qu'il y ait d'autres aspects, nous focaliserons ici sur le degré d'inclusion des femmes dans l'espace culturel, devenu en quelque sorte une cause nationale pour de nombreuses militantes. Voici les critères d'évaluation du degré d'inclusion retenus dans le rapport : 1) quelles sont les caractéristiques physiques de l'espace culturel accordé aux femmes ? Sont-elles placées en sous-sol, dans une pièce insalubre et mal équipée ? ; 2) Les femmes sont-elles séparées des hommes par une division de type rideau ou autre ? ; 3) Les femmes sont-elles incluses dans les programmes ? Participent-elles à la gouvernance de la mosquée ou du centre islamique ? Font-elles partie de l'organe décisionnel ? (Sayeed *et al.*, 2013).

Les résultats présentés ci-dessous sont basés sur un sondage réalisé entre août 2010 et novembre 2011 auprès de 727 mosquées, sachant que le nombre de mosquées et de centres islamiques est estimé à 2106 par les instances représentatives de l'islam aux États-Unis (*ibid.* : 2). Afin d'évaluer le degré de transformation de la mosquée en contexte étasunien, il convient de rappeler son rôle traditionnel et son fonctionnement dans les pays à majorité musulmane. Les fidèles viennent y accomplir les prières (*çalats*) quotidiennes et celle du vendredi. Lors de périodes sacrées du calendrier musulman, telles que le mois du ramadan, le nombre des fidèles est particulièrement important. Ces *çalats* peuvent être précédées d'un discours religieux de l'imam appelé *khotba*. La mosquée aux États-Unis a une fonction beaucoup plus étendue, à l'instar des églises, et constitue bien plus qu'un lieu de prière

(Wolfe, 2005 : 227–228). Pour Albanese (2007 : 227), cette transformation du rôle de la mosquée suggère son américanisation. La diversification des fonctions de la mosquée est liée au fait que la plupart des musulmans ont opté pour une organisation congrégationnelle de leurs institutions religieuses. Le terme anglais *congregation* est essentiel puisqu'il renvoie à une forme d'organisation religieuse qui englobe aussi bien l'aspect structurel ou institutionnel que l'aspect rituel, et les membres de cette « communauté » se réunissent de manière volontaire (Fenggang et Ebaugh, 2001 : 273). D'ailleurs, l'une de nos répondantes, militante de plus de 50 ans, originaire du Pakistan, a très bien résumé le rôle de la mosquée aujourd'hui en contexte américain :

La mosquée joue différents rôles. C'est un centre communautaire. C'est une école, un lieu de prière. Nous y organisons également des dîners, des mariages, des fêtes. C'est assurément plus qu'une salle de prière. Nous avons appris à connaître des familles. C'est un moyen de socialisation. (Entretien, New York, 17 juillet 2013.)

Quant à la participation croissante des femmes au culte dans les mosquées, il s'agit d'un phénomène lié à l'immigration qui ne constitue pas une pratique courante dans les sociétés islamiques, même si la situation tend à évoluer (Damak, 2000 : 32). Cela peut paraître paradoxal dans la mesure où la plupart des savants musulmans s'accordent à dire que la présence des femmes a été encouragée par le prophète de l'islam (Haddad, Smith et Moore, 2006 : 62). En effet, comme le souligne *Women in Islam* (2001 : 7) dans l'un de ses rapports basés sur les versets du Coran et sur les faits et gestes du prophète (*hadith*) :

Durant les premières années de l'islam, les femmes participaient aux services religieux, et partageaient la Mosquée du Prophète – que la paix soit avec lui – et partageaient l'espace principal avec les hommes. Partager la salle de prière principale avec les hommes permettait aux femmes de s'engager pleinement dans les débats publics, et d'influencer les décisions qui affectaient leur vie et la vie de leur communauté.

En d'autres termes, la présence des femmes en tant que fidèles au sein de l'espace culturel leur permet d'avoir un rôle actif dans la

vie de la communauté. D'ailleurs, les travaux de Ruth Roded (1994) l'ont montré : les femmes étaient présentes dans l'espace culturel dès les premiers temps de l'islam et elles jouaient un rôle prépondérant dans la transmission religieuse. Nous serions tentée d'ajouter qu'il n'est pas étonnant que ces revendications pour l'inclusion des femmes au sein des mosquées émanent davantage d'Africaines-Américaines ou de *White American* converties et de jeunes générations nées aux États-Unis. En effet, elles ne sont pas immigrantes et la plupart ne sont pas familières avec le fonctionnement des mosquées du monde musulman. Accoutumées à l'inclusion des femmes dans toutes les sphères de la société américaine et au sein des différentes Églises qu'elles ont fréquentées avant leur conversion à l'islam, elles se trouvent confortées par les textes sacrés et les récits prophétiques attestant de la présence des femmes dans le giron de la mosquée. C'est pourquoi ces musulmanes sont plus à même de revendiquer leur place dans l'espace culturel. Leur conversion les a, en quelque sorte, amenées à faire la part des choses entre les prescriptions religieuses et les traditions culturelles liées à des sociétés fortement patriarcales.

Vers une plus grande inclusion des femmes dans l'espace culturel

D'après les résultats du rapport sous-titré *Women and the American Mosque 2011*, rendus publics lors du 50^e anniversaire du Congrès annuel de l'ISNA à Washington en août 2013, la participation des femmes au culte reste faible et n'a pas beaucoup évolué dans le temps (Sayeed *et al.*, 2013 : 5). Cependant, on peut noter une légère augmentation (voir figure 1).

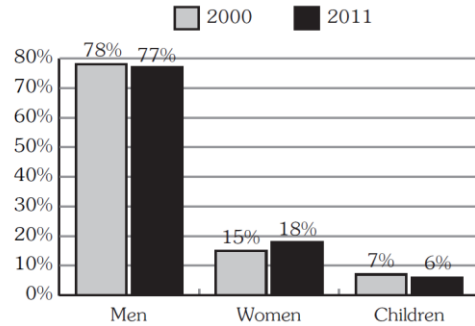


Figure 1. Moyenne de la participation à la prière du vendredi entre 2000 et 2011 : hommes, femmes et enfants (tiré de Sayeed *et al.*, 2013 : 5).

