

REVUE DES FEMMES PHILOSOPHES

Printemps arabes, printemps durables ?

N° 2-3 / mai 2013

© Arnaud du Boistesselin, *Le Rideau des femmes*, mosquée al-Maridani



Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture



Réseau
international
des femmes
philosophes

Ce numéro est un hommage à Françoise Collin



© Safaa Fathy, « Ne faites pas de différences entre nous », graffiti, place Tahrir

**ce que les femmes philosophes pensent du (nouveau) monde arabe
ce que les femmes philosophes du (nouveau) monde arabe pensent**

REVUE DES FEMMES PHILOSOPHES

revue du Réseau international des femmes philosophes parrainé par l'UNESCO

CONSEIL DU RÉSEAU

Khadija AMITY (Maroc), Irma Julienne ANGUE MEDOUX (Gabon), Laurentine AWONO (Cameroun), Eva BAHOVEC (Slovénie), Hourya BENIS SINACEUR (Maroc), Dorinda BIXLER (Canada), Tanella BONI (Côte d'Ivoire), Christine BUCI-GLUCKSMANN (France), Edilia CAMARGO VILLAREAL (Panama), Mery CASTILLO (Pérou), Chhanda CHAKKRABORTI (Inde), Monique DAVID-MÉNARD (France), Marta de La VEGA (Vénézuéla), Irina DECLERCQ (Fédération de Russie), Vinciane DESPRET (Belgique), Nicole DEWANDRE (Belgique), Ramatoulaye DIAGNE (Sénégal), Anne FAGOT-LARGEAULT (France), Geneviève FRAISSE (France), Ghazala IRFAN (Pakistan), Ioanna KUÇURADI (Turquie), Alice NGAH ATEBA (Cameroun), Dorothea E. OLKOWSKI (USA), Majeda OMAR (Jordanie), Tatyana RASULOVA (Fédération de Russie), Isabelle STENGERS (Belgique), Elisabete THAMER (France / Brésil)

COMITÉ ÉDITORIAL DU NUMÉRO

Barbara CASSIN, Françoise BALIBAR, Michèle GENDREAU-MASSALOUX, Françoise COLLIN, Safaa FATHY, Christine BUCI-GLUCKSMANN

COMITÉ DE COORDINATION

Philippe QUÉAU (Unesco), John CROWLEY (Unesco), Phinith CHANTHALANGSY (Unesco)

Chargée d'édition : Sabrina VALY

Composition : Julia CHEFTEL

Image de couverture : Arnaud du BOISTESSELIN, *Al-Maridani*

Publié par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture

7, place Fontenoy, 75352 Paris 07 SP, France

© UNESCO 2013

ISSN 2220-7724

Les appellations employées dans ce document et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones cités ou de leurs autorités, ni quant au tracé de leurs frontières ou limites. Les auteurs des articles sont responsables du choix et de la présentation des faits rapportés dans cet ouvrage ainsi que des opinions exprimées, lesquelles ne sont pas nécessairement celles de l'UNESCO, du Conseil du Réseau ni des Comités de la revue et n'engagent pas leur responsabilité. Toute demande d'information doit être adressée à :

UNESCO, Section philosophie et démocratie, Secteur des sciences sociales et humaines

1, rue Miollis, 75732 Paris Cedex 15, France

Tél : +33 (0)1 45 68 45 52, Fax : +33 (0)1 45 68 57 29

Courriel : philosophy&human-sciences@unesco.org

SHS/2013/PI/H/7 REV. 3

REVUE DES FEMMES PHILOSOPHES

Printemps **a**rabes, printemps **d**urables ?

N° 2-3 / mai 2013

Sommaire

Éditorial

Françoise BALIBAR, Barbara CASSIN, Michèle GENDREAU-MASSALOUX
Printemps arabe, printemps durables ? 8

Les mots

Traduire ?

Philippe QUÉAU (France)
L'Occident, l'Orient et l'« exil » 12

Melika OUELBANI et Ridha CHENNOUFI (Tunisie)
Comment traduire le terme « laïc » ? Traduction en arabe 24

Ruedi IMBACH (France)
La distinction médiévale entre clercs et laïcs Traduction en arabe 26

Dilek SARMIS (Turquie)
Que disent les « révolutions arabes » ? Le modèle occidental de démocratie et de laïcité à l'épreuve de l'exemple turc Traduction en arabe 27

La suite des événements, ou l'histoire au présent

Samia KASSAB-CHARFI (Tunisie)
En être ou ne pas en être Traduction en arabe 49

Soumaya MESTIRI (Tunisie)
Considérations autour d'un débat de société. Quel féminisme pour la Tunisie postrévolutionnaire ? Traduction en arabe 59

Aziz MECHOUAT (Maroc)
Printemps arabe, femmes et idéologies de domination Traduction en arabe 64

De quoi le voile... ?

Samia KASSAB-CHARFI (Tunisie)
Quelle heure est-il ? 79

Fayzia BENZINA (Tunisie)
Le voile, cette ombre portée sur le printemps arabe 85

Carmen BOUSTANI (Liban)
Dialectique du voilé / dévoilé dans l'écriture de la femme arabe 92

Safaa FATHY (Égypte)
« "Hijab" est un mot qui en lui-même... » Traduction en arabe 98

Une nouvelle pensée féministe ?

