

# La légitimation du changement chez les Musulmanes de Malaisie et d'Égypte

VANESSA MOUSAVIZADEH\*

Certains considèrent l'islam oppressif, en particulier envers les femmes. Néanmoins, l'islam est une structure de plusieurs autres structures, capables de créativité et de changement. Le présent article se propose d'examiner certaines façons dont les structures qui constituent l'islam servent de véhicule de légitimation des actions de certaines Musulmanes pour un traitement plus équitable.

Historiquement, les hommes ont interprété les textes sacrés de l'islam (Coran, *Sunna*, *Hadiths*) au détriment des femmes<sup>1</sup>. Il existe dans ces textes des preuves que les femmes devraient être traitées plus équitablement qu'elles le sont aujourd'hui dans certains pays musulmans. Des éducateurs islamiques attirent l'attention sur des extraits précis du Coran, de la *Sunna* et des *Hadiths* qui offrent des possibilités de réinterprétation. Le savoir que quelques femmes acquièrent grâce à la réinterprétation leur permet de s'autonomiser en publiant ce savoir ou en le partageant chez elles avec leur famille. Ce savoir, ou cette réinterprétation, est une « ressource humaine », pour reprendre l'expression de William Sewell Jr., qui est utilisée de différentes façons pour améliorer la vie des femmes en Malaisie et en Égypte<sup>2</sup>.

L'éducation islamique a conduit à faire des choix concernant des principes d'action établis de longue date et à les remettre en question. Cette éducation a conduit à l'autonomisation des femmes qui demande une plus grande égalité dans les domaines public et privé. Les formes qu'a prises cette autonomisation sont allées d'un tollé public à une mission menée en privé. L'autonomisation de certaines Musulmanes en Malaisie et en Égypte prend la forme du droit qu'a une femme de choisir la façon d'interpréter un passage du Coran qui a jusqu'ici été interprété pour elle. Elle se présente sous la forme du droit de mériter un nouveau respect de la part de son époux et de sa communauté pour sa dévotion à l'islam et sa nouvelle compréhension des choix gravés dans les interprétations

---

\*Vanessa Mousavizadeh a obtenu récemment une maîtrise de science politique à l'Université de l'Oregon. Elle travaille actuellement sur une maîtrise de planification, politique publique et gestion, à la même université.

de celui-ci. Pour une Musulmane, cette autonomisation prend la forme d'une institutrice érudite qui présente à ses élèves les options et les choix réfléchis et objectifs qui s'offrent à eux. Elle prend la forme d'une femme qui se sert de son savoir dans le domaine de l'Islam pour remettre en question les rôles qui lui sont réservés dans la société.

Dans cet article, l'Islam est définie comme un ensemble composé de normes, de principes et d'une identité que les Musulmans tiennent pour sacrés et d'une grande importance. L'autonomisation est définie comme un processus de bas en haut dans lequel les femmes analysent, élaborent et expriment leurs besoins et leurs intérêts<sup>3</sup>. Que l'autonomisation soit voulue ou non, elle devrait avoir pour résultat une redéfinition plus équitable de l'espace social ou politique par rapport aux hommes.

Les structures sont des principes d'action qui reflètent une dynamique de pouvoir. Elles s'articulent, se reflètent et se chevauchent, parfois se concurrencent et se renforcent mutuellement. La nature des structures et l'action sont inextricablement liées. Les structures n'existent que dans la mesure où elles se traduisent par des actions et, parce qu'elles dépendent autant de l'action, elles sont dans des situations de perpétuelle reformulation. Les actions peuvent créer, renforcer et transformer les structures. Un enfant qui demande à un de ses parents la permission d'agir renforce une hiérarchie de liens de parenté. Un Chrétien qui assiste à la messe du dimanche renforce les rapports qu'un prêtre entretient avec ses paroissiens, la société avec la religion.

La capacité de changement est propre à chaque rapport social. De même que les structures influencent les actions, les individus peuvent modifier leurs actions et transformer une structure. Une Chrétienne pratiquante peut commencer à lire la Bible de sa propre initiative, l'interpréter autrement que son prêtre, publier des articles sur sa nouvelle interprétation et influencer les relations que sa communauté entretient avec son église.

Cet article se focalise sur la compréhension de la façon dont l'interaction entre structure et action stimule une créativité qui peut conduire au changement. L'ampleur du changement n'est pas le sujet de cette étude ; il s'agit plutôt d'observer comment les organismes utilisent les structures et les ressources avec créativité pour réinterpréter les notions de légitimité. C'est cette réinterprétation de la légitimité qui constitue la racine de leur poursuite du changement. Un défi analytique pressant aujourd'hui est la tentative d'élaboration d'une théorie sur « le changement et la continuité, la création et la répétition, ainsi que la compréhension des formes qu'elles prennent<sup>4</sup> ».

Cette étude examine le cas de Kuala Lumpur, en Malaisie et du Caire, en Égypte. En Malaisie, les membres de *Sisters in Islam* (SIS) légitiment un traitement plus équitable des Musulmanes en adhérant à un cadre islamique mais en débattant des interprétations

qu'il renferme. En Égypte, certaines Musulmanes en font de même mais à un degré moindre et par un processus différent.

D'abord, l'article place les SIS et les Égyptiennes, qui sont les sujets de cette étude, dans le contexte du débat plus large sur le type de féminisme dans lequel ces femmes sont engagées. En deuxième lieu, le raisonnement de William Sewell concernant les natures étroitement liées de la structure et de l'action est explicité. Son raisonnement est le fondement sur lequel repose cette analyse. Il préparera le lecteur à s'intéresser aux éléments probants dans le contexte de la structure et de l'action tel que le voit Sewell<sup>4</sup>. Après avoir expliqué le procédé de recherche puis approfondi les éléments probants, l'article conclut enfin après avoir illustré la façon dont certaines Musulmanes font preuve de créativité afin de manipuler les structures et légitimer les efforts qu'elles font pour obtenir un traitement plus équitable pour elles-mêmes et les autres. Il montre que les structures qui constituent l'Islam sont intrinsèquement malléables et que l'action peut provenir des structures apparemment les plus rigides.

### Le féminisme en tant que cadre

Il paraît naturel de voir le féminisme où les femmes recherchent l'égalité de traitement. Dans le cas des SIS en Malaisie, celles-ci poursuivent un genre de féminisme musulman en termes d'égalité des sexes et peu leur importe d'être ainsi catégorisées. En Égypte, par contre, rien que le mot « *féminisme* » suscite colère et indignation.

La longue histoire du discours féministe laïque en Égypte fut discréditée comme étant élitiste et d'inspiration occidentale lors du renouveau islamique des années 1970 et 1990. Le féminisme est devenu depuis lors un repoussoir pour de nombreuses activistes musulmanes égyptiennes. « Des spécialistes du Moyen Orient [Soraya Duval, Yvonne Haddad, Jane Smith et Sherifa Zuhur] s'accordent à constater que l'une des caractéristiques les plus prononcées des groupes de femmes islamiques est leur réaffirmation nationaliste et anti-occidentale<sup>5</sup>. Les Musulmanes égyptiennes ont par contre adopté un cadre de référence islamique pour parler de l'égalité des droits. Yvonne Haddad et Jane Smith ont décrit les érudites islamiques comme celles qui « participent activement à la promotion des droits et des perspectives d'avenir que, selon elles, l'Islam leur accorde réellement... [depuis] une position qui s'exprime de l'intérieur de leur propre culture, en évitant consciemment toute expression représentant des idéologies ou perspectives étrangères qui semblent refléter le féminisme occidental<sup>7</sup> ».

Aza Karam élaborera une typologie fameuse des féminismes à orientation islamique en l'appliquant aux femmes musulmanes activistes. Elle décomposa cette typologie en trois types : islamo-musulman, islamiste et laïque en concluant que les féministes islamo-

musulmanes constituent aujourd'hui le type le plus important d'activistes musulmanes en Égypte<sup>8</sup>. Parmi les activistes féministes musulmanes qui utilisent un cadre de référence coranique pour élargir leur espace figurent celles qui ont réinterprété le Coran de façon à le rendre plus compréhensible et celles qui osèrent le retraduire dans son intégralité<sup>9</sup>. Les féministes islamo-musulmanes adoptent une vision du monde dans laquelle l'Islam peut être contextualisé et réinterprété dans le but de promouvoir la reconnaissance en droit de l'égalité de traitement entre hommes et femmes ; pour ces féministes, la liberté de choix joue un rôle important dans l'expression de la foi. Les membres de SIS sont des féministes islamo-musulmanes.

Les féministes islamistes, par contre, sont guidées par un désir d'aider à façonner une « société et un état authentiquement islamiques<sup>10</sup> ». Les féministes musulmanes ne croient généralement pas qu'il leur incombe d'aider à façonner un état islamique ; elles soutiennent pour la plupart l'idée d'un gouvernement laïque. Les caractéristiques clés des féministes islamistes sont de deux ordres. D'abord, bien qu'elles travaillent ouvertement et passionnément à promouvoir les droits de la femme, elles refusent l'étiquette de « féministe ». Elles considèrent le féminisme comme un ennemi des droits de la femme telles qu'elles les voient à travers le prisme du Coran. Ensuite, la raison du refus d'une telle dénomination est qu'il met l'accent sur les droits de la femme d'une façon qui pourrait permettre à celle-ci de gagner une liberté incompatible avec ce que devrait être sa place au sein d'une société « authentiquement » islamique. Elles croient en un équilibre, et non une égalité, entre les hommes et les femmes. Cet équilibre dérive du Coran et de la vie du Prophète (*paix soit sur lui – p.s.s.l.*). Les Musulmanes égyptiennes dont il est question dans cet article appartiennent à cette catégorie. Toutefois, se référer à de telles femmes comme féministes est antithétique à leur objectif et inexact. Elles ne croient pas à l'égalité entre les hommes et les femmes telle qu'une féministe laïque pourrait l'imaginer. Elles croient plutôt qu'il faut arriver entre hommes et femmes à un équilibre dans lequel chacun joue le rôle qui lui revient et complète celui de l'autre. Cet équilibre est appelé « égalité ». Elles conçoivent par conséquent la lutte pour l'égalité d'une manière différente, les femmes ne s'opposent pas aux hommes mais collaborent au contraire avec eux. Elles se refusent d'admettre un problème « pour les femmes ». Les problèmes auxquels sont confrontées les Musulmanes sont plutôt des injustices sociétales. Lors d'un autre entretien pour le même journal, *Qazim*, une Égyptienne interrogée expliqua que l'égalité entre les sexes est à la base de l'Islam en dépit de différences : « La différence ne veut pas dire inégalité... On ne devrait pas désirer les attributs de l'autre car Allah est juste et, en définitive, il y a équilibre<sup>11</sup> ». En outre, comme l'expliqua *Qazim*, « Allah a accordé certains bienfaits qui diffèrent entre les hommes et les femmes mais il s'agit de différences partielles qui ne sont

pas synonymes d'inégalités, il y a unité de genre<sup>12</sup> ». Cette étude se réfère aux femmes qui croient en un équilibre entre les hommes et les femmes accordé par le Coran plutôt qu'à une égalité des sexes, et qui sont hostiles au féminisme en tant que *hurriyat al-mar'a*, liberté des femmes.

De plus, au lieu de simplement observer les façons dont les activistes à orientation musulmane poursuivent l'égalité des sexes, cet article explore le processus par lequel l'organisme et la structure agissent l'un sur l'autre et produisent le changement, d'après les théories de William Sewell.

### Les limites de l'habitus et l'explication du changement

William Sewell reformula la notion de double nature de la structure élaborée par Anthony Giddens et celle d'habitus élaborée par Pierre Bourdieu afin de créer une place pour l'action humaine au sein d'une théorie de la structure. Alors que la structure et son impact étaient auparavant considérés comme fixes et rigides, Giddens conçut la structure comme non seulement entravant l'action mais aussi en la facilitant<sup>13</sup>. La dualité de la structure est donc que les « structures déterminent les pratiques des gens mais ce sont également ces pratiques qui constituent (et reproduisent) les structures<sup>14</sup> ». Le fait que les acteurs soient « bien informés » des limites sociales et culturelles, par exemple, et « encouragés » signifie que les gens sont « capables de mettre en œuvre leurs capacités telles qu'elles sont déterminées par les structures de façon créative ou novatrice<sup>15</sup> ». De plus, dans la mesure où les structures se renforcent tout en encourageant les acteurs, elles devraient être considérées comme des processus plutôt que des états d'existence statiques<sup>16</sup>.

Les structures sont les principes qui modèlent les pratiques d'existence des gens et dans lesquels le pouvoir est important<sup>17</sup>. Lorsque ces principes sont mis en application, ils produisent et reproduisent la vie sociale<sup>18</sup>. Ils sont également généralisables en ce qu'ils peuvent être appliqués à de nouveaux contextes et dans de nouvelles situations<sup>19</sup>.