À titre comparatif, le nombre de femmes assistant à la prière du vendredi a légèrement augmenté, passant de 15 % à 18 % entre 2000 et 2011, les hommes constituant l'écrasante majorité des participants (77 %). Les initiateurs du rapport en concluent que la plupart des mosquées américaines ne sont pas inclusives. Il existe cependant des variations sensibles en fonction des groupes ethniques. En effet, 56 % des mosquées africaines-américaines ont un taux d'inclusion des femmes (*women friendly*) jugé excellent, contre 9 % pour les mosquées d'immigrants (voir figure 2).

	<i>W. Deen</i>		
	<i>Mohammed</i>	<i>non-WDM</i>	<i>Immigrant</i>
Excellent (all 4)42%	.14%	.09%
Good (3)39%	.19%	.22%
Fair (1-2)18%	.63%	.57%
Poor (0)2%	.4%	.12%

Figure 2. Échelle d'inclusion des femmes des mosquées africaines-américaines et des mosquées d'immigrants (tiré de Sayeed *et al.*, 2013 : 14)⁴²

⁴² Il est important d'effectuer un bref détour historique pour comprendre les désignations « W. Deen Mohammed » et « non-WDM » qui figurent en tête de

Ces données quantitatives peuvent être complétées par certaines de nos observations de terrain. En effet, nous avons observé en plusieurs circonstances une mosquée dite « africaine-américaine », la Masjid Muhammad Mosque, à Washington. Cette mosquée est essentiellement fréquentée par des convertis à l'islam, toutes générations confondues. Cela a permis de vérifier en partie l'hypothèse selon laquelle les mosquées africaines-américaines étaient davantage « accueillantes pour les femmes » (*women-friendly*) que celles fondées et fréquentées par des immigrants. Nous avons effectivement constaté que les femmes y étaient très actives. Il n'y avait aucune séparation hommes-femmes dans la salle de prière, même si les femmes priaient derrière les hommes, comme le veut la tradition. Lors de l'*iftar*, le réfectoire était mixte, et hommes et femmes partageaient le repas. Enfin, tous participaient au nettoyage de la salle, ce rôle n'étant pas assigné aux femmes. Enfin, certaines d'entre elles sont membres du comité exécutif de la mosquée. Cependant, il convient de ne pas généraliser puisqu'il existe des variations au sein des mosquées d'immigrants que nous avons pu également observer⁴³.

la figure 2. Lorsque l'on parle des musulmans aux États-Unis, une distinction est souvent faite entre les musulmans immigrants et les musulmans autochtones. Ces derniers se composent majoritairement d'Africains-Américains, communément appelés *Black Muslims*, dont la majorité s'est convertie à l'islam au sein d'une organisation connue sous le nom The Nation of Islam. Ils constituent aujourd'hui une grande partie de la communauté musulmane dans ce pays. Dès sa création sous l'autorité de Fard Muhammad en 1930, puis sous la direction d'Elijah Muhammad jusqu'à sa mort en 1965, ce mouvement, tout en se réclamant de l'islam, prônait un certain séparatisme au sein de la société et était perçu comme un danger pour la cohésion sociale et pour l'islam, y compris par les immigrants musulmans (Corbett, 2000 : 245). Il faut préciser que pour une grande partie de ces convertis, l'islam était vécu comme un refuge contre l'exclusion sociale, qui prenait notamment la forme du racisme, dont la majorité des Noirs étaient victimes. Après la mort d'Elijah Muhammad, son fils Warith Deen Muhammad a dirigé le mouvement vers un islam orthodoxe dont la majorité des musulmans afro-américains se réclament aujourd'hui.

⁴³ Nous pouvons citer l'exemple de l'Upper Westchester Muslim Society dans la banlieue de New York. La particularité de cette mosquée est sa diversité d'un point de vue ethnique. Bien qu'une grande majorité de ses membres soit originaire d'Asie (Pakistan, Inde, Cachemire, Bangladesh), on y trouve des fidèles originaires du Proche-Orient (Syrie, Palestine, Égypte), d'Afrique du Nord (Algérie et Maroc), ainsi que des Africains-Américains et des Américains

L'inclusion des femmes se mesure également par l'architecture intérieure de la mosquée, leur emplacement durant le culte, ainsi que leur rôle au sein de la mosquée.

La séparation des sexes pendant les prières collectives constitue la règle dans les mosquées, qu'il s'agisse de pays où l'islam est majoritaire comme de ceux où il est minoritaire. Les hommes sont donc généralement placés devant les femmes et en sont séparés par un paravent ou un rideau ; parfois les femmes se trouvent dans une salle à part. Aux États-Unis, la plupart des mosquées reproduisent ce modèle de séparation lors des prières collectives. Ainsi, selon Amina Wadud (2006 : 175), non seulement la séparation physique des sexes dans la mosquée relèguerait les femmes à une position inférieure puisqu'elles se retrouvent derrière les hommes, mais elle est également symbolique dans la mesure où elle contribue à limiter leurs possibilités de participation active à l'instar des hommes. La séparation contribuerait donc à rendre les femmes invisibles au sein de l'institution. Il semblerait tout de même que ce rapport à la séparation des sexes dans les mosquées commence à se modifier, car cette pratique est de plus en plus perçue comme discriminatoire à l'égard des femmes, non seulement aux yeux de la société d'accueil, mais également aux yeux des nouvelles générations nées aux États-Unis et des converties (Wolfe, 2005 : 64).

blancs (*White Americans*). La plupart d'entre eux appartiennent à la « classe supérieure » (*upper class*) et sont issus de l'« exode des cerveaux » (*brain drain*). Hommes et femmes confondus sont médecins, chirurgiens, ingénieurs en technologies de pointe et entrepreneurs. Dans ce lieu, il y a un réel partenariat entre hommes et femmes. Ces dernières prennent part à toutes les activités de la mosquée, qu'il s'agisse d'endosser des rôles traditionnels (enseignantes dans le cadre des *Sunday classes*, distribution des repas aux côtés des hommes, etc.) ou des rôles plus innovants (membres du comité exécutif). Par ailleurs, il n'y a aucun séparateur dans la salle de prière.