Islah JAD (Palestine)
The Post-Oslo Palestine and Gendering Palestinian Citizenship 107

Aicha BARKAOU et Leila BOUASRIA (Maroc)
Les paradoxes de l'indigène. La voix d'une femme est une révolution Traduction en arabe 123

Nayla DEBS (Liban)
Le printemps arabe et la question du genre. Quelques éléments de réflexion à partir des écrits de Judith Butler 148

Les images

Arnaud du BOISTESSELIN (Égypte)
Le rideau des femmes 164

Sommaire

Arnaud du BOISTESSELIN (Égypte)	
Photographies : Série « Le rideau des femmes »	170
<i>Al-Aqmar</i> (1, 2, 3)	171
<i>Al-Fakahani</i> (1, 2)	174
<i>Al-Ghuri</i>	176
<i>El-Hakim</i> (1, 2, 3, 4)	177
<i>Mosquée sur la route des oasis</i>	181
<i>Ibn-Tuloun</i> (1, 2)	182
<i>Mahmud Muharram</i>	184
<i>Al-Maridani</i> (1, 2, 3)	185
<i>Al-Muayyad</i> (1, 2, 3)	188
<i>Qjamas al-Ishaqi</i> (1, 2)	191
<i>Salih Tail'i</i>	193
<i>Taghri Bardi</i>	194
Christine BUCI-GLUCKSMANN (France)	
Les femmes artistes dans le monde arabe.	
Une révolution dans la révolution. Peintures et photographies	195
Safaa FATHY (Égypte)	
Les murs et leurs dessins	204
Photographies : « Graffitis de Tahrir »	209
<i>Tahrir I</i>	210
<i>Tahrir II</i>	212
<i>Tahrir III</i>	214
<i>Tahrir IV</i>	216
<i>Tahrir V</i>	218
<i>Tahrir VI</i>	220
<i>Tahrir VII</i>	222
<i>Tahrir VIII</i>	224
WILLIS from TUNIS (Tunisie)	226
5 dessins commentés :	
<i>Je vous ai compris</i>	226
<i>Barricade high-tech</i>	226
<i>Écoute</i>	227

<i>Excision</i>	228
<i>No man's land</i>	228

En tant que ...

« L'exercice de votre métier, en tant que femme ? »	229
Entretien avec Safaa FATHY, cinéaste et philosophe, mené par Barbara CASSIN, filmé et réalisé par Charles JOUSSELIN	
http://www.youtube.com/watch?v=pl-zE3oht4Y	

Événements

Recensions

Françoise COLLIN (France)	
Séverine Liatard, Colette Audry, 1906–1990	231
Engagements et identités d'une intellectuelle	
Presses universitaires de Rennes, 2011	
Une enfance juive en Méditerranée musulmane	233
Textes inédits recueillis par Leïla Sebbar, Éd. Bleu autour, 2012	
Pudeurs et Colères de femmes	235
Bruxelles, fondation Boghossian, villa Empain	
11 mars–25 septembre 2011	
Suivi d'une présentation de <i>Art is the Answer!</i>	236
Bruxelles, fondation Boghossian, villa Empain,	
29 mars–2 septembre 2012	
Khadija CHOUIT (Algérie)	
Esprit bavard. Algérie autrement dite, autrement vue	239
Couverture et sommaire	

Sommaire

Sites, réseaux

Présentation du CAWTAR	243
(Centre de la femme arabe pour la formation et la recherche)	
La campagne Web pour l'égalité.	
Présentation du projet : « Promotion de l'image de la femme politique en Algérie, au Maroc et en Tunisie »	

Auteurs	247
----------------	------------

Forum de discussion	252
----------------------------	------------

RÉSEAU INTERNATIONAL DES FEMMES PHILOSOPHES DE L'UNESCO REVUE DES FEMMES PHILOSOPHES

La *Revue des femmes philosophes* est publiée en ligne par les soins de l'Unesco, à la suite d'une décision prise en décembre 2009 par la première assemblée du Réseau international des femmes philosophes.

C'est une revue de philosophie, mais ce n'est pas une revue de philosophie au sens habituel du terme. Il n'y a pas que des philosophes qui y écrivent. On n'y parle pas seulement de philosophie. On n'y juge pas les contributions selon des critères universitaires.

C'est une revue faite par des femmes, mais ce n'est pas une revue de genre, son objet n'est pas l'analyse des rapports entre les sexes ni les genres. C'est une revue faite par des femmes, mais il n'y a pas que des femmes qui y écrivent, des hommes sont aussi invités.

C'est une revue du monde entier. Elle vise à donner à la pensée des femmes la liberté et la visibilité que les structures actuelles du savoir n'assurent pas, ou pas sous la forme qui conviendrait, et certainement pas dans tous les pays du monde.

Numéro 2-3 / mai 2013

Printemps arabes, printemps durables ?

Ce que les femmes philosophes pensent du (nouveau) monde arabe

Ce que les femmes philosophes du (nouveau) monde arabe pensent

Le premier numéro de la *Revue des femmes philosophes*, « La quadrature du cercle », présenté le 17 novembre 2011, n'était pas encore mis en ligne que le thème du numéro suivant s'était déjà imposé. Depuis la fin de l'année 2010, les révoltes, les révolutions s'étaient succédées dans plusieurs pays du monde arabe, et d'abord en Tunisie et en Égypte. Fait nouveau : dans la rue, hommes et femmes luttèrent au coude à coude, réclamant le départ des dictateurs et l'instauration d'un pluralisme démocratique. Ils exigeaient l'égalité des droits, et remettaient en cause le statut des femmes. Cette fois, les femmes participaient en personne, et non par délégation, à la création d'un monde nouveau.

La transformation se faisait, et se fait encore, avec des mots et des images que la philosophie permet d'interroger. Nous nous sommes demandé ce que les femmes philosophes pensent du nouveau monde arabe, ce que les femmes philosophes du nouveau monde arabe pensent. Du nouveau monde arabe ? Non, car le nouveau n'est jamais assuré, et surtout il ne s'agit pas d'un singulier. On ne peut parler ni d'un printemps arabe, ni d'un monde arabe. Le pluriel est ici le minimum requis pour commencer à penser. Rien ne garantit l'univocité de termes comme « démocratie », « féminisme », encore moins « laïcité ». Et des hivers prématurés peuvent contrarier les effets d'un printemps dont rien n'assure qu'il revienne.

Dans ce cadre, quel rôle ont joué, jouent, peuvent et doivent jouer les femmes philosophes, elles qui ne sont pas nécessairement des philosophes de métier ? Comment parlent celles dont on n'a pas l'habitude d'entendre la voix ? La grammaire des révolutions a été bouleversée par la présence des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Comment les femmes se sont saisies de ces outils éminemment politiques ? Les femmes et les jeunes ont-ils ouvert d'autres possibles dans l'espace public ?

Issu de huit pays, écrit en des langues « imparfaites en cela que plusieurs », traversé par des liens virtuels, assorti d'inventaires incomplets de sites et de publications, ce numéro voudrait participer à l'émergence de notre avenir incertain.

Françoise Balibar
Barbara Cassin
Michèle Gendreau-Massaloux

Les mots

Traduire ?

L'Occident, l'Orient et l'« exil »

Philippe Quéau¹

En français, le mot « printemps » (du latin *primus*, premier, et *tempus*, temps) évoque, comme dans de nombreuses langues, le renouveau, l'efflorescence, le bourgeonnement de la vie. Mais en arabe, l'étymologie de ربيع (*rabi`*, printemps) vient des contraintes du désert. Le verbe رَبَعَ, *raba`a*, a pour premier sens « se désaltérer, venir à l'eau le quatrième jour » et s'appliquait aux chameaux qui, après avoir marché quatre jours et trois nuits sans boire, avaient enfin accès à l'eau.

Cette belle image donne au « printemps arabe » le goût de l'eau pour les assoiffés. Elle montre aussi que les connotations associées au « printemps » sont assez différentes selon les latitudes. Cette remarque peut se généraliser, et même devenir une méthode de comparaison, et d'éclaircissement réciproque. À titre d'illustration, je voudrais proposer l'analyse de quelques mots, utilisés en terre d'Islam et en chrétienté (raison, foi, libre arbitre, prédestination, individu, communauté, religion, loi, Occident, Orient) et soupeser leurs différences d'acceptions.

1. La raison et la foi (عَقْل, `aql et إيمان, imân)

La raison (`aql) et la foi (imân) entretiennent dans le christianisme comme en Islam des rapports de tension qu'il est intéressant de comparer.

Le mot `aql vient de la racine عَقَلَ, `aqala, dont le premier sens est « lier, attacher, retenir dans les liens » (et en particulier « attacher le pied du chameau »). D'où les sens dérivés « consacrer quelque chose aux usages pieux », « resserrer », « saisir quelque chose », puis « comprendre ». La racine de imân est أَمَّنَ, amana, avec pour premier sens « jouir de la sécurité, être en sûreté, se mettre sous la protection de quelqu'un² ». Dans les deux cas, on voit l'importance des références à une culture matérielle, liée aux conditions de vie dans le désert.

Le mot raison vient du latin *ratio*, issu du verbe ancien *reor*, *ratus*, « compter, calculer ». Son sens premier est « compte, matière de comptes, affaires ». Dans le latin classique, *ratio* était souvent joint au mot *res*, la chose, en un effet délibéré d'allitération. Mais on employait aussi *ratio* dans la langue de la rhétorique et de la philosophie parce qu'il traduisait le grec *logos*, et importait en latin son double sens de « compte » et de

¹ Les opinions exprimées ici par l'auteur n'engagent que lui, et en aucune manière l'Organisation pour laquelle il travaille.

² Albert de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français, contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc*, Paris, Maisonneuve et Cie, 2 volumes, 1860, dernière réédition, Beyrouth, Éd. Albouraq, 2005.

« raison ». Quant au mot *foi*, il vient du latin *fides*, « foi, croyance ». C'est le substantif qui est associé au verbe *credo*, « croire ». Le verbe *credo* et le substantif *fides* étaient à l'origine des termes religieux, mais ils ont pris dans le latin ancien des sens profanes, du fait de la disparition de la vieille culture indo-européenne, et de l'influence grandissante d'une culture méditerranéenne plus matérialiste. Ces deux mots ne reprirent leur sens religieux qu'avec l'avènement du christianisme³.

Étymologiquement, en arabe comme en français, *raison* et *foi* appartiennent manifestement à deux sphères d'activité très différentes, sans lien entre elles. Cette coupure se traduit aussi sur le plan conceptuel. En Islam, la dualité de la raison et de la foi, du savoir et du croire, et l'idée de la « double vérité », furent au cœur du débat entre les *Mu`tazilites* (apparus au VIII^e siècle) et les *Ash`arites* (apparus au IX^e siècle). Les *Mu`tazilites* reconnaissaient la valeur de la raison (*`aql*) dans la défense de la religion, elle était même le critère (*mizan*) de la Loi, partant d'une volonté de défendre la foi et de la justifier contre l'invasion de la science grecque et la libre pensée qui en résultait. Mais, les *Ash`arites* furent heurtés par le rôle excessif donné à la raison par les *Mu`tazilites*. Cela revenait à supprimer la part de mystère (*ghaïb*) dans la religion, totalement inaccessible à la raison. Là où les *Mu`tazilites* estimaient que le Coran parle par métaphores, *Ash`ari* prônait une acception littérale. Par exemple, le musulman doit croire que Dieu a réellement des mains, un visage, mais « sans se demander comment » (*bi lâ kayfa*).

Pour Henry Corbin, ce débat traduisait un « rapport d'opposition insoluble » entre raison et foi, entre loi et philosophie. Pour y échapper, il proposait d'y substituer l'analyse du rapport entre l'Islam ésotérique et l'Islam exotérique et littéraliste. Il pensait que c'est dans la place donnée à l'Islam ésotérique que l'on pouvait reconnaître le sort et le rôle de la philosophie en Islam.

Louis Gardet proposa quant à lui de confronter non pas *`aql* à *imân*, mais *falsafa* (qu'il traduit par « philosophie hellénistique de l'Islam ») à *char`* (Loi révélée). La *falsafa* avait surgi dans la Baghdâd *`abbâside* au III^e siècle de l'Hégire avec la traduction des Grecs : Aristote, Platon, Plotin, et donna deux pôles : la *falsafa* orientale et la *falsafa* maghrébine, la première plutôt platonicienne et néo-platonicienne, la seconde plutôt aristotélicienne. Ces deux groupes de *falsafa* se distinguent géographiquement et historiquement : le groupe oriental autour de Baghdâd (du IX^e siècle au XI^e siècle) avec El-Kindî, El-Fârâbî, Ibn Sînâ ; et le groupe maghrébin en Andalus (au XII^e siècle) avec Ibn Bajja, Ibn Tufayl (Abubacer), Ibn Rushd (Averroès).

3 Alfred Ernout et Alfred Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* [1932], dernière réédition, Paris, Klincksieck, 2001.

Alors que Baghdâd était imprégné d'influences *shî`ites*, le *mâlikisme* sunnite maghrébin se repliait sur les traditions et se refusait à l'*ijtihâd*. Malgré l'éclat de la dynastie almohade, qui régnait à Marrakech et à Cordoue, les ouvrages d'Ibn Rushd furent brûlés de son vivant, et le Cordouan termina sa vie en exil. Louis Gardet estime qu'Ibn Sînâ a marqué profondément la pensée musulmane, mais que l'œuvre philosophique d'Ibn Rushd resta, jusqu'à nos jours, fort peu connue en Islam. Il en conclut que les *falâsifa* (les philosophes arabes) doivent être considérés en fait « comme des philosophes d'inspiration essentiellement hellénistique, d'expression arabe ou persane, et d'influence musulmane ». Il en tire cette « conséquence fort grave pour l'histoire de la pensée musulmane » : la philosophie dans le monde musulman se constitua dès l'origine en marge, en dehors des sciences religieuses.

À partir du XI^e siècle, on assista à une offensive en règle contre les *falâsifa* menée par Shahrastani surnommé « le tombeur des *falâsifa* », Isfahâni et surtout Abu Hamid Ghazzali avec son grand livre contre les philosophes (*Tahâfut al-falâsifa*) (L'Incohérence des *falâsifa*) auquel Ibn Rushd répondra un siècle plus tard par son *Tahâfut al-tahâfut* (Incohérence de l'incohérence), ainsi que par son *Discours décisif* (*Fasl al-Maqâl*), où il fait un vibrant plaidoyer pour la raison :

« Je veux dire que la philosophie est la compagne de la Révélation (*chari'a*) et sa sœur de lait⁴. »

أَعْنِي أَنَّ الْحِكْمَةَ هِيَ صَاحِبَةُ الشَّرِيعَةِ وَالْأُخْتُ الرَّضِيعَةُ

« [Dieu] a attiré l'attention de l'élite sur la nécessité de l'examen rationnel de la source de la Révélation (*chari'a*)⁵. »

وَ نَبَّهَ الْخَوَاصَّ عَلَى وُجُوبِ النَّظْرِ النَّامِّ فِي أَصْلِ الشَّرِيعَةِ

Mais Ibn Rushd ne fut pas entendu. À partir du XII^e siècle, on constate que la philosophie perd progressivement de son influence dans le monde musulman, au profit de la mystique.

Pour sa part, le christianisme a montré au long des siècles une gamme comparable d'opinions sur la question du rapport entre raison et foi, mais avec un calendrier différent. Dès les premières années du christianisme, Paul affirma que la foi chrétienne était « scandale pour les juifs, folie pour les grecs » (I Cor. 1, 23), et insaisissable à la raison. En revanche, saint Anselme disait que lorsqu'on a la foi, c'était négligence que de ne pas se convaincre aussi par la pensée du contenu de cette foi. Thomas d'Aquin s'employa à prouver au XIII^e siècle la compatibilité de la foi et de la raison. En revanche, un peu plus tard, les franciscains Duns Scot,

⁴ Averroès, *Le Livre du discours décisif*, trad. Marc Geoffroy, édition bilingue, Paris, Flammarion, 1996, § 71, p. 171.

⁵ *Ibid.*, § 72, p. 171.

Guillaume d'Occam et tous les théologiens nominalistes furent beaucoup plus critiques et sceptiques quant aux possibilités de la raison vis-à-vis de la liberté absolue de Dieu : « On ne doit pas chercher la raison de ce dont il n'y a pas de raison⁶. »

La question s'envenima avec la Réforme, au XVI^e siècle. *Sola Fide*, « la foi seule » (sous-entendu : sans la raison), fut l'un des slogans clés de Luther. La raison doit s'avouer irrémédiablement vaincue devant le mystère de Dieu. En cette matière, la raison non seulement ne sert de rien, mais elle est un handicap. Luther l'appelait la « fiancée de Satan » et la traitait de « prostituée ». Pour Spinoza aussi, entre la foi et la philosophie il n'y a nul commerce possible. « Le but de la philosophie est uniquement la vérité ; celui de la Foi, uniquement l'obéissance et la piété⁷. » En conséquence, la théologie ne doit pas être la servante de la Raison, ni la Raison celle de la théologie. « L'une et l'autre ont leur royaume propre : la Raison celui de la vérité et de la sagesse, la Théologie, celui de la piété et de l'obéissance⁸. »

Le pape Jean-Paul II est revenu sur ce problème dans l'encyclique *Fides et Ratio* (Foi et Raison) publiée en 1998, pour réaffirmer la position thomiste : « La foi et la raison sont comme deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité⁹. »

Dans ce rapide survol, on peut constater que sur de longues périodes de temps, les penseurs chrétiens et musulmans se sont divisés de manière analogue sur ce sujet. On ne peut manquer de relever les proximités de pensée entre les *Mu`tazilites*, l'averroïsme et le thomisme, d'une part, ou entre les *Ash`arites* et les nominalistes chrétiens d'autre part. La similarité des débats semble révéler la présence de clivages structureaux, propres à l'esprit humain, et relativement indépendants des cultures ou des religions spécifiques.

2. Le libre arbitre et la prédestination (قَدَرٌ, *qadar* et جَبْر, *jabr*)

La question du libre arbitre et de la prédestination a divisé l'Islam tout autant que la chrétienté, et là encore, de façon analogue. En arabe, les mots *qadar* et *jabr* ont permis de nommer respectivement la secte de ceux qui admettent le libre arbitre humain, les *qadariya* (القدرية), et celle de ceux qui prônent la prédestination absolue, les *jabariya* (الجبرية).

⁶ Jean Duns Scot, *Quaestiones Ioannis Duns Scoti in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Venise, 1597, Quaestio 16, p. 49. « *Non quaerenda ratio quorum non est ratio.* »

⁷ Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 246.

⁸ *Ibid.*, p. 254.

⁹ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_fr.html.

Le mot *قَدَر*, *qadar*, signifie « volonté divine, providence, arrêts de Dieu, destin ». Mais c'est sans doute à cause de son sens dérivé, « pouvoir, faculté », que ce mot a pu être associé au pouvoir de l'homme et à la liberté humaine. Quant au mot *جَبْر*, *jabr*, qui est utilisé pour les défenseurs de la prédestination, il a pour premier sens « réunion de plusieurs parties en un seul corps », « action de ramener les parties au tout » (d'où le mot « algèbre »). C'est seulement par dérivation que ce mot veut dire « exclusion du libre arbitre ». À noter que la racine de *jabr* est le verbe *jabara*, « panser, bander et remettre (un os cassé) ; « assister quelqu'un », et par dérivation « forcer, contraindre quelqu'un à quelque chose¹⁰ ».

10 A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français...*, *op. cit.*

On trouve dans le Coran des versets en faveur du libre arbitre et d'autres en faveur de la prédestination. Selon les uns, l'homme est responsable de ses actes. « Tout bien qui t'arrive vient de Dieu, tout mal qui t'arrive vient de toi » (4, 79). « En ce jour, chaque âme sera récompensée de ce qu'elle a acquis » (40, 17). Les réprouvés sont ceux « qui refusent l'aide divine » (107, 7).

Selon les autres, rien ne peut conditionner la volonté de Dieu. Les élus sont les « choisis de Dieu ». « Il accorde sa faveur (*fadl*) à qui il veut » (3, 73). « Quiconque voudra, prendra un chemin vers son Seigneur, – vous ne le voudrez qu'autant que Dieu voudra » (76, 29–30). « Nous avons placé sur leur cœur des enveloppes pour qu'ils ne comprennent pas, et Nous avons mis une fissure dans leur oreille » (18, 57).

Affirmations contrastées et complémentaires de la responsabilité de l'homme et de l'absolue Toute-Puissance divine. La puissance du décret divin doit-elle être comprise comme la négation de la liberté de la créature raisonnable ? À cette question, seuls les *Mu` tazilites* répondent en affirmant la liberté de la créature. Selon Gardet, ce sont des textes de hadith intégrés par Bukhârî dans son chapitre du *Qadar* qui ont servi de base aux écoles *mu` tazilites* pour assurer que l'homme est « créateur de ses actes ». En revanche, les *Ash` arites* nient absolument le libre arbitre. Tout est écrit, tout est prédestiné (*maktûb, maqdûr*). *Ash` ari* refuse à l'homme la *qudra*, le « pouvoir » de ses œuvres, mais lui concède le *kasb*, le « profit » qu'il peut en tirer.

Historiquement, ce sont les écoles théologiques musulmanes qui optèrent pour le Décret divin aux dépens de l'acte libre et de la responsabilité humaine qui finirent par s'imposer.

Cette discussion n'était d'ailleurs pas seulement philosophique ou religieuse, elle avait aussi une forte dimension politique. Car le problème du libre arbitre est lié à celui de la responsabilité, et en particulier à la question de la responsabilité politique.

Deux positions extrêmes se sont affrontées, notamment lors des luttes contre les Omeyyades : celle des *Khârijites* qui déclaraient infidèle, et donc exclu de la Communauté musulmane, le coupable d'un péché grave, et celle des *Murji'ites* qui remettaient (*irjâ'*) à Dieu seul le soin de décider du statut de foi ou de non-foi. La position des *Khârijites* mettait directement en cause `Uthman et menaçait par là les Omeyyades. La thèse des *Murji'ites* leur était en revanche favorable.

Autrement dit, le problème philosophico-religieux du libre arbitre avait aussi une portée politique : l'affirmation du libre arbitre revenait à rendre les khalifes directement responsables du mal résultant de leurs actes. On retrouve plus tard ce même débat politico-religieux sous les `Abbasides entre les *Mu`tazilites* et les *H`anbalites*.

La palette de positions sur la question du libre arbitre est donc complète.

Les *Murji'ites* « remettent à Dieu » la question du statut effectif de la foi du croyant.

Les *Qadarites*, partisans du *qadar* humain, affirment le libre arbitre absolu de l'homme, qui est « créateur » de ses actes. Ils furent aussi les plus opposés au régime omeyyade.

Les *Jabarites*, liés aux traditionnistes stricts, mettent l'accent sur la Toute-Puissance absolue de Dieu (*jabar*), sans qu'aucune autodétermination ne puisse être reconnue à l'homme.

Quant à Ibn Rushd, s'il est pour le libre arbitre¹¹, il n'emploie pas le mot *qadar*, sans doute trop connoté religieusement. Il préfère utiliser le mot إختيار, *ikhtiyâr*, « choix, option, libre arbitre, alternative, préférence », dont la racine est حَارَ, *khara*, « obtenir quelque chose de bon, préférer, choisir », qui a donné l'adjectif خَيْر, *khaïr*, « bien, bon » et le verbe إختارَ, *ikhtâra*, « choisir, décider de son plein gré ».

11 « Comme une condition de la responsabilité légale est le libre arbitre (*ikhtiyar*), celui qui donne son assentiment à une proposition erronée parce que quelque incertitude l'a affecté, s'il est homme de la science, est pardonnable », Averroès, *Le Livre du discours décisif*, op. cit., § 34, p. 137.

Il est frappant de constater qu'entre le libre arbitre et la prédestination, entre la foi et les œuvres, on retrouve un spectre comparable d'opinions en chrétienté. Dès le début du christianisme, les positions s'affrontent. Paul : « L'homme n'est pas justifié par la pratique de la Loi, mais seulement par la foi¹². » À quoi répond Jacques : « Ainsi en est-il de la foi : si elle n'a pas les œuvres, elle est tout à fait morte. [...] Comme le corps sans l'âme est mort, de même la foi sans les œuvres est-elle morte¹³. »

Cette polémique, jamais éteinte, fut aussi traduite dans le schisme de la Réforme. *Sola gratia*, la « grâce seule » (sous-entendu « sans le libre-arbitre »), est l'une des idées fondamentales de Luther. Selon lui, la grâce est donnée par Dieu à certaines âmes « prédestinées », qui sont « élues » sans aucun mérite de leur part. Les autres âmes sont condamnées de toute éternité à la déchéance, quoi qu'elles fassent. En réaction, le concile de Trente souligna la coopération et la responsabilité de l'homme pour seconder l'œuvre de Dieu. L'homme doit lutter sans cesse, et progresser dans la foi par ses œuvres.

Il est facile d'apercevoir des analogies entre les positions des *Jabarites* et des Réformés d'une part, et entre celles des *Qadarites*, des *Averroïstes* et des théologiens de la Contre-Réforme, d'autre part. Par ailleurs, de même que l'opposition au libre arbitre en Islam traduisait à l'époque des Omeyyades un soutien politique à leur khalifat, de même les idées de Luther contre le libre arbitre furent utilisées politiquement par les princes allemands pour nier l'autorité du pape et celle de Charles Quint.

3. Individu et communauté

La dualité individu / communauté peut se traduire dans l'Islam par l'opposition entre la responsabilité individuelle dans la recherche de la vérité (qu'on pourrait traduire par l'*ijtihad*, l'effort sur soi-même, ou le *ra'y*, le point de vue personnel) et l'adhésion au consensus communautaire (*ijmâ`*).

Durant les deux ou trois premiers siècles de l'Hégire on pratiqua l'*ijtihad* absolu (*mutlaq*). Une fois les écoles constituées, l'*ijtihad* devint relatif. Plus tard il seffaça devant la simple acceptation passive (*taqlid*) des règles d'école. En Islam sunnite, seuls les tout premiers juristes méritent le titre de *mujtahid*, celui qui pratique l'*ijtihad*. L'Islam *shî`ite* au contraire maintint ouvert l'effort personnel, et continua d'appeler *mujtahid* tout docteur de la loi.

12 Épître aux Galates, ch. II, verset 16, *La Bible de Jérusalem*, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

13 Épître de saint Jacques, ch. II, versets 17–18 et 26, in *La Bible de Jérusalem*, *ibid.*

Ibn Rushd dans le *Fasl al-Maqâl* en appelle aussi à la liberté الأختيار, *ikhtiyâr*, de l'examen rationnel (النَّظَرُ التَّامُّ) dont la seule limite serait un avis contraire rendu par *ijmâ`*, un consensus unanime de tous les docteurs en Islam – ce qui sur le plan pratique est évidemment difficile à obtenir, et qui revient de fait à garantir la liberté de la recherche. Les réformistes contemporains réclament quant à eux une « réouverture des portes de la recherche personnelle » (*abwâb al-ijtihâd*).

Pour sa part, et dès son origine, le christianisme a affirmé l'importance de l'Église, et de la communauté des croyants. Mais le schisme de la Réforme changea la donne en relativisant la médiation du clergé et en libérant la réflexion personnelle sur le contenu de la foi. *Sola Scriptura* (« seules les Écritures », sous-entendu « sans la médiation de l'Église ») résume la position de Luther à ce sujet. Seuls les textes canoniques sont les sources infaillibles de la foi et de la pratique religieuse. Il n'y a pas de place pour une médiation institutionnelle entre le croyant et le texte. Aucune autorité (prêtre, pape ou concile) n'est reconnue ; l'interprétation libre, individuelle des textes est laissée entièrement ouverte.

En Islam, comme dans le christianisme, on observe là encore une polarisation analogue entre deux attitudes fondamentales, l'une qui consacre les droits de la raison et de la recherche personnelle, ainsi que la liberté de l'homme de se déterminer par lui-même, et l'autre qui ne cesse de marteler l'importance de la tradition et de la communauté, garants contre le risque des schismes et du sectarisme.

4. Religion et politique, *Dîn wa Dawla*

En Islam, la personnalité du Prophète dut incarner d'emblée une responsabilité religieuse et politique. L'Islam voit de manière intégrée la religion et l'État, *Dîn wa Dawla*. Le mot دين, *dîn*, « coutume, habitude, manière d'agir, voie, chemin, croyance, religion, obéissance, calcul, supputation », vient de la racine دَانَ, *dâna*, dont le premier sens est « être débiteur, s'endetter, emprunter », puis « forcer, contraindre, obliger à quelque chose ». De nombreux autres sens dérivés incluent « se soumettre, obéir, servir » et enfin « avoir de la religion, professer une croyance, surtout l'islamisme¹⁴ ». Quant à دَوْلَة, *dawla*, « période, changement, vicissitude, pouvoir, empire, royaume, État », ce mot vient de دَوَّلَ, *dâla*, « tourner, être en rotation continue, chercher à tourner son adversaire, être lâche et pendant (se dit du ventre), marcher en se dandinant avec jactance, faire succéder des changements les uns aux autres¹⁵ ». Tout un programme.

¹⁴ A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français...*, op. cit., tome I, p. 758.

¹⁵ *Ibid.*, p. 751-752.

Pour sa part, le christianisme à son origine s'était placé en dehors de la question du pouvoir temporel, comme l'affirme l'Évangile : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » ou « Mon royaume n'est pas de ce monde ». C'est seulement après la conversion de l'empereur Constantin en l'an 312, qui ouvrit la voie à la christianisation de l'Empire romain, que se posa la question des rapports entre le pouvoir et la religion. Les querelles autour du césaro-papisme, le rôle des princes allemands dans la Réforme protestante, la création de l'Église d'Angleterre par Henry VIII illustrent la diversité des positions possibles.

En France la loi de séparation de l'Église et de l'État ne date que de 1905. Mais deux décennies plus tard, en Allemagne, un Carl Schmitt pouvait continuer d'affirmer qu'il n'y a pas d'opposition réelle entre la religion et l'État, et que les soubassements de l'État sont toujours d'origine théologique. Pour lui, l'État de droit moderne, qui découle du rationalisme de l'*Aufklärung*, a voulu imposer la *règle* inflexible de la loi, et a cherché à éradiquer l'*exception* sous toutes ses formes, en privilégiant l'impersonnel sur le personnel, le général sur l'individuel. Ceci équivalait selon Schmitt à un parti théologique radical, qui vise à récuser la possibilité de l'intervention directe du souverain dans l'ordre juridique existant. Et Schmitt ne cache pas sa sympathie pour le parti théologique inverse, en appelant à privilégier politiquement l'« exception » et la « décision », contre la « règle » ou la « loi ». Ce qui le conduisit d'ailleurs à soutenir le nazisme, et son homme « d'exception », le Führer.

Ce dualisme structural de la règle et de l'exception se retrouve dans de nombreux domaines. J'aimerais citer à cet égard la fameuse opposition entre l'école [des grammairiens] de Basra et celle de Koufa, au IX^e siècle. La première insistait sur la systématisation de la règle, la seconde sur les exceptions et les irrégularités. Comparé au système rigoureux de l'École de Basra, celui des grammairiens de Koufa est une somme de décisions particulières, prononcées devant chaque cas, car chaque cas paraît un cas d'espèce. À Koufa, on avait le goût de la diversité justifiant l'individuel, l'exceptionnel, la forme unique, l'anomalie, aux dépens des lois générales. En revanche à Basra, les règles de la grammaire devaient refléter la régularité supposée des lois de la pensée, de la nature et de la vie.

Plusieurs siècles auparavant, les grammairiens grecs d'Alexandrie et ceux de Pergame s'opposèrent aussi en une lutte entre « analogistes » et « anomalistes », et plusieurs siècles plus tard, la dialectique du général et de l'exception anima la fameuse querelle scolastique des universaux qui opposa les « réalistes » et les « nominalistes ».

On peut enfin remarquer que les dualismes *raison / foi* et *libre arbitre / prédestination* ou *communauté / individu* s'articulent autour du schème plus fondamental *relation / séparation* qui équivaut au schème *règle / exception*. Ces schèmes renvoient en fait à la dualité de l'intelligence et de la volonté, ou au dualisme du « *logos* » et du « *nomos* » – c'est-à-dire, ce qui dans l'esprit humain s'attache à « *lier* » et ce qui vise à « *séparer* ».

5. La règle et l'exception

Pour signifier la « loi » civile, l'arabe utilise les mots *ناموس*, *namouss* (loi), et *قانون*, *qanoun* (règle, type, principe), qui sont en fait de simples transcriptions des mots grecs *νόμος*, *nomos* et *κανών*, *kanon*. *Nomos* signifiait originellement en grec « division de territoire, pâturage, pacage » et par dérivation « usage, coutume, loi », et *kanon* avait pour premier sens « baguette droite, règle ». Il a été emprunté par le latin administratif pour signifier l'« impôt », et par la langue de l'Église pour signifier la « règle », le « canon¹⁶ ».

Pour dire la « loi » divine, l'arabe utilise *شريعة*, *chari'a*. Ce mot vient de la racine *شَرَعَ* dont le premier sens est « ôter la peau d'un animal tué en commençant par une incision entre les jambes », d'où les sens dérivés : « entamer, commencer une affaire, entrer en matière ; entrer dans l'eau ; diriger une lance contre quelqu'un » puis « rendre clair, évident ; établir, faire une loi ». À la forme II, ce verbe signifie : « frayer un chemin ; faire entrer dans l'eau, amener ses bestiaux à un endroit commode pour qu'ils puissent boire à la rivière¹⁷. »

Le mot *chari'a* permet plusieurs glissements métaphoriques à partir de l'idée de commencement, d'entame, ou d'incision. De là, l'idée d'entrée dans l'eau, puis de la route à suivre pour aller à la rivière, du tracé de la route, pour enfin aboutir à l'idée d'établissement d'une loi, d'un code.

Notons qu'en hébreu, l'équivalent de la *chari'a* est la *torah*, « loi », qui vient de la racine *yarah*, qui signifie « jeter, lancer, tirer » et, en sens dérivé, « jeter les fondements, poser, ériger ». Les racines des mots *torah* et *chari'a* ont donc en commun l'idée d'un geste initial, « incisif » (comme un coup de lance).

Le mot *sunna* (usage, habitude, loi, tradition) désigne la coutume normative. La racine de *sunna* est le verbe *سَنَّ*, *sanna*, qui veut dire « former, figurer une chose, percer d'un coup de lance, mener, faire marcher devant

16 Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouvelle édition augmentée, Paris, Klincksieck, 1999.

17 A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français...*, *op. cit.*

soi, élever un troupeau, séparer, distinguer, suivre la route », et de là : « suivre telle règle, observer tel usage, puis établir une loi, prescrire un usage¹⁸ ». Dans le droit islamique, il désigne le comportement du Prophète. Sunna désigne aussi l'« habitude » d'Allah, qui peut équivaloir aux « lois » de la nature. Ce n'est que tardivement que ce mot fut approprié par les « Sunnites », s'autoproclamant « gens de la *sunna*¹⁹ ».

18 *Ibid.*

Quant à l'« exception », elle se dit en arabe : اسْتِثْنَاءٌ, *istithnâ'*, de la racine ثَنَى, *thana*, « plier, recourber, tourner (à droite ou à gauche), doubler, répéter, être le deuxième », et qui donne aussi أَثْنَاءٌ, *athnâ'*, « second ».

19 *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Le Robert / Éd. du Seuil, 2004, p. 1298.

Cette racine peut être rapprochée phonétiquement et sémantiquement de l'hébreu שֵׁנִי, *sheniy*, « second, autre », שֵׁנָא, *shenâa*, « se changer, être changé », שָׁנָה, *shânah*, « faire une seconde fois, répéter ; changer, différer », ou encore de שֵׁנָה, *shenâh*, « sommeil, rêve, songe ». Le glissement de sens entre « second », « répétition », « changement » et « rêve » est utilisé délibérément dans plusieurs versets bibliques, comme par exemple : « Il se rendormit et eut un second songe²⁰. »

20 Gen. 41, 5, *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*

La « loi » est associée en hébreu et en arabe à l'idée d'un coup incisif. L'idée duale d'« exception » est associée en arabe au pli, à la courbe, au virage, qui connotent le changement et l'altérité. En hébreu, la même racine conduit à évoquer un « deuxième monde », celui des songes.

6. L'Occident, l'Orient et l'exil

En langue arabe, le mot « Occident » peut se traduire littéralement par le mot مَغْرِب, *maghrib* ou « Maghreb ». Ce mot désigne aussi le Maroc. Il est composé du préfixe *ma-* qui veut dire le lieu, l'endroit, et de la racine غَرَبَ, *gharaba*, dont le sens premier est : « s'en aller, s'éloigner, émigrer, partir, ou se coucher (soleil) », et de façon dérivée, « être long à venir ou à faire quelque chose » mais aussi « être dans l'allégresse, être étrange ». Ainsi le mot غَرَبَ, *gharb*, signifie à la fois le couchant, l'ouest, l'Occident, mais aussi la fougue, l'impétuosité, la jeunesse. L'adjectif غَرِيب, *gharîb*, offre une belle polysémie : « bizarre, étrange, inouï, inimaginable, extraordinaire, étranger, rare »...

L'une des significations de *gharîb* appartient au vocabulaire mystique. Il signifie l'« exotérique », par opposition à l'« ésotérique » associé à l'« Orient ». Le philosophe Ibn Bâjja (Avempace), né à Saragosse à la

fin du XI^e siècle, écrit le *Régime du solitaire* (*Tadbîr al-mutawahhid*), dans lequel il utilise le mot *gharîb* pour désigner des hommes qui sont devenus des *étrangers* dans leur famille et dans leur société, par allusion à Fârâbî et aux mystiques soufis.

À propos de l'interprétation du Coran (*ta'wil*), Corbin pousse cette idée plus loin : « Sous l'idée de l'*exegesis* transparaît celle d'un *exode*, d'une "sortie d'Égypte", qui est un exode hors de la métaphore et de la servitude de la lettre, hors de l'*exil* et de l'*Occident* de l'apparence exotérique vers l'*Orient* de l'idée originelle et cachée²¹. »

21 Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1986, p. 35.

Sohravardi, surnommé le « *shaykh al-ishrâq* », (l'Ancien de l'Orient), qui fait partie des *Ishraqîyûn* ou « Orientaux », a écrit un *Récit de l'exil occidental* (*Qissat al-ghorbat al-gharbîya*). On note le jeu de mot sur *ghorbat* (exil) et *gharbîya* (occidental), basés sur la même racine *gharb*. Dans ce texte, l'« Occident » est une métaphore de l'« exil », et s'oppose à l'« Orient des Lumières ». La « théosophie orientale » y est présentée comme amenant le gnostique à prendre conscience de son « exil occidental ». L'initiation doit viser à reconduire le mystique à son *origine*, à son « *Orient* ».

Si l'on détache les mots Occident et Orient de toute connotation géographique, on voit que le rêve de cette gnose est que tout homme puisse se faire « occidental », c'est-à-dire « étranger », « exilé » dans sa propre famille et dans sa société, pour mieux devenir « oriental », pour « s'exiler » par l'esprit vers l'« Orient » de la Lumière. Autrement dit, pour le mystique, l'*exil* est une *règle*, en vue d'atteindre l'*Exception*, qui est aussi l'*Unique*. On trouve d'ailleurs dans le Coran un verset qui se réfère aux « Occidents » et aux « Orients », dans une forme plurielle qui ne peut que renvoyer à une interprétation absolument autre que géographique : « Allah est le Seigneur des Levants et des Couchants²² » (*Rab-bil-Mashâriqi wal-Magâribi*).

22 *Le Coran*, Sourate LXX, « Les voies d'ascension », verset 40, trad. Mohammad Hamidullah, Beyrouth, Éd. Al-Biruni, 2004.

Comment traduire le terme « laïc » ? Traduction en arabe

Melika Ouelbani et Ridha Chennoufi

Nous pouvons trouