

A Propos de “Femmes”
et d’“Islam”: Constructions Sociales
de la Question Féminine

TEXTOS DE REFERÊNCIA

A Propos de “Femmes”
et d’“Islam”: Constructions
Sociales de la Question Féminine

Alain Roussillon



Academia
da Latinidade

Rio de Janeiro, 2002

© Alain Roussillon

Publicado por

Educam — *Editora Universitária Candido Mendes*

Rua 1º de Março, 101, Sala 26, Centro

Cep 20010-010 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

cmendes@candidomendes.edu.br

Coordenação Editorial

Hamilton Magalhães Neto

Revisão

Annie Davée e Luiz Carlos Palhares

Capa

Paulo Verardo

Editoração Eletrônica

Textos & Formas Ltda.

(21) 2516-7997

Nonobstant la centralité effective que revêt la question de la condition féminine du point de vue des recompositions historiques et du devenir des sociétés que l'on peut s'accorder à désigner comme "musulmanes" ou "arabo-musulmanes",¹ le principal point aveugle des débats récurrents que cette question suscite réside, précisément, dans la façon dont s'est opérée sa *centralisation* en regard des paradigmes successifs mobilisés pour dire le sens des processus en cours dans ces sociétés depuis le second tiers du XIXe siècle — réforme, construction nationale, modernisation, occidentalisation... Si les protagonistes de ces débats ont été largement identifiés,² les enjeux de la "question féminine" apparaissent dotés d'un tel coefficient d'évidence que les termes mêmes utilisés pour dire cette centralité demeurent, pour l'essentiel, non interrogés. Plus précisément, si les discours, représentations, idéolo-

1. De la difficulté de nommer: les guillemets désignent ici la difficulté d'identifier les sociétés dont il est question dans ce qui suit sans reprendre d'emblée à son compte les discours et les disputes des acteurs.

2. Voir, par exemple, en me limitant ici aux ouvrages "généralistes", Valentine Moghadam (éd.), *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder, Lynne Rienner, 1993; Zakya Daoud, *Féminisme et politique au Maghreb*, Casablanca, Eddif, 1993; Laurie Brand, *Women, the State and Political Liberalization. Middle Eastern and North African Experiences*, New York, Columbia University Press, 1998.

gies dont sont porteurs les protagonistes de ces débats, ainsi que les mesures, programmes, institutions et appareils au travers desquels s'est opérée — ou non — une transformation "objective" des conditions faites aux femmes dans les sociétés considérées ont fait l'objet d'une copieuse littérature, savante et militante, produite tant par des *insiders* que par des *outsiders*, la structuration même de ce débat, c'est-à-dire la façon dont il s'articule, à ses différents moments, au procès de production-reproduction de la société elle-même dans sa globalité, si globalité il y a — ce qu'un C. Castoriadis³ désignait comme le *projet social-historique* au fondement de toute formation sociale — demeure largement non analysée. En d'autres termes, ce dont on dispose, c'est, au mieux d'une *histoire des confrontations* qui se sont engagées autour de la question féminine, à différents moments de l'histoire contemporaine des sociétés arabo-musulmanes, entre "partisan(e)s" et "adversaires" des transformations des statuts et conditions faits aux femmes, par rapport auxquelles se positionnent les différents courants et acteurs en présence, ce qui tend à faire de cette question l'enjeu d'affrontements plus amples ou plus fondamentaux en même temps que la pierre de touche des relations que les protagonistes à ces débats admettent d'entretenir au modèle/repoussoir de la "modernité" occidentale. Mais dans le mouvement même de cette articulation historique du sens de la question féminine, on peut faire l'hypothèse que ce qui se trouve occulté, c'est la réalité vécue dans sa diversité de la(es) condition(s) féminine(s) dans les sociétés arabo-musulmanes "réellement existantes", pour le

3. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

meilleur et pour le pire, pourrait-on dire, dès lors que celle(s)-ci ne se laisse(ent) pas réduire à quelques tableaux statistiques — scolarisation, nombre d'enfants, participation au marché du travail, participation politique... — ou aux stipulations de la normativité explicite. Ce qui fait défaut, c'est ici une saisie fine de la diversité anthropologique des *possibles*, tant dans les logiques héritées, "traditionnelles", qui continuent de régir la condition féminine que dans les espaces et registres "réformés" où se jouent de nouveaux modes de présence des femmes à la société. L'on aura compris à cette entrée en matière que la question préjudicielle que je me propose de formuler ici — à défaut de pouvoir y répondre — a trait au statut du référent musulman dans notre déchiffrement de la question féminine, du double point de vue de sa mobilisation par les acteurs en présence pour dire le sens des processus en cours concernant les femmes et, à travers elles, le devenir de la société musulmane elle-même, d'une part, et, de l'autre, par les observateurs et analystes de ces questions en tant que grille d'analyse principale de ces processus.

Un Eternel Féminin Musulman à Travers les Ages?

En monde d'Islam, ce que l'on pourrait désigner comme la gestion "traditionnelle" de la question féminine, avant que ne s'installe au cœur de celle-ci l'interaction avec les "modèles" occidentaux et l'affirmation universaliste des "droits de la femme", était articulée autour de deux impératifs, plus ou moins catégoriques selon les contextes ou les époques: en termes de moralité publique, il s'agissait pour l'essentiel de maintenir dans l'invisibilité les transgressions à la morale sexuelle explicite — transgressions sans lesquelles aucune so-

ciété ne peut, semble-t-il, fonctionner —, au nom du principe, fondateur du lien politique, de “commandement du bien et d’interdiction du mal”; il s’agissait, d’autre part, de veiller à la prégnance formelle et/ou pratique de la Loi révélée, soit que, aux périodes de plus grande permissivité, les juristes s’ingénient à mettre au point des dispositifs de contournement — en arabe, *hiyal*, litt. “ruses”, et par extension “solutions casuistiques” — de ses stipulations explicites par trop contraignantes ou contraires aux intérêts des sujets de droit musulmans, par exemple en matière d’héritage ou de nombre d’épouses autorisées, soit qu’au contraire, aux périodes de plus grande rigueur, des “réformateurs” s’attachent à lutter contre ces mêmes *hiyal*, innovations blâmables (*bida’*) et autres facilités de la coutume locale pour ramener les pratiques en conformité aux modèles des Pieux Ancêtres.

La “question féminine” ne sera posée, et rapidement centralisée dans la clôture⁴ qui demeure pour une large part en place jusqu’à aujourd’hui, qu’à partir du moment où, vers le milieu du XIXe siècle, dans l’Empire ottoman et singulièrement en Egypte, la question de la modernisation du système d’emprise de l’Etat sur la société va commencer d’être posé en terme de *réforme(s)*,⁵ logique qui met en avant le problème de la production d’un élément humain — de nouvelles élites — apte à mettre en œuvre cette modernisation, avec pour principal enjeu le renforcement des Etats

4. Par “clôture”, on ne voudrait pas suggérer ici l’idée d’un enfermement mais plutôt celle d’un espace dynamique de représentations partagées en dehors desquelles on s’exclut de tout débat possible.

5. Je me permets de renvoyer à A. Roussillon (éd.), *Entre réforme sociale et Mouvement national: identité et modernisation en Egypte*, Le Caire, CEDEJ, 1994.

musulmans face à une Europe de plus en plus dominante et envahissante. La question posée est alors celle des limites dans lesquelles doivent être instruites les filles pour assurer que leurs enfants — leurs garçons — présentent les qualités morales et intellectuelles indispensables à la mise en œuvre de leurs responsabilités nouvelles, et pour faire de celles-ci des compagnes convenables pour les membres des nouvelles élites réformées — le tout, bien sûr, sans remettre en cause l'infériorité native réputée être celle des femmes par décret de la Providence, ni l'autorité pleine et entière des hommes sur les femmes de leur maison. D'où le fait que les premiers "féministes" soient, dans ce contexte, des hommes, tels Rifâ'a al-Tahtâwi ou Qâsim Amin, en Egypte, ou Salahaddin Asim en Turquie, dont le projet n'était assurément pas d'émanciper les femmes mais de les hisser, par une éducation raisonnée, au niveau d'honnêtes maîtresses de maison, capables de tenir leur rôle éducatif et de faire le bonheur de leurs maris. D'où aussi le fait que sitôt que des revendications féministes commencent à être portées par des femmes, à partir du premier tiers du XXe siècle en Egypte, on suspecte et dénonce immédiatement leur occidentalisation, ce que confirme, aux yeux de leurs détracteurs, leurs premières exigences: enlever le voile, ne plus être cloîtrées et recevoir la même éducation que les garçons, revendications élitistes s'il en est.⁶ Ce que les différents protagonistes du débat sur la question féminine ont en commun est alors

6. Par les origines sociales de ces femmes: dans les différents contextes considérés, seules les femmes de bonne familles portaient le voile et étaient confinées chez elles, les femmes des classes populaires étant depuis toujours au travail...

de devoir produire de nouvelles élaborations symboliques de la Loi — le *shar'* mais aussi de la coutume, *'urf* — dont il s'agit de montrer comment elles sont susceptibles d'encadrer les nouveaux rôles assignés aux femmes ou revendiqués par leurs représentantes les plus avancées. Dans leur structuration et dans les argumentaires mis en œuvre, les questions posées le sont dans la même logique que celles qui président, par exemple, au débat sur les taux d'intérêt bancaire, qu'il s'agit de différencier de l'usure, *riba*, ou sur la légitimité d'un système politique représentatif et partisan assimilé à la *shura*, consultation. Notons que ce qui fait débat, c'est avant tout le mode de présence des femmes à la société et le vécu des relations entre hommes et femmes — entendons femmes des classes supérieures car ils ne font guère problème pour les femmes des classes populaires —, beaucoup plus que les fondements juridiques du statut des femmes: la réforme du statut personnel proprement dit n'est encore que très marginalement à l'ordre du jour, et quand elle affleure, elle apparaît surtout comme une question induite par les interactions naissantes entre féministes "indigènes" et européennes. Ajoutons que les disputes qui sont susceptibles de se nouer autour de tel ou tel aspect — extension de la mixité, accès à l'Université, à certaines professions, au vote... — entre partisans et adversaires de(s) la réforme(s) de la condition féminine ne peuvent en aucune manière s'affranchir de cette clôture, sauf au risque du scandale et de l'exclusion de ce débat lui-même et l'on ne saurait s'étonner de voir les féministes de cette période rivaliser d'orthodoxie religieuse avec les représentant de l'*establishment* religieux et/ou conservateur.

Sécularisation vs. Laïcisation de la Condition Féminine

On peut s'interroger sur l'incidence des indépendances et de la visée de construction nationale sur la question féminine: d'une part, durant la période des luttes de libération, en particulier au Maghreb, les nationalistes ont fait de ce que l'on pourrait désigner comme l'intégrité civilisationnelle de l'être-au-monde hérité des femmes l'emblème de la résistance à l'acculturation coloniale, tandis que les femmes elles-mêmes prenaient pleinement leur part dans les combats pour l'indépendance, ce dont elles ne manqueront pas de se prévaloir pour revendiquer un légitime *aggiornamento* de leur condition et de leur statut; de l'autre, sitôt acquise l'indépendance, les nouvelles directions politiques ne semblent avoir rien eu de plus pressé que de renvoyer dans leurs foyers leurs anciennes partenaires de combat, invitées à s'associer à leur place "naturelle" à l'entreprise de construction nationale sans faire diversion, par des revendications "spécifiques" aux priorités de l'heure. A ce stade, la question cardinale est celle de savoir si les femmes sont d'abord "femmes", et, à ce titre, légitimes à s'organiser en tant que telles pour faire prévaloir leurs droits, ou d'abord égyptiennes, algériennes, turques ou marocaines, assujetties par là même à des priorités "nationales" interdisant de distinguer le sort des femmes de celui des hommes, les unes et les autres embarqués dans la même galère développementaliste... Dans cette logique, et après une période de latence plus ou moins longue selon les contextes, pendant laquelle les avant-gardes de la mobilisation féminine ont paru s'en remettre aux régimes en place tout à la fois pour mettre en œuvre des mesures concrètes d'amélioration de la condition

