

com -
ment
s' en
sor -
tir
#1



fémi -
nismes
noirs

Femmes modernes
Et de traditions
musulmanes





Karima Ramdani,
« Femmes modernes
Et de traditions
musulmanes.

Traduction de la moder-
nité coloniale dans les
rhétoriques des féministes
anticolonialistes »,

Comment S'en Sortir ? [En ligne],
n°1 | 2015. En ligne depuis le 20 mai
2015. URL : https://commentsestir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_ramdani_femmes-modernes-et-de-traditions-musulmanes.pdf

Résumé : Dans les empires coloniaux, notamment dans les pays musulmans, les débats intellectuels s'intéressant à la question de la modernité et de la tradition deviennent diffus dès le début du XX^{ème} siècle. Les différents protagonistes de ces débats, les féministes, les intellectuel·les et militant·es musulman·es et européen·nes, se battent pour légitimer leur conception du moderne et du progrès. L'émancipation des femmes musulmanes est l'espace privilégié de confrontation entre les différentes approches et perspectives qu'offre cette notion floue de modernité. L'article revient ainsi sur les concepts de tradition et de modernité, sur leurs traductions, notamment aux seins des mouvements féministes musulmans qui, comme je vais le montrer, proposent un contre-modèle de libération où ces deux termes ne sont plus pensés comme antinomiques. L'étude de ces féminismes majoritairement nationalistes et séculiers, en ce sens qu'ils ne sont pas antireligieux, permet d'interroger la place des revendications féministes dans les revendications nationalistes et le statut « exceptionnel » du féminisme algérien dans ces féminismes. Un des symboles du féminisme dans la colonie algérienne est aussi bien la figure emblématique de Djamila Debèche, qui n'a jamais clairement milité pour l'indépendance de l'Algérie, que l'ensemble des femmes militant dans les mouvements nationalistes. Cette pluralité des opinions complexifie l'insertion de ce féminisme dans les mouvements féministes musulmans participant pour la plupart aux mouvements d'indépendance. Pourtant, au-delà de cette diversité des voix féministes musulmanes, se développe un projet commun, celui de déconstruire un discours dogmatique religieux sur les femmes et de mettre en pratique un modèle alternatif d'émancipation autre que celui proposé par les sociétés « occidentales ». Dans tous ces mouvements, l'émancipation se confond avec la modernisation des femmes, prenant ainsi pour acquis la question de la modernité sans pour autant avoir les mêmes références.

Mots Clés : modernité ; tradition ; féminismes ; colonialisme ; nationalisme ; sécularisme ; ijtihād.

Abstract: *In colonial empires, especially in Muslim countries, intellectual debates concerned with the question of modernity and tradition become diffused from the beginning of the twentieth century. The protagonists of these debates, feminists and Muslim and European intellectuals and activists, struggle to legitimize their conception of modernity and progress. The emancipation of Muslim women becomes the main area of confrontation between different approaches and perspectives offered by this vague notion of modernity. This article analyses the concepts of tradition and modernity, their translations, especially in Muslim's feminists movements, which offer as I will show a counter example of liberation where these two terms are no longer thought of as mutually exclusive. The study of these predominantly nationalist and secular feminisms, in that they are not against religion, allows us to question the role of feminist demands in nationalist claims, and the "exceptional" status of the Algerian feminism in Muslim feminisms. One of the symbols of feminism in the Algerian colony is the emblematic figure of Djamila Dèbèche, who has never clearly argued for the independence of Algeria, as well as all female activists in nationalist movements. This plurality of views complicates the insertion of this Algerian feminism in Muslim feminist movements that are mostly part of the independence movements. Yet, beyond this diversity of Muslim women's voices grows a joint project of deconstructing the religious dogmatic discourse on women, and the implementation of an alternative model of emancipation other than the one suggested by the "Western" societies. In all these movements, emancipation coincides with the modernization of women, thus assuming the issue of modernity without having the same references.*

Key words: *modernity; tradition; feminisms; colonialism; nationalism; secularism; ijtihād.*

Biographie: Karima Ramdani est Docteure en science politique de l'Université Paris 8/Vincennes-Saint-Denis et membre du CRESPPA/GTM-Théorie Politique. Ces travaux ont pour objet de penser les différents processus de subjectivation des femmes dites musulmanes durant la période coloniale et post-coloniale. Il traite de l'écriture de l'histoire des femmes, particulièrement celles appartenant à des groupes dits minorisés, en questionnant notamment les relations entre les femmes dites de « culture » différente. Elle tente de déconstruire les représentations à l'encontre des femmes musulmanes aussi bien dans un contexte colonial en Algérie que postcolonial aujourd'hui en France, notamment dans la culture, en croisant les rapports de genre, de « race », de classe et de sexualité.

¹ J'emploie le terme « indigène » tout au long de cet article pour désigner les femmes musulmanes qui étaient soumises au Code de l'Indigénat, mis en place en 1881 en Algérie. Les femmes subissaient au même titre que les hommes les injustices liées à ce Code, mais elles supportaient aussi les injonctions dictées par le droit coutumier. Ceci permet de mettre en avant les processus de racialisation des colonisées, les pratiques de séparation et ségrégation de la construction de la « race » et de son déploiement dans et par les différents groupes.

² Djamilia DÉBÈCHE, *L'enseignement de la langue arabe en Algérie et le Droit de vote aux femmes algériennes*, Alger, Imp. Charras, 1951, p. 22.

³ Houria HZIB, « La musulmane d'Algérie », *Rythmes du Monde:Promotion Féminine*, Alger, n°4, octobre 1947, p. 45.

⁴ Voir sur ce sujet, Eleni VARIKAS, « Féminisme, modernité, postmodernisme : pour un dialogue des deux côtés de l'océan », in *Féminismes au présent*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 59-84 ; Sandra HARDING, « Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques », in Linda J. NICHOLSON (dir.), *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990, p. 83-106 ; Nilüfer GÖLE, « Islamisme et Féminisme en Turquie », *Confluences Méditerranée*, n°59, 2006, p. 155-162.

En 1951, la féministe « indigène »¹ algérienne Djamilia Débèche estime que « les temps, dit modernes, ont été bien injustes pour la femme nord-africaine. Alors, que dans presque toutes les autres parties du monde, les femmes ont bénéficié soit d'un héritage spirituel, soit d'un héritage matériel, la femme d'origine musulmane, en terre nord-africaine, non seulement n'a pas bénéficié du progrès, mais encore s'est éloignée des bienfaits d'une vieille civilisation »². Djamilia Débèche fait le constat amer d'un statut exceptionnel, celui des femmes nord-africaines, présentées comme les plus grandes opprimées de l'histoire. Les temps modernes seraient le symbole de la déchéance du statut de ces femmes sans repères passés leur permettant de jouir d'une certaine liberté. Cette exceptionnalité du statut des femmes nord-africaines préoccupe d'autres penseur·es durant cette époque coloniale. Certaines intellectuelles parlent même d'une particularité du statut des femmes musulmanes d'Algérie. Par exemple, selon la journaliste HziB Houria « l'Algérienne connaît moins bien les principes religieux et son passé civilisationnel que la Marocaine »³. Elle soutient que l'amélioration du statut des femmes musulmanes d'Algérie ne sera possible que lorsque ces femmes s'intéresseront à leur histoire. Les femmes d'Algérie semblent donc encore bien moins loties que celles des autres pays du Maghreb.

Cet article se propose d'interroger cette singularité du statut des femmes musulmanes dans l'Algérie coloniale. Cette particularité révèle les dilemmes relatifs à l'émancipation des femmes

musulmanes en général et des Nord-Africaines en particulier. L'opposition entre un héritage spirituel d'un côté et un héritage matériel de l'autre met en avant un paradigme récurrent lorsqu'il s'agit de penser l'émancipation des femmes, celui qui leur impose de « choisir » entre respecter des traditions ancestrales ou bien s'insérer dans la modernité⁴. Dans cette perspective, tradition et modernité sont pensées dans des rapports antinomiques.

Il s'agit ici d'analyser le déploiement de ces deux concepts majeurs dans les débats du début du XX^{ème} siècle concernant l'émancipation des femmes musulmanes dans l'Algérie coloniale.

Tradition et modernité sont des termes flous, décrivant la culture d'une société tout en ayant un aspect normatif⁵. Différent-es intellectuel-les et militant-es, tant « colons » qu'« indigènes », les ont utilisés comme des instruments de pouvoir permettant à chacun des groupes de fabriquer une image de soi et de l'Autre, une identité culturelle, en faisant du corps des femmes des espaces de luttes idéologiques. Que nous apprend donc l'analyse généalogique d'un autre concept, à savoir celui d'émancipation, sur le paradigme tradition versus modernité? Analyser le déploiement du concept émancipation dans l'Algérie coloniale permet d'étudier de quelles manières il est possible de remettre en cause ce paradigme. Autrement dit, comment la question de l'émancipation des femmes musulmanes remet-elle en cause le diptyque tradition et modernité?

Avant de m'intéresser aux débats et luttes concernant l'émancipation des femmes musulmanes dans les empires coloniaux, je reviendrai tout d'abord sur la relation étroite unissant les concepts de tradition et de modernité dans leur processus permanent de retraduction. Puis, j'étudierai comment la modernité est réinterprétée par les mouvements nationalistes et notamment les mouvements réformistes dans différents pays musulmans dont l'Algérie. Ensuite, je m'intéresserai aux différents mouvements féministes de ces pays et à la manière

⁵ Voir sur cette question le célèbre ouvrage, d'Eric HOBBSBAWM et Terence RANGER, *L'invention de la tradition*, Paris, Amsterdam, 2012.

dont les idées sur la modernité circulent au sein de ces groupes en lutte contre la colonisation. Enfin, j'analyserai le contexte de l'Algérie coloniale et l'essor des voix féministes et de leurs propres traductions de ce qu'elles entendent par être « musulmanes et modernes ».

Face à face conceptuel : tradition « indigène » et modernité coloniale

Dans le contexte colonial, la modernité a souvent une acception économique. Afin d'expliquer le retard de développement des pays du « tiers-monde », dont l'Algérie, l'économiste René Gendarme, dont le point de vue est largement soutenu par d'autres penseurs coloniaux, soutient que :

« le développement économique exige une séparation du temporel et du spirituel, une certaine libération de l'individu. Dans la société moderne l'homme façonne sa propre destinée, il a une conception volontariste de l'existence ; dans la société sous-développée, l'homme est dominé par les croyances extérieures, ce sont elles qui déterminent ces conditions d'existence et l'incitent à une attitude passive »⁶.

Il ajoute que « trois traits psychologiques caractérisent le musulman : contemplation, fatalisme, traditionalisme »⁷. Il ne s'agit pas, dans cette réflexion, de résumer la modernité à un simple aspect économique, mais de retenir cette idée forte selon laquelle la modernité a pour but de séparer le pouvoir spirituel du pouvoir temporel, la sécularisation étant pensée comme une étape fondamentale dans les processus de modernisation des sociétés. Ainsi, dans les sociétés modernes, « l'entendement qui triomphe de la superstition doit dominer la nature démystifiée »⁸ : la raison domine toutes les pensées superstitieuses et le calcul devient un instrument permettant de se libérer du monde de la magie. Jürgen Habermas parle d'un « projet de la modernité formulé dans le XVIII^{ème} siècle par les philosophes des Lumières dont l'ambition est de développer une science

objective, une morale universelle et une loi, ainsi qu'un art autonome en fonction de leur logique interne. Dans le même temps, ce projet vis[e] à libérer les potentiels cognitifs de chacun de ces domaines de leurs aspects ésotériques »⁹. De ce fait, la contemplation, le fatalisme et le traditionalisme sont des attitudes intolérables dans des sociétés où le rationnel et le calcul organisent le monde et où la religion reste du domaine privé.

La tradition, quant à elle, correspond à un ensemble de coutumes et de croyances permettant de définir une culture, une civilisation. Ainsi, ce que René Gendarme appelle le traditionalisme correspondrait à cette attitude passive selon laquelle on reste attaché à d'anciennes coutumes rigidifiées. L'idée n'est pas ici de délimiter une définition de la tradition mais plutôt d'analyser l'aspect politique de ce concept et de quelle manière le champ de la tradition est investi, aussi bien par les « colons » pour dénier toute forme de modernité dans la culture « indigène » que par les nationalistes notamment algériens tentant de créer une tradition pure et idéale. En effet, chez les premiers, c'est une vision euro-centrée de la tradition qui domine. Il s'agit d'une « identité culturelle unique, [...] un modèle politique international partout dans le monde permettant de construire des images d'autrui et de soi-même »¹⁰ où chacun va valoriser ses propres références culturelles pour se distinguer de l'autre. Du côté des nationalistes, certaines coutumes sont donc enchéries, le culte des ancêtres et le passé « désormais constellation de valeur s'identif[ent] alors à la vérité »¹¹. Autrement dit, ce mouvement de retour vers le passé prend une dimension salutaire. Pendant la colonisation en Algérie, la tradition comme la modernité sont interprétées différemment et n'ont pas une entité fixe. C'est pourquoi il s'avère plus pertinent de penser la tradition comme « un processus d'interprétation, dont le sens est attribué au présent mais en faisant référence au passé, [...] un processus qui implique une re-création permanente »¹². Il en est de même pour le concept de moder-

⁶ René GENDARME « La résistance des facteurs socio-culturels au développement économique. L'exemple de l'Islam en l'Algérie », *Revue économique*, vol. 20, n°2, mars 1959, p. 227.

⁷ *Ibid.*, p. 225.

⁸ Theodor W. ADORNO et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983, p. 22.

⁹ Jürgen HABERMAS, « Modernity – An Incomplete Project », in P Sean HIER (dir.), *Contemporary sociological thought. Themes and Theories*, Toronto, Canadian Scholars' Press, 2005 (1981), p. 168.

¹⁰ Richard HANDLER et Jocelyn LINNEKIN, « Tradition, Genuine or Spurious », *Journal of American Folklore*, vol. 97, n°385, Juillet-Septembre 1984, p. 287. C'est l'auteure qui traduit.

¹¹ Frantz FANON, « Racisme et Culture », Conférence de Frantz Fanon au Congrès international des écrivains et artistes noirs, 1959, en ligne URL : <http://www.ina.fr/audio/PH909013001>, [consulté le 10 septembre 2013].

¹² *Ibid.*

nité. En effet, la distinction entre une société coloniale moderne faisant face à une société « indigène » plutôt traditionnelle ne semble pas évidente. La cohabitation entre des valeurs traditionnelles et des valeurs modernes paraît possible et pensable dans certains projets politiques, notamment lorsqu'il s'agit de réfléchir aux termes de l'émancipation des femmes « indigènes », les deux concepts n'étant plus envisagés comme contradictoires. La définition de la modernité donnée par les sociétés « occidentales » se trouve redéfinie et parfois même contestée par les « indigènes » dans les mouvements de libération et notamment par des féministes appartenant, pour la plupart, à ces organisations. L'ambiguïté du concept de modernité permet une réappropriation et une certaine liberté d'interprétation par les « indigènes » qui le redéfinissent sans pour autant en donner une définition plus claire. Dans le cas précis de l'Algérie coloniale, c'est notamment à travers ces luttes et ces débats concernant les modalités d'émancipation des femmes musulmanes que les « indigènes » se réapproprient l'idée de modernité dans une approche qui serait possible et pensable dans une société musulmane. À travers les débats sur l'émancipation des femmes s'affrontent des visions différentes de la modernité, on peut même parler d'une surenchère de la modernité par chacun des groupes « indigènes » et « colons », qu'ils soient militants et/ou intellectuels. Ainsi, la question de la tradition devient primordiale dans ces luttes idéologiques autour de la question de la modernité qui, dans un contexte colonial, ne peut être détachée de la question de la libération nationale et de celle des femmes.

La modernité des Autres

Les débats sur l'émancipation des femmes musulmanes sont essentiellement animés par des hommes « colons » et « indigènes », quelques femmes françaises mais très peu de femmes « indigènes », et ces dernières appartiennent pour la plupart à une élite instruite. L'émancipation des femmes musulmanes

est une question majeure fortement débattue tant au sein des différents mouvements nationalistes algériens que dans la politique coloniale de la France qui justifie sa présence en Algérie par le « sauvetage » des femmes musulmanes « recluses ». Elle est également essentielle pour un autre mouvement politique, alors en plein essor à cette époque, le nationalisme arabe. Ce dernier est perçu comme une véritable menace au maintien du système colonial. La féministe et journaliste française Lucienne Jean-Darrouy (1898-1986), rédactrice en chef de la revue féministe *Femmes de Demain*¹⁵, prétend que l'assimilation des femmes musulmanes, passant notamment par le dévoilement et une instruction primaire à la française, est « un moyen de défense contre le nationalisme arabe (qui est une importation politiquement mal digérée) »¹⁴. L'émancipation des femmes musulmanes devient donc un enjeu pour les différents partis. Pour les mouvements nationalistes, cette question est le moyen d'élargir la question de la libération nationale à toutes les femmes alors appelées à rejoindre le mouvement indépendantiste.

Le nationalisme arabe s'appuie sur une idéologie moderne basée essentiellement sur l'instruction des femmes devenant les garantes de la nation. Dans le cas du nationalisme algérien, cette idéologie se traduit par une idée majeure selon laquelle les femmes sont le socle de la nation, avec pour objectif de les amener à être des musulmanes modernes c'est-à-dire dotées d'une instruction, bien que celle-ci soit limitée en termes d'années mais aussi dans le contenu. Les débats entre traditionalistes, perçus comme des conservateurs, et les modernistes ont lieu en Algérie durant l'entre-deux-guerres où, face au discours colonial, différents courants critiques se sont développés dont « le mouvement des instituteurs indigènes », initiateurs pour certains d'un féminisme au masculin¹⁵. D'autres mouvements comme celui des *Ulémas* [les savants] de Ben Badis (1889-1940) sont au centre de ce débat sur la conciliation entre per-

¹⁵ À propos de ce journal, voir Claudine GUIARD, « Une presse féministe dans l'Algérie des années 1930 », *Genre et colonisation*, n°1, 2013, p. 232-287.

¹⁴ Lucienne JEAN-DARROUY, « Priorités aux femmes françaises, SVP », *Femmes de Demain*, n°30, 15 janvier 1937.

¹⁵ Il s'agit de différents intellectuels hommes de l'époque, des journalistes, des instituteurs, des professions libérales qui se battaient, notamment à travers différentes tribunes, pour le développement de l'instruction des femmes musulmanes et de meilleures conditions de vie.

⁷⁶ Monique GADANT, « Nationalité et Citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits », *Peuples Méditerranéens*, n°44-45, juillet-décembre 1988, p. 293.

⁷⁷ Fatima ZOHRA SAÏ, *Mouvement national et question féminine. Des origines à la veille de la guerre de libération nationale*, Oran, Dar el Gharb, 2002, p. 13.

⁷⁸ Mouvement de renaissance arabe moderne, ce courant de réformistes musulmans se développa à la fin du XIX^{ème} siècle, début XX^{ème}, à peu près à la même période dans tout le monde arabe. Ce courant était favorable à l'émancipation des femmes, en Egypte plus particulièrement. Il était animé par des femmes, dont une particulièrement célèbre, Huda Sharaoui, mais aussi par des hommes comme Qasim Amin ou Mansour Fahmi. Ce courant trouva des adeptes en Tunisie avec Tahar el Haddad, et bien d'autres encore dans la continuité des salafistes réformistes Djamel el Afghani, Mohamed Abdou, Rachid Ridha, initiateurs du mouvement de la Renaissance Islamique, La Nahda. Il s'agissait pour ce mouvement de prendre à l'Occident la science tout en gardant ses valeurs et ses mœurs. De ce fait, le monde arabe étant confronté au système colonial, ce dernier lui imposait le défi de définir son entrée dans la modernité, visible entre autres, par l'évolution du statut des femmes musulmanes. Ces intellectuels musulmans escururent bon de renouer avec l'esprit d'ouverture des premiers siècles de l'Islam et la période des

manence et changement, sur les modalités de modernisation de la société « indigène » dans le respect de certaines coutumes concernant la famille et les femmes. L'action des *Ulémas* est importante, ils appellent à l'instruction de tous, femmes et hommes, le savoir et l'éducation étant un devoir pour tous les musulmans. L'Association des *Ulémas*, comme d'autres mouvements, souhaite « rester soi-même », réaliser une synthèse de la civilisation musulmane et de ce qui paraît définir la modernité, la science et la technique; ne pas être laissées en marge du progrès, est le souci commun des premières associations, des premiers journaux, des premiers courants politiques qui naissent après la Première guerre mondiale »¹⁶.

Ces mouvements ont finalement des effets limités sur l'évolution du statut des femmes car certaines conduites perçues comme étant la base de la culture se voient renforcées, à l'image de la polygamie, du mariage pubère, etc. La religion et le rôle de « la femme » dans la famille deviennent des espaces à défendre, des symboles d'une culture et d'une civilisation menacée par l'oppression grandissante du système colonial. Dans le mouvement national algérien, et ceci dans sa diversité, « l'islam constitue un puissant facteur de résistance et d'opposition aux valeurs portées par le colonisateur, seuls une organisation professant des idées conformes à "l'orthodoxie islamique" comme les *Ulémas* et un parti se réclamant du marxiste comme le PCA, pouvaient se hasarder à porter un intérêt au problème féminin »¹⁷. Pour le Parti Communiste Algérien (PCA), les conditions de

travail de tous les travailleurs hommes et femmes doivent être améliorées pour plus de justice sociale. En Algérie, les *Ulémas* se réapproprient le mouvement de la *Nahda*¹⁸; le réformisme musulman algérien se résume alors dans cette formule « l'islam est ma religion, l'arabe ma langue et l'Algérie ma patrie »¹⁹. La lecture de l'Islam est « travaillée par l'idéologie nationaliste dans son versant jacobin »²⁰ : le système politique et juridique français devient un modèle pour former la base de la future nation. Mais les courants réformistes sont conscients de la différence qui existe entre la France des Lumières et ses principes universels comme la Liberté, et cette France dominatrice, impérialiste. Les intellectuels « indigènes » de tous courants comprennent que cette identité est perçue comme traditionnelle et en porte à faux d'une identité « occidentale » moderne. Une vision de la modernité qui semble poser problème aux « indigènes » car pour eux, « entrer dans la modernité, en effet, c'est entrer dans l'histoire de l'Autre, se comparer à lui qui impose ses normes et ses valeurs comme universelles »²¹.

Malgré cette vision eurocentrée de la modernité, les mouvements nationalistes et mouvements réformistes musulmans ont tout de même pour la plupart adopté cette idée de la nécessaire modernisation des sociétés musulmanes en calquant l'exemple des sociétés européennes, et ceci dès la fin du XIX^{ème} siècle. Hoda al Sadda affirme que « quels que soient les courants de pensée auxquels ils appartenaient, qu'ils fussent libéraux ou islamistes, les premiers réformateurs ont tous adopté les postulats fondamentaux de la modernité : ils ont intégré l'idée de supériorité culturelle de l'Occident, repris la vision évolutionniste d'un progrès linéaire dont l'Europe incarnerait la plus haute réalisation, tandis que les autres sociétés s'efforceraient encore d'y parvenir et accepté le dualisme opposant modernité et tradition »²². Ainsi, l'émancipation des femmes musulmanes se confond avec une modernisation des familles composées de mères instruites et non voilées.

« moutazilites » (dissocie la raison de la foi) puis d'instaurer l'ijtihad.

¹⁹ Fatma OUSSÉDIK, « Savoir et raison dans l'Occident musulman. Le cas de l'Algérie », *Diogenès*, vol. 1, n°197, 2002, p. 76.

²⁰ *Ibid.*, p. 76.

²¹ Monique GADANT, « Nationalité et Citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits », *op. cit.*, p. 294.

²² Hoda AL SADDA, « Le discours arabe sur l'émancipation féminine au XX^{ème} siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°82, avril-juin 2004, p. 84.

Cependant, dès le début du XX^{ème} siècle, il existe un contre-discours, un contre-savoir où la référence à Dieu est présente, et non pas mise de côté selon une vision eurocentriste de la modernité. Cet aspect « atypique » de la modernité est notamment pensé par des féministes, que je qualifierais, à ce stade de mon raisonnement, de musulmanes car s'exprimant dans des pays à majorité musulmane comme l'Égypte, la Tunisie, la Turquie, l'Algérie, etc. Bien qu'elles-mêmes ne s'en réclament pas, je décide de considérer ces femmes dans leur pluralité comme féministes, dans la mesure où elles réfléchissent « en termes d'émancipation ou d'égalité des droits entre hommes et femmes, mais aussi de réalisation de soi, d'indépendance, de pouvoir, d'élargissement du champ des possibles, d'émergences de nouvelles individualités et de nouvelles subjectivités féminines »²³. Il existe dans ces protectorats et dans ces colonies des voix et des mouvements féministes qui ont lutté pour l'émancipation des femmes. Ces féministes doivent s'engager sur différents territoires, c'est pourquoi Miriam Cooke parle d'une « critique multiple »²⁴ correspondant aux différents espaces identitaires dans lesquels les féministes musulmanes évoluent et combattent au niveau local et international aussi bien durant tout le long du XX^{ème} siècle qu'aujourd'hui. Prises dans différents rapports de domination imbriqués (rapports sociaux de sexe, de classe et de race), les féministes développent différentes stratégies pour s'opposer face aux différents systèmes d'oppression et diversifient ainsi les critiques sociales et politiques partout dans le monde. Dans les empires coloniaux, elles sont confrontées à la fois aux problèmes liés au colonialisme européen, mais aussi à toutes formes d'oppression du fait de leur genre, et intrinsèques à leur société.

Féminismes séculiers et anticoloniaux

Les voix féministes des pays colonisés donnent à leur tour leur

propre vision de la modernité. De leur point de vue, être musulmane et moderne ne semble pas être incompatibles. Les discussions portent essentiellement sur le contenu de l'instruction des femmes, sur le port du voile et le choix de disposer librement de son corps. Les mouvements féministes musulmans ont émergé de manière presque simultanée dans différentes parties du monde, dont le monde « arabe » vers la fin du XIX^{ème} siècle. La majorité de ces mouvements sont nés dans des clubs littéraires féminins où les femmes lettrées s'interrogent sur la condition des femmes et proposent des analyses dans différents supports écrits. Des idées qui circulent partout dans le monde « arabe »²⁵.

En Egypte, d'où proviennent certaines revendications féministes présentes en Algérie²⁶, le féminisme se développe à la fin du XIX^{ème} siècle. L'ouvrage de Qasim Amin sur l'émancipation des femmes égyptiennes joue un rôle important²⁷. Il met en avant leur oppression. Au début du XX^{ème} siècle, des revendications féministes apparaissent. Au Congrès national de 1910, la féministe Maleka Hefni Nassif (1886-1918) réclame: « libre accès des femmes dans les mosquées comme dans les premiers temps de l'Islam. Enseignement primaire obligatoire pour les filles et les garçons. Création d'une école de médecine pour femmes équivalentes à celles des hommes. Protection de la femme sur la voie publique. Création d'écoles ménagères et professionnelles pour filles. Restriction du droit de polygamie. Invalidité du divorce en l'absence de la femme »²⁸. Ces revendications sont toutes évincées mais elles ont le mérite de dénoncer publiquement les conditions déplorables des femmes égyptiennes. Aussi, ces demandes progressent petit à petit dans l'opinion. En 1919, la « Délégation des Femmes » présidée par Huda Charaoui Pacha (1879-1947) est créée. Elle participe à la révolution réclamant l'évacuation des troupes britanniques. L'Union féministe égyptienne présidée par Huda Charaoui Pacha apparaît en 1923. Son programme initial est « de rendre la femme égyptienne

²⁵ Stéphanie LATTE ABDALLAH, « Le féminisme islamique, vingt ans après: économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique Internationale*, vol. 1, n°46, 2010, p. 12.

²⁴ Je reprends ici l'idée de Miriam COOKE, « Critique multiple: Les stratégies rhétoriques féministes islamiques », *L'Homme et la société*, n°158, octobre-décembre 2005 (2000), p. 169-188.

²⁵ Leila DAKHLI, « Beyrouth-Damas, 1928: voile et dévoilement », *Le Mouvement Social*, vol. 2, n°231, 2010, p. 123-140.

²⁶ En 1947, un journal, *L'Action*, servant la cause musulmane et l'évolution de « la femme musulmane », permettait la transmission d'idées entre l'Algérie, la Tunisie mais aussi l'Egypte, par la coopération des journalistes et le partage des articles. Ce journal estimait qu'il était important pour les femmes musulmanes de garder leurs valeurs tout en étant instruites et actives dans l'espace public.

²⁷ L'ouvrage de Qasim AMIN s'intitule *Tahrir el mar'a* et il a été publié en

1899. Il a été traduit en anglais par Sidhom Peterson Samiha : Qasim AMIN, *The liberation of women and The New women : Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, Caire, American University in Cairo Press, 1992.

²⁸ G. Charoni, «L'évolution du féminisme en Egypte», *Justice*, n°7, 30 janvier 1935.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Jehan d'Ivray est le pseudonyme de Jeanne Puech d'Alissac (1861-1940), et l'auteure de l'ouvrage, *Au cœur du harem*, Saint-Etienne, Éditions Elodie Gaden, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2011 (1911). Cet ouvrage est un récit autobiographique des mois qu'elle passa en Egypte, à son arrivée, dans le harem d'un oncle de son mari. Mariée à un médecin égyptien rencontré en France où il faisait ses études, elle a vécu pendant quarante ans en Egypte, de 1879 à 1919. Elle raconte son expérience dans un pays «d'Orient» profondément différent, pluriel et représenté de manière caricaturale à travers de nombreux stéréotypes.

³¹ Jehan D'IVRAY, «La vie féminine en Egypte», *La Française*, n°16, 3 février 1907.

³² *Ibid.*

³³ Cela n'empêchait pas le succès du livre, au contraire : la première édition de l'ouvrage s'épuise dès les deux premiers mois.

³⁴ Leila DAKHLI, «Beyrouth-Damas, 1928 : voile et dévoilement», *op. cit.*, p. 133.

l'égalité des autres femmes du monde en lui permettant de jouir des droits que lui accorde notre religion, mais dont l'égoïsme de l'homme et l'ignorance de la femme l'avaient longtemps privée. Élever le niveau intellectuel et moral de la femme pour réaliser son égalité sociale et politique avec l'homme et réclamer pour elle toutes les réformes, lois qui pourraient favoriser son évolution»²⁹. Pour Huda Charaoui Pacha il faut réinterpréter l'Islam. Cette bataille consiste à expliquer au monde et surtout à ses « frères » que la religion instaure un principe d'égalité entre les hommes et les femmes qu'il faut restaurer dans les nations en devenir.

Ces réinterprétations féministes de l'Islam constituent également une réponse aux Européennes qui soutiennent que la condition déplorable des musulmanes résulte de la religion. Or, les Européennes n'ont pas une opinion unanime sur le statut des femmes dans l'Islam. La journaliste-écrivaine Jeanne Puech d'Alissac, alias Jehan D'Ivray³⁰, reconnaît qu'avec l'arrivée de l'Islam, les conditions de vie des femmes dans cette partie du monde se sont améliorées. Elle condamne les images véhiculées à l'encontre des femmes musulmanes, en précisant que « la femme orientale moderne, ne ressemble pas plus aux héroïnes de Pierre Loti qu'à celle des Mille et une nuits »³¹ et d'ajouter que « la femme orientale, sous certains rapports, est bien plus libre que nous [...]. Le Coran lui laisse la libre jouissance de ces biens, et le mari est tenu à la nourrir et à l'entretenir sans condition. Si elle apporte une dot quelconque et que le divorce survie[nt],

tout doit lui être religieusement restituée »³². En Syrie et au Liban, les revendications féministes se discutent initialement dans les clubs littéraires féminins. Dès le début du XX^{ème} siècle, des personnalités se distinguent : par exemple, en Syrie, Marie Ajami (1888-1965), directrice du journal féminin *Al Arus* [La Mariée] est une suffragette active. En 1909, Mayy Ziyadah (1886-1941), libanaise émigrée en Egypte, est écrivain et journaliste dans le journal *Al Mahrusa* [La Protégée]; cette chrétienne soutenait la cause des femmes égyptiennes. En 1928, Nazira Zayn al-Din, âgée de 25 ans, publie *Al sufur wa l hijab*, que l'on peut traduire par « Pour ou contre le voile », permettant l'émergence des débats sur le port du voile dans l'Islam sur la scène publique. Nazira Zayn al-Din était druze (secte hérétique ismaélite), ce qui peut dans un premier temps expliquer la forte opposition qu'elle connut à la sortie de son livre face à des religieux à majorité sunnites³³. Selon Leila Dakhli, dans cet ouvrage, Nazira Zayn al-Din défend « surtout le droit pour chaque musulman et musulmane de retourner au texte et de ne pas suivre aveuglément les prescriptions des oulémas. Elle n'est pas simplement contre le port du hijab – conclusion à laquelle elle arrive finalement –, elle est pour que chaque femme puisse envisager de le porter ou de l'ôter en conscience »³⁴. Elle conteste l'interprétation islamique exclusivement pratiquée par des hommes. Avocate de formation, elle faisait partie intégrante du mouvement réformiste, la *Nabda*, comme courant à la fois littéraire, politique, culturel et religieux mettant en avant le principe de la raison. Également théologienne, son impact sur le mouvement féministe dans la région reste indéniable, « elle est encore aujourd'hui l'une des seules femmes considérées comme une interprète du texte coranique, à la fois dans le champ des études islamiques, et dans le registre du "féminisme islamique" »³⁵. Les conférences et la presse jouent durant cette époque un rôle fondamental dans la transmission des idées féministes aussi bien en Algérie qu'en « Orient ». Pour une

³⁵ *Ibid.*, p. 134.

algérienne comme la docteure Aldjia Nourredine, il est indispensable pour les musulmanes d'Algérie qu'elles s'inspirent de ce qui se passe en « Orient ». Dans une allocution prononcée en 1947 devant le Comité de soutien de l'étudiant, et retranscrite dans un hebdomadaire dirigé par Ferhat Abbas, elle explique qu'il faut « tourner le regard vers l'Orient, Extrême Orient ou Moyen-Orient [car] tous ces peuples, pour reconquérir une place internationale ou économique, ont dû accomplir progressivement ou brutalement une véritable révolution sociale dont le principal acte fut l'émancipation totale de la femme »³⁶. Il faut suivre selon elle l'exemple des mouvements féministes établis dans ces pays musulmans.

Une des stratégies proposées par ces féminismes du monde arabo-musulman est de réécrire l'histoire de la civilisation musulmane d'un point de vue féminin. Peu importent les croyances, et les priorités des différents nationalismes, elles croient en la force d'une *Oumma* [communauté musulmane] solidaire permettant l'alliance entre les différentes féministes musulmanes sans pour autant négliger les particularités contextuelles et les différences en termes de priorités dans les luttes, concernant le développement de l'instruction, l'amélioration des conditions sociales, l'acquisition de droits politiques ou encore la lutte contre le port du voile obligatoire. Selon l'historienne Margot Badran, le féminisme égyptien par exemple était séculier et non pas laïque, « c'est-à-dire inclusif des diverses religions, ralliant des musulmanes et des coptes »³⁷, tout en se référant « à la réforme islamique et à ses interprétations du droit musulman pour changer les dispositions juridiques sur la famille codifiées par l'État »³⁸. Or, il semble que cet aspect séculier du féminisme égyptien se retrouve dans d'autres féminismes de la région. En effet, ces féminismes tentent de faire la synthèse entre les traditions culturelles et les valeurs dites de Progrès dont l'accès élargi des femmes dans l'espace public et à certaines professions. L'Islam devient parfois le point de ralliement entre les différentes

féministes qui s'engagent dès lors activement dans les mouvements réformistes musulmans (la *Nabda*). Elles interpellent les savants et critiquent leur interprétation des préceptes coraniques notamment ceux concernant la condition des femmes, et dénoncent l'invisibilisation des femmes dans l'histoire musulmane. Les féministes, que ce soit en Egypte, en Turquie, Syrie, Liban, Tunisie ou en Algérie, soulèvent cette question de la place des femmes musulmanes dans le savoir religieux. Elles interrogent cette idée de « musulmane moderne » scandée dans les journaux, notamment en Algérie, aussi bien par des hommes que par des femmes³⁹. Ces féministes affirment qu'être musulmane et moderne n'est pas contradictoire, elles proposent de réinterpréter les textes religieux, notamment sur l'instruction des femmes, sur le port du voile, sur le rôle de la femme dans l'espace public, des textes traduits exclusivement par des hommes pour des hommes. Une méthode déjà employée dans le réformisme musulman permet de remédier à ce problème d'interprétation masculine, c'est *l'ijtihad*. Cette notion, qui est aussi une grille de lecture, correspond et ceci malgré son aspect polysémique à l'effort d'interprétation qui fait appel à la raison. Ainsi, « *l'ijtihad* signifie très précisément rouvrir le débat à propos de la capacité de la raison humaine à discerner en toute autonomie le juste de l'injuste, l'utile du néfaste »⁴⁰.

Cette pratique s'insère dans une logique d'historicité qui semble faire débat dans le monde savant musulman. En effet, rouvrir les portes de *l'ijtihad* qui ont été fermées et décidées au X^{ème} siècle par la communauté des savants et juristes dominants de cette époque « aurait alors pour fonction et pour mission de permettre au musulman d'assumer, d'accepter, voire de revendiquer, sa modernité juridique »⁴¹, ce qui ne semble pas chose facile. On fait appel à *l'ijtihad* lorsqu'il y a des silences dans les sources religieuses comme le Coran et la Sunnah et qu'on n'arrive pas à trouver un consensus (*ijma*) sur une question donnée. Il s'agit donc d'un outil juridique qui

³⁶ Aldjia NOURREDINE, « Le docteur Aldjia Nourredine évoque le problème féminin », *Égalités des hommes, des peuples, des races*, 30 janvier 1947.

³⁷ Margot BADRAN citée par Stéphanie LATTE ABDALLAH, « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *op. cit.*, p. 14.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Pour le contexte sur lequel je travaille, l'Algérie coloniale, et que j'aborde plus loin, nous avons par exemple des journaux et des revues comme : *La Voix des Femmes* (1917), *La Femme Algérienne* (1933), *Femmes de Demain* (1935), *Femmes d'Algérie* (1944), il y a aussi dans un autre registre *La Voix des humbles* (1922) ou *La Voix Indigène* (1929), *l'Action* (1946).

⁴⁰ Slim LAGHMANI, « Les écoles juridiques du sunnisme », *Pouvoirs*, vol. 1, n°104, 2003, p. 31.

⁴¹ *Ibid.*, p. 31.

permet de légiférer et réglementer la vie des musulman-es. Dans la pratique et selon le dogme religieux, seuls les savants hommes et quelques intellectuels musulmans sont habilités à faire *l'ijtihād*, ce qui a donné naissance à une école « d'un corps de savants qui puise sa légitimité dans un savoir qui n'est pas fondé sur la seule lecture du texte »⁴². *L'ijtihād* ne faisait pas l'unanimité au sein de la communauté des intellectuels et savants musulmans, et ceci jusqu'à aujourd'hui. En effet, la relation étroite de ce concept, qui est aussi une pratique de lecture, avec la notion de modernité demeure contestée car cette idée d'évolution permettrait certains abus et le développement d'innovations appelées *bid'a* qui seraient contraires à la religion. L'aspect ambigu de cette notion permet et permet des libertés d'interprétations des exigences religieuses. Cette méthode de réinterprétation demeure un outil de résistance des féministes musulmanes pour lutter contre les savoirs patriarcaux, et imposer la notion d'historicité lorsqu'il s'agit de penser des traditions et des droits coutumiers. À travers leurs projets de société, on peut dire des féministes qu'elles sont à la fois séculières, prenant en compte les différentes communautés religieuses vivant dans un même pays, mais aussi nationalistes car dans ces luttes pour l'indépendance, l'Islam est perçu comme la religion majoritaire faisant la base culturelle de la nation. Ces féministes tentent ainsi de créer un monde moderne rationnel et empreint de spiritualité. Dans le contexte de l'Algérie, si un féminisme séculier et nationaliste peut être envisagé, il cohabite avec une expression féministe pas nécessairement anti-colonialiste.

Féminisme et nationalisme dans l'Algérie coloniale

Revenons donc sur la particularité du contexte algérien.

Durant la période coloniale, quelle est la spécificité du féminisme algérien par rapport aux féminismes séculiers et anticoloniaux à l'œuvre en Égypte ou au Liban par exemple ? On peut qualifier les luttes féminines qui se développent dans l'Algérie

coloniale de féminisme bien que ce dernier semble se limiter à quelques personnalités et que les questions d'amélioration du statut des femmes algériennes soient secondaires. La sociologue Fatima Zohra Saï précise qu'entre les années 1920 et 1940, il existe une lutte nationale, une lutte des classes mais pas de luttes féminines spécifiques⁴³. Si les femmes ne sont pas absentes de la scène politique de contestation, elles sont absorbées par des luttes pour l'amélioration des conditions de travail ou par des mouvements nationalistes où la mobilisation des femmes s'organise avant tout autour de leurs rôles de mères. Comme dans tous les nationalismes, elles sont représentées à travers « l'image de la militante/travailleuse d'une part et l'image de l'épouse/mère éducatrice, d'autre part »⁴⁴. Dans les quelques mouvements exclusivement féminins, les femmes donnent la priorité au bien-être de leur communauté et de leur famille et plus particulièrement de leurs enfants. Monique Gadant, affirme : « aucune initiative féminine, quelle qu'en soit la limite, ne sera prise avant la fin de la guerre de libération. Tous les projets d'émancipation des femmes antérieurs à 1954 ont été le fait d'organisations politiques ou professionnelles (les instituteurs) qui pensent le statut de la femme en fonction des préoccupations masculines justifiées par un idéal social et/ou patriotique. Pour tous l'émancipation vient aux femmes par les hommes, elle s'octroie et se mérite »⁴⁵.

En effet, dans le contexte colonial algérien, il n'y a pas à proprement parler d'organisations féministes « indigènes » luttant pour le droit des femmes uniquement. Il faut avant tout libérer la nation, et les hommes et les femmes « indigènes » doivent s'unir pour renforcer le mouvement national. En 1959, on peut lire dans le journal *El Moudjahid* ce slogan : « l'Algérienne n'attend pas d'être émancipée, elle est déjà libre parce qu'elle participe à la libération du pays »⁴⁶. C'est au nom de la patrie que les femmes « indigènes » mettent donc de côté leurs propres revendications. Et aujourd'hui, le bilan reste

⁴² Fatma OUSSEDIK, *op. cit.*, p. 69. Dès le X^{ème} siècle, se forma une nouvelle classe sociale que sont les Ulémas qui ont « seuls le pouvoir d'interpréter et tiennent leur pouvoir législatif de la connaissance savante des textes fondateurs de l'Islam comme ceux de l'école religieuse » à laquelle ils appartenaient.

⁴³ Zohra SAÏ FATIMA, *Mouvement national et question féminine. Des origines à la veille de la guerre de libération nationale*, Oran, Dar el Gharb, 2002.

⁴⁴ Fatima ZOHRA SAÏ, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁵ Monique GADANT, « Nationalité et Citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits », *op. cit.*, p. 304.

⁴⁶ Cité par Marie Blanche TAHON, « En Algérie : des citoyennes "à part entière" », *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approche historique et anthropologique des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes internationales tenues à Paris les 24, 25, 26 septembre 1987 et les 18 et 19 mars 1988*, CNRS, 1993, p. 438.

bien mitigé car « les espoirs que beaucoup de femmes avaient mis dans la libération nationale n'ont pas été satisfaits. Non parce qu'il y aurait eu durant la guerre de libération un projet féministe déçu mais justement parce qu'il n'y en avait pas, les femmes ont sans aucun doute espéré voir leur situation s'améliorer du fait même de l'indépendance »⁴⁷.

Ainsi, il n'existe pas de mouvements collectifs féministes posant la question des femmes et de leur statut comme une priorité dans les luttes mais plutôt une expression collective féminine avec des revendications féministes qui se retrouvent au second plan, après la lutte pour libérer la nation du colonialisme, et même après les luttes concernant l'amélioration des conditions de travail des « indigènes ». Différents regroupements de femmes « indigènes » ont pour principal objectif l'amélioration des conditions de vie des femmes, qui passe notamment par le développement de l'instruction pour toutes mais aussi par l'amélioration économique de chaque foyer. Mais pour pouvoir développer l'instruction des femmes des différentes classes sociales et améliorer les conditions de vie de tous, que l'on soit en ville ou dans les campagnes, cela nécessite un investissement déterminant des femmes dans les mouvements en lutte pour libérer le pays du joug colonial. En 1946, est créée *l'Association des Femmes Musulmanes* par Mamia Chentouf (1922-2012) et Nafissa Hamoud (1924-2002)⁴⁸. Son objectif est l'amélioration des conditions de vie des femmes musulmanes passant notamment par l'instruction pour toutes. Ces deux femmes, par l'intermédiaire de cette association, impulsent des idées nationalistes. Les réunions se déroulent essentiellement au domicile de Nafissa Hamoud; elles interviennent dans les baptêmes, mariages, tous les lieux de rassemblement leur permettant de propager leur message d'indépendance avec la mobilisation d'autres militantes nationalistes comme Izza Bouzekri, Zoubida Saker, Farida Saker, Zoubida Safir, Baya Iarate⁴⁹. Dès le lycée, Mamia Chentouf se sentait concernée par la question de l'éman-

cipation des femmes « indigènes » exploitée par « les caïds et les zaouïas à la solde de l'administration »⁵⁰. Elle concède plus tard que l'association ne s'est pas uniquement occupée de la question des droits des femmes. En effet, en 1966, le président Boumediene fait appel à elle pour organiser l'Union des Femmes d'Algérie (UNFA) et c'est seulement dans ce contexte que l'association lutte « pour défendre les droits de la femme et assurer sa promotion dans tous les domaines de la vie sociale. Le premier objectif fut la tenue du premier congrès »⁵¹.

Les femmes « indigènes » sont tout de même actrices de changement par l'intermédiaire de diverses associations. Dans les mouvements d'amnistie, les femmes « indigènes » s'unissent pour la libération des hommes politiques « indigènes » injustement condamnés. Elles s'organisent et gèrent les associations de manière autonome. Le premier contact avec les femmes « indigènes » se fait dans les maisons qui deviennent un lieu politique de discussion⁵². La présidente du mouvement en Oranie dans les années 1940, Madame Ben Negragi, raconte qu'« au début nous allions de maison en maison parlant de ce Comité qui devait venir en aide aux familles de détenus. Puis nous avons convoqué les femmes musulmanes et européennes à venir participer en masse à une réunion qui s'est tenue à la mairie d'Oran. Là nous leur avons demandé de nous aider à créer des comités de quartiers »⁵³. Ces actions confèrent à la maison une dimension politique où les femmes aménagent des « participations démocratiques ». Elles investissent tous les espaces et font appel à toutes les communautés (juives, arabes, européennes). Cet exemple montre qu'elles étaient en position de demandes en termes d'action politique.

En parallèle, se créent aussi, un peu partout sur le territoire, des clubs féminins musulmans composés essentiellement de femmes instruites et/ou aisées. À Oran, un club féminin présidé par Nadia Benbia, créé dans les années 1940, se donna pour mission de venir en aide aux

⁴⁷ Monique GADANT, « La situation des femmes et des féministes dans la guerre civile algérienne », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 16, n°4, 1995, p. 24.

⁴⁸ Ces informations biographiques sont extraites notamment de l'ouvrage de Benjamin STORA, *Dictionnaire biographique des militants nationalistes algériens 1926-1954*, Paris, l'Harmattan, 1985.

⁴⁹ Pour plus d'informations sur ces militantes voir, Benjamin STORA, *Ibid.*

⁵⁰ Mamia, Chentouf, « Mamia Chentouf, moudjahida, membre fondatrice de l'UNFA », par El Watan, publiée le 15 mai 2008 et mise en ligne sur le site URL : <http://www.djazairress.com/fr/elwatan/94183> [consulté le 12 septembre 2013]

⁵¹ *Ibid.*

⁵² « Formation des 5 Comités Féminins d'Amnistie », *Femmes d'Algérie*, 1^{er} avril 1946.

⁵³ Entretien de Madame Ben Negragi, « Formation des 5 Comités Féminins d'Amnistie », *Femmes d'Algérie*, 1^{er} avril 1946.

enfants nécessiteux de Medersas, de conseiller les femmes dans leur choix d'orientation professionnelle, de préparer les jeunes filles à leur rôle d'épouse et de mère. Le club mène des actions charitables et donne des cours de cuisine et d'arts ménagers, de couture, de puériculture et aussi de religion. Ces associations et clubs définissent l'émancipation des femmes « indigènes » comme avant tout sociale et religieuse. Le défi de ces femmes concerne différents niveaux, dont une réappropriation de l'histoire sociale et religieuse des femmes musulmanes passées. Un passé où les femmes musulmanes étaient sujets d'histoire et non pas simplement objets, une histoire où elles semblaient avoir plus de liberté et de pouvoir, notamment dans la sphère publique. Ce féminisme nationaliste met en avant certains rôles féminins tels que celui d'une maternité moderne. Ainsi, dans le féminisme « indigène » algérien, les femmes appartenant au mouvement viennent d'un milieu social favorisé, des grandes villes et/ou instruites. On assiste à la genèse d'un mouvement d'émancipation sociale « produit par des mouvements qui [étaient] d'abord des mouvements d'émancipation intellectuelle et individuelle »⁵⁴.

Djamila Dèbèche, qui dirige le journal *l'Action* en 1947, se donne pour objectif de servir la cause musulmane dans laquelle, dit-elle, « nous n'entendons pas et n'entendrons jamais rompre avec le passé dans ce qu'il a de sain, de durable, d'humain. Il est des valeurs morales si hautes que leur conservation n'est pas discutable. Cependant qui ne regarde pas vers l'avenir est frappé de mort. Nous nous tournerons donc vers lui et cela avec toujours le même courage et la même foi »⁵⁵. La colonisation, affirme Djamila Dèbèche, n'a pas été bénéfique pour les femmes « indigènes » qui se sont éloignées des bienfaits de la civilisation musulmane d'antan, faisant d'elles les grandes perdantes de l'histoire. Elle partage cette idée avec d'autres féministes musulmanes, comme cette journaliste Leilah, qui pense qu'il faut tout simplement prouver « aux hommes de notre race que nous

sommes dignes des femmes du passé qui ont contribué à la grandeur de notre civilisation »⁵⁶ et redécouvrir l'histoire des femmes musulmanes passées qui ont joué un rôle majeur dans leurs sociétés en réinterprétant certains préceptes religieux. Selon Djamila Débèche, la religion a connu une interprétation exclusivement masculine. Or, selon elle, « le Prophète, grand féministe pour son époque, affranchit la femme des nombreuses contraintes qu'elle subissait à l'époque antéislamique, et lui réserva une place très large, sanctionnée par un état juridique qui lui assure une indépendance surprenante pour l'époque »⁵⁷. Elle rejoint sur ce point l'avis d'autres féministes du monde musulman et arrive à cette même conclusion selon laquelle l'obstacle à toutes formes d'émancipation des femmes musulmanes ce n'est pas l'Islam mais l'interprétation qui en a été faite. De ce fait, il faut suivre les pas de ces « jeunes Musulmanes modernes »⁵⁸ que sont les enseignantes, les médecins, les étudiantes etc., et en particulier dans les pays nord-africains qui « ne peuvent se désintéresser de cette question qui les touche de près »⁵⁹.

Or, dans cette dynamique d'union solidaire au sein de la communauté musulmane et notamment entre féministes des pays à majorité musulmane, la cause semble être perdue. Le féminisme en Algérie est porté à la fin des années 1940 par Djamila Débèche qui pense les droits des femmes comme étant prioritaires. Figure de proue du féminisme en Algérie, elle se bat pour l'instruction des femmes et l'abandon du voile, étapes indispensables, selon elle, dans le processus d'émancipation, sans pour autant s'opposer clairement à la colonisation. Elle n'est ni nationaliste, ni anti-colonialiste et croit au rapprochement des peuples, entre Européens et Musulmans ; ses revendications notamment sur le statut des femmes musulmanes doivent selon elle servir à améliorer les conditions de vie de ces femmes dans l'État colonial. Djamila Débèche est elle aussi influencée par les féminismes européens dont elle reprend quelques idées.

⁵⁴ Jacques RANCIÈRE, « L'actualité du "Maître ignorant" : entretien avec Jacques Rancière, réalisé par Andréa Benvenuto, Laurence Cornu et Patrice Vermeren à Paris le vendredi 24 janvier 2003 », *Le Télémaque*, vol. 1, n°27, 2005, p. 14.

⁵⁵ Djamila DÉBÈCHE, *Action*, Alger, n°7, 1 avril 1948, c'est l'auteure qui souligne.

⁵⁶ Leilah, « La femme musulmane », *La Voix Indigène*, 11 janvier 1937.

⁵⁷ Conférence de Djamila DÉBÈCHE retranscrite par Paulette Leila KESSOUR, « Une musulmane parle de ses sœurs voilées », *Égalités des hommes, des peuples, des races*, 4 mai 1945.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

Toutes ses influences façonnent un féminisme algérien diversifié et empreint de contradictions, dans une société « indigène » algérienne mise à mal et exclue du monde arabo-musulman. En effet, malgré les tentatives de ces féministes musulmanes en situation coloniale de penser « la musulmane moderne » et l'unité des féministes au sein de la communauté par l'intermédiaire d'un Islam devenant un élément unificateur dans le nationalisme arabe, un Islam qui lui-même s'évertue à construire une arabité comme facteur de résistance face à l'oppression coloniale, le bilan d'une solidarité communautaire reste bien mitigé. L'Algérie a du mal à se faire une place au sein même de cette union arabo-musulmane dominante, non seulement car elle est habitée par différentes tribus, mais aussi car sa maîtrise de la langue arabe est critiquable. Les Algériens sont vus notamment par les Égyptiens comme ne pratiquant pas la langue arabe mais plutôt un barbarisme, ce qui pouvait parfois remettre en cause une quelconque coopération. En 1927, le journal *Tribune Indigène Algérienne* raconte : « l'an dernier, une troupe de grand opéra égyptien était venue en Tunisie donner une série de représentations qui eurent un immense succès. Quand on leur propose de se rendre à Alger pour donner quelques représentations, ils répondirent ironiquement : Nous regrettons, les Algériens ne comprennent pas l'Arabe, ils parlent Maltais »⁶⁰. On ne peut donc ignorer dans quel contexte les femmes « indigènes » algériennes tentent de créer des connections avec un monde arabo-musulman dont l'épicentre était pendant un temps l'Égypte. Ce que nous apprend cette exclusion de l'Algérie dans le monde arabophone, ce sont les effets néfastes de la colonisation sur l'apprentissage de la langue arabe. Les Algériennes subissent dans leur langue l'assimilation française, tout en étant soumises au Code de l'Indigénat qui rappelle et justifie les différences inaliénables entre les « indigènes » et les « colons ».

Enfin, les voix et mouvements féministes dans les sociétés à majorité musulmane ont fait le « choix », selon des condi-

tions matérielles et sociales bien précises, de suivre leurs compatriotes dans des luttes nationalistes. Dans ces contextes coloniaux, l'émancipation des femmes musulmanes se basait sur trois grands motifs. Premièrement, les femmes musulmanes souhaitaient avoir le même statut que leurs « consœurs » européennes, et on saisit ainsi à quel point le féminisme se résume pour certaines « indigènes » à une définition euro-centriste. Deuxièmement, l'émancipation des femmes était avant tout pensée comme étant un fondement essentiel à la nation qui se constitue. Les rôles bien définis des femmes étaient fondamentaux dans la libération de la nation et dans son évolution. Enfin, cette idéalisation des féminismes « occidentaux » n'empêche pourtant pas ces féminismes séculiers et anticolonialistes de mettre en avant une culture propre, dont les principes et les valeurs culturels n'étaient pas tous symboles d'oppression. Ainsi, c'est dans le domaine religieux que les féministes appelaient à une égalité homme/femme dans les plus hautes structures du pouvoir et du savoir. Les féministes nationalistes, avec une visée communautaire (*Oumma*), tentèrent avec leur notion de « musulmanes modernes » d'interpeller aussi bien les hommes musulmans sur la condition des femmes que les « occidentaux » sur leur définition du féminisme. Ces féministes proposaient un contre-modèle d'émancipation, un modèle alternatif de modernité.

⁶⁰ « Presse arabe », *Tribune Indigène Algérienne*, 25 décembre 1927, p. 3.

Bibliographie

ABU-LUGHOD Lila, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections On Cultural Relativism and its Others », *American Anthropologist*, vol. 4, n°3, septembre 2002, p. 783-790.

ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER Max, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983.

AL SADDA Hoda, « Le discours arabe sur l'émancipation féminine au XX^{ème} siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°82, avril-juin 2004, p. 81-89.

AMIN Qasim, *The Liberation of Women and The New Women. Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, traduit de l'arabe par Sidhom Peterson Samiha, Caire, American University in Cairo Press, 1992 (1899).

BADRAN Margot, « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire? », in Ali Zahra (dir.), *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique, 2012, p. 39-54.

BADRAN Margot, « Le féminisme islamique en mouvement », [en ligne] URL: http://www.islamaicite.org/IMG/pdf/feminisme_musulman.pdf, p.49-69.

BOUYAHIA Malek et SANNA Maria Eleonora (dir.), *La polysémie du voile. Politiques et mobilisations postcoloniales*, Paris, Les Archives Contemporaines, 2013.

CHARONI G. , « L'évolution du féminisme en Egypte », *Justice*, n°7, 30 janvier 1935.

CHENTOUF Mamia, « Mamia Chentouf, moudjahida, membre fondatrice de l'UNFA », par El Watan, publiée le 15 mai 2008 et mise en lignesur le site URL: <http://www.djazairess.com/fr/elwatan/94183> [consulté le 12 septembre 2013]

COOKE Miriam, « Critique multiple: Les stratégies rhétoriques féministes islamiques », *L'Homme et la société*, n°158, octobre-décembre 2005 (2000), p. 169-188.

DIVRAY Jehan, « La vie féminine en Egypte », *La Française*, n°16, 3 février 1907.

DAKHLI Leila, « Beyrouth-Damas, 1928: voile et dévoilement », *Le Mouvement Social*, vol. 2, n°231, 2010, p. 123-140.

DÉBÈCHE Djamilia, *L'enseignement de la langue arabe en Algérie et le Droit de vote aux femmes algériennes*, Alger, Imp. Charras, 1951, 32 p.

DÉBÈCHE Djamilia, *Action*, Alger, n°7, 1 avril 1948.

FANON Frantz, « Racisme et Culture », Conférence de Frantz Fanon au Congrès international des écrivains et artistes noirs, 1959, [en ligne] URL: <http://www.ina.fr/audio/PH909013001>, [consulté le 22 novembre 2014]

GADANT Monique, « La situation des femmes et des féministes dans la guerre civile algérienne », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 16, n°4, 1995, p. 23-50.

GADANT Monique, « Nationalité et Citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits », *Peuples Méditerranéens*, n°44-45, juillet-décembre 1988, p. 293-337.

GENDARME René, « La résistance des facteurs socio-culturels au développement économique. L'exemple de l'Islam en l'Algérie », *Revue économique*, vol. 20, n°2, mars 1959, p. 220-236.

GÖLE Nilüfer, « Islamisme et Féminisme en Turquie », *Confluences Méditerranée*, vol. 4, n°59, 2006, p. 155-162.

GUIARD Claudine, « Une presse féministe dans l'Algérie des années 1930 », *Genre et colonisation*, n°1, 2013, p. 232-287.

HABERMAS Jürgen, « Modernity -An incomplete project », in P Sean HIER (éd.), *Contemporary sociological thought. Themes and Theories*, Toronto, Canadian Scholars' Press, 2005 (1981), p. 168.

HANDLER Richard et LINNEKIN Jocelyn, « Tradition, Genuine or Spurious », *Journal of American Folklore*, vol. 97, n° 385, Juillet-Septembre 1984, p. 273-290.

HARDING Sandra, « Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques », in Linda J. Nicholson (dir.), *Feminism/Post-modernism*, New York, Routledge, 1990, p. 83-106.

HÉLIE-LUCAS Marie-Aimée, « Les stratégies des femmes à l'égard des fondamentalismes dans le monde musulman », *Nouvelles Questions Féministes*, n°16/18, p. 29-62.

HOBBSAWM Eric et RANGER Terence, *L'invention de la tradition*, Paris, Amsterdam, 2012 (1983).

JEAN-DARROUY Lucienne, « Priorités aux femmes françaises, SVP », *Femmes de Demain*, n°30, 15 janvier 1937.

- KESSOUR Paulette Leila, «Une musulmane parle de ses sœurs voilées», *Égalités des hommes, des peuples, des races*, 4 mai 1945.
- LAGHMANI Slim, «Les écoles juridiques du sunnisme», *Pouvoirs*, vol. 1, n°104, 2003, p. 21-31.
- LATTE ABDALLAH Stéphanie, «Le féminisme islamique, vingt ans après: économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche», *Critique Internationale*, vol. 1, n°46, 2010/1, p. 9-23.
- Leilah, «La femme musulmane», *La Voix Indigène*, du 11 janvier 1937.
- NOURREDINE Aldjia, «Le docteur Aldjia Nourredine évoque le problème féminin», *Égalités des hommes, des peuples, des races*, 30 janvier 1947.
- OUSSEDIK Fatma, «Savoir et raison dans l'Occident musulman. Le cas de l'Algérie», *Diogenès*, vol. 1, n°197, 2002, p. 65-80.
- RANCIÈRE Jacques, «L'émancipation et son dilemme», *Cahiers du CEDREF* n°1, 1989, p. 43-58.
- STORA Benjamin, *Dictionnaire biographique des militants nationalistes algériens 1926-1954*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- TAHON Marie-Blanche, «En Algérie: des citoyennes "à part entière"», in *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approche historique et anthropologique des pratiques et des représentations*. Actes des tables rondes internationales tenues à Paris les 24, 25, 26 septembre 1987 et les 18 et 19 mars 1988, CNRS, 1993, p. 437-455.
- VARIKAS Eleni, «Féminisme, modernité, postmodernisme: pour un dialogue des deux côtés de l'océan», dans *Féminismes au présent*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 59-84.
- ZOHRA SAÏ Fatima, *Mouvement national et question féminine. Des origines à la veille de la guerre de libération nationale*, Oran, Dar el Gharb, 2002.
- «Formation des 5 Comités Féminins d'Amnistie», *Femmes d'Algérie*, 1^{er} avril 1946.
- «Presse arabe», *Tribune Indigène Algérienne*, 25 décembre 1927.

la revue
chez iXe :

Sommaire :

CSS#1 – 2015
féminismes noirs
« Les murs ren-
versés devien-
nent des
ponts. »

Introduction
Du côté obscur: féminismes noirs
— Keivan Djavadzadeh
& Myriam Paris

Rencontre
*Mettre en théorie et en pratique
le principe de déplacement*
— Françoise Vergès

Manifeste
*Être Noire et femme: un double
péril*
— Frances M. Beal

Traverse
Les hétérotopies du féminisme noir
— Elsa Dorlin & Myriam Paris

Bulletin d'adhésion

À retourner avec un chèque bancaire à :
Éditions iXe - 28, bd. du Nord
77520 Donnemarie-Dontilly

Nom :

Prénom :

Institution :

Adresse :

Code postal :

Ville :

Pays :

Tél :

email :

TARIFS: (cocher)

1 numéro 14€: CSS#...

Abonnement annuel (2 numéros) 26€



© Éditions iXe 2015
ISBN 979-10-90062-25-2
ISSN : en cours d'attribution
28, bd. du Nord –
77520 Donnemarie-Dontilly
www.editions-ixe.fr
<http://commentssensortir.org/>

CSS a reçu le soutien du Labtop
(UMR CRESPPA-CNRS/Paris 8)

Conception éditoriale & graphique :
CSS + iXe + Hélène Mourrier
Composé en : Bery Roman – Fugue



CSS#1 – 2015

la revue sur

<http://commentssortir.org>

Du côté obscur : féminismes noirs

Introduction

Du côté obscur: féminismes noirs

– Keivan Djavadzadeh & Myriam

Paris

Rencontre

Mettre en théorie et en pratique

le principe de déplacement

– Françoise Vergès

Frictions

Vers une conscience radicale: la libération

féministe mizrahie pour une pensée

émancipée – Tal Dor

Visages noirs, sorcières et racisme

contre les filles – Sharon Kinsella

La Doudou contre-attaque:

Féminisme noir, sexualisation

et doudouisme en question dans l'entre-

deux-guerres – Jacqueline Coutri

Femmes modernes Et de traditions

musulmanes. Traduction de la

modernité coloniale dans les rbéto-

riques des féministes anticolonialistes

– Karima Ramdani

*«Le jeu de qui?» Les politiques sexuelles
aux Antilles françaises*

– Vanessa Agard Jones

*Féministes de tous les pays, qui lave vos
chaussettes?* – Sara Farris

Arsenal

*Génération Audre Lorde; Autour
du documentaire Audre Lorde. The*

Berlin years 1984 to 1992, Dag-

mar Schultz, Allemagne, 2012

– Noemi Michel & Eva Rodriguez

The Birth Of Chinese Feminism. Essential

Texts in Transnational Theory, Lydia

H. Liu, Rebecca E. Karl, Dorothy

Ko, New York Columbia University

Press, 2013 – Julie Abbou

Théories féministes et queers décolo-

niales: interventions Chicanas et

Latinas états-uniennes, Les cahiers

du CEDREF, éditions iXe, 2011

– Gianfranco Rebutini

Angela Davis, Blues Legacies and Black

Feminism, New York, Vintage

Books, 1999 – Keivan Djavadzadeh