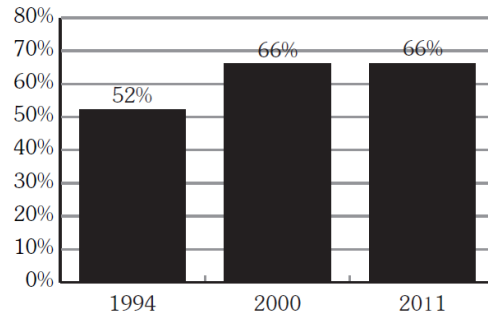


Figure 3. Utilisation de séparateurs dans le temps
(tiré de Sayeed *et al.*, 2013 : 7)

Cependant, si l'on considère les chiffres du rapport sous-titré *Women and the American Mosque*, on constate que le nombre de mosquées imposant une séparation physique est en hausse et est passé de 52 % en 1994 à 66 % en 2001 (voir figure 3). Paradoxalement, malgré les différentes initiatives contre la séparation stricte des sexes au sein des mosquées, cela reste courant dans la plupart des lieux de culte. Prenons en exemple la grande mosquée de la 96^e rue à New York où il n'y avait initialement aucune séparation, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. D'ailleurs, l'une de nos répondantes, une militante africaine-américaine de plus de 60 ans, a qualifié cette tendance de « régression » (entretien, New York, 15 août 2013). Le courant dogmatique auquel sont affiliées les mosquées reste un facteur déterminant à cet égard.

En effet, dans les mosquées dites « gouvernementales », généralement financées par les pays du Golfe adhérant à l'idéologie wahhabite née en Arabie saoudite, les pratiques discriminatoires à l'égard des femmes sont prégnantes. Nous avons d'ailleurs eu l'occasion d'observer le fonctionnement de l'Islamic Center of Washington. Cette mosquée est historique puisqu'elle a été inaugurée par le président Eisenhower en 1957. Il s'agit d'un des plus anciens centres islamiques de la région. Toutes les origines ethniques y sont représentées puisqu'il se situe dans le quartier des ambassades. On y applique l'une des plus strictes séparations hommes-femmes. L'espace réservé aux femmes ne se situe pas dans

la bâtisse principale. Il faut emprunter une entrée secondaire et descendre dans un sous-sol pour y accéder. Le programme (discours et prières) est retransmis par le biais d'un vidéoprojecteur pour éviter toute mixité. D'ailleurs, le rapport *The American Mosque* confirme que toutes les mosquées appartenant au courant salafiste appliquent une séparation stricte des sexes (Sayeed *et al.*, 2013 : 8).

Pour finir, on constate une diversification du rôle des femmes au sein de la mosquée, surtout depuis le 11 septembre 2001. En premier lieu, les femmes exerçant une fonction dans les mosquées aux États-Unis le font dans un cadre qui reste traditionnel puisqu'elles sont souvent chargées de l'éducation religieuse des enfants et des jeunes⁴⁴. L'éducation islamique dans un contexte pluraliste reste une priorité pour la préservation et la transmission de l'héritage religieux (Albanese, 2007 : 210). À titre d'exemple, dans la région de Détroit, la plupart des écoles islamiques sont dirigées par des femmes (Damak, 2000 : 32)⁴⁵. Même si leur rôle est essentiellement lié à l'éducation, cela constitue encore une fois un changement par rapport au pays d'origine (Ebaugh et Saltzman Chafetz, 1999 : 600). D'ailleurs, deux répondantes l'ont mentionné lors des entretiens et ont précisé qu'au départ elles étaient responsables de l'instruction religieuse des enfants dans le cadre des « écoles du dimanche » (*Sunday schools*) qui constituent une tradition chrétienne. Pour bon nombre de communautés religieuses, cela est devenu une véritable institution (*ibid.* ; Albanese, 2007 : 210).

De nombreuses institutions musulmanes aux États-Unis ont pris des initiatives pour étendre les droits des femmes au sein de l'espace culturel, ce qui leur a permis d'accéder à certaines fonctions à l'instar des hommes. Il s'agit d'une forme de reconnaissance de la nécessité d'intégrer les femmes dans les institutions, et cela traduit un désir de remédier aux différentes formes de discrimination dont elles sont victimes au sein même de l'*Ummah*. De ce fait, depuis les

⁴⁴ Cela semble être le cas de toutes les femmes dans les religions implantées aux États-Unis d'après les études empiriques d'Ebaugh et Saltzman Chafetz (1999).

⁴⁵ Il y existe deux types d'écoles: les « écoles coraniques du dimanche » (*Sunday Koranic schools*), qui dispensent uniquement un enseignement religieux, et les « écoles à temps plein » (*full-time schools*). Ces dernières sont des écoles confessionnelles qui enseignent le programme officiel de l'éducation nationale (*national curriculum*) et offrent une instruction islamique souvent optionnelle.

années 2000, on assiste à une visibilité croissante des femmes dans les institutions musulmanes qui occupent ainsi des fonctions moins traditionnelles ou qui sont traditionnellement réservées aux hommes. La variable ethnique semble à nouveau influencer la tendance : les mosquées africaines-américaines ont un plus grand nombre de femmes au sein de leur comité exécutif (Haddad, Smith et Moore, 2006 : 66)⁴⁶. Par ailleurs, de manière générale, les chiffres du rapport *The American Mosque* sont quelque peu encourageants si l'on considère qu'en 2011 59 % des mosquées et des centres islamiques comptaient des femmes siégeant au comité exécutif, soit une majorité (voir figure 4).

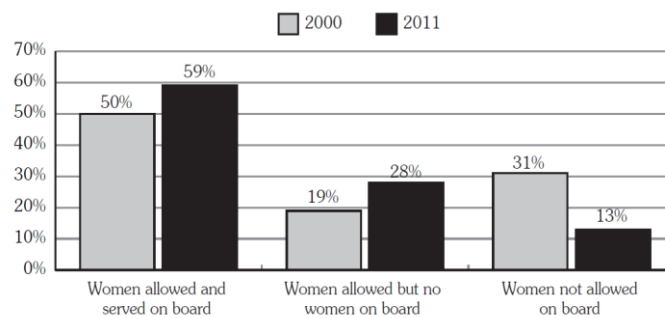


Figure 4. Participation des femmes à la gouvernance (tiré de Sayeed *et al.*, 2013 : 11)

Cela nous a été confirmé lors de nos entretiens : quatre répondantes faisaient partie du comité exécutif de leur mosquée, ce qui constituait une première pour ces femmes. L'une d'entre elles a même conçu les plans de la mosquée locale. Pendant notre entretien (New York, le 18 juillet 2013), la répondante⁴⁷ a révélé avoir fait

⁴⁶ « Les mosquées africaines-américaines ont aujourd'hui le plus grand nombre de femmes leaders à leur tête ; plus de 80 % d'entre elles autorisent les femmes à faire partie de leurs comités exécutifs, et se considèrent plutôt comme ouvertes à la participation des femmes. Les [mosquées] sud-asiatiques ont le plus faible nombre de participantes, et les mosquées arabes ont une position intermédiaire » (Haddad, Smith et Moore, 2006: 66).

⁴⁷ Femme de plus de 60 ans, immigrante pakistanaise et architecte à la retraite.

preuve de résistance en refusant de dessiner les plans de la mosquée si les femmes devaient être séparées des hommes et accéder à la mosquée par une entrée secondaire, comme c'est le cas dans certaines mosquées qui pratiquent une stricte séparation hommes-femmes.

Outre les comités exécutifs des mosquées, il est intéressant de noter qu'au sein de l'ISNA et du CAIR les femmes sont très largement représentées dans les différents comités, même s'il n'existe pas de statistiques sur la question. Cela peut se vérifier dans les faits puisque si l'on étudie le site des différentes antennes du CAIR à travers le pays, de nombreuses femmes occupent un poste-clé⁴⁸. D'ailleurs, son président Nihad Awad (entretien, Washington, 25 juillet 2013) nous a réitéré son engagement en faveur de l'inclusion des femmes dans l'organisation depuis sa création, chose que nous avons pu constater au siège de Washington. Enfin, les diverses observations issues de notre participation à la convention annuelle de l'ISNA en août 2013 nous ont permis de réaliser qu'une grande proportion de volontaires dans le comité d'organisation, et notamment les personnes responsables de l'accueil des participants et de la logistique, était composée de femmes. Nous nous sommes également entretenue à ce sujet avec l'un des fondateurs de l'ISNA, Sayyid Syeed (Ph.D.), aujourd'hui directeur du programme Office of Interfaith and Community Alliances de l'ISNA, à Washington, en juillet 2013. Ce dernier a retracé l'historique de l'organisation et a souligné le rôle majeur des femmes ayant fait partie des fondatrices depuis sa création dans les années 1970. Rappelons d'ailleurs que la Canadienne Ingrid Mattson a été la première femme à présider l'ISNA. Son mandat a duré de 2006 à 2010, ce qui a constitué une situation inédite dans l'histoire de l'islam aux États-Unis.

Une fois de plus, l'année 2001 constitue un tournant décisif dans la trajectoire des mosquées en matière d'inclusion des femmes. Cela est d'ailleurs ressorti dans nos entretiens. Comme l'a bien résumé une répondante, une militante de 50 ans originaire du Pakistan :

Avant 2001, les femmes n'étaient pas représentées dans la mosquée et nous étions toujours limitées. Seuls les hommes siégeaient au sein du comité exécutif et nous ne

⁴⁸ D'après nos recherches, il existe 31 antennes du CAIR à travers le pays.

pouvions pas parler. Nous [les sœurs] avons décidé de partir, seul un petit nombre est resté avec la mosquée. Après le 11 septembre, nous avons décidé de parler au comité qui ne savait pas que les femmes s'intéressaient aux activités de la mosquée et nous avons commencé des activités avec les enfants. Maintenant notre mosquée est devenue plus accueillante à l'égard des femmes et des familles et nous sommes désormais représentées dans la mosquée. (Entretien, New York, 17 juillet 2013.)

En d'autres termes, c'est à l'initiative des femmes que la situation a commencé à évoluer. Il faut toutefois souligner la création d'espaces culturels alternatifs, favorisée par le « manque d'inclusion » (pour ne pas dire « exclusion ») au sein des mosquées étasuniennes, ce qui a donné lieu à des initiatives plus innovantes même si le phénomène reste encore marginal.

En effet, en janvier 2015, la première mosquée exclusivement féminine, à l'instar des mosquées exclusivement féminines en Chine (Jaschok et Jingjun, 2000), a ouvert ses portes à Los Angeles à l'initiative d'une jeune Américaine, Hasna Maznavi. Enfin, d'autres mosquées qui se veulent progressistes ont été créées, comme celles qui sont affiliées à Muslims for Progressive Value⁴⁹. D'ailleurs, la fondatrice de cette organisation, Ani Zonneveld, a décrit la philosophie de MPV et de ses mosquées en ces termes :

Ce qui nous réunit tous ici, c'est nos valeurs, pas un *madhab* [« une école de droit »]. Nous ne nous préoccupons pas de savoir d'où vous venez, à partir du moment où vous êtes d'accord avec nos dix principes. C'est ce qui nous rassemble. C'est une sorte de *madhab* sans *madhab*. (Entretien, Genève, 12 juin 2015)

En d'autres termes, l'inclusion y est totale, peu importe le courant dogmatique, le genre et l'orientation sexuelle.

Nous l'aurons compris, les questions de l'inclusion des femmes dans les mosquées et la diversification de leur rôle participent au processus d'*empowerment* des militantes musulmanes. Cependant, pour certaines d'entre elles, ces initiatives d'inclusion des femmes

⁴⁹ Muslims for Progressive Values compte 36 mosquées aux États-Unis (à Los Angeles, Columbus, Atlanta, New York, Washington), sans compter des « antennes » au Canada, en Amérique du Sud, en Europe et en Malaisie.

au sein des mosquées étasuniennes sont insuffisantes (*ibid.*). En effet, ces dernières souhaitent également pouvoir prononcer des sermons ou diriger des prières mixtes, ce qui soulève inéluctablement la question de l'autorité en islam en général et au sein des minorités musulmanes d'Occident en particulier.

Quand l'autorité religieuse se conjugue au féminin

De manière subtile, la notion d'« autorité » est intrinsèquement liée à la notion d'« *empowerment* ». Dans les sociétés musulmanes, de tout temps le pouvoir et l'autorité, politique ou religieuse, se sont confondus et ont été associés à la figure masculine. Dans ces sociétés dites « patriarcales », conjuguer l'autorité et le pouvoir au féminin devient un enjeu à la fois social et politique. Aussi est-il légitime de se demander pour quelles raisons la question de l'exercice de l'autorité religieuse, qu'elle soit exercée de manière formelle ou informelle dans le cadre de l'islam, pose problème lorsque celle-ci se conjugue au féminin. Pour comprendre les enjeux de l'*empowerment* et l'émergence de nouvelles formes d'autorité religieuse féminines au sein de l'islam, il convient de rappeler brièvement la conception traditionnelle de l'autorité dans cette tradition.