féminine — scolarisation, santé, accès au marché du travail... — et encadrer les mobilisations de femmes,⁷ le débat sur la condition féminine reprend, balisé pourrait-on dire par deux articulations cardinales qui délimitent les termes mêmes de tout débat possible. D'une part, la question posée est celle de la corrélation entre les codes, élaborés à partir de la *sharî'a* musulmane et régissant le statut personnel — mariage, divorce, héritage, tutelle, autorité parentale... — et la participation sociale-politique des femmes, dont les militantes des droits féminins constatent partout l'insuffisance, qu'elles attribuent au statut dominé fait aux femmes, celui d'éternelles mineures passant d'une autorité masculine à une autre, le cas échéant en contradiction avec des constitutions stipulant l'égalité de tous les citoyens. De l'autre, ce qui fait débat, c'est la spécificité proprement islamique, indissolublement culturelle, religieuse et sociétale, du statut des femmes dans la société musulmane, ce par quoi elles se distinguent irréductiblement des sociétés non musulmanes, et en particulier occidentales — *hishma*, décence ou pudeur, limites que la Révélation assignerait aux femmes et manières spécifiquement musulmanes d'être femme. Dans l'intervalle entre ces deux questionnements, on peut identifier un certain nombre de lectures du référent religieux — pour ne pas parler ici d'"Islam" — au fondement des gestions symboliques et matérielles préconisées par les différents protagonistes au débat sur la condition féminine et entre lesquelles se répartissent les positions en présence. Ceux que l'on pourrait désigner comme les "fondamentalistes", pour

7. On trouvera dans les bibliographies des ouvrages mentionnés en note 2 référence à de nombreux travaux relatifs aux différents contextes nationaux.

qui la supposée conformité du statut des femmes à la norme héritée (révélée) apparaît comme la pierre de touche de l'islamité de la société, ce qui ne préjuge pas de la marge de manœuvre qui leur est concédée ou qu'elles sont susceptibles de revendiquer dans les différents registres de la pratique sociale mais désigne les modes de légitimation — ou de contestation — des aménagements, en particulier juridiques, qui sont susceptibles d'affecter la condition féminine. A cet égard, on aurait tort de considérer comme paradoxale l'émergence et la consolidation, au cours de la dernière décennie, d'un féminisme islamique qui constitue, dans différents contextes — en Iran, en Turquie, en Egypte ou dans l'émigration —, l'une des principales lignes de front de la revendication féminine.⁸ Ceux que l'on pourrait désigner comme des "concordistes" qui, indépendamment de leurs orientations idéologiques, ont en commun de préconiser la réforme des codes du statut personnel hérités pour les mettre, sous différents aspects — divorce, polygamie, héritage, autorité parentale, tutelle... — en conformité à une norme susceptible de s'énoncer dans différents registres: en référence aux droits de la femme en tant que telle ou en tant que "droit de l'Homme", posés comme universels, avec l'affirmation plus ou moins marquée de "spécificités" culturelles; en référence à la "modernité", elle aussi posée comme plus ou moins universelle ou "négociable" en fonction des dites "spécificités", mais qui pose d'emblée, détourné de ce débat pourrait-on dire, la question de sa relation à l'"occidentalité"; en référence à l'Islam lui-même, qu'il

8. Voir, par exemple, Fariba Adelkha, *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris Karthala, 1991, et *Etre moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998.

