

Entretien avec L. Tauil sur l'actualité de son ouvrage « Les femmes dans les discours fréristes, salafistes et féministes islamiques : Une analyse des rapports de force genrés »

Editions Academia, 2020*

Juillet 2020

Cliquez [ici](#) pour commander l'ouvrage

CISMODOC – L'ouvrage que vous venez de publier apporte un éclairage utile sur le « champ discursif de réislamisation » e.a. au sein des salafistes et des frères musulmans durant les années 2006 à 2011. Une caractéristique de ces discours religieux normatifs est qu'ils consacrent une part importante au(x) rôle(s), au(x) statut(s) des femmes et à leur(s) place(s) dans les sphères privée et publique ainsi qu'à la question du foulard. Celle-ci est d'ailleurs toujours très vive : une manifestation a eu lieu ce dimanche 5 juillet suite à un Arrêt de la Cour constitutionnelle qui vient d'estimer, au nom de la « neutralité », que le pouvoir organisateur d'une Haute école de la Ville de Bruxelles peut interdire le port du voile en son sein¹. Que pouvez-vous dire sur les associations et les responsables religieux qui ont appelé à manifester ? Quel était le profil de ces manifestantes voilées ? Et pourquoi, selon vous, des femmes non voilées, des hommes et des non-musulmans ont-ils également participé à cette manifestation ?

L. Tauil : J'aimerais d'abord situer mon intérêt pour la thématique de cet ouvrage. Je me suis intéressée à la question des femmes dans les discours religieux, qui a fait l'objet d'une recherche doctorale de terrain, à partir d'une observation personnelle liée à la dynamique changeante de certains quartiers bruxellois. Belge, issue de l'immigration marocaine, je suis née et j'ai grandi dans un quartier à Bruxelles où régnait la diversité ethnique et sociale. La manifestation publique de signes religieux musulmans était quasi-inexistante, en dehors de certaines mères qui portaient un fichu traditionnel -. À partir des années 1990-2000, on a vu un processus de réislamisation animé d'abord par des acteurs fréristes qui ont ensuite été secondés par des acteurs salafistes ; c'est un islam idéologique, transnational, distinct de l'islam transmis des parents. Et en plus d'une réislamisation du lexique, des mœurs, des représentations et pratiques sociales, ces derniers ont fait de la question du voile, en tant qu'obligation religieuse fondée sur le contrôle du corps des femmes, une des centralités de leurs discours. Ils ont dès lors joué un rôle déterminant dans le phénomène du voilement généralisé au point où il est devenu, y

* Cismoc-Cismodoc en débats propose des entretiens relatifs à des publications et parutions ainsi que des comptes rendus des conférences dont la publication est soumise à une évaluation critique préalable du comité directeur du Cismoc.

* Ce texte est un entretien réalisé par le Cismodoc. Pour citer ce document : Entretien avec L. Tauil sur l'actualité de son ouvrage « Les femmes dans les discours fréristes, salafistes et féministes islamiques : Une analyse des rapports de force genrés », in *Cismodoc en débats* [online], Université catholique de Louvain, juillet 2020, 8 p.

Leïla Tauil est enseignante à l'Université de Genève, membre du Centre interdisciplinaire d'études de l'Islam dans le monde contemporain (UCLouvain) et auteure notamment de *Féminismes arabes : un siècle de combat. Les cas du Maroc et de la Tunisie* (Ed. L'Harmattan, 2018).