Comme dans toutes les religions dites « historiques », en islam, l'autorité revient à Dieu, qui a la suprématie sur les hommes. La question de l'autorité est d'autant plus problématique dans la mesure où dans le courant majoritaire, le sunnisme, il n'y a pas de clergé, à l'inverse du catholicisme. Ainsi, à la mort du prophète de l'islam en 630, la question de la succession s'est posée avec force et a constitué jusqu'à aujourd'hui la source des dissensions entre les tenants de l'islam dit « sunnite » et ceux de l'islam dit « chiite ». Ainsi, dès les premiers temps de l'islam, l'autorité politique des différentes dynasties jusqu'à nos jours, et ce dans la plupart des pays du monde musulman, s'est confondue avec l'autorité religieuse :

Ce pouvoir instaure un lien étroit entre les règles religieuses et les règles du gouvernement, sacralisant par là même ces dernières et obligeant tout musulman à obéir au pouvoir en place [...] Tout comme dans les monarchies de droit divin dans l'Ancien Régime, l'argument religieux a

favorisé l'instauration en terre d'islam de régimes totalitaires en « 3D » : *din*, religion, *dunya*, monde et *dawla*, État. La confusion entre spirituel et temporel a été entretenue par ceux qui gouvernent, et n'a rien à voir avec une supposée essence politique de l'islam. (Ouardi, 2012 : 167)

Cette confusion entre État et autorité religieuse qui caractérise le monde musulman aujourd'hui encore apparaît comme un héritage direct des différentes dynasties qui se sont succédé dans l'histoire islamique (Luizard, 2004 : 28). Toutefois, l'entrée des sociétés musulmanes dans le monde moderne s'est caractérisée par l'émergence d'un réformisme islamique. Ceci a donné lieu à un affaiblissement de l'autorité de l'État et à l'émergence « d'autorités alternatives », prenant notamment la forme de courants fondamentalistes dits « islamistes » (*ibid.*, 2004 : 36). Enfin, les garants de la religion ou de l'autorité religieuse sont associés à des figures masculines, les *ulémas*, qui sont souvent des théologiens et des prédicateurs, seuls habilités à édicter des jugements relatifs à la foi et aux rituels.

Le passage de l'invisibilité à la visibilité de militantes musulmanes dans les communautés d'Occident s'est manifesté par une remise en question de la suprématie de l'autorité religieuse au masculin. Cela a donné lieu à l'émergence de figures d'autorité religieuse féminines. Ces dernières revendiquent une légitimité dans l'interprétation des textes sacrés et le droit de dispenser leur savoir religieux aux fidèles, à l'instar des hommes. Ces requêtes revêtent par ailleurs plusieurs formes et varient en fonction des contextes (Bano et Kalmbach, 2012 : 3).

En effet, en contexte minoritaire, les mutations liées au leadership et à l'autorité religieuse prennent des dimensions plus innovantes qu'en contexte majoritaire (Cohen, Joncheray et Luizard, 2004). Aussi la remise en question de l'autorité au masculin est d'autant plus marquée. De manière générale, les mutations transatlantiques de l'islam à cet égard sont nombreuses (Djennane, 2012).

Aujourd'hui, aux États-Unis, la fonction d'imam se décline parfois au féminin, même si cela reste un phénomène encore marginal. Comme nous l'avons déjà mentionné, c'est Amina Wadud qui, en 2005, a ouvert le débat sur la question du droit des femmes à

devenir imam. Cela n'est pas sans rappeler le combat en faveur de l'ordination des femmes dans les congrégations protestantes ou au sein du judaïsme réformé dans l'histoire religieuse des États-Unis. Cependant, l'ordination sacerdotale est propre au christianisme et elle n'a pas d'équivalent en islam (Mattson, 2005 : 1). Les savants religieux, notamment ceux de la grande mosquée al-Azhar au Caire, référence de l'islam sunnite, sont unanimes : une femme peut être imam et diriger une prière, mais uniquement devant un public de femmes, et non devant une assemblée mixte⁵⁰. Pour justifier l'interdiction des femmes imams, l'ensemble des savants religieux se base sur les arguments des savants de l'époque médiévale. Pour ces derniers, se reposant sur une sélection de hadith attestant qu'aucune femme n'a occupé ce rôle dans toute l'histoire islamique, cette pratique était (et est encore aujourd'hui) considérée comme une innovation (*bid'a*) (Calderini, 2009 : 8). D'après un hadith toujours récité avant chaque prière rituelle du vendredi, « toute nouveauté est une innovation et toute innovation est égarement, et tout égarement mène à l'enfer ». L'interdit légal semble donc reposer non pas sur des versets du Coran ou des paroles explicites du prophète de l'islam, mais sur des interprétations masculines qui font consensus au sein du courant sunnite (*ibid.* : 9)⁵¹. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Amina Wadud s'est octroyé le droit de diriger une prière collective mixte puisque, selon elle, rien dans les Saintes Écritures ne justifie une interdiction⁵². Depuis, même si le phénomène reste marginal et est récusé par la majorité des organisations musulmanes, mais également par certaines des militantes rencontrées, d'autres féministes musulmanes ont repris le

⁵⁰ C'est d'ailleurs la position dans la plupart des écoles sunnites, excepté celles du courant malikite où cela est répréhensible également (Calderini, 2009 : 8). D'après Ingrid Mattson (2005), cela est interdit au sein de l'école hanafite. Calderini (*ibid.*) précise dans son article qu'aucune étude n'a été faite quant à la position du chiisme sur cette question.

⁵¹ Parmi les hadith qui sont récurrents, on peut citer celui d'Abu Bakr, le premier calife ayant succédé au prophète de l'islam : « Jamais ne réussira un peuple qui confie ses affaires à une femme » (cité dans Calderini, 2009 : 9).

⁵² Il est intéressant de noter qu'Ingrid Mattson (2005), qui a été présidente de l'ISNA comme nous l'avons déjà mentionné, ne s'est pas clairement prononcée sur le sujet. Selon elle, une femme peut devenir imam à la tête d'une congrégation féminine comme en Chine. Quant aux prières mixtes, elle élude quelque peu la question, même si d'après elle il n'y a pas d'interdit explicite.

flambeau et assument ouvertement le rôle d'imam. Depuis mai 2007, Ani Zonneveld assume cette fonction et dirige non seulement des prières mixtes, mais elle célèbre également des unions hétérosexuelles et homosexuelles. Elle se considère elle-même marginale au sein de la communauté musulmane aux États-Unis. Sans désigner la fondatrice de Muslims for Progressive Values lors de notre entretien au bureau de l'ISNA à Washington le 25 juillet 2013, Sayyid Syeed (Ph.D.), ancien fondateur de l'ISNA cité plus haut, a manifesté un refus catégorique de légitimer le droit des femmes à devenir imam à la tête d'une assemblée collective mixte – ce qui constitue d'ailleurs la position de cette organisation, même si elle reste attachée à l'inclusion des femmes dans le paysage de l'islam aux États-Unis depuis sa création.

Conclusion

Ainsi, le champ religieux est devenu aujourd'hui aux États-Unis un espace d'expression et d'actions pour un nombre croissant de femmes musulmanes. Parmi les facteurs internes et externes qui ont favorisé l'émergence de discours et d'actions de type féministe, l'expérience migratoire a sans nul doute contribué à cette dynamique. Cependant, il ne faut pas sous-estimer le rôle des Africaines-Américaines dont les ancêtres étaient esclaves. Ces dernières ont une grande expérience en matière d'activisme puisqu'elles ont milité, pour la plupart, au sein du mouvement des droits civiques. Mais, le facteur socioéconomique semble faire la différence. En effet, les musulmanes étasuniennes issues du *brain drain* ont un statut socioéconomique supérieur qui leur a conféré un poids considérable dans cette dynamique militante. De plus, ces dernières ont trouvé dans l'expérience migratoire un moyen de s'émanciper de traditions patriarcales attribuées à l'islam.

Qu'elles soient universitaires, sur le terrain ou sur la toile, ces militantes agissent au nom de cette identité hybride ou multiple, à la fois religieuse et nationale. C'est à ce titre qu'elles prônent l'action, réclamant ainsi une visibilité à l'échelle de la société par le biais d'une participation active. Pour ces militantes, l'équation « militer = participer = exister » est de mise, et c'est au nom de leur foi musulmane qu'elles ont choisi de le faire.

Les diverses stratégies et actions mises en œuvre par ces femmes leur ont permis de passer d'une invisibilité à une visibilité plus marquée au sein du champ religieux islamo-étasunien ces 15 dernières années. À l'échelle internationale et surtout dans le monde musulman, un grand nombre d'entre elles s'investit dans des causes de type féministe. Cela leur aura permis de s'imposer comme des actrices majeures de ce mouvement.

Par ailleurs, cette étude qualitative exploratoire ainsi que les données quantitatives mobilisées ont permis de révéler les transformations actuelles de l'espace culturel sous l'impulsion, notamment, de ces militantes musulmanes. Les résultats et les analyses qui en découlent s'inscrivent dans la continuité des travaux de certains sociologues des religions qui ont démontré que « la transplantation est un processus de transformation » (Fenggang et Ebaugh, 2001 : 270). Cette transformation s'opère par le biais des femmes, qui sont devenues aujourd'hui de véritables « agents de changements », même si de nombreuses immigrantes perpétuent les traditions et restent confinées à des rôles qu'on leur a assignés (Ebaugh et Saltzman Chafetz, 1999).

Enfin, l'histoire religieuse des femmes au sein des congrégations protestantes aux États-Unis apporte un éclairage supplémentaire sur les transformations en cours dans l'islam de ce pays. On note des points de convergence frappants avec la féminisation des congrégations protestantes qui a débuté à l'ère coloniale et qui s'est accélérée après la révolution américaine. Ce processus a débuté par une prépondérance féminine pendant les offices religieux, puis s'est poursuivi par une diversification du rôle des femmes qui ont progressivement pu devenir prédicatrices, surtout après le second Grand Réveil (*Second Great Awakening*). Enfin, le tournant décisif eut lieu à la fin du XIX^e siècle avec la féminisation du clergé. Les organisations féminines religieuses, qui se sont multipliées tout au long du XIX^e siècle, ont d'ailleurs joué un rôle de premier plan dans cette féminisation religieuse. Le cas du judaïsme est encore plus révélateur puisqu'il s'agit d'une religion considérée autrefois comme « exogène », à l'instar de l'islam, et qui a connu une féminisation progressive de son champ religieux sur le modèle du protestantisme dominant. La thèse de la féminisation du judaïsme et du bouddhisme américains a été confirmée par les historiens de ces deux traditions religieuses. Pour l'islam, il faudra encore attendre.

Pourtant, au vu des résultats exposés, nous oserions dire que tous les ingrédients sont réunis : participation féminine croissante, diversification des rôles, émergence d'une théologie féministe et d'une dynamique militante de type féministe, et enfin féminisation de l'autorité religieuse. Cela permet d'affirmer que la féminisation de l'islam est en cours, même si nous n'avons pas encore le recul nécessaire pour évaluer son degré. Il paraît donc opportun d'affirmer que les États-Unis fournissent, sans nul doute, un cadre propice non seulement aux transformations de l'espace culturel, mais également à l'émergence de rituels et de formes de spiritualité d'inspiration féministe au sein de l'islam.

Bibliographie

- ABRAHAM, Margaret. 2000. *Speaking the Unspeakable: Marital Violence among South Asian Immigrants in the United States*. New Brunswick : Rutgers University Press.
- AHMED, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven : Yale University Press.
- . 2011. *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence from Middle East to America*. New Haven : Yale University Press.
- ALBANESE, Catherine L. 2007 [1981]. *America: Religions and Religion*. Belmont : Thomson Wadsworth.
- ALI, Kecia. 2006. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford : Oneworld.
- AMERICAN MUSLIM WOMEN'S ASSOCIATION. 2003. « Building Bridges and Unity through Interfaith Understanding ». *American Muslim Women's Association Newsletter*. Briarcliff : AMWA.
- . 2008. « AMWA's Summer Interfaith Luncheon ». *American Muslim Women's Association Newsletter*. Briarcliff : AMWA.
- BADRAN, Margot. 2009. *Feminism and Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford : Oneworld.
- . 2010. « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique internationale*, vol. 46, p. 25–44.
- . 2012. « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? ». Dans *Féminismes islamiques*, sous la dir. de Zahra ALI, p. 39–54. Paris : La Fabrique.
- BANO, Masooda et Hilary KALMBACH (dir.). 2012. *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden : Brill.
- BARAZANGI, Nimat Hafez. 2004. *Woman's Identity and the Qur'an: A New Reading*. Gainesville : University Press of Florida.
- BARLAS, Asma. 2002. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin : University of Texas Press.
- . 2004. « The Qur'an, Sexual Equality and Feminism ». Communication présentée à l'Université de Toronto (12 janvier). Récupéré le 23 octobre 2013 de <http://faculty.ithaca.edu/abarlas>.
- BEAUD, Stéphane et Florence WEBER. 1998. *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*. Paris : La Découverte/Syros.
- BIEWENER, Carole et Marie-Hélène BACQUÉ. 2011. « Empowerment, développement et féminisme : entre projet de transformation sociale et néolibéralisme ». Dans *La démocratie participative. Histoire et généalogie*,

- sous la dir. de Marie-Hélène BACQUE et Yves SINTOMER, p. 82–101. Paris : La Découverte.
- BILGE, Sirma. 2009. « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, vol. 225, p. 70–88.
- . 2016. « Plaidoyer pour une intersectionnalité critique non blanchie ». Dans *L'intersectionnalité : enjeux théoriques et politiques*, sous la dir. de Farinaz FASSA, Eléonore LÉPINARD et Marta ROCA I ESCODA, p. 75–102. Paris : La Dispute.
- BRAUDE, Ann. 2007. « Faith, Feminism, and History ». Dans *The Religious History of American Women: Reimagining the Past*, sous la dir. de Catherine A. BREKUS, p. 232–252. Chapel Hill : University of North Carolina Press.
- BRAUDE, Ann (dir.). 2004. *Transforming the Faiths of Our Fathers: Women Who Changed American Religion*. New York : Palgrave MacMillan.
- CADINOT, Dominique. 2011. « Parcours émancipatoires et intégration sociale des femmes arabo-américaines », *Revue française d'études américaines*, vol. 128, p. 109–127.
- CALDERINI, Simonetta. 2009. « Contextualizing Argument about Female Ritual Leadership (Women Imams) in Classical Islamic Sources », *Comparative Islamic Studies*, vol. 5, no 1, p. 5–32.
- CARDON, Dominique et Fabien GRANJON. 2010. *Médiactivistes*. Paris : Presses de Sciences Po.
- CHATALIC, Molly. 2010. *Le bouddhisme américain*. Pessac : Presses universitaires de Bordeaux.
- . 2011. « “A Quiet Revolution” : The Empowerment of Female Teachers in American Buddhism », *Revue française d'études américaines*, vol. 127, p. 65–85.
- COHEN, Martine, Jean JONCHERAY et Pierre-Jean LUIZARD (dir.). 2004. *Les transformations de l'autorité religieuse*. Paris : L'Harmattan.
- COLLINS, Patricia Hill. 2016. *La pensée féministe noire : savoir, conscience et politique de l'empowerment*. Montréal : Éditions du Remue-ménage.
- CONSTITUTION AMERICAINE. 1791. « The Bill of Rights: A Transcription ». Dans *NationalArchives.gov* (United States Government; The U.S. National Archives and Records Administration). Récupéré le 13 décembre 2017 de <https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>.
- CORBETT, Julia Mitchell. 2000 [1990]. *Religion in America*. Upper Saddle River : Prentice-Hall.
- CRENSHAW, Kimberlé W. 1989. « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1, p. 139–167.

- . 2016. « Les “voyages de l'intersectionnalité” ». Dans *L'intersectionnalité : enjeux théoriques et politiques*, sous la dir. de Farinaz FASSA, Eléonore LÉPINARD et Marta ROCA I ESCODA, p. 29–51. Paris : La Dispute.
- DAMAK, Sadok. 2000. « The Americanization of Islamic Practices as an Ethnic Attitude: The Case of Arabs in Detroit ». Dans *Les mutations transatlantiques des religions*, sous la dir. de Christian LERAT et Bernadette RIGAL-CELLARD, p. 25–36. Talence : Presses universitaires de Bordeaux.
- DJENNANE, Karima. 2012. « Vers une protestantisation de l'islam aux États-Unis ? Mutations transatlantiques de l'islam transplanté ». Mémoire de Master, Paris, Université Paris-Est Créteil.
- EBAUGH, Helen R. et Janet SALTZMAN CHAFETZ. 1999. « Agents for Cultural Reproduction and Structural Change: The Ironic Role of Women in Immigrant Religious Institutions », *Social Forces*, vol. 78, p. 585–613.
- FASSIN, Éric. 2015. « D'un langage à l'autre : l'intersectionnalité comme traduction », *Raisons politiques*, vol. 58, p. 9–24.
- FENGGANG, Yang et Helen R. EBAUGH. 2001. « Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications », *American Sociological Review*, vol. 66, no 2, p. 269–288.
- FERREE, Myra Marx et Aili MARI TRIPP. 2006. *Global Feminism: Transnational Women's Activism, Organizing and Human Rights*. New York : New York University Press.
- FIROR SCOTT, Anne. 1993. *Natural Allies. Women's Associations in American History*. Urbana : University of Illinois Press.
- GROSS, Rita. 1993. *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany : University of New York Press.
- HADDAD, Yvonne Y., Jane I. SMITH et Kathleen MOORE (dir.). 2006. *Muslim Women in America: The Challenge of Islamic Identity Today*. New York : Oxford University Press.
- HAMMER, Juliane. 2012. *More Than a Prayer: American Muslim Women, Religious Authority, and Activism*. Austin : University of Texas Press.
- . 2013. « Studying American Muslim Women: Gender, Feminism, and Islam ». Dans *The Cambridge Companion to American Islam*, sous la dir. de Juliane HAMMER et Omid SAFI, p. 330–344. New York : Cambridge University Press.
- HASSAN, Riffat. 2004. « Muslim Feminist Theologian ». Dans *Transforming the Faiths of Our Fathers: Women Who Changed American Religion*, sous la dir. d'Ann BRAUDE, p. 173–197. New York : Palgrave MacMillan.
- HORCHANI, Inès. 2015. « Intersectionnalité et féminismes arabes avec Kimberlé Crenshaw », *The Postcolonialist*, vol. 2, no 2, p. 89–95. Récupéré le 10 mars 2017 de <http://postcolonialist.com/academic-dispatches/intersectionnalite-et-feminismes-arabes-avec-kimberle-crenshaw>.

- JASCHOK, Maria et Shui JINGJUN. 2000. *The History of Women's Mosques in Chinese Islam: A Mosque of Their Own*. Richmond : Curzon Press.
- LATTE ABDALLAH, Stéphanie. 2010. « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, vol. 1, no 46, p. 9–23.
- . 2013. « Féminismes islamiques à l'heure révolutionnaire : normes, genre et démocratie ». Dans *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIX^e–XX^e siècle)*, sous la dir. de Florence ROCHEFORT et Maria E. SANNA, p. 217–230. Paris : Armand Colin.
- LINDLEY, Susan Hill. 1996. *"You Have Stept Out of Your Place": A History of Women and Religion in America*. Louisville : Westminster John Knox Press.
- LUZARD, Pierre-Jean. 2004. « Les effets du réformisme sur les transformations de l'autorité religieuse musulmane. Le cas des pays arabes du Moyen-Orient, de la Turquie et de l'Iran ». Dans *Les transformations de l'autorité religieuse*, sous la dir. de Martine COHEN, Jean JONCHERAY et Pierre-Jean LUZARD, p. 28–38. Paris : L'Harmattan.
- MATTSON, Ingrid. 2005. « Can a Woman Be an Imam? Debating Form and Function in Muslim Women's Leadership ». Récupéré le 18 mars 2017 de ingridmattson.org.
- MBEMBE, Achille. 2010. « La République et l'impensé de la "race" ». Dans *Ruptures postcolonialistes*, sous la dir. de Nicolas BANCEL *et al.*, p. 205–216. Paris : La Découverte.
- MOGHADAM, Valentine. 2007. « Qu'est-ce que le féminisme musulman ? Pour la promotion d'un changement culturel en faveur de l'égalité des genres ». Dans *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, sous la dir. de Marie CHATRY-KOMAREK, p. 43–47. Paris : L'Harmattan.
- MUSLIMAH MEDIA WATCH. 2016. « About ». Récupéré le 17 mars 2016 de <http://www.muslimahmediawatch.org/about-2>.
- NADELL, Pamela S. 1998. *Women Who Would Be Rabbis: A History of Women's Ordination, 1889-1985*. Boston: Beacon Press.
- NADELL, Pamela S. 2007. « Engendering Dissent: Women and American Judaism ». Dans *The Religious History of American Women: Reimagining the Past*, sous la dir. de Catherine A. BREKUS, p. 279–293. Chapel Hill : University of North Carolina.
- NEVEU, Éric. 2015. *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris : La Découverte.
- NOMANI, Asra. 2006a. *Standing Alone in Mecca. An American Woman's Struggle for the Soul of Islam*. New York : HarperCollins.
- (réal.). 2006b. *America at a Crossroads: The Mosque in Morgantown*. Documentaire. Arlington : PBS, 76 min.
- OUARDI, Hela. 2012. « De l'autorité en islam », *Le Débat*, vol. 171, p. 159–171.

- PEW RESEARCH CENTER. 2007. « Muslim Americans. Middle Class and Mostly Mainstream » (22 mai). Washington : Pew Research Center. Récupéré le 23 mai 2012 de <http://www.pewresearch.org/2007/05/22/muslim-americans-middle-class-and-mostly-mainstream>.
- RIBADENEIRA, Diego. 1997. « Questions on the Koran: Some Islamic Women Challenge Interpretations They Say Have Hurt Their Gender ». *Boston Globe*, 15 janvier, p. A12.
- RODED, Ruth. 1994. *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Saad to Who's Who?*. Boulder : L. Rienner.
- SAYEED, Sarah, Aisha AL-ADAWIYA et Ihsan BAGBY. 2013. « The American Mosque 2011: Women and the American Mosque ». Report No 3 from the US Mosque Study 2011, March. The Islamic Society of North America. Récupéré le 30 mars 2012 de <https://www.ispu.org/wp-content/uploads/2016/08/The-American-Mosque-Report-3-1.pdf>
- WADUD, Amina. 1999 [1992]. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York : Oxford University Press.
- . 2006. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford : Oneworld.
- WEBB, Gisela (dir.). 2000. *Windows of Faith: Muslim Women Scholar Activists in North America*. Syracuse : Syracuse University Press.
- WELTER, Barbara. 1974. « The Feminization of American Religion: 1800–1860 ». Dans *Clio's Consciousness Raised*, sous la dir. de Mary HARTMAN et Lois BANNER, p. 137–155. New York : Harper & Row.
- WOLFE, Alan. 2005 [2003]. *The Transformation of American Religion: How We Actually Live Our Faith*. Chicago : The University of Chicago Press.
- WOMEN IN ISLAM. 2001. « Women-Friendly Mosques and Community Centers: Working Together to Reclaim Our Heritage ». *Institute for Social Policy and Understanding*. Récupéré le 30 mars 2012 de <https://www.ispu.org/wp-content/uploads/2016/08/WomenAndMosquesBooklet.pdf>.
- YOUNIS, Mohamed. 2009. « Muslim Americans Exemplify Diversity, Potential ». *Gallup* (2 mars). Récupéré le 12 février 2016 de <https://news.gallup.com/poll/116260/muslim-americans-exemplify-diversity-potential.aspx>.

Abstract : Feminism, including “militant feminism”, played, and still is playing, a crucial role in American religious history. This phenomenon led to the feminization of religion and clergy within various Protestant denominations. This phenomenon also occurred in “transplanted” religions in the United States, whether it is Reform Judaism or Buddhism. We hypothesize that the Islamic American religious landscape is also undergoing a feminization, not only due to the emergence of an intellectual movement symbolized by what is called an “Islamic feminism”, but also because of religious grass-root activism. Migration of Muslim women to the New World has undoubtedly contributed to the emergence of this phenomenon.

Keywords : feminist hermeneutics, militant Muslim dynamics, feminism, migratory context, Islam, United States, women’s rights