s'agirait d'adapter aux exigences de l'heure, au nom précisément de sa vocation à prévaloir en tout temps et en tout lieu... C'est dans ce créneau discursif que se situent la plupart des organisations féministes ainsi que les appareils qui ont entrepris, à un moment ou à un autre, une refonte des codes de statut personnel, à l'instar de la Tunisie, qui a fait longtemps figure de pionnière en la matière, de la Turquie ou, plus récemment de l'Égypte. "Fundamentalistes" et "concordistes" ont en commun de se situer dans ce que l'on pourrait qualifier comme une logique de *sécularisation* en ce sens qu'il s'agit bien, dans l'un et l'autre cas, d'inscrire la norme religieuse, y compris reformulée, dans la gestion de la cité et, symétriquement, de soumettre le champ des possibles ouvert aux femmes à la rectification de cette norme pour réaliser comme un bien commun, en substance l'inscription des relations entre hommes et femmes dans un ordre voulu par la Providence. Sécularisation, inscription dans le siècle, c'est-à-dire, en l'occurrence le contraire d'une logique de *laïcisation* qui consisterait à proclamer la nécessaire séparation de la norme religieuse et de la gestion du statut des femmes, en particulier pour tout ce qui touche à leur relation avec les hommes, condition *sine qua non* à en croire les féministes les plus radicales de l'instauration d'une véritable égalité entre les sexes, compte tenu de la façon dont s'est instaurée et consolidée en terre d'islam la domination masculine.⁹ Une position qu'il apparaît de plus en plus difficile et périlleux de tenir explicitement, au moins à usage interne, dans la plupart des contextes, dans la mesure où elle est per-

9. Au sens global, épistémique, développé par Pierre Bourdieu in *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

que — pas seulement, tant s'en faut, par l'opinion masculine — comme la négation même de ce qui ferait la spécificité des sociétés musulmanes et les distinguerait de celles qui ne le sont pas, et en particulier de l'Occident en voie de mondialisation.

La Condition Féminine dans la Clôture Identitaire

Est-ce à dire pour autant que la question de la condition féminine et de son évolution en terre d'Islam soit de part en part justiciable de cette appartenance même et, pour ses développements les plus contemporains, des vicissitudes du "réveil de l'Islam" et de visées de "réislamisation" partout à l'œuvre, comme en atteste l'actualité, du Golfe à l'Océan en passant par l'Iran, la Turquie, l'Afrique subsaharienne ou l'Asie centrale et du Sud-Est, y compris les banlieues françaises, allemandes ou britanniques? En d'autres termes, l'appartenance à la religion du Prophète constitue-t-elle un trait commun suffisant entre les femmes évoluant dans ces différents contextes, toutes choses étant différentes par ailleurs, pour justifier de totaliser les visées heuristiques dont elles sont susceptibles de faire l'objet à l'enseigne de l'Islam, religion et société, comme le suggère, encore une fois, la surabondante littérature consacrée à ces questions et le projet même qui nous rassemble dans les pages de *Cultures en mouvement*? S'il ne paraît pas faire de doute que le référent religieux musulman est massivement impliqué dans les gestions symboliques et matérielles de la condition féminine dans des sociétés qui se réclament de l'appartenance à la religion musulmane, ce qui précède me semble amener

deux séries de remarques, qui désignent en même temps autant de précautions de méthode, voire de déontologie, sur des terrains aussi sensibles et aussi polémiques :

- En premier lieu, il me semble capital de distinguer d'emblée les différents registres et répertoires dans lesquels se déploie ce que Mohamed Arkoun désigne comme le *fait religieux*¹⁰ — codes, corpus de doctrine disponibles ou canoniques, institutions et procédures, notamment juridiques, valeurs et interdits explicites... — qui trament un univers de sens et des champs de pratiques identifiables comme “musulmans” et revendiqués comme tels, d’une part, et, de l’autre, l’instrumentalisation de ces ressources sur la scène sociale, instrumentalisation qui ne doit pas être entendue ici comme leur usage conscient et cynique, mais bien du point de vue des procès de construction sociales du sens *hic et nunc* dans lesquels ces ressources sont en permanence investies et réinvesties. D’une part, la relation des acteurs à ces ressources de sens et de légitimité, inégalement disponibles et partagées, constitue la scène elle-même où la condition féminine, entre autres questions, peut venir en dispute, où les protagonistes à ces débats peuvent s’accorder sur les questions posées tout en divergeant sur les réponses, et où s’établissent les enjeux et les modalités du vivre-ensemble. De l’autre, ce qu’il importe de tenter de saisir, ce sont tout à la fois les intérêts, les stratégies, les trajectoires, individuelles ou collectives, dans lesquels les acteurs, y compris les femmes, investissent ces ressources — et d’autres encore — dans des *conjonctures*

10. In “Le fait islamique: vers un nouvel espace d’intelligibilité”, *Confluences méditerranéennes*, 12, automne 1994.

particulières où s'engage(nt) ce que Jean-Noël Ferrié¹¹ propose d'analyser en termes de *régime(s) de civilité*, configurations mouvantes de l'exister-ensemble où se nouent des "solidarités sans consensus", "solidarités négatives" au fondement du maintien d'appartenances collectives minimums, beaucoup plus souvent que le bel unanimité de l'*Umma*. Pour ce qui concerne plus particulièrement la condition féminine, il s'agirait ainsi de s'interroger, en continuant à suivre J.-N. Ferrié, sur la façon dont s'exerce, dans les différents contextes et les différentes conjonctures, la *domination de la référence*, c'est-à-dire sur la façon dont la lettre de la loi concernant les femmes se transpose en régulations effectives.

- En second lieu, il me paraît important de souligner le caractère fondamentalement pluriel, éclaté, des systèmes de ressources de sens et de légitimité à la disposition des acteurs, de façon encore une fois foncièrement inégalitaire, en fonction des contextes et des conjonctures: en caricaturant, on n'a jamais affaire à des dispositifs de gestion matérielle et symbolique *islamiquement purs* de la condition féminine, y compris et moins encore là où l'on s'en réclame le plus exclusivement,¹² mais toujours déjà au produit des interactions entre le référent religieux et ses gestionnaires et d'autres répertoires et registres de sens qui signalent et régissent les multiples systèmes d'appartenances, emboîtés

11. J.-N. Ferrié, *Le régime de la civilité. Public et réislamisation en Egypte*, Mémoire pour l'Habilitation à diriger des recherches en Science politique, Institut d'Etudes politiques de Paris, 1997.

12. Ainsi des Talibans qui allient, dans la lecture exacerbée de l'Islam que l'on sait, les enseignements du sunnisme déobandi et le l'ultra puritanisme du code de l'honneur pach-toune.

ou parallèles, simultanés ou successifs, publics ou privés, ouverts ou restrictifs... , dans lesquels sont susceptibles de se reconnaître les individus ou les groupes et dans le cadre desquels ils sont susceptibles d'agir. Manifester le rapport entre des "invariants" et la diversité des situations consisterait moins à vouloir reconnaître ce que la condition des femmes musulmanes doit, dans les différents contextes où on peut l'appréhender, à leur islamité, qu'à tenter de saisir comment les individus, et singulièrement les femmes, sont constamment amenés à "*agir entre plusieurs mondes*", pour reprendre l'expression de Nicolas Nodier à propos des travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot,¹³ entre lesquels de multiples transactions sont possibles, transactions qui devraient constituer le principal objet ouvert à nos investigations. Ajoutons pour conclure que si l'on ne saurait sous-estimer la prégnance de logiques de "retraditionalisation" dans de nombreux contextes — que l'on aurait tort, cependant, de ranger d'emblée du côté des "invariants" —, des travaux en cours ont entrepris d'inventorier les modes innombrables et parfois paradoxaux au travers desquels le référent islamique peut être investi dans l'appropriation — au double sens de faire sien et d'adapter à un usage — d'"effets de mondialisation", et, symétriquement, la façon dont des ressources de sens, puisées au fonds commun de la modernité mondialisée peuvent être insérées dans des systèmes de représentation et d'action articulés par le référent religieux islamique.

13. Nicolas Nodier (*et al.*), "Agir entre plusieurs mondes", *Critique*, juin-juillet 1991, p. 427-458.