Une certaine action, expérience ou publication par un acteur ou groupe d'acteurs, peut être vue à travers le prisme d'au moins deux axiomes à la fois. Cela dépend simplement de l'aspect de l'action, de l'expérience ou de la publication sur lequel on désire mettre l'accent. La raison en est que les axiomes de Sewell ne sont pas indépendants l'un de l'autre dans la réalité. Ceux qui les mettent en application font partie de structures concurrentes au sein desquelles ils transposent des schèmes (règles) et peuvent produire des conséquences imprévisibles (aussi bien que prévisibles) par une action quelconque. Certains se lancent dans une réinterprétation car les acteurs lisent le Coran en se basant sur leurs propres expériences et éducation. Ils doivent en outre constamment céder à une

intersection de structures à l'intérieur et à l'extérieur de l'Islam dans lesquelles ils agissent, réagissent, produisent des idées et en réinterprètent d'autres.

Les structures sont constituées de ressources humaines et non humaines, qui toutes deux renforcent ou maintiennent le pouvoir : « Les ressources humaines sont la force physique, l'adresse, les connaissances et les engagements sur le plan affectif », [alors que les] « ressources non humaines sont les objets, animés ou non, naturels ou fabriqués<sup>20</sup> ». Ces ressources sont en outre réparties inégalement mais chaque membre d'une société contrôle certaines ressources humaines et non humaines : « Une partie de ce que signifie la conception des êtres humains en tant qu'organisme est le fait de les considérer comme étant responsabilisés par l'accès à des ressources d'un type ou d'un autre<sup>21</sup> » (emphase dans l'original).

Sewell imagina cinq axiomes pour expliquer comment une société constituée d'une multitude de structures et de ressources variables qui se renforcent individuellement et mutuellement produit également des transformations<sup>22</sup>. Sewell soutint que, premièrement, les pratiques sont guidées par de nombreuses structures distinctes. Par exemple, les actions des gens à un moment donné peuvent être guidées par des hiérarchies de pouvoir au sein de la famille, de la classe, de la race, du milieu socioéconomique, de la religion, etc. Parfois ces structures sont en concurrence, parfois elles ne le sont pas. Deuxièmement, au sein de cette multiplicité de structures, les règles acquises, qui guident les actions, peuvent être généralisées à un large éventail de situations. Il est, par exemple, possible d'extrapoler la hiérarchie de liens de parenté pour qu'elle exprime les relations entre l'état et les masses. Troisièmement, par suite de l'applicabilité de toute règle acquise à un nouveau cadre, l'accumulation des ressources est imprévisible. Certains pourraient offrir à tout principe donné une interprétation différente de celle qui était prévue, ainsi qu'appliquer ce principe différemment. C'est pourquoi il est difficile de savoir exactement combien de variations d'accumulation du pouvoir on peut faire dériver de l'accumulation des ressources et vice versa. Par exemple, d'après Sewell, « une histoire drôle racontée à un nouveau public..., une attaque de cavalerie sur un nouveau terrain..., l'effet de telles actions sur les ressources des acteurs n'est jamais totalement certain<sup>23</sup> ». Ensuite, on peut faire dériver une multiplicité de significations de n'importe quel symbole, langue ou texte, et cela est également vrai des ressources. Quatrièmement, des ressources interprétées différemment peuvent autonomiser des acteurs imprévus et enseigner des règles d'action différentes. Par exemple, une ressource humaine telle qu'un engagement affectif vis-à-vis de l'Islam peut être interprétée comme une raison de poursuivre la justice à l'égard des femmes. En conséquence, une interprétation de l'Islam légitime la poursuite de la justice à l'égard des femmes, tout en continuant à renforcer la version de la structure de l'Islam qu'adopte cet organisme et le fait qu'elle soit guidée par les liens de parenté, de classe, etc. Cette légitimation permet au

sujet de poursuivre le changement, alors même qu'il renforce les structures qui guident son action. Cette capacité de « transposer et d'étendre des schèmes [règles] à de nouveaux contextes » est inhérente à l'organisme<sup>24</sup>. Cinquièmement, Sewell soutint également que les structures se chevauchent et s'intersectent<sup>25</sup>. Une plus grande attention portée à chaque axiome aidera le lecteur à comprendre la complexité des rapports entre organisme et structure dans les termes des cinq axiomes de Sewell.

### ***Premier axiome : multiplicité de structures***

Bien que les structures puissent être homologues, « il n'est jamais vrai qu'elles le soient toutes » ainsi que le suggéra Bourdieu<sup>26</sup>. En premier lieu, les structures diffèrent suivant les sphères institutionnelles « de telle sorte que les structures d'affinité auront une logique et une dynamique différentes de celles des structures religieuses, productives, esthétiques, éducatives, etc.<sup>27</sup> ». En deuxième lieu, des différences importantes existent au sein des sphères : « Par exemple, parmi les structures qui influencent et contraignent la religion et lui imposent des limites dans les sociétés chrétiennes figurent les modes autoritaire, prophétique, rituel et théorique. Ceux-ci peuvent parfois opérer en harmonie mais également conduire à des affirmations et des autonomisations totalement conflictuelles<sup>28</sup> ».

### ***Deuxième axiome : transposabilité des schèmes***

La clé de la transposabilité d'un schème telle que la comprend Sewell est qu'un acteur est capable d'appliquer un schème (ou règle) dans de *nouveaux* contextes, pas simplement dans des « problèmes ayant des formes analogues ». D'après Bourdieu : « Dire que les schèmes sont transposables, en d'autres termes, c'est dire qu'ils peuvent être appliqués à un large éventail pas complètement prévisible de cas sortant du contexte dans lequel ils ont été appris initialement<sup>29</sup> ». Sewell constate que : « Le vrai test de la connaissance d'une règle est la capacité de l'appliquer avec succès dans des *cas mal connus*. La connaissance d'une règle ou d'un schème signifie par définition la capacité de le transposer ou de l'élargir, c'est-à-dire de l'appliquer avec créativité<sup>30</sup> » (emphase dans l'original).

### ***Troisième axiome : imprévisibilité de l'accumulation des ressources***

L'imprévisibilité de l'accumulation des ressources se réfère à l'idée selon laquelle l'accumulation du pouvoir due aux activités guidées par les structures sociales n'est pas totalement prévisible<sup>31</sup>. En outre, « si la reproduction des schèmes dépend de leur validation continue par les ressources, cela implique que les schèmes seront en fait validés différemment quand ils sont mis en action et seront donc potentiellement sujets à modification<sup>32</sup> ». Par exemple, « une attaque de cavalerie menée avec un brillant succès

sur un nouveau terrain peut conduire à modifier les plans de bataille pour les campagnes ultérieures, voire même les théories tactiques... [exactement comme] une succession de mauvaises récoltes peut modifier les habitudes d'ensemencement ou de labour<sup>33</sup> ».

#### *Quatrième axiome : polysémie des ressources*

Les ressources peuvent être interprétées de diverses façons, elles peuvent « autonomiser différents acteurs et enseigner différents schèmes<sup>34</sup> ». Cela veut dire que toute ressource peut avoir plus de significations que ne le comprend une personne individuellement.

#### *Cinquième axiome : l'intersection des structures*

Les ressources peuvent être interprétées de diverses manières parce que les « structures ou complexes structurels... se chevauchent<sup>35</sup> ». Différents acteurs intégrés à différents complexes structurels peuvent revendiquer un ensemble de ressources, tout comme un seul acteur intégré à différents complexes structurels peut revendiquer ces mêmes ressources<sup>36</sup>. Les schèmes, toutefois, « peuvent être empruntés ou subtilisés à un complexe structurel et appliqués à un autre<sup>37</sup> ». On peut, par exemple, emprunter les règles propres au Christianisme et les appliquer au gouvernement. Les axiomes de Sewell, en particulier ses troisième et quatrième, offrent une vue sur l'interaction entre organisme et structure observée chez les Musulmanes qui sont le sujet de cette étude.

## Méthodologie

Une méthode interprétative identifie des cas dans lesquels des Musulmanes utilisent leur connaissance des textes islamiques pour légitimer les efforts visant à obtenir un traitement plus équitable. L'étude utilise des biographies, observations et comptes-rendus d'entretiens afin d'identifier les épisodes les plus frappants d'utilisation de la connaissance des textes pour améliorer la qualité de vie des femmes. Des sociologues, des anthropologues et des géographes ont observé et interrogé des femmes en Égypte, en Arabie Saoudite, en Iran, au Koweït, en Somalie, en Malaisie et ailleurs dans les années 1990 et 2000. Cette étude se concentre sur des cas relevés en Malaisie et en Égypte.

La Malaisie est la première étude de cas parce que les méthodes d'autonomisation utilisées par les *Sisters in Islam* (SIS) offrent une comparaison explicative aux types d'autonomisation que l'on rencontre en Égypte. Bien qu'il existe de nombreuses organisations de femmes en Malaisie, SIS reste l'une des mieux connues et des plus respectées à l'intérieur et hors de la Malaisie. En outre, son programme est conçu dans le contexte des textes islamiques. Qui plus est, SIS est prolifique, publiant des articles érudits, des articles

de journaux, des livres et des plaquettes, beaucoup en anglais. Toutes les ressources disponibles pour cette étude illustrent la méthode de réinterprétation des textes islamiques employée par SIS dans le but de créer une plus grande égalité pour les Musulmanes de Malaisie.

L'Égypte, comme deuxième étude de cas, représente des contrastes intéressants en matière de réinterprétation observées chez certaines activistes musulmanes en Égypte (*hurriyyat al-mar'a* – liberté des femmes) et les membres de SIS. De nombreux documents sont là aussi disponibles en anglais.

Une partie de cette recherche sur l'Égypte puise dans les entretiens menés par Saba Mahmood, Elizabeth Fernea, Azza Karam et Elizabeth Baron<sup>38</sup>. Mahmood et Hafez cherchent à expliquer certains aspects du « mouvement de la piété ». Karam établit une typologie des féministes islamiques. Baron et Fernea avaient une approche essentiellement focalisée sur les traditions féministes. Ces sociologues, anthropologues et historiens identifèrent des tendances au moyen de techniques anthropologiques détaillées, focalisées sur la vie quotidienne de pieuses Musulmanes, généralement au Caire. Leur attention aux détails, leurs réflexions et leurs analyses permettent une compréhension approfondie de la vie quotidienne des Musulmanes dans certains contextes. Cette étude se limite aux entretiens et observations menés par les auteurs mentionnés plus haut parce qu'ils représentent la meilleure recherche éthologique en profondeur sur le terrain. Celles qui menèrent ces entretiens le firent pendant les années 1990 et parmi des femmes différentes mais appartenant, approximativement, à la même classe de Caiotes.

Les cas où certaines Musulmanes sont à la poursuite d'une plus grande égalité en restant dans un cadre islamique ne sont ni isolés ni insolites. Les exemples de Musulmanes utilisant des textes islamiques pour légitimer des actions ne sont généralement pas des thèmes de la recherche savante, ils ne sont pas difficiles à localiser parmi les types de ressources sous examen minutieux ici. Cette analyse n'est certainement pas la première à remarquer la façon dont les femmes embrassent le Coran. Zahra Kamalkhani a constaté que « de plus en plus nombreuses [sont] les femmes qui se laissent gagner par l'orthodoxie et l'intellectualisme islamiques<sup>39</sup> ». Bien que Kamalkhani se réfère à des Iraniennes, son propos reflète un mouvement plus vaste combinant la connaissance du Coran à un désir d'obtenir une plus grande égalité pour les Musulmanes. Cette étude n'est pas la première à faire des observations sur la façon dont des Musulmanes pieuses embrassent le Coran, gagnent respect et légitimité sociaux puis utilisent cette dernière pour obtenir ce qu'elles veulent. Saba Mahmood présente beaucoup de perspicacité sur ce point<sup>40</sup>.

Les femmes interrogées et observées au cours de la recherche partagent toutes certaines caractéristiques : elles sont pieuses et Musulmanes. Elles ont découvert des possibilités soit d'apprendre par les textes islamiques soit de les enseigner. Ce processus a légitimé leurs efforts

de recherche d'un traitement plus équitable pour elles-mêmes et/ou les autres. La légitimité sociale autonomise leurs efforts. Pourtant, rares sont les chercheurs qui essaient d'identifier puis d'expliquer les façons dont certaines Musulmanes apprennent comment utiliser une éducation islamique pour légitimer leurs activités. En outre, aucun chercheur ne s'est focalisé sur l'idée selon laquelle les nombreuses structures qui constituent l'Islam sunnite permettent à certaines Musulmanes de légitimer leur réinterprétation de l'espace social.

Certaines Musulmanes utilisent consciemment leur connaissance des textes islamiques pour repousser les limites du comportement sociopolitique acceptable. Certaines repoussent *inconsciemment* ces limites. La présente étude ne distingue pas entre les deux. Distinguer réellement entre les femmes qui profitent consciemment et inconsciemment de leur connaissance exigerait une observation éthologique qui manque ici. De nombreux spécialistes compétents se sont toutefois livrés en divers lieux à une observation éthologique portant sur des Musulmanes pieuses qui gagnent un accès à une éducation islamique. Cette étude coopte leurs travaux.