¹ 5 juillet 2020, [Manifestation contre l'interdiction du foulard dans l'enseignement supérieur](#), La Libre

compris pour les femmes voilées opposées à l'islam idéologique, une norme vestimentaire non interrogée dans de nombreux quartiers de Bruxelles et ailleurs dans le monde, alors même que la première génération de l'immigration marocaine avait plutôt été travaillée par le panarabisme. En d'autres termes, c'est l'activisme des acteurs sociaux religieux qui a créé cette nouvelle réalité à l'échelle locale et internationale ; sans lui, le phénomène du voile aurait certainement été un fait marginal. Il y a lieu aussi de préciser que le succès de la réislamisation tient au fait que les individus de culture musulmane sont majoritairement démunis de connaissances critiques leur permettant d'identifier, à partir de l'analyse des postulats des discours, les courants idéologiques de l'islam. En conséquence, tout acteur religieux qui a recours au capital symbolique de l'islam est d'abord assimilé à quelqu'un de pieux et digne de confiance, qui ne serait préoccupé que par le salut éternel et donc d'emblée pensé comme dénué de toute visée idéologique ou politique. Pour revenir à l'Arrêt de la Cour constitutionnelle en question,² le Collectif Contre l'Islamophobie en Belgique et les collectifs « Imazi-Reine » et « La 5e vague » se sont mobilisés pour organiser l'imposante manifestation du 5 juillet. Les profils des citoyennes belges de ces deux derniers collectifs, souvent issues de la troisième génération de l'immigration marocaine, sont multiples et divers mais ces jeunes filles se revendiquent toutes d'un « féminisme décolonial, anti-raciste et anti-capitaliste » pour défendre le port du voile au sein des lieux de l'émancipation (enseignement et travail) au nom des libertés culturelles et individuelles et du droit de disposer de son corps. C'est précisément en se référant à ces principes, et non à la philosophie du voile, que d'autres citoyennes et citoyens non-musulmans se solidarisent avec les femmes qui arborent leur islamité.

Au-delà du fait que je respecte totalement les libertés individuelles des femmes voilées tout en portant un regard critique sur les discours religieux patriarcaux sur le voile, d'une manière plus fondamentale, il me paraît salutaire de mener un débat serein de fond sur la visibilité d'un signe d'appartenance communautaire – dont les fondements religieux, voir ci-dessous, sont plus que discutables – dans nos sociétés modernes fondées sur un projet de société de vivre-ensemble où coexistent différents systèmes de croyances et de non-croyances (religieuses, philosophiques, etc.). Par ailleurs, dans des contextes traversés par une absence d'autres revendications collectives religieuses (juives, chrétiennes, bouddhistes, etc.), philosophiques et politiques, il serait, me semble-t-il, intéressant de nous poser la question suivante : pourquoi seules les femmes voilées – convaincues d'observer une prescription religieuse – sont-elles acculées à manifester leur islamité et à porter des revendications dites identitaires en prêtant le flanc à la critique et en subissant, dans un climat hostile au voile, l'exclusion scolaire et professionnelle alors que les hommes de confession musulmane, y compris fréristes – seuls les salafistes sont reconnaissables par leurs tenues vestimentaires – se fondent dans la neutralité des codes vestimentaires modernes aux expressions multiples et singulières de la majorité des sociétés ? Dans cette question complexe du voile, une analyse genrée me paraît importante à adopter car seules les femmes sont sommées de se voiler devant les hommes et sont seules appelées à afficher leur religiosité.

² Cf. Leïla Tauil, « Pour une analyse complexe du phénomène du voile » (carte blanche), Le Vif-L'Express, 10.07.2020 <https://www.levif.be/actualite/belgique/pour-une-analyse-complexe-du-phenomene-du-voile-carte-blanche/article-opinion-1309481.html>

CISMODOC - Selon vous, pourquoi la question de la femme est-elle centrale dans le discours musulman contemporain circulant dans une métropole comme Bruxelles ?

L. Tauil : La question des femmes était déjà centrale au moment des colonisations des pays arabes car elles sont considérées comme les gardiennes de la tradition. Et les gouvernements formés après les indépendances, pourtant fondés majoritairement sur un socialisme, mais sans l'instauration d'une démocratie, assimilent « la femme » à « la nation » et à ladite « identité islamo-arabique », cette assignation identitaire dans des contextes pourtant de plus en plus sécularisés explique le paradoxe d'une « égalité citoyenne » entre les sexes, prônée dans les Constitutions dans l'espace public, alors qu'on maintient les femmes sous tutelle religieuse, dans l'espace privé, en adoptant des Codes du statut personnel et de la famille issus de la charî'a, élaborée au IIIe/IXe, qui entérinent une inégalité légalisée et sacralisée via l'autorité maritale, la répudiation, la polygamie, l'inégalité successorale, etc. ; ces Codes sont contestés depuis des décennies par des féministes séculières et laïques en terres d'islam. Les acteurs religieux issus de l'islamisme (frériste et salafiste), qui revendiquent entre autres l'instauration de l'intégralité de la charî'a en contextes musulmans et, en contextes non-musulmans, la préservation d'une « identité islamique », se focalisent sur la question des femmes car elles sont en effet considérées comme le pilier de la cellule familiale. Dans leur projet de société, elles seraient le gage de la stabilité sociale. Et le contrôle de leur conduite, à travers leur voilement et la biologisation de leurs rôles, est une thématique récurrente. Elle révèle une peur de l'autonomisation de la gent féminine qui serait susceptible, selon eux, d'entraîner rien de moins que la dislocation de la famille et, en contextes islamiques, le désordre social et la déstabilisation de la société et, en contextes non-islamiques, notamment « l'exogamie religieuse ».

CISMODOC - L'accroissement substantiel du rôle des femmes dans ces « milieux de réislamisation » est-il un vecteur de transformation et d'émancipation pour elles ou, au contraire, est-il plutôt vecteur de légitimation d'un « néopatriarcalisme » que véhiculent les courants frères musulmans et salafistes, issu de l'islam médiéval et qui légitime ses postures en se fondant sur l'argument d'autorité divine ?

L. Tauil : Ma recherche de terrain traite des discours relatifs aux femmes véhiculés par des acteurs religieux et des actrices religieuses et non des pratiques sociales des publics qui les réceptionnent, des enquêtes auprès de ces derniers restent donc à mener. Les actrices religieuses qui disputent les acteurs religieux, avec les mêmes références scripturaires (Coran et hadîth), délogent des représentations sexuées sacralisées au sein des lieux de la réislamisation et du champ islamique et s'inscrivent résolument dans des rapports de pouvoir genrés. Ces féministes islamiques, en qualité de conférencières, occupent l'espace du pouvoir/savoir, publient des articles via les espaces virtuels et réels et bouleversent de la sorte l'islam néopatriarcal, défendu par les tenants de l'orthodoxie et de la réislamisation, pouvant entraîner des effets de genre égalitaires au niveau des espaces de réislamisation et du champ islamique. Précisons toutefois que ces féministes islamiques agissent uniquement au niveau du champ discursif, mais concrètement dans ces espaces en question, surtout depuis l'essoufflement de la plateforme « Présence musulmane » où celles étudiées intervenaient, il n'y a pas encore de partage de pouvoir et les femmes dans les espaces salafistes, où règnent une stricte séparation des sexes, sont reléguées à des rôles subalternes.

CISMODOC - Dans un contexte où la majorité des jeunes filles a eu accès au savoir via l'école et où nous assistons à des mutations familiales importantes, pensez-vous que le patriarcat « bienveillant »

véhiculé notamment par les salafistes, selon lequel le rôle de la femme est subalterne et dépendante, puisse continuer à avoir un réel impact ? Vont-elles continuer à être des « épouses obéissantes » au service de leur famille ? Vont-elles continuer à demander à leurs maris l'autorisation de sortir ? Dans l'affirmative, est-ce lié à un sentiment de culpabilité, voire de trahison envers leur « communauté » ou s'agit-il plutôt d'un manque d'autonomie financière et/ou intellectuelle ?