### Cas : contexte de comparaison

Cette étude utilise deux études de cas, la Malaisie et l'Égypte, afin de comparer utilement les façons dont des Musulmanes utilisent leur connaissance des textes islamiques pour s'autonomiser<sup>41</sup>. Les deux pays, d'anciennes colonies britanniques, ont une population musulmane en majorité sunnite. Ils sont tous deux dirigés par des gouvernements qui souhaitent apparaître modernes de façon à attirer les investissements étrangers dans le but d'encourager le développement économique. Les deux gouvernements se battent pour conférer aux décisions des tribunaux laïques une légitimité l'emportant sur celle des décisions des tribunaux appliquant la *Charia* (droit islamique).

La Malaisie est à un peu plus de 50 pour cent musulmane, alors que l'Égypte l'est à plus de 90 pour cent. La population malaise se divise en trois principales ethnies et religions : malaise (Islam), indienne (Hindouisme) et chinoise (Bouddhisme). Les Malais sont considérés comme musulmans à la naissance. Ils adhèrent à un ensemble de lois de la *Charia* qui tendent à l'emporter sur toute décision d'un tribunal laïque. Les Indiens et les Chinois peuvent choisir le tribunal qu'ils souhaitent utiliser. Les Malais reçoivent en outre légalement des privilèges auxquels leurs compatriotes indiens et chinois n'ont pas droit. Par exemple, « la constitution déclare que le premier ministre et les ministres présidents des États individuels [doivent] être Malais<sup>43</sup> ».

### *La Malaisie*

SIS est l'une des trois organisations qui constituent la base de ce qu'on appelle maintenant « le nouveau mouvement féministe » dans la Malaisie contemporaine<sup>44</sup>. Elles consistent en un groupe de dix femmes extrêmement cultivées qui jouaient un rôle actif dans d'autres organisations féministes pendant les années 1980, lorsque l'État et les organisations féministes débattaient en Malaisie de la loi sur la violence familiale. Cette loi visait à être multiethnique en couvrant toutes les femmes de la Malaisie. Cela attira l'attention d'une série de groupes musulmans qui contestèrent la loi sur deux fronts liés tous deux au Coran. En premier lieu, les groupes islamiques soutinrent que les « hommes ont le droit de frapper leur femme » et, en deuxième lieu, que la « violence familiale est une question qui relève de la famille » et qui devrait, par conséquent, être traitée par application du droit de la *Charia* sous l'autorité de l'État « plutôt qu'être traitée comme relevant du droit pénal sous l'autorité fédérale<sup>45</sup> ».

La stratégie de SIS implique 1) la désignation des nombreuses façons dont l'interprétation par des hommes du Coran et de la vie du Prophète Mahomet (*p.s.s.l.*), (Hadiths), ainsi que de la Sunna qui opprime les femmes, 2) la déconstruction de cette interprétation et 3) la riposte à celle-ci par une réinterprétation de certains versets plus basée sur l'histoire et représentative de l'esprit général du Coran<sup>46</sup>. L'intention de SIS est d'assurer aux femmes l'égalité des droits dans un cadre islamique.

Afin de disséminer les procédés de déconstruction et de la reconstruction de certains principes islamiques dans le public, SIS organisent chaque année plusieurs ateliers, sessions d'étude, conférences et cliniques de droit (gratuits dans bien des cas) auxquels assistent des centaines de Malais musulmans. Les membres de l'organisation sont également des auteurs prolifiques, publiant de courts ouvrages thématiques d'une lecture aisée en anglais et en *Bahasa Malaysia* sur des sujets tels que le droit de la famille, la polygamie, les droits de la femme en matière de procréation et le droit de la tutelle, qu'elles distribuent à l'occasion de diverses manifestations. En termes plus concrets, SIS changent la vie des gens en se battant pour ou contre certaines lois.

À la différence de la méthode exégétique d'isolation des versets pour une interprétation axée sur l'homme, les SIS ont soigneusement analysé et documenté leur réinterprétation du Coran afin « d'extraire l'esprit du message » à la poursuite d'un monde mieux adapté aux besoins des femmes<sup>47</sup>. « Pour SIS, la seule source authentique est le texte du Coran, alors que l'autorité des *Hadiths* est d'une nature incertaine, parfois même contradictoire, par suite des circonstances historiques dans lesquelles ils furent constitués<sup>48</sup> ».

À travers la formation, l'enseignement et les publications, SIS montre comment « la *ijtihad* [interprétation coranique] doit être menée de concert avec et au travers de l'engagement

démocratique avec l'*Ummah* [communauté islamique] », si l'Islam doit aujourd'hui compter dans la vie des Malais<sup>49</sup>. Ces activistes musulmanes ont élaboré un type particulier d'action – dans lequel elles « déconstruisent des déclarations et pratiques discriminatoires qui sont légitimées par certaines interprétations de textes religieux<sup>50</sup> ». Elles mettent essentiellement l'accent sur le rôle de l'action humaine dans l'interprétation, ce qui laisse une place à la réinterprétation.

La directrice de SIS, Zainah Anwar, explique que les problèmes liés aux droits de la femme en Malaisie sont dus pour une large part à la domination des interprétations masculines du Coran<sup>51</sup>. Elle explique que, lorsque les humains lisent le Coran et que la compréhension de cette lecture se transforme en langage, « le processus de l'action humaine, la compréhension et l'intervention humaines sont entrés dans la parole révélée et interagissent l'un sur l'autre<sup>52</sup> ». Cela signifie que, lorsque des règles sont codifiées et que des *fatwas* sont prononcées, il reste encore beaucoup de place pour une réinterprétation parce qu'elles sont basées sur la compréhension humaine de la parole de Dieu et qu'elles reflètent les tendances et normes humaines d'une certaine époque. Lorsque l'époque change, ces manifestations de l'interprétation humaine doivent également changer<sup>53</sup> ». Action et (ré)interprétation sont ainsi inévitables. Au fur à mesure que les normes, les tendances et les temps changent, l'interprétation doit également changer.

### *L'Égypte*

Le gouvernement égyptien a interdit les organisations à orientation religieuse, réduit les féministes laïques au silence et coopté le féminisme officiel à orientation musulmane. Ce faisant, l'État laïque a effectivement modéré la position officielle, tout en participant en fait à la promotion du programme islamiste. John Esposito a décrit les Musulmanes d'aujourd'hui comme « une élite alternative émergente, moderne, cultivée mais à orientation [plus] spécifiquement islamique que leurs mères et grand-mères<sup>54</sup> ». Depuis les années 1970, et la renaissance mondiale de l'Islam, les Musulmanes d'Égypte sont probablement conscientes du fait que leur engagement dans l'Islam est peut-être plus prononcé que celui de leurs mères et grands-parents. Aza Karam décrit ainsi la situation : « L'État a réduit le féminisme laïque au silence, tout en servant son propre 'discours' musulman en établissant un féminisme islamique soutenu par l'État et démantelant les groupes féministes laïques<sup>55</sup> ». Les Organisations non gouvernementales (ONG) féminines soutenues par le gouvernement n'osent exprimer aucune opposition aux discours ou aux activités du régime et se concentrent entièrement sur des activités caritatives au profit des Musulmanes<sup>56</sup>. Les activistes égyptiennes s'engagent dans les associations féminines créées par des ONG, les sections féminines des partis politiques, les organisations féminines par-

rainées par l'État et les groupes formés pour aider à résoudre certains problèmes affectant les femmes<sup>57</sup>. Il n'existe toutefois aucune organisation unifiée de Musulmanes indépendante du gouvernement. L'absence d'une organisation comparable à SIS oblige à faire preuve de créativité pour pouvoir faire une comparaison constructive entre l'Égypte et la Malaisie. Ainsi, cette étude explore des preuves dans les actions des Musulmanes sur l'éducation islamique dans le but d'être mieux traitées, en dehors d'un cadre organisationnel en Égypte.

## Aborder le changement en Malaisie

Cette étude démontre la façon dont SIS a redéfini les délimitations au sein de l'Islam en contestant l'authenticité de certains *Hadiths* et en réinterprétant certains passages du Coran. Il est aussi examiné la façon dont SIS éduque le public sur ce que devrait être le traitement des femmes d'après l'interprétation de l'Islam par SIS, sous forme de questions et réponses. D'après les preuves qui suivent, la théorie de Sewell sur les rapports entre structure et organisme aide à expliquer comment un changement vient de l'intérieur d'un cadre islamique.

### *L'authenticité des Hadiths remise en question*

SIS conteste l'authenticité de certains *Hadiths* afin de remettre leur interprétation en question<sup>58</sup>. Des antécédents de remise en question de l'authenticité de certains *Hadiths* au sein de l'Islam ont créé une ouverture structurelle permettant de poursuivre le débat sur la validité des *Hadiths* en gardant à l'esprit les droits de la femme. Ce faisant, SIS agit en partant du principe qu'une réinterprétation des *Hadiths* redéfinira les façons dont les femmes voient leurs rôles dans la société. SIS s'efforce de redéfinir ces rôles en utilisant la raison pour s'attaquer aux interprétations des *Hadiths*. Le processus dans lequel s'engagea SIS est un exemple du changement dont parla Sewell. La réinterprétation nécessite une redéfinition des significations tout en renforçant les nombreuses structures qui constituent l'Islam sunnite pour les membres de SIS (axiomes un et quatre). Certains *Hadiths* sont interprétés différemment par SIS, ce qui résulte en une perspective légitimée axée sur les femmes des textes islamiques. Cela évoque le quatrième axiome de Sewell, qui se réfère à la façon dont des ressources interprétées différemment peuvent autonomiser des acteurs imprévus et enseigner des règles d'action différentes. Les intentions manifestées par SIS de rehausser légitimement le statut des femmes à partir de textes islamiques constituent un exercice de réinterprétation de ce genre, l'enseignement de règles d'action différentes en particulier. SIS établit ainsi les fondements de sa critique de l'avalissement des femmes qu'expriment certains *Hadiths* en décrivant la prédominance des falsifications et en expli-

quant sa genèse, détails qui ne sont pas essentiels pour cette étude. SIS solidifia son droit de contester des *Hadiths* en attirant l'attention sur la longue tradition de contestation du même type par des hommes :

Toutes les autorités islamiques sont d'accord quant à la falsification du contenu des *Hadiths*... L'existence même d'une documentation copieuse sur les *marḍu'at* (traditions falsifiées) nous rappelle cette réalité (Siddiqi, 1993, p. 31, 32)... Motivés par le désir de protéger la *Sunna* du Prophète (*p.s.s.l.*) des falsifications et des erreurs, les *Ulémas* se sont efforcés de vérifier minutieusement l'authenticité des *Hadiths* et une discipline distincte, appelée *usul al-hadith*, s'est créée... Si les *Hadiths* avaient été attestés par des sources précises, comme ce fut le cas du Coran, il y aurait eu peu de raisons de créer la discipline de l'*usul al-hadith*<sup>59</sup>.

SIS explique ensuite comment, en dépit des faiblesses des *Hadiths* hostiles aux femmes, ils tendent à prévaloir et offre ensuite un exemple de *Hadiths* contradictoires dont celui qui est hostile aux femmes a prévalu :

Lorsque des *Hadiths* contradictoires traitent d'une certaine question, c'est généralement celui qui est hostile aux femmes qui est popularisé. Par exemple, dans *Suna Abu Dawud*, il est dit que le Prophète (*p.s.s.l.*) nomma Umm Waraqah imam pour mener les prières chez elle, alors que le muezzin (la personne qui appelait à la prière) était un homme âgé. Ce *Hadith* est dit avoir une *isnad* (chaîne de diffusion) plus forte que celle d'un autre *Hadith* contradictoire, rapporté dans *Suna Ibn Majah*, selon lequel une femme ne peut être imam quand il y a des hommes dans l'assemblée des fidèles. C'est toutefois le *Hadith* dans *Suna Ibn Majah* que les Musulmans d'aujourd'hui connaissent le mieux<sup>60</sup>.

SIS montre ici qu'il existe plusieurs *Hadiths* interrogeant si les femmes devraient être autorisées à mener la prière en la présence d'hommes. Au moins un *Hadith*, plus authentique que celui qui est le plus populaire, autorise en fait une femme à mener la prière dans certaines circonstances. Toutefois, le *Hadith* le mieux connu par la majorité et qui prévaut, interdit aux femmes de mener la prière lorsque des hommes sont présents dans l'assemblée des fidèles. SIS cite ensuite un *Hadith* qui contredisait le Coran :

Un autre *Hadith* populaire est celui rapporté par Abu Hurayrah et corroboré dans Sahih Bukhari vol. 7, Hadit n° 114. qui dit : « D'Abu Hurayrah : le Prophète (*p.s.s.l.*) dit « Quiconque croit en Allah et le Jugement Dernier ne doit pas nuire à (troubler) son voisin. Et je vous conseille de prendre soin des femmes car elles sont créées à partir d'une côte et sa partie la plus recourbée est sa partie supérieure ».

Cette affirmation n'est pas appuyée par le Coran car Dieu dit : « O espèce humaine ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'une seule âme, et à créé de cette âme sa compagne, et qui de ces deux-là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes. Craignez Allah

au nom Duquel vous vous implorez les uns les autres, et respectez les entrailles qui vous portèrent. Certes Allah vous observe parfaitement [*sourate an-Nisa*,4:1]<sup>61</sup> ».

SIS suggère ensuite que le *Hadith* cité plus haut puisait peut-être son inspiration dans le Christianisme, à cause de la façon dont la femme fut créée à partir d'une côte d'un homme, comme il est dit dans le livre de la Genèse, aux versets 2:21-23<sup>62</sup>.

L'exemple suivant élucide le processus entrepris par le SIS pour réinterpréter des textes islamiques. SIS commence par une question, dans ce cas à propos de la mesure dans laquelle l'Islam permet l'avilissement des femmes :

[Partie II, Question 1 :] J'ai entendu dire que, si le Prophète (*p.s.s.l.*) avait pu faire ce qu'il voulait, il aurait demandé aux épouses de se prosterner devant leur mari et que, si un homme était couvert des pieds à la tête de plaies suppurantes et si sa femme devait les lécher, cela ne signifierait pas qu'elle se serait acquittée de toutes ses obligations vis-à-vis de son mari. Est-il possible que l'Islam avilit les femmes à ce point<sup>63</sup> ?

En réponse, SIS commence par citer le *Hadith* qui évoque la situation ci-dessus.

On croit que ces affirmations sont dérivées de *Hadiths* tels que : « Aucun être humain ne devrait se prosterner devant un autre et, s'il était acceptable pour un être humain de se prosterner devant un autre, j'aurais ordonné à une épouse de se prosterner devant son mari à cause de l'ampleur des droits qu'il a sur elle. Par Dieu, s'il était couvert des pieds à la tête de plaies suppurantes et si sa femme devait les lécher, cela ne signifierait pas qu'elle se serait acquittée de toutes ses obligations vis-à-vis de son mari ».

Ou : « Il est illégal pour quiconque de se prosterner devant quelqu'un mais, si j'avais ordonné à toute personne de se prosterner devant une autre, j'aurais commandé aux épouses de le faire devant leur mari à cause de l'ampleur des droits de celui-ci sur son épouse<sup>64</sup> ».

SIS fait ensuite référence à des érudits spécialistes des *Hadiths* qui avaient qualifié l'authenticité de ces *Hadiths* de « très douteuse » à « relativement crédible mais bizarre ». Aucun des érudits cités ne considère les *Hadiths* qui précèdent comme « sains » (autre-ment dit, authentiques).

Une multiplicité de structures est évidente dans les nombreux principes que les gens promulguent concernant ce que signifie être un Musulman. De même que l'« on trouve dans les sociétés chrétiennes des modes autoritaires, prophétiques, rituels et théoriques », les sociétés musulmanes contiennent une multitude de structures concurrentes<sup>67</sup>. Au sein de l'Islam lui-même, SIS a attiré l'attention sur les quatre écoles de pensée concurrentes qui influencent les interprétations des textes islamiques<sup>66</sup>. Au lieu de les discréditer, SIS identifie celles qui respectent le plus les droits de la femme en mettant l'accent sur l'existence des

interprétations pas très populaires mais plus authentiques des textes islamiques compatibles avec les droits de la femme (axiome quatre : habiliter les acteurs imprévus).

Par conséquent, alors que certains hommes utilisent les outils qu'offre la réinterprétation pour opprimer les Musulmanes, SIS se sert exactement des mêmes outils pour faire progresser celles-ci (axiome quatre). SIS renforce la nature sacrée de l'interprétation coranique et, ce faisant, légitime sa remise en question. Grâce à ces efforts, un programme apparemment contradictoire devient compatible et permet à SIS d'enseigner des règles d'action différentes (axiome quatre). Le fait que SIS ait créé un espace pour les interprétations par les femmes des textes islamiques sensibilise des femmes qui, sinon, pourraient ne pas remettre en question la version de l'Islam qui leur est enseignée à la mosquée locale (axiome quatre). Cette remise en question attire l'attention sur une certaine créativité et sur l'organisme. Le processus de contestation de l'authenticité de certains *Hadiths* reflète une partie du quatrième axiome de Sewell : le savoir peut être interprété de différentes manières. Il est admis que certains hommes maintiennent que les *Hadiths* hostiles aux femmes sont les plus authentiques, mais SIS s'appuie sur des textes islamiques pour justifier les doutes quant à l'authenticité de ces mêmes extraits. En fait, presque tout le contenu des textes islamiques est à ce point vulnérable à une réinterprétation. Cette vulnérabilité est également ce qui fait la force de l'Islam en le rendant adaptable.

### *La réinterprétation coranique*

Les concepts de SIS quant à la façon dont les femmes devraient être traitées entrecroisent la façon dont les interprétations de l'Islam par les hommes reflètent le traitement des femmes (axiome cinq). SIS utilise aussi bien le Coran que la *Sunna* et les *Hadiths* pour condamner la polygamie quand certains passages du Coran en particulier ont été interprétés comme tolérant cette pratique (axiome quatre). SIS confronte un système de compréhension représentant l'interprétation prédominante axée sur les hommes des textes islamiques traitant de la polygamie et remet ce système en question en employant des outils convenus (contestation de l'authenticité d'un *Hadith* ou de la *Sunna* et réinterprétation du Coran) afin de s'y opposer. Dans le même temps, elle cherche des textes qui, dans l'Islam, légitiment ses conclusions quant au rôle de la polygamie dans l'Islam.

Depuis le dix-neuvième siècle, plusieurs érudits islamiques de premier plan parmi lesquels le cheik Muhammad Abduh, Grand Mufti d'Égypte jusqu'à sa mort en 1905, ont fait remarquer que la polygamie fut tolérée avec réticence par l'Islam par suite des conditions préexistantes qui régnaient au moment de la révélation... Les principes de base qui, dans le Coran, s'opposent à la polygamie peuvent être illustrés d'abord en limitant le nombre maximum d'épouses à quatre, puis en ordonnant un traitement équitable et juste de toutes les épouses et, enfin, en déclarant qu'un tel traitement est impossible<sup>67</sup>.

SIS montre ici au lecteur comment interpréter la logique de cet argument : le Coran autorisa avec réticence la polygamie puis limita le nombre d'épouses à quatre, insista pour qu'elles soient traitées de la même façon et déclara finalement que l'égalité de traitement entre plusieurs épouses est impossible. Ainsi, la polygamie ne devrait pas être autorisée par le Coran. Cette analyse reflète le quatrième axiome de Sewell, d'après lequel les ressources telles que les connaissances sont interprétées différemment, autonomisent des acteurs imprévus et/ou enseignent des règles d'action différentes. Alors que l'autonomisation d'acteurs imprévus peut être sous-entendue, c'est l'enseignement de règles d'action différentes à travers des interprétations différentes qui est illustré à l'aide des exemples donnés ici.

SIS conteste davantage la légitimité de la polygamie en expliquant en quoi elle a une valeur douteuse dans la prévention de certains maux de la société :

Un argument qui est parfois avancé pour défendre la polygamie est qu'elle est destinée à limiter l'incidence de maux de la société tels que les infidélités, la prostitution et la naissance d'enfants naturels. Cependant, la légalité de la polygamie n'a pas vraiment mis fin à ces maux dans la communauté musulmane. Il est même possible qu'elle ait, dans certains cas, contribué à ce type de problème parmi les jeunes élevés dans des foyers polygames malheureux et négligés. Pp. i-ii.

Sans trop s'appesantir sur ce point, les auteurs citent une *sourate* du Coran<sup>68</sup> :

Il est décourageant qu'un grand nombre de partisans de la polygamie semblent ignorer les recommandations formelles du Coran en matière de polygamie dans la *sourate An-Nisa* 4:3 : « si vous craignez d'être injuste envers elles (vos épouses), n'épousez qu'une seule (femme)... ». Le Coran est également la seule Écriture sainte dans laquelle on trouve la phrase « ne prenez qu'une seule (femme) ». On trouve une autre recommandation formelle dans la *sourate An Nisa* 4:129, qui ajoute que « Vous ne pourrez jamais être équitables et juste entre vos femmes, même si c'est votre ardent désir... ». Si les droits des Musulmanes sont respectés et progressent dans l'esprit du Coran, la justice qu'il incarne ne sera jamais ignorée. P. ii.

SIS cite immédiatement une deuxième puis une troisième *sourate* :

« Si vous craignez de ne pas être équitables envers les orphelines, il vous est permis de vous marier à deux, trois ou quatre femmes ; mais si vous craignez d'être injuste (envers elles), prenez-en une seule... C'est plus sûr pour vous empêcher d'être injuste ». *Sourate Al-Nisa* 4:3.

« Vous ne pourrez jamais être équitables entre vos femmes, même si c'est votre désir le plus ardent... ». *Sourate An Nisa* 4:129 (p. 2).

Les auteurs des SIS citent ensuite un *Hadith* « authentique », qui rapporte l'opinion du Prophète (*p.s.s.l.*) en matière de polygamie :

Nombreux sont ceux qui oublient le *Hadith* authentique (rapporté dans *Suna Ibn Majah*), d'après lequel le Prophète (*p.s.s.l.*), lorsqu'on lui demanda s'il autoriserait Saidina Ali à épouser une autre femme, aurait dit que non, «...à moins que et jusqu'à ce qu'Ali Ibn Abi Talib divorce de ma fille car elle est mon fruit, et ce qui la tracasse et la perturbe me tracasse et me perturbe aussi ; tout malheur qui lui arrive m'arrive à moi aussi ». P. 5.

SIS réinterprète des extraits du Coran et des *Hadiths* afin de justifier une position hostile à la polygamie en utilisant les outils réservés ordinairement à la défense de la polygamie au sein de l'islam pour la contredire (axiome quatre). SIS remet en question la base coranique de la polygamie en faisant ressortir des passages de textes islamiques auxquels il est rarement fait référence, faisant ainsi preuve de créativité pour poursuivre une nouvelle dimension applicable à l'islam, une qui est hostile à la polygamie. Encore plus clairement, toutefois, SIS s'efforce au cours de ce processus de manipuler légitimement des directives concernant le traitement des femmes dans un certain contexte qui sont suivies depuis longtemps au sein de l'islam. Les actions de SIS sont ainsi guidées par le féminisme musulman aussi bien que par son attachement à l'islam, reflétant l'axiome un de Sewell. SIS interprète les principes de l'islam d'une façon imprévue, ce qui reflète l'axiome trois. En attendant, SIS enseigne également de nouvelles règles d'action quant à la façon dont les gens conçoivent la polygamie dans la mesure où ses membres ont utilisé leur connaissance (ressources) des textes islamiques et ont interprété ces textes différemment (axiome quatre). La façon dont SIS s'efforce de transformer l'islam créativement, organiquement, de l'intérieur devrait maintenant apparaître plus clairement.

### ***L'éducation du public : changer les esprits***

Chaque fois que SIS aborde une question avec l'intention de se livrer à une réinterprétation et répond d'une manière logique à cette question en utilisant des sources islamiques, SIS ne peut savoir le type de réaction qu'elle suscitera. Cela attire l'attention sur l'axiome trois qui affirme qu'il est difficile de connaître les types d'autonomisation susceptibles de naître de l'applicabilité de règles apprises à de nouvelles circonstances (ou de nouvelles règles à un cadre familial). Les arguments et les actions des membres de SIS conduisent les autres, tels que celles qui fréquentent ses réunions et ateliers, à l'autonomisation en les informant de leurs droits aux termes de la loi. Par le biais de ses nombreux efforts d'éducation du public sur les façons dont l'islam peut être autonomisant pour les femmes, SIS lance sur les Musulmans malais sa propre forme d'attaque de cavalerie intellectuelle en les armant de nouvelles interprétations des textes islamiques.

Zainah Anwar, directrice exécutive et membre fondatrice de SIS, déclare lors d'un entretien, que :

*Sisters in Islam* commença comme groupe de recherche et de pression focalisé sur les interventions dans le processus législatif et de prise de décisions. Nous envoyons au gouvernement des mémoranda sur la réforme juridique et politique, ainsi que des lettres ouvertes sur les questions d'actualité à la presse. Notre objectif est de susciter un débat public informé sur ces questions et de constituer une clientèle qui soutiendra une interprétation plus éclairée de l'Islam sur des sujets particuliers de dispute<sup>69</sup>.

L'influence de SIS réside largement dans sa détermination à rendre les questions publiques. L'organisation est convaincue que le « Coran contient des valeurs universelles d'égalité, de justice et de dignité pour les femmes » et que les gens ont le droit de débattre ces questions publiquement<sup>70</sup>. De cette façon, l'interprétation n'est plus aux mains des seuls érudits islamiques mâles mais également des gens qui sont encouragés à étudier les textes islamiques par eux-mêmes. SIS aide le public à décomposer les problèmes et à expliquer la raison et l'origine de certaines croyances relatives au traitement des femmes en particulier, ainsi que leur marge de réinterprétation, dont nous avons vu un exemple plus haut. L'exégèse coranique n'est toutefois pas le seul mode d'enseignement qu'utilise SIS. Zainah Anwar expliqua également le rôle joué par l'éducation du public dans le programme de SIS :

Une autre stratégie importante est l'éducation du public à des fins de sensibilisation et de constitution d'un noyau d'activistes et de faiseurs d'opinion. Nous organisons une session mensuelle d'étude de thèmes d'actualité dans l'Islam, conduisons un atelier mensuel de formation sur les droits de la femme dans l'Islam, offrons une série annuelle de conférences publiques données par d'éminents érudits islamiques progressistes et montons un atelier régional bisannuel consacré à des aspects clés de l'Islam et des droits de la femme<sup>71</sup>.

Parmi les classes offertes lors des ateliers de formation figurent depuis 2000 *Sexe et Charia* (niveau élémentaire) et *Sexe, droits de l'homme et Charia* (niveau supérieur). En outre, SIS commença en 2003 à offrir gratuitement des conseils juridiques sur la *Charia* et autres problèmes auxquels sont confrontées les Musulmanes en lançant Telenisa. Chaque année via Telenisa, SIS traite plus de 600 cas dans des domaines allant des droits de succession à la violence contre les femmes<sup>72</sup>.

Ces activités ont donné lieu à des réactions prévisibles. Certains s'efforcent de discréditer les qualifications des membres de SIS dans le domaine de l'interprétation des textes islamiques parce ce qu'elles n'ont pas reçu un enseignement dans les écoles religieuses. D'autres « assimilent notre contestation de leurs perspectives et interprétations obscurantistes du Coran à une remise en question de la parole divine<sup>73</sup> ». La remise en question de la parole divine est considérée comme anti-Islamique. Il est demandé aux membres de SIS de respecter les anciennes interprétations des textes islamiques comme

étant dignes de foi et d'ignorer une longue tradition d'*ijtihad*<sup>74</sup> (raisonnement indépendant). Certains prétendent également que le fait d'offrir différentes interprétations des textes islamiques provoque chez les Musulmans une confusion qui conduit à la désunion ; seuls les *Ulémas*, les érudits musulmans, ont le droit d'interprétation. En dépit de cette réaction brutale, SIS continue à sensibiliser le public aux problèmes aussi souvent que possible et à appeler le gouvernement à créer une plus grande égalité pour les femmes.

Les résultats des efforts de SIS ne sont toujours pas aussi prévisibles. Par exemple, en janvier 2006, SIS réussit à faire annuler des amendements à la loi malaise de la famille qui auraient facilité la polygamie et le divorce pour les hommes<sup>75</sup>. En portant ces questions à la connaissance du public tout en éduquant celui-ci, les actions et les publications de SIS entraînent des conséquences prévisibles ou imprévisibles, dont certaines autonomisent les Musulmanes. Ces activités, qui autonomisent le public, permettent une accumulation imprévisible de ressources (axiome trois). Il est difficile de savoir comment les Malaises interprètent ce qu'elles apprennent lors des ateliers et comment elles appliquent leurs interprétations chez elles, si elles choisissent de les appliquer. Il se peut que l'éducation islamique assurée par SIS encourage une accumulation imprévisible de ressources.

### ***La déconstruction des violences conjugales***

Les façons dont les femmes sont traitées au sein de leurs hiérarchies familiales (telles que les violences conjugales dont elles sont victimes) influencent les stratégies de réinterprétation des textes islamiques employées par SIS (axiome un). Une façon dont SIS approche les problèmes tels que la violence domestique consiste à publier des commentaires ou des questions qui leur ont été posées et à répondre à ces questions. Cette méthode de questions et réponses se caractérise par la simplicité appliquée à des problèmes complexes. En traitant les problèmes de cette façon, SIS informe la Musulmane moyenne. Une telle éducation donne à ces femmes la chance de remettre légitimement en question le comportement de leur mari en s'appuyant sur des textes islamiques.

SIS répond ci-dessous à une inquiétude concernant la question de savoir si la violence conjugale est admise par l'Islam :

6. Mon mari me frappe et me dit que l'Islam m'interdit de prévenir quiconque de ce qui se passe entre un mari et sa femme. En plus, il dit qu'un mari peut punir sa femme si elle lui désobéit parce qu'elle a commis une *nusyuz*.

En fait, il est très clair d'après de nombreuses traditions authentiques que le Prophète (*p.s.s.l.*) désapprouvait vigoureusement l'idée de frapper sa femme. Par exemple, on rapporte qu'il déclara en plusieurs occasions :

« *Qui d'entre vous pourrait frapper sa femme comme si c'était une esclave et, le soir venu, coucher dans le même lit ?* » (Bokhari et Musulman)

« *Ne frappez jamais les servantes de Dieu* ». (Abu Dawud, Ibn Majah Ahmad ibn Hanbal, Ibn Hibban et Hakim, par l'autorité d'Iyas ibn 'Abd Allah ; Ibn Hibban, par l'autorité de 'Abd Allah ibn 'Abbas Bayhaqi, par l'autorité d'Umm Kalthum<sup>76</sup>.)

Ayant établi sa prémisse selon laquelle la violence conjugale est désapprouvée par le Prophète (*p.s.s.l.*), SIS explique l'origine du malentendu :

Le problème de la violence ou des sévices ne remonte pas aux traditions mais au terme « *idribuhunna* » (dans la *sourate an-Nias'* 4:34), qui est habituellement traduit « frappez-les en portant un seul coup ». La racine de ce mot est « *daraba* ». Si on consultait un dictionnaire arabe, on trouverait l'une des plus longues listes de significations de la lexicographie arabe attribuée à ce mot ! Dans le Coran, « *daraba* » peut, suivant le contexte, signifier « voyager », « frapper », « établir », « donner (des exemples) », « enlever », « ignorer », « condamner », « couvrir » ou « expliquer ». Lorsqu'on rencontre un mot ayant plusieurs significations, il est important de faire preuve de bon sens pour identifier celui qui correspond au contexte et à la forme dans laquelle il est employé.

En expliquant la source philologique du problème, SIS plaça celui-ci dans le contexte historique :

Pendant la période préislamique connue sous le nom d'âge de l'ignorance (*Jahiliyah*), on rencontra des pratiques primitives de violence physique et de cruauté mentale à l'égard des femmes. Même si on accepte la traduction habituelle de « *daraba* » (« porter un seul coup »), vu dans ce contexte, le seul coup en question représenterait une restriction par rapport à la pratique préexistante et non une recommandation. Plus tard, avec l'évolution de la société musulmane à Médine vers un état idéal, l'ultime verset du Coran traitant des relations entre l'homme et la femme (*sourate al Tarwabah* 9:71) considéra les femmes et les hommes comme se devant mutuelle assistance et protection (*'awliyya*), mettant l'accent sur la coopération entre les deux vivant ensemble comme partenaires.

On peut noter la façon dont SIS décomposa chaque section du commentaire six, identifiant la racine de chaque question et la traitant dans son contexte actuel :

Pour ce qui est de la *nusyuz*, la discussion coranique de la *nusyuz* est utilisée à la fois pour les femmes (*sourate an-Nisa'* 4:34) et pour les hommes (4:128). La *nusyuz* ne peut ainsi signifier en fait la désobéissance d'une femme à son mari, comme on le présume souvent.

Pour ce qui est de l'interdiction de dire à quiconque ce qui se passe entre un mari et sa femme, il convient de distinguer le contexte. Il est certainement malséant pour une femme ou un mari de porter à la connaissance des autres les faiblesses personnelles de son conjoint par voie de commérages et de médisance. Toutefois, lorsqu'il y a violence, il est nécessaire et naturel de déposer plainte afin de disposer d'un recours juridique.

Les conclusions sont récapitulées ci-après. On peut noter la façon dont, quand c'était possible, SIS cite des Imams ou érudits religieux pour légitimer ses conclusions :

Pas plus le Coran que les traditions ne justifient les violences exercées par un mari sur sa femme simplement pour lui avoir désobéi. En fait, toutes les premières autorités musulmanes soulignèrent que les « violences » – si tant est qu'on y ait recours – ne devraient être exercées que si l'épouse est coupable d'une conduite particulièrement immorale et ne devraient infliger aucune souffrance mais plutôt être simplement symboliques, comme en cas d'emploi d'une brosse à dents ou d'un mouchoir, alors que certains érudits musulmans éminents, par ex. l'Imam *shafi'i*, estiment qu'elles sont tout juste acceptables et devraient être évitées.

SIS évoqua pour terminer l'utilisation du mot *misogynie*, rappelant au lecteur la prédisposition des auteurs pour le féminisme musulman :

Le fait que certaines traditions authentiques et convaincantes remontant au Prophète (*p.s.s.l.*) exprimant sa désapprobation de la violence conjugale ne sont pas popularisées représente un autre exemple de l'attitude misogyne – des traditions incontestées en faveur des femmes sont fréquemment négligées, alors que d'autres dont l'authenticité est douteuse et encourageant la discrimination à l'égard des femmes sont fréquemment mises en avant.

Pour SIS, la réinterprétation des textes islamiques est un outil de pouvoir utilisé pour informer et ainsi autonomiser d'autres femmes en Malaisie. Cela illustre clairement une fois de plus le quatrième axiome de Sewell. SIS interpréta les textes islamiques différemment, autonomisant ainsi potentiellement des actrices imprévues (celles qui pourraient lire la plaquette d'où est tiré ce qui précède) et enseignant des règles d'action différentes. Le format rend les informations accessibles. Les références faites régulièrement à des érudits mâles et au Coran légitiment les conclusions. Les membres de SIS utilisent les connaissances pour assurer leur propre autonomisation et celle des autres. Ayant trouvé une ouverture permettant une réinterprétation créative, SIS continue à l'exploiter dans l'espoir de changer la façon dont les femmes et les hommes envisagent leurs rôles mutuels au sein de l'Islam.

## Aborder le changement en Égypte

Cette section évalue les efforts de quatre femmes égyptiennes pour le compte des droits des Musulmanes. Labiba Ahmad, l'une des premières *hurriyat al-mar'a* (liberté des femmes), a élargi le rôle de mère de famille à celui de mère de la nation. Viendra ensuite Abir, qui utilisa les connaissances qu'elle acquit en étudiant le Coran pour manipuler le comportement de son mari. Ce sera ensuite le tour d'Hajja Faiza, qui enseignait le Coran en offrant à ses élèves un choix là où on pensait qu'il n'en existait aucun. Pour terminer, le cas de Heba Ra'uf sera étudié, l'une des plus modernes parmi les *hurriyat al-mar'a* qui s'efforça d'élargir les possibilités offertes aux Musulmanes d'Égypte en puisant dans l'Islam

une légitimation. Comme dans les cas malais, ces quatre femmes évoquèrent le changement (traitement plus équitable des femmes) dans le cadre de l'Islam et illustrèrent ce faisant certains des axiomes de Sewell.

### ***Labiba Ahmad et la nationalisation de la maternité***

Labiba Ahmad (circa 1870-1950) est un exemple précoce de *hurriyat al-mar'a*. Elle fut parmi les premières d'une lignée de *hurriyyat al-mar'a* qui autonomisèrent les femmes de l'intérieur de l'Islam. Son programme combinait un appel à l'Islam à une notion de nationalisme égyptien. Beth Baron a fait référence à Ahmad comme représentant une passerelle entre générations, « liant les *Salafistes* (réformateurs islamiques qui prennent pour modèle la première génération de Musulmans) aux radicaux islamiques d'une époque plus récente<sup>77</sup> » (en italique dans l'original). En fondant la Société du réveil des femmes égyptiennes (*Jam'iyyat Nahdat al-Sayyidat al-Misriyyat*) et une revue, *Le réveil des femmes* (*al-Nahda al-Nisaa'iyya*) (1921-1939), Labiba Ahmad s'efforça de créer un idéal culturel chez une « nouvelle femme islamique » destiné à s'opposer légitimement à celui de la « nouvelle femme (laïque)<sup>78</sup> ».

Le cadre d'Ahmad était celui de l'Islam. Elle plaçait le rôle de mère au centre de la vie des femmes, infusant des appels nationalistes à l'action dans son programme par suite de la présence britannique à l'époque. Ahmad louait « 'l'influence de la mère vertueuse à modeler la nation' et demanda 'qu'est-ce que la nation, sinon une collection de familles?'<sup>79</sup> » On commence ainsi à percevoir clairement en quoi l'axiome de Sewell s'applique à Labiba Ahmad. Elle prit la notion de mère de famille et l'appliquant à celle de mère de la nation, prenant une structure et appliquant les principes de celle-ci à une autre structure. Ce dernier point illustre le deuxième axiome de Sewell sur la multiplicité des structures et la possibilité de généraliser les règles apprises dans un cadre à un autre.

Ahmad prit soin de distinguer sa société de celle des féministes progressistes *Huda Sha'rawi's*, l'Union féministe égyptienne (*Egyptian Feminist Union* – EFU). La mission de l'EFU était « de réformer le droit islamique de la famille plutôt que d'en faire mieux connaître les mérites et de renforcer 'l'identité religieuse' des Égyptiennes<sup>80</sup> ». Une telle réforme suggère un cadre progressiste plutôt que religieux. C'est la raison pour laquelle Ahmad disait le plus grand bien des activités caritatives de l'EFU mais se distanciat de la prémisse fondamentale à partir de laquelle les membres de celle-ci opéraient parce que la moralité religieuse n'était pas au centre du programme de l'EFU<sup>81</sup>.

Labiba Ahmad et l'EFU se servirent de la revue *Le réveil des femmes* comme outil principal de dissémination de leur programme moraliste dans la société égyptienne et au-delà. Dans la revue, Labiba diabolisait les pratiques ou projets sociaux anti-islamiques tels que la

consommation d'alcool, les plages mixtes et la construction d'un complexe sportif destiné aux femmes : « La femme ne peut-elle pas faire de l'exercice chez elle... la prière et les mouvements qu'elle implique constituent le meilleur des exercices<sup>82</sup> ». Elle croyait en la nécessité d'étendre l'enseignement coranique à tous mais ne pensait pas que le programme devrait être le même pour les garçons et les filles « parce qu'elle les considérait comme destinés à jouer des rôles différents dans la vie<sup>83</sup> ». Ahmad demandait « Quand les gens comprendront-ils que le devoir d'une fille est d'être une mère<sup>84</sup> ? » Comme SIS, Labiba Ahmad utilisa l'éducation islamique pour évoquer une accumulation imprévisible et prévisible des ressources chez les Musulmans égyptiens (axiome trois). Labiba Ahmad est probablement considérée comme la première *hurriyyat al-mar'a* « moderne », dans une large mesure à cause de ses méthodes de communication, de ses voyages réguliers et de son influence. À partir de 1933, Ahmad utilisa la radio royale égyptienne pour des causeries hebdomadaires. Les lectrices de sa revue, qui l'appréciaient déjà beaucoup, écoutaient souvent ses causeries sur des thèmes sociaux et religieux correspondant au contenu de sa revue. C'est au cours de cette période qu'Ahmad développa des liens étroits avec Hasan al-Banna, leader des Frères musulmans, avec lequel elle partageait la même vision d'un renouveau islamique en Egypte<sup>85</sup>. Dans les années 1920 et 1930, Ahmad fit de nombreux voyages à La Mecque, établissant un réseau de relations, entre autres avec le souverain saoudien, des cheiks, des hauts fonctionnaires et d'autres pèlerins : « Elle se mêlait à des Musulmans d'autres pays et développa un large cercle de correspondants dans le monde arabe... et au-delà<sup>86</sup> ».

Labiba Ahmad se servit de son accès au public via son profil public et ses écrits pour placer les mères sur un piédestal en tant que joyaux vertueux d'une nation réussie. En promouvant la diffusion de l'éducation coranique, elle encouragea les femmes à apprendre plus sur leurs droits dans l'Islam et à savoir que leur rôle le plus important résidait dans la maternité<sup>87</sup>. Ahmad se créa une place dans la société en généralisant le rôle de mère de famille pour en faire une mère de la nation. On ne sait pas si elle a réussi à aider les autres à se créer légitimement une place dans la société. Ce qui est clair est le fait qu'Ahmad réinterpréta le rôle de la femme défini dans le Coran d'une façon qui légitima son propre accès à une arène publique. Tout comme SIS, elle renforça certaines des structures de l'Islam tout en reformulant certains de leurs aspects pour se donner une liberté de mouvement et une influence plus grandes, ainsi qu'en faisant découler implicitement de ses actions le droit des autres femmes à ces libertés. Elle enseigna des règles d'action différentes en amplifiant le rôle de la maternité. Cela illustre le quatrième axiome de Sewell.

Labiba Ahmad transposa les règles s'appliquant à la délimitation des composantes physique, affective et mentale de ce qui fait une bonne Musulmane. Lorsqu'on attendait des Musulmanes qu'elles restent chez elles et qu'elles soient de bonnes épouses et mères,

elle transforma leur rôle pour en faire un de gardiennes et de cœur de la nation, encourageant les femmes à accepter une responsabilité publique qui non seulement restait dans le cadre de l'Islam mais le renforçait.

### *Abir, épouse et mère*

Certaines Égyptiennes se servent de leur connaissance des textes islamiques afin de légitimer la remise en question des paramètres de leurs rôles d'épouses et de mères. Ces *hurriyyat al-mar'a* font l'expérience des déclarations contradictoires quant au rôle des femmes dans une société islamique et les exploitent. En suivant des cours coraniques, elles renforcent les structures religieuses. En étudiant la flexibilité que présente le Coran quant au rôle qui convient aux femmes, elles trouvent une ouverture. En apprenant qu'un traitement des femmes différent et amélioré ne déroge pas aux enseignements coraniques, elles renforcent et remettent en question simultanément. En étudiant la façon dont les femmes étaient traitées à l'époque de Mahomet et les débats entourant leur traitement, par exemple, certaines femmes rentrent chez elles avec une énergie renouvelée et s'efforcent de changer leur espace. Lorsque certaines femmes s'embarquent dans ce processus, elles exploitent le premier axiome de Sewell alors que leurs idées quant à la façon dont une femme devrait être traitée et leurs croyances religieuses se chevauchent et parfois entrent en conflit. Elles mettent également à contribution le quatrième axiome de Sewell lorsqu'elles réinterprètent les informations qu'elles acquièrent lors des cours de Coran et appliquent cette interprétation chez elles. Abir représente un exemple d'une telle femme.

Insistant à suivre des cours de Coran, Abir organisait ses journées de telle sorte que toutes ses tâches ménagères étaient accomplies, privant ainsi son mari de prétextes pour s'y opposer<sup>88</sup>. En se fondant sur ce qu'elle apprenait lors de ces cours, elle put persuader son mari, Jamal, de faire preuve d'une plus grande piété grâce à une persévérance quotidienne et en se montrant elle-même un excellent modèle. Comme expliqué plus loin, les méthodes de résistance employées par Abir lui permirent de créer son propre espace et l'autonomisa chez elle. Ces méthodes d'autonomisation sont propres à son rôle de mère et d'épouse ayant reçu une éducation islamique.

Les méthodes d'autonomisation employées par Abir sont intéressantes dans la mesure où elle s'autonomise chez elle en persuadant son mari de faire preuve d'une plus grande piété. En poussant son mari à adopter un mode de vie plus pieux, elle gagne le respect de celui-ci. Son histoire a pour objet de donner un exemple d'une Musulmane qui s'autonomise chez elle en embrassant une éducation coranique.

Abir s'inscrivit dans un programme de formation de deux ans devant lui permettre de devenir une *da'iya*, ou chargée d'instruction religieuse, après avoir suivi des cours localement

pendant un certain temps. Jamal, un Musulman peu pratiquant, était embarrassé de voir sa femme embrasser l'islam et la critiquait à tout instant, la qualifiant d'« arriérée ». Il menaçait de prendre une autre femme et refusa de pratiquer l'islam chez lui. Abir resta résolue. Elle savait que son mari, comme beaucoup d'hommes dans la société égyptienne, craignait d'être accusé d'être anti-islamique<sup>89</sup>. Abir dut, toutefois, faire preuve de diligence pour modifier le comportement de son mari. Elle prit particulièrement soin de remplir ses devoirs envers son foyer et son fils de façon à ne donner à Jamal aucune bonne raison de l'empêcher de poursuivre son certificat d'aptitude à l'enseignement. Abir finit par utiliser plusieurs tactiques pour faire céder son mari. Elle l'embarrassa publiquement pour ne pas prier. Elle passa chez eux à fort volume des sermons enregistrés le vendredi et dépeignant l'enfer, la torture et le jour du Jugement de Dieu. Bien que Jamal n'ait jamais été heureux de voir Abir suivre des cours, il en vint lentement à prier plus régulièrement et renonça à l'alcool et aux films pour adultes chez eux.

Les efforts couronnés de succès que fit Abir pour utiliser sa connaissance du Coran afin d'élargir son propre espace représentent un exemple de la façon dont une série de structures qui se chevauchent peuvent être renforcées et modifiées au fur et à mesure que les acteurs se livrent à une réinterprétation et gagnent du terrain. Ce qui frappe dans cette histoire est le fait qu'Abir s'efforça d'être mieux traitée et d'inciter son mari à mieux se conduire en lui rappelant ce qu'étaient ses devoirs islamiques. Abir, s'appuyant sur la légitimation coranique, se servit de la connaissance de son rôle d'épouse et de mère tel que le définit le Coran pour persuader son mari de mener une vie plus religieuse et se créa ainsi un foyer plus heureux. Elle gagna de la part de son mari un respect renouvelé pour son rôle de mère et d'épouse, qui céda à l'évidence à ses pressions. Cela représente une issue imprévisible résultant de la mise en application de son interprétation des nouvelles connaissances (ressources) qu'elle acquit à l'école coranique. Un tel résultat s'aligne sur le quatrième axiome de Sewell. Qui plus est, les façons dont les gens peuvent manipuler les structures et rétablir des interprétations ne sont pas nécessairement prévisibles, pas plus que ne le sont les résultats. Les façons dont le pouvoir est partagé ou usurpé ne sont pas toujours prévisibles non plus.

### *Hajja Faiza, enseignante islamique*

Lorsque certaines Égyptiennes se lancent dans l'éducation coranique, elles ne sont pas sûres des conséquences. Leurs maris leur interdiront-ils d'assister à des réunions ou à des cours ? Leurs enfants protesteront-ils ? Ensuite, quand une femme rentre chez elle armée de nouvelles connaissances qu'elle peut brandir devant son mari, sa dévotion à l'islam sera-t-elle reconnue par sa famille, ou bien sera-t-elle frappée et obligée de divorcer ? Sa dévotion de fraîche date

aux enseignements coraniques la rapproche-t-elle ou l'éloigne-t-elle de sa famille ? Dans toute situation, une telle femme pourrait estimer ce que seront les conséquences mais elle ne saura pas réellement à quel point elle a transformé son espace tant qu'elle n'applique pas les informations qu'elle a obtenues. Les actions de certaines *hurriyat al-mar'a* produisent des conséquences naturellement imprévisibles lorsque celles-ci s'informent ou informent les autres sur les textes islamiques. Ce processus d'engagement dans l'éducation coranique et ces conséquences imprévisibles illustrent le troisième axiome de Sewell.

Une enseignante populaire et cultivée du Coran, Hajja Faiza, organise des réunions hebdomadaires à l'intention des femmes qui désirent en savoir plus sur les enseignements du Coran. Elle utilise sa connaissance des sources savantes pour offrir aux femmes qui assistent à ses réunions des choix en connaissance de cause<sup>90</sup>. Hajja Faiza n'offre pas un programme d'égalité des droits, son programme est islamique. Elle dissémine l'Islam mais, ce faisant, elle est connue pour offrir aux femmes, qui constituent son auditoire, des choix qui peuvent les autonomiser chez elles.

Dans la tradition sunnite majoritaire, il est interdit aux femmes d'appeler les croyants à la prière ou de prononcer les sermons du vendredi. Il leur est également interdit de mener la prière dans les groupes à composition mixte<sup>91</sup>. Les quatre écoles de pensée – *Shafi'i*, *Hanafi*, *Hanbali* et *Maliki* – recommandent toutes aux hommes de prier ensemble dans une mosquée plutôt que chez eux ; elles diffèrent toutefois en ce qui concerne les femmes. Seuls les juristes de *Hanbali* suggèrent aux femmes de prier en groupe dans une mosquée<sup>92</sup>. Si par hasard des femmes prient ensemble chez elles, « les écoles *Shafi'i*, *Hanbali* et *Hanafi* recommandent qu'une femme mène les prières<sup>93</sup> ».

Hajja Faiza a mené la prière et la réflexion dans des assemblées de fidèles, même en présence d'un Imam mâle. Cela lui a valu des critiques publiques de la part d'un célèbre *da'iyah* (enseignant islamique), le cheik Karam, qui prêche également à la mosquée d'Omar. Il accuse Hajja Faiza de *bid'a*, « un terme qui, dans la doctrine islamique, se réfère à des innovations, croyances ou pratiques injustifiées pour lesquelles il n'existait aucun précédent à l'époque du Prophète (*p.s.sl.*) et qu'il vaut mieux par conséquent éviter<sup>94</sup> ».

Lors de l'un des cours de Hajja Faiza, un membre de son auditoire demanda si la « pratique consistant à mener la prière des femmes en présence d'un imam » employée par Hajja Faiza est un acte de *bid'a*<sup>95</sup>. Elle lui répondit que la personne ayant posé la question avait dû entendre le cheik Karam émettre cette critique et la réfuta ainsi :

[Cette opinion] est basée sur l'école *Maliki*. Les trois autres [*Shafi'i*, *Hanafi* et *Hanbali*] disent qu'il est acceptable pour une femme de mener la prière d'autres femmes et que c'est en fait préférable [*afdal*]. Il existe trois opinions concordantes sur ce sujet [parmi les quatre écoles] et une qui est différente<sup>96</sup>.

Elle expliqua ensuite qu'elle suit l'opinion majoritaire, alors que le cheik Karam suit l'opinion minoritaire mais qu'ils *sont tous les deux* dans leur droit parce que « nous avons le droit [*min haqqina*] de choisir l'une des opinions disponibles dans les quatre écoles, même si par hasard cette opinion ne fait pas autorité ou est inconsistante [*shadhbh*] <sup>97</sup> ».

Ce genre de questions-réponses montre une des façons dont Hajja Faiza s'adresse à ses élèves. Elle ne manque pas de respect envers le *da'iyab*, pas plus qu'elle ne se range à son opinion. Elle offre, de préférence, à ses élève un choix qu'elles doivent faire de leur propre initiative. C'est la méthode qui est particulièrement captivante car le fait de légitimer différentes interprétations du Coran rend les structures qui se chevauchent avec le Coran poreuses et, par conséquent, malléables. La nature poreuse peut ensuite entraîner des conséquences inattendues et l'enseignement de règles d'action différentes, le quatrième axiome de Sewell. La légitimation obtenue via ce processus autonomise chaque élève qui décide de faire des choix et de les mettre en application, faisant de l'élève l'actrice imprévue qui applique des règles d'action différentes à la vie quotidienne.

Dans un autre exemple, interrogée sur la clitoridectomie (une pratique courante en Égypte), Hajja Faiza soutint que le *Hadith*, qui soi-disant admet cette pratique, est « peu convaincant, un terme classificatoire dans la littérature des *Hadiths*, qui se réfère à une tradition prophétique dont l'autorité est douteuse<sup>98</sup> ». Elle conclut que la clitoridectomie n'est pas obligatoire ni recommandée, pas plus qu'elle ne reflète une coutume du Prophète (*p.s.s.l.*) ou de ses disciples, donc sa pratique est par conséquent facultative. Elle ajouta que certains estiment qu'il est important d'appliquer les *Hadiths* peu convaincants pour faire bonne mesure et que certains soutiennent la clitoridectomie parce qu'elle est soi-disant bonne pour la santé psychologique des femmes. Le choix appartient à ces dernières mais elle conseilla de consulter un médecin si la décision est affirmative<sup>99</sup>. Là encore, Hajja Faiza offrit des choix à ses élèves qui permettent une action pour renforcer et/ou saper les structures qui se chevauchent au sein de l'Islam (axiomes un et quatre). Les choix sont légitimes dû à une réinterprétation du texte islamique. Le fait que la légitimation permette elle aussi une action, peut-être imprévue, illustre les axiomes trois et quatre.

Hajja Faiza laissait à ses élèves le choix de la décision finale quant à savoir si le *Hadith* devait être respecté. Elle autonomisait son auditoire en lui offrant un choix. Comme dans le cas de SIS, l'action d'Hajja Faiza réside dans l'offre d'un choix et l'ouverture d'un espace qui n'existait pas auparavant. Cette connaissance de l'existence d'un choix entraîne diverses conséquences prévisibles et imprévisibles liées à la façon dont les élèves d'Hajja Faiza décident de vivre les choix qui leur sont offerts et la façon dont leur famille et leur communauté réagiront à ces actions (axiome trois).

### *Heba Ra'uf, universitaire*

Heba Ra'uf représente la plus jeune génération d'*hurriyat al-mar'a* en Égypte<sup>100</sup>. Il est intéressant de noter que, bien qu'étant une *hurriyat al-mar'a*, Ra'uf a réussi à ajouter foi au concept d'« affaires féminines ». Elle démontra d'abord, dans sa thèse de maîtrise, en quoi un savoir islamique vénéré appuyait la présence de femmes dans des postes de haute responsabilité si elles étaient qualifiées. Ra'uf conclut que les femmes devraient pouvoir devenir juges ou chefs d'état si elles présentent les qualifications requises. Comme le fit remarquer Aza Karam, cette position est « extrêmement controversée », en particulier chez les Frères Musulmans mais elle attire dans une large mesure les jeunes Islamistes cultivées<sup>101</sup>. Heba Ra'uf estime également que l'objectif ultime d'une société musulmane est une situation dans laquelle une *Umma* nationale est unie et gouvernée religieusement. C'est alors qu'un rôle idéal des femmes prendra effet, elles ne sortiront pas de chez elles.

Karam définit sa position sur les femmes de « novatrice<sup>102</sup> ». Ra'uf clarifia sa position sur les femmes dans un entretien qu'elle accorda au *Middle East Report* en 1994 : « Elle soutint que la libération de la femme dans les sociétés musulmanes exige un renouveau de la pensée islamique et un renouvellement au sein de la jurisprudence islamique<sup>103</sup> ». Dans le même article, elle expliqua qu'elle souhaite défendre l'Islam contre la « stagnation et les préjugés » plutôt que « reconstruire le droit islamique<sup>104</sup> ». Ra'uf médita sur la nature tendant à semer la discorde du féminisme lors d'un entretien avec Karam : « Le féminisme ne vise que les femmes ; quelqu'un a-t-il jamais entendu parler du 'masculinisme ?' » Si on veut aborder la totalité du problème de l'oppression des femmes, on doit examiner la société dans son ensemble<sup>105</sup> ». Ra'uf vanta la primauté de la famille en tant qu'unité politique essentielle pour les Musulmans. Elle critiqua l'association de la famille aux seules affaires privées et soutint que la voie vers la libération de la femme passe par la primauté de la famille en tant qu'unité *politique* essentielle<sup>106</sup> ». Heba Ra'uf canalisait ici l'enseignement islamique de Sayed Qutb, qui se référait à la famille comme étant « la base de la société<sup>107</sup> ». Elle pourrait également s'être inspirée de la possibilité évoquée par Labiba Ahmad d'élargir le concept de « la femme en tant que mère » à celui de « la femme en tant que gardienne de la nation ».

En fait, la principale assertion de Ra'uf en termes de rôle central de la famille est que l'unité familiale est la seule institution que l'état ne peut interdire. Par conséquent, c'est la famille qui protège ses membres contre l'oppression étatique. Qui plus est, dans la mesure où l'état musulman est en situation de *jihad* (guerre sainte), les femmes doivent servir dans les forces armées et participer activement à la gestion de leur pays (*Umma*)<sup>108</sup>. D'après Ra'uf, les seuls rôles que les femmes devraient être autorisées à poursuivre sont ceux qui servent l'état musulman sous le voile du *jihad*<sup>109</sup>.

Ra'uf mentionne le fait qu'élever une famille ne constitue pas un obstacle pour les femmes, il s'agit plutôt d'un acte politique qui, une fois accompli, libère les femmes pour leur permettre de « jouer dans le domaine public d'autres rôles qui sont tout aussi importants<sup>110</sup> ». Karam soutint que les efforts de Ra'uf visant à fondre le privé et le public donnent aux femmes l'espace dont elles ont besoin pour faire autre chose qu'élever une famille, servant ainsi « à protéger et élargir les rôles et les droits sociopolitiques des femmes<sup>111</sup> ». Karam conclut que Ra'uf créa une méthode de déconstruction et de reconstruction des rôles des Musulmanes en combinant le public et le privé et en déglorifiant la maternité ainsi qu'en la politicisant<sup>112</sup>. En d'autres termes, la réinterprétation légitime du rôle des femmes par Ra'uf, en restant dans un cadre islamique, redéfinit ce rôle comme étant politique et public (au moins provisoirement), tout en renforçant l'Islam lui-même. Cette réinterprétation représente un autre exemple, même s'il est plus sophistiqué, de la façon dont certaines Musulmanes égyptiennes ont légitimé et redéfini une nouvelle place dans le contexte de l'Islam. La créativité de Ra'uf intersecte les structures de l'Islam et l'interprétation masculine des textes islamiques d'une part et le patriarcat égyptien d'autre part (axiome un). Sa méthode de fusion du public et du privé fait penser au deuxième axiome de Sewell, selon lequel les actions apprises qui guident les règles sont généralisables à des situations nouvelles. Elle reste dans un cadre islamique mais elle réinterpréta le rôle des femmes comme étant celui d'unités politiques au sein de l'Islam dans des écrits savants. Cette réinterprétation reflète le quatrième axiome de Sewell, qui veut que des ressources telles que la connaissance puissent autonomiser des acteurs imprévus et enseigner des règles d'action différentes.

## Conclusion

L'énoncé clair, la manipulation, le renforcement, le sapement et l'ébranlement de toute structure donnée peut se produire naturellement à tout moment. Chaque structure chevauche d'autres et compte sur des organismes pour rectifier cela. La méthode, la motivation et le contexte de l'action d'un organisme réorganisent constamment les structures avec lesquelles ils ont des relations. Dans les exemples présentés ci-dessus, certaines Musulmanes travaillent à transformer l'Islam de l'intérieur. Le résultat de leur action dans un cadre islamique est qu'elles peuvent également légitimer les changements qu'elles se sont efforcées d'effectuer. Cette légitimation autonomise leurs actions et peut causer des conséquences non voulues ou imprévisibles dans leur lectorat ou leurs salles de classe.

Les axiomes de Sewell offrent un moyen fascinant permettant de parler de l'interaction entre structure et action pour les Musulmanes d'Égypte et de Malaisie. En Malaisie, *Sisters in Islam* réinterprète les textes islamiques afin de remettre en question le rôle des Musul-

manes dans la société malaise. Ses arguments et actions sont légitimés par une remise en question dans un cadre islamique. L'organisation se fonde sur une histoire de débats à propos des termes contenus dans le Coran, la *Sunna* et les *Hadiths* afin de justifier un meilleur traitement des femmes. En Égypte, des enseignantes islamiques telles que Hajja Faiza offrent un choix de réinterprétation à des femmes telles qu'Abir. Ces deux catégories de femmes sont des agents du changement qui ont trouvé de la place pour manœuvrer dans le contexte des structures imbriquées de l'Islam via une réinterprétation des textes. Les activistes égyptiennes telles qu'Ahmad et Ra'uf ont transformé les modes de pensée concernant le rôle des femmes pour des générations de Musulmanes égyptiennes. Leurs actions sont légitimées par leur adhésion à un cadre islamique strict.

En dépit de la contribution du présent article au domaine des études féministes à orientation islamique, il reste beaucoup à faire. Une observation éthologique clarifierait probablement la théorie de Sewell relative à l'interaction entre structure et action en démontrant encore mieux, par exemple, que des conséquences ou acteurs imprévus produisent en fait un changement dans certains cas. Il serait utile de savoir dans combien de cas un changement est effectivement imputable à de tels conséquences ou acteurs et de connaître l'ampleur du changement.

En outre, une analyse approfondie des contributions masculines au domaine du féminisme islamique/musulman serait intéressante et pertinente. Certains Musulmans sont-ils autonomisés par les actions ou écrits de certaines féministes musulmanes ? Combien de Musulmans se battent-ils pour quelque chose comme l'égalité entre les sexes dans un cadre islamique ? Ces hommes ressemblent-ils aux féministes islamiques/musulmanes ou *hurriyat al-mar'a* ?

## Notes

1. « Quelle est la différence entre la *Sunna* et les *Hadiths* ? De même que *Sunna* signifie mode de vie, la *Sunna* du Prophète (*p.s.s.l.*) se réfère au mode de vie de celui-ci et les *Hadiths* aux narrations relatives à sa vie ; les deux termes en vinrent à être utilisés presque indifféremment, en dépit de la légère différence qui existe entre eux. NORIANI, Nik, BADLISHAH, Nik et KAPRAWI, Norhayati, *Hadith on Women in Marriage*, Petaling Jaya, Selangor, Malaysia: *Sisters in Islam*, 2004, p. 2.

2. SEWELL, Jr., William H. « A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation », *American Journal of Sociology* 98, no. 1, juillet 1992, p. 9.

3. Cette définition est adaptée d'un examen plus large de l'autonomisation des femmes par OXAAL, Zoe et BADEN, Sally, « *Gender and Empowerment: Definitions, Approaches and Implications for Policy* ». Révisé, Brighton, UK : University of Sussex, octobre 1997, briefing préparé pour Swedish International Development Cooperation Agency (Sida) [www.bridge.ids.ac.uk/bridge/Reports/re40c.pdf](http://www.bridge.ids.ac.uk/bridge/Reports/re40c.pdf).

4. McLEOD, Julie, « Feminists Re-reading Bourdieu: Old debates and new questions about gender habitus and gender change », *Theory and Research in Education* 3, 2005, pp. 11-30. <http://tre.sagepub.com/>

5. SEWELL, « Theory of Structure », pp. 1-29.

6. HAFEZ, Sherine, *The Terms of Empowerment: Islamic Women Activists in Egypt* 24, no. 4, Cairo Papers in Social Science, Cairo : American University in Cairo Press, 2003, p. 34.

7. HADDAD, Yazbeck Yvonne et SMITH, Jane I, « Women in Islam: The Mother of All Battles » in *Arab Women: Between Defiance and Restraint*, ed. Suha Sabbagh, New York : Olive Branch Press, 2003, p. 147.

8. KARAM, Azza M., *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, New York: Macmillan Press, 1998.

9. BARAZANGI, Nimat Hafez, *Women's Identity and the Qur'an: A New Reading*, Floride : University Press of Florida, 2004 ; BARLAS, Asma, « Believing Women » in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Texas : University of Texas Press, 2002 ; WADUD, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford : Oxford University Press, 1999 ; HASSAN, Riffat, « Rights of Women Within Islamic Communities », *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*, Cambridge, Massachusetts : Kluwer Law International, 1996, pp.361-368.

10. KARAM, *Women, Islamisms and the State*, p. 206.

11. *Id.*, 220.

12. *Id.*, 219.

13. Cité dans SEWELL, « *Theory of Structure* », p. 4.

14. *Id.*

15. *Id.*

16. *Id.*

17. *Id.*, 2, 6.

18. *Id.*, 6.

19. *Id.*, 8.

20. *Id.*, 9.

21. *Id.*, 10.

22. *Id.*, 16–19.

23. *Id.*, 18.

24. *Id.*

25. *Id.*, 19.

26. *Id.*, 16.

27. *Id.*

28. *Id.*, 16–17.

29. *Id.*, 17.

30. *Id.*, 18.

31. *Id.*

32. *Id.*

33. *Id.*

34. *Id.*, 19.

35. *Id.*

36. *Id.*

37. *Id.*

38. SABA, Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton : Princeton University Press, 2005 ; FERNEA, Elizabeth Warnock, *In Search of Islamic Feminism: One Woman's Global Journey*, Doubleday, 1998 ; KARAM, Azza, *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, Macmillan Press, 1998 ; BARON, Elizabeth, *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics*, University of California Press, 200.

39. KAMALKHANI, Zahra, « Reconstruction of Islamic Knowledge and Knowing: A Case of Islamic Practices among Women in Iran » in *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*, ed. ASK, Karin et TJOMSLAND, Marit, Oxford : Berg Publishers, 1998, p. 178.

40. MAHMOOD, *Politics of Piety*, pp. 176–97.

41. Sauf indication contraire, les informations historiques et contextuelles relatives à la société et à la culture malaises sont tirées de l'ouvrage suivant : SPIEGEL, Anna, *Negotiating Development in Muslim Societies*, sous la direction de LACHENMANN, Gudrun et DANNECKER, Petra, Lexington Books, 2008.

42. Les Chinois constituent 34 pour cent de la population et les Indiens 10 pour cent environ.

43. SPIEGEL, « *Women's Organisations and Social Transformation in Malaysia* », p. 68. « Entre 1970 et 1990, un programme général de discrimination positive, connu sous le nom de nouvelle politique économique (*New Economic Policy* – NEP), garantit aux Malais des quotas dans de nombreux établissements d'enseignement et professions, ainsi qu'une assistance financière spéciale dans de nombreux secteurs économiques. Ce programme fut pour l'essentiel renouvelé avec des modifications mineures, sous le nom de nouvelle politique de développement (*New Development Policy* – NDP) en 1991 et il n'a pas inversé la poussée vers le capitalisme d'état ». NAGATA, Judith, « How to Be Islamic without Being an Islamic State: Contested Models of Development in Malaysia » in *Islam, Globalization and Postmodernity*, ed. AKBAR, Ahmed S. et DONNAN, Hastings. London : Routledge, 1994, p. 87.

44. Sauf indication contraire, toutes les informations relatives à l'organisation *Sisters in Islam* sont tirées de son site Web : [www.sistersinislam.org.my](http://www.sistersinislam.org.my). Les deux autres organisations sont : *Women's Aid Organization et the All Women's Action Society*. « Le mouvement féministe originel en Malaisie date de la lutte anticoloniale contre les Britanniques et les Japonais. Le nouveau mouvement féministe a vu le jour dans les années 1980 dans le sillage de la Décennie des femmes des Nations Unies. Il se démarquait de l'ancien mouvement en se définissant comme « cosmopolite, multiethnique et multi-religieux avec une attitude nettement critique vis-à-vis l'état ». SPIEGEL, « *Women's Organisations and Social Transformation in Malaysia* », pp. 69, 71.

45. ANWAR, Zainah, « Islamisation and Its Impact on Laws and the Law Making Process in Malaysia » in *Warning Signs of Fundamentalism*, ed. IMAM, Ayesha, MORGAN, Jenny et YUVAL-DAVIS, Nira. Nottingham, UK : Women Living under Muslim Laws, 2004, p. 74.

46. Par exemple, en 1997, en réponse à un jugement de *Charia* portant sur certains délits et incluant des décisions énoncées dans des termes vagues dans des domaines tels que les sanctions applicables en cas de défi ou contestation de l'autorité religieuse, ou de comportement choquant en public, SIS demanda au gouvernement d'« encourager l'interprétation des textes religieux, ainsi que l'enseignement de l'Islam à l'école et en dehors de celle-ci d'une façon qui reflète l'esprit de justice et d'égalité dans lequel les femmes sont traitées dans le Coran et qui prend également en considération le rôle et le statut changeant des femmes au sein de la famille et de la communauté ». *Sisters in Islam*. « Syariah Criminal Offences Act and Fundamental Liberties, 1997: Memorandum on the Provisions in the Syariah Criminal Offences Act and Fundamental Liberties ». 8 août 1997, [www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com\\_content&task=view&id=699&Itemid=209](http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=699&Itemid=209).

47. NAGATA, « *How to Be Islamic* », p. 80.

48. *Id.*, pp. 79–80. Les membres de SIS savent que, aux yeux de certains, le fait de se référer aux *Hadiths* ou aux paroles du Prophète (*p.s.s.l.*) comme ayant une « qualité incertaine et parfois contradictoire » relève de l'hérésie. *Id.*, p. 79.

49. MURAT, Nora, *Warning Signs of Fundamentalism*, sous la direction d'IMAM, Ayesha, MORGAN, Jenny et YUVAL-DAVIS, Nira, UK : Women Living under Muslim Laws, 2004, pp. 144–45. MURAT, Nora est membre du SIS.

50. SPIEGEL, « *Women's Organisations and Social Transformation in Malaysia* », p. 185.

51. LANE, Terry, « Feminist Islam ». *National Interest*, 4 janvier 2004, [www.abc.net.au/rn/talks/natint/stories/s1012873.htm](http://www.abc.net.au/rn/talks/natint/stories/s1012873.htm).

52. *Id.*

53. *Id.*

54. ESPOSITO, John L, « Introduction: Women in Islam and Muslim Societies » in *Islam, Gender, and Social Change*, ed. HADDAD, Yvonne Yazbeck et ESPOSITO, John L., New York : Oxford University Press, 1998, p. x.

55. KARAM, *Women, Islamisms and the State*, p. 132.

56. *Id.*

57. *Id.*, p. 101.

58. « A la différence du Coran, qui fut rédigé du vivant du Prophète (*p.s.s.l.*), la plupart des *Hadiths* le furent après sa mort. Par conséquent, alors que l'authenticité de la totalité du Coran ne peut être contestée, l'authenticité et l'autorité d'une portion substantielle des *Hadiths* ont donné lieu à des controverses et à des débats parmi divers érudits. On sait généralement que le Prophète (*p.s.s.l.*) découragea la rédaction de ses maximes et de sa *Sunna* lors des premières phases de sa mission, afin d'éviter le risque de confusion entre le Coran et sa *Sunna*... C'est la raison pour laquelle le recueil des *Hadiths* ne commença qu'au deuxième siècle de l'islam [début du 8<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne]. Les territoires musulmans s'étaient alors largement étendus et les collecteurs de *Hadiths* se rendirent dans diverses parties du monde musulman à la recherche de ceux qui disposaient d'informations sur les maximes et les actions du Prophète (*p.s.s.l.*). Les narrations, traditions et récits consignés dans les collections de *Hadiths* sont reproduits par *isnad*, qui se réfère à la transmission des *Hadiths* par l'entremise d'une chaîne de narrateurs. Il est important de noter que l'authenticité d'un *Hadith* dépend de la confiance que l'on peut avoir dans ceux qui l'ont rapporté et du lien ou de la chaîne de transmission qui existe entre eux, c'est-à-dire la *isnad* (en italique dans l'original). » BADLISHAH et KAPRAWI, *Hadith on Women in Marriage*, pp. 3-5.

59. *Id.*, 6-7.

60. *Id.*, 12-15.

61. *Id.*

62. *Id.* « L'Éternel Dieu forma une femme de la côte qu'il avait prise de l'homme et il l'amena vers l'homme. Et l'homme dit : voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair ! On l'appellera femme parce qu'elle a été prise de l'homme ». (Genèse 2:21-23). *Id.*, pp. 12-15.

63. *Id.*, 15.

64. *Id.*

65. SEWELL, « *Theory of Structure* », pp. 16-17.

66. Les quatre écoles de pensée (*sunnites*) sont *Shafi'i*, *Hanafi*, *Hanbali* et *Maliki*. Pour plus de détails sur leurs différences et similarités, voir AS-SAFADI, al-Qadi, *The Mercy In the Difference of the Four Sunni Schools of Islamic Law*. Londres : Dar Al Taqwa Ltd, 2004.

67. KASIM, Zaitun, *Islam and Polygamy*, Kuala Lumpur, Malaysia: Sisters in Islam 2002, p. i. Sauf indication contraire, toutes les citations sur la polygamie sont tirées de cette source.

68. Il convient de ne pas confondre *sourate* et *Sunna*. Une *sourate* est une section du Coran.

69. ANWAR, Zainah, « Sisters in Islam: A Voice for Everyone », *Fellowship Magazine*, septembre/octobre 2004, consulté le 10 janvier 2010, [www.forusa.org/fellowship/sept-oct-04/anwar.html](http://www.forusa.org/fellowship/sept-oct-04/anwar.html).

70. MURAT, « *Sisters in Islam: Advocacy for Change* », p. 142.

71. ANWAR, « *Sisters in Islam: A Voice for Everyone* ».

72. ANWAR, Zainah, « Whither Modernization? » *Star*, 24 octobre 2009, [www.sistersinislam.org.my](http://www.sistersinislam.org.my).

73. ANWAR, « *Sisters in Islam: A Voice for Everyone*. »

74. « *Ijtihad* représente par conséquent la mise en pratique d'un raisonnement pour arriver à une conclusion logique à propos d'une question juridique soulevée par des juristes afin de déduire une conclusion quant à l'efficacité d'un précepte juridique dans l'islam ». DOI, Abdur Rahman I., *Shari'ah: The Islamic Law*, Londres : Ta Ha Publishers, 1984.

75. LICHTER, Ida, *Muslim Women Reformers: Inspiring Voices against Oppression*, Amherst, NY : Prometheus Books 2009, p. 245.

76. *Nusyuz* ou *nushuz* est « une situation de troubles dans un couple marié ». Sayyid Qutb in *Sisters in Islam*, « Are Muslim Men Allowed to Beat Their Wives? » [www.sistersinislam.org.my](http://www.sistersinislam.org.my). Sauf indication contraire, on trouvera toutes les citations qui suivent à propos des violences conjugales à cette même adresse.

77. BARON, *Egypt as a Woman*, p. 190.

78. *Id.*

79. *Id.*, 201.

80. *Id.*, 198.

81. *Id.*

82. *Id.*, 201.

83. *Id.*

84. *Id.*
85. *Id.*, 206–9.
86. *Id.*, 206.
87. *Id.*
88. Toutes les informations sur la vie d'Abir sont résumées de MAHMOOD, *Politics of Piety*, pp. 176–88.
89. DUVAL, Soroya, « New Veils and New Voices: Islamist Women's Groups in Egypt » in *Women and Islamization*, p. 62.
90. MAHMOOD, *Politics of Piety*, p. 85.
91. *Id.*, 87.
92. *Id.*
93. *Id.*, 87 et 14.
94. *Id.*, « *Bid'a* se distingue de l'hérésie (*ilbad*) : cette dernière est considérée comme un acte de rébellion consciente, alors que la première résulte de la confusion, en particulier lorsqu'elle se réfère à des désaccords portant sur l'autorité des traditions prophétiques applicables ». *Id.*, pp. 87 et 18.
95. *Id.*, 87–88.
96. *Id.*, 88.
97. *Id.*
98. *Id.*, p. 85. L'authenticité de chaque *Hadith* est déterminée par la façon dont les informations furent collectées et consignées, la compatibilité du contenu du *Hadith* avec celui du Coran, ainsi que la compétence et le sérieux du transcripteur. BADLISHAH et KAPRAWI, *Hadith on Women in Marriage*, pp. 8–11.
99. MAHMOOD, *Politics of Piety*, pp. 85–86.
100. KARAM, *Women, Islamisms and the State*, p. 223.
101. *Id.* Karam eut l'occasion de voir personnellement à quel point Ra'uf savait se faire apprécier des jeunes Islamistes en passant du temps avec elle. Il est en outre probable que les Frères ne la méprisent pas dans la mesure où ils la chargèrent de la page des lectrices dans leur hebdomadaire d'opposition *Al-Sha'b. id.*, p. 224.
102. *Id.*
103. *Id.*
104. *Id.*
105. *Id.*
106. *Id.*, 225.
107. *Id.*
108. *Id.*, p. 227. Sur ce point, les idées de Heba Ra'uf' coïncident avec celles d'autres Islamistes, tels que Muhammad Al-Ghazali. Le cheik Muhammad Al-Ghazali limita toutefois le service militaire suggéré à des tâches telles que les soins et la préparation des repas. *Id.*, p. 226.
109. *Id.*, p. 228.
110. *Id.*, p. 227.
111. *Id.*, p. 228.
112. *Id.* Le cheik Al-Ghazali et Adel Husayn, en leur double qualité d'hommes et d'islamistes, insistèrent tous les deux sur l'importance du rôle joué par les femmes chez elles comme dans la société islamique mais « ils étaient en quête d'un rétablissement de la glorification sociale de la maternité qui, en lui-même, n'est pas nouveau ». *Id.*, p. 229.

Visitez notre site web

[http://www.au.af.mil/au/afri/aspj/apjinternational/aspj\\_f/Index\\_F.asp](http://www.au.af.mil/au/afri/aspj/apjinternational/aspj_f/Index_F.asp)