L. Tauil : Il serait intéressant de mener des enquêtes auprès des femmes salafisées qui portent le jilbâb pour mesurer l'impact des discours patriarcaux salafistes. Mais, par exemple, les femmes voilées ayant manifesté le 5 juillet rejettent très certainement les postures salafistes prônant explicitement l'obéissance de l'épouse à l'époux en menaçant, textes scripturaires à l'appui, des flammes de l'enfer leur attitude désobéissante. Cette sacralisation du patriarcat est, selon moi, une stratégie salafiste visant à contenir toute tentative de rébellion féminine mais traduit en réalité une véritable peur de la perte du contrôle de la conduite des épouses. En effet, dans les discours salafistes, la religion est instrumentalisée comme un rempart contre le pouvoir de la gent féminine, car les acteurs salafistes déplorent la réalité sociologique de nombreuses femmes de culture ou de confession musulmane qui contestent ouvertement l'autorité maritale et quittent le domicile conjugal lorsqu'elles sont insatisfaites. Cette insistance salafiste sur l'obéissance de l'épouse – qui comprend « l'obéissance sexuelle » – traduit une peur de la liberté individuelle des femmes assimilée à une perte du pouvoir masculin.

CISMODOC - Dans la continuité de la question précédente, on note dans votre recherche que certains prédicateurs religieux, notamment les frères musulmans, incitent les femmes à se déployer dans les différentes sphères de la société. Une émancipation féminine toutefois limitée dans la mesure où celle-ci ne peut intervenir que dans un cadre qui respecte les valeurs islamiques. Ce déploiement en dehors des espaces intracommunautaire et domestique n'offre-t-il pas des opportunités d'épanouissement en dehors de ces deux sphères où les références ne sont pas uniquement religieuses ? Qu'en est-il des femmes musulmanes qui n'ont pas uniquement la « vocation maternelle » ou celle d'être des épouses ?

L. Tauil : Pour répondre à ces questionnements, il serait également intéressant de mener une recherche de terrain auprès des jeunes filles et femmes ayant fréquenté la plateforme « Présence musulmane » à Bruxelles car c'est au sein de cette dernière qu'une féminisation du discours islamique apparaît à partir de 2005. Cet islam au féminin a été et reste porté par des actrices religieuses qui, dans un premier temps, s'engagent exclusivement en tant que militantes dans les lieux de réislamisation pour, dans un second temps, adopter progressivement le qualificatif de « féminisme musulman ». Tariq Ramadan a joué un rôle déterminant dans le lancement de cette dynamique féminine ancrée dans un cadre islamique, qui à mes yeux relève de la logique stratégique frériste d'intégrer les femmes dans leur mouvance. Alors qu'il existe des féminismes islamiques, initiés par des femmes croyantes, qui diffèrent en fonction de leurs contextes d'émergence, le féminisme islamique présenté par T. Ramadan se définit comme un moyen au service d'une « féminité islamique » qui en constitue la finalité. Il a invité les femmes musulmanes à définir les contenus de cette « féminité musulmane » qui devaient être, selon lui, conformes à la volonté du Créateur. Autrement dit, « une féminité d'essence islamique » qui renvoyait à l'idée d'un « éternel féminin ». La « féminité islamique », véhiculée par l'acteur frériste, peut se résumer de la manière suivante : l'autonomie de l'être féminin, l'égalité des droits et la complémentarité de nature qui traduit une conception genrée des dites identités féminine

et masculine. La « féminité islamique », prônée par T. Ramadan, devrait déterminer une attitude globale de « l'être féminin » imprégné d'une référence islamique dans tous les domaines de la vie qui renvoie, somme toute, à l'idéologie globalisante frériste.

CISMODOC - Dans votre ouvrage, vous évoquez d'une part le « caractère transculturel du patriarcat » et d'autre part, en parlant de l'islam, vous indiquez que « tous les systèmes de pensées et de croyances relèvent également d'une construction sociohistorique et culturelle portée par des acteurs sociaux qui orientent son devenir ». Par conséquent, une exégèse coranique égalitaire est-elle suffisante ou pensez-vous qu'une autre lecture religieuse du statut de la femme soit possible et nécessaire, notamment depuis une recontextualisation ? En d'autres termes, l'approche féministe musulmane peut-elle être source d'émancipation ou faut-il privilégier une déconstruction afin d'écarter la pensée dogmatique médiévale ? À moins que l'émancipation des femmes ne puisse tout simplement se faire qu'en dehors de la sphère religieuse ?

L. Tauil : Le féminisme islamique – au même titre que les féminismes juif et chrétien – constitue une avancée incontestable et absolument nécessaire pour les femmes croyantes dans le champ religieux. Mais il faut souligner les limites de cette démarche qui, au niveau des sphères sociale et politique, cherche des traces d'égalité des genres pour légitimer des revendications modernes (égalité, liberté et citoyenneté) depuis des textes religieux médiévaux, fondamentalement patriarcaux, qui les ignorent. En effet, dans l'état actuel des choses, la lecture féministe des textes fondateurs de l'islam met des versets et des hadîth à portée égalitaire en exergue tout en écartant ceux – majoritaires - qui entérinent le rapport hiérarchique des sexes et qui permettent une lecture patriarcale des sources religieuses. Mais comme la nature de ces textes (Coran et Tradition prophétique) n'est pas discutée, ces derniers jouissent encore aujourd'hui d'un statut sacré (le Coran « Parole incréée et éternelle de Dieu » et les hadîth « inspirés par Dieu ») au sein des orthodoxies sunnite et chiite ; ce débat atteint rapidement ses limites. De plus, tout en soulignant l'intérêt et l'importance de cette relecture féministe des sources scripturaires au niveau des champs religieux et de la recherche, je m'interroge sur l'impact de ces nouvelles formes de revendications religieuses dans les sphères sociale et politique. À l'image des féministes arabes séculières et laïques qui luttent depuis des décennies pour une égalité totale entre les sexes en défendant majoritairement une sécularisation du droit de la famille issu de la charî'a en distinguant notamment les instances de légitimité (religieuse) et de légalité (politique), il faut nous questionner sur l'éventuelle primauté de la légitimité religieuse au sein même des sociétés acquises à la légalité de l'égalité des sexes. Par exemple, quel est l'impact des discours fréristes et salafistes patriarcaux, qui se fondent sur une légitimité religieuse, auprès des personnes qui les réceptionnent dans un contexte où le principe d'égalité est un droit constitutionnel ? Non seulement cette relecture féministe islamique ne peut aboutir qu'à une égalité différenciée fondée sur les textes fondateurs de l'islam qui prônent une égalité des femmes et des hommes devant Dieu mais une complémentarité et un rapport hiérarchique entre les sexes. Mais le fait de porter des revendications citoyennes à partir du référentiel islamique peut aussi participer au phénomène de réislamisation qui tente de redonner un fondement religieux à l'organisation sociale des sociétés. En d'autres termes, le féminisme islamique peut constituer une véritable révolution interne dans la sphère religieuse en ébranlant et en abandonnant ses fondements patriarcaux médiévaux. Mais aux niveaux social et politique les droits des femmes,

fondés sur le concept moderne d'une égalité totale et indifférenciée, doivent plutôt être revendiqués sur le terrain de la citoyenneté et des libertés publiques en s'émancipant des discours culturalistes et « identito-religieux » qui les assignent à un statut soit inférieur soit différencié.

CISMODOC - La « thématique du voile est cruciale » dans le discours musulman contemporain. Dans le monde musulman, le voile devient religieux avec la mouvance des frères musulmans, c'est-à-dire à une époque récente. Auparavant, le port du voile était source de distinction sociale. Pourquoi ce basculement, pourquoi le voile en est-il venu à remplir une fonction de morale sexuelle qui s'insère dans une « logique de contrôle patriarcal sacralisé » ? Pourquoi pensez-vous que ceux qui relativisent son caractère obligatoire sont-ils dénigrés ?

L. Tauil : En analysant - en qualité de chercheuse profane et non de théologienne prenant l'islam comme un objet d'étude - les sources médiévales relatives aux exégèses coraniques (at-Tabari, Ibn Khatir, etc.) et aux « circonstances de la révélation » (al-Wahidi al-Nissaburi) sur cette fameuse question du voile, j'ai d'abord constaté que seuls deux versets sur 6236 font allusion au vêtement féminin, sans mentionner explicitement la tête à couvrir, le verset 31 de la sourate 24 précise uniquement que la poitrine doit être couverte. Et toutes les interprétations du verset 59 de la sourate 33, évoqué aujourd'hui pour asseoir l'obligation du port du voile, font en réalité référence, dans ces sources premières, à la tenue vestimentaire des femmes libres pour les distinguer des femmes esclaves.³ D'ailleurs, selon la tradition islamique, le deuxième calife de l'islam Umar Ibn Khattab (m. 644), orchestrateur des grandes conquêtes des Empires byzantin et perse interdit formellement aux femmes esclaves, y compris musulmanes, de se couvrir la tête.⁴ Alors que ce voile social aurait dû disparaître avec l'abolition de l'esclavage, selon la logique chariatique qui tient compte des conditions d'application des versets, les acteurs religieux contemporains, en se retranchant derrière l'institution du consensus (ijmâ', troisième source de la charî'a) qui est par définition muable selon l'évolution sociétale, s'octroient la liberté d'instituer l'obligation religieuse « immuable » du voile – fondé sur la pudeur et la morale sexuelle – à l'adresse de toutes les femmes musulmanes, dès la puberté, en se référant aux deux versets en question qui ne stipulent nullement le voilement de la tête⁵ et sur un hadîth reconnu faible (da'îf) – ce qui est contraire au raisonnement chariatique qui se base exclusivement sur des versets explicites et des hadîth « authentiques ».⁶ Dans le monde arabe, Youssef al-Qaradawi, *ténor du courant frériste* qui participe à la réislamisation frériste en animant pendant de nombreuses

³ « Le Tout-Puissant dit à Son Envoyé (que Dieu lui accorde la grâce et la paix) : "Envoyé, dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de ne pas s'habiller comme les esclaves." » (at-Tabari), cf. Aboû Chouqqa A., « Les femmes libres doivent se couvrir pour se distinguer des esclaves », *Encyclopédie de la femme en Islam, La femme dans les textes du saint Coran et des Sahîh d'al-Boukhâri et Mouslim*. Tome 4 : La tenue vestimentaire et la parure de la femme musulmane, Paris, Al Qalam, 2000, p. 30.

⁴ « On rapporte que 'Omar voyant une femme vêtue d'un jilbab et la tête couverte, demanda qui elle était. On lui répondit que c'était une esclave. Il dit : "la servante ne doit pas imiter sa maîtresse" », cf. « Charh as-sounna » d'al-Baghawi, vol. 2, p.438, in Aboû Chouqqa, *Op. Cit.*, p. 89.

⁵ « Prophète, dis à tes épouses, à tes filles, aux femmes des croyants de revêtir leurs mantes (jalabibihinna) (...) » (sourate 33, verset 59); « (...) Et dis aux croyantes (...) qu'elles rabattent leur voile (khumurihinna) sur leurs poitrines » (sourate 24, verset 31).

⁶ « Aicha rapporte : "Asma bint Abi Bakr entra chez le prophète habillée de vêtements légers. Le prophète se détourna et lui dit : 'Asma, lorsqu'une femme est pubère, on ne doit rien voir d'elle sauf ceci et cela' et il désigna son visage et ses mains." (...) Abou Dawoud ajoute que "Ce récit a une chaîne de transmission interrompue : Khalid ibn Dourayk n'a pas connu 'Aicha" » (Abou Dawoud, *hadîth n° 3458*).

années des émissions télévisées hebdomadaires sur la chaîne panarabe Al-Jazîrah suivie par des millions de téléspectateurs arabophones, y compris en Europe, assimile les non-voilées aux futures habitantes de l'enfer, en se fondant sur une interprétation extrapolée d'un hadîth ; et de manière récurrente, il incite les maris et les pères à voiler leurs épouses et leurs filles. Le leader du wahhabisme en Arabie saoudite, Ibn Baz (m. 1999), qui préside longuement la Ligue Islamique Mondiale, prône un voilement intégral. Pour ce dernier, les femmes dans l'espace public sont exclusivement appréhendées dans leur dimension érotique, considérée comme source de désordre social ; cela explique l'apparition de ce type de voile intégral dans des nombreuses régions où il était inexistant. En Europe et en Belgique, les acteurs fréristes, qui promeuvent un voile strict laissant apparaître uniquement le visage et les mains, et les acteurs salafistes, qui stipulent l'obligation d'un voile large et austère, dénigrent avec force les rares acteurs religieux qui osent remettre en question le caractère obligatoire du voile car ce dernier constitue le fer de lance de leurs idéologies respectives, fondées sur une vision sociétale patriarcale basée sur l'ordre social, moral et sexuel.

CISMODOC - Le corps de la femme constitue un enjeu politique, juridique, etc. ; les débats et décisions se prennent dans des milieux où elles sont soit minoritaires soit inexistantes. Comment les femmes musulmanes vont-elles faire si, d'un côté, leurs accès par certains courants religieux - notamment le salafisme - conditionnent leurs accès à divers espaces par « le port du voile » et que ce dernier est, à contrario, interdit dans certains espaces publics ? Est-ce que la solution réside essentiellement dans une approche historique au sujet des versets qui ne « s'accordent plus avec la réalité sociologique contemporaine » dont ceux qui concernent la tenue vestimentaire des femmes ?

L. Tauil : Dans un contexte de malaise voire hostile à la manifestation des signes convictionnels, la responsabilité de la quasi-majorité des acteurs religieux (orthodoxes, fréristes, salafistes), qui postulent l'obligation religieuse incontestable ou librement choisie du port du voile, et des actrices religieuses, qui associent le voile à un symbole de foi identitaire, est grande : cette question épineuse du voile concerne en effet désormais des dizaines de milliers de jeunes filles et femmes qui risquent de compromettre leurs études et leur avenir professionnel en épousant l'argumentaire religieux de ces « gestionnaires du sacré ». Alors qu'en dehors des théologiens jihadistes, tous les acteurs et actrices religieux – y compris ceux et celles étudiés – acceptent d'adopter une approche historique et contextualisée des nombreux versets explicites sur le jihâd (cf. notamment verset 5 et 29 de la sourate 9), le butin de guerre (cf. notamment verset 1 et 41 de la sourate 8), l'esclavage (cf. notamment verset 71 de la sourate 16), les peines corporelles (cf. notamment verset 33 de la sourate 5), ils et elles refusent catégoriquement de questionner les deux versets relatifs au vêtement féminin qui ne stipulent nullement la tête à couvrir (cf. verset 31 de la sourate 24 et le verset 59 de la sourate 33) ; ils/elles le font soit pour défendre des postures patriarcales, idéologiques et « identitaires » soit au nom d'un féminisme décolonial (qui adopte des approches racialisantes essentialistes dangereuses) ou encore comme pied de nez à l'islamophobie, mais tout en faisant eux-mêmes l'économie de toute critique sur l'islam. Pour ma part, j'estime que l'attitude de ces acteurs et actrices religieux est tout simplement scandaleuse car ils condamnent les jeunes filles qui adhèrent à leurs thèses, animées par des convictions religieuses sincères, à dépenser une énergie constante pour faire valoir leur droit à arborer leur dite islamité dans les lieux de l'émancipation (enseignement et travail) qui l'interdisent et les placent dans une posture de confrontation permanente à la société tout en faisant passer au second plan leurs priorités, à savoir : la poursuite de leurs études et leur insertion professionnelle dans des conditions sereines.

CISMODOC – Dans votre ouvrage, l'analyse de discours couvre les années 2006 à 2011. Dans un contexte en pleines transformations, marqué par des attentats islamistes, ces discours ont-ils évolué ? Sont-ils toujours aussi moralisateurs, conservateurs « identitaristes » et préconisant une « pratique religieuse méticuleuse » ?

L. Tauil : Il y a lieu de préciser que la dynamique de réislamisation – bien analysée par le sociologue F. Dassetto – tant frériste que salafiste durant la période de ma recherche de terrain, entre septembre 2006 et mars 2011 à Bruxelles, était à son apogée, les acteurs salafistes intervenaient en moyenne de manière hebdomadaire et les acteurs fréristes de façon mensuelle sur le terrain. La dynamique des actrices et acteurs étudiés semble, pour diverses raisons, s'être considérablement essoufflée. Par exemple, comme le soulignent les sociologues B. Maréchal et G. Djelloul, aux discours de T. Ramadan encourageant constamment les musulmans à s'investir tant au niveau communautaire qu'au niveau national, s'est substituée entre autres une individuation des islamités liée à une relative désaffection politique et associative. De nouvelles forces locales apparaissent et peuvent porter des revendications, notamment à propos de la liberté de conscience ; celles-ci peuvent s'avérer contradictoires en dénonçant, par exemple, une atteinte à la sacralité de l'islam (par rapport aux caricatures du prophète, etc.) tout en revendiquant, de manière inconditionnelle, le droit de pouvoir manifester ses convictions religieuses (le port du voile, etc.). Au niveau international, les Printemps arabes ont permis également de mettre en lumière des débats contradictoires d'acteurs sociaux, démocrates, islamistes, modernistes, féministes, etc. L'islamisme à l'épreuve du pouvoir semble aussi contribuer à une forme de désillusion des idéologies islamistes et de réislamisation, sans compter la création de l'État islamique Daech et des attentats terroristes islamistes, notamment en France et en Belgique, qui suscitent des critiques et libèrent la parole à l'encontre des acteurs islamistes et de la réislamisation. Mais néanmoins, durant l'apogée de cette dynamique, les idéologies fréristes et salafistes ont été essaimées auprès de toute une génération et leurs discours, oraux et écrits, sont toujours disponibles dans les librairies et circulent toujours sur les réseaux. Pour mettre en lumière la complexité du fait islamique, et ses continues transformations, des recherches de terrain devraient être menées plus largement sur les différentes expressions de l'islam (traditionnel, orthodoxe, idéologique, soufie, moderne, critique, laïque, etc.) mais également auprès des individus de culture musulmane agnostiques et athées. Par ailleurs, d'une manière plus fondamentale, l'enjeu majeur pour l'exercice de la pensée islamique est, selon Mohammed Arkoun, son passage de l'épistémè médiévale travaillée par des rapports hiérarchiques – supériorité du musulman sur le non-musulman (dhimmî), du libre sur l'esclave, de l'homme sur la femme – à l'épistémè moderne travaillée par les notions d'égalité citoyenne tout en reconnaissant l'historicité des textes scripturaires. Or, si l'ensemble des acteurs religieux orthodoxes et idéologiques acceptent pleinement l'abolition du statut – entériné par le Coran – des minorités non musulmanes (dhimmî) et de l'esclavage, ils continuent à manifester une forte résistance, sous la bannière du patriarcat fondé sur la sacralisation des sources religieuses, face à l'émancipation des femmes. Pourtant, il serait grand temps que tous les acteurs religieux acceptent l'abolition du statut inférieur des femmes, tant dans les dispositions juridiques au sein du monde musulman que dans les discours religieux, ici et ailleurs, pour les considérer véritablement comme leurs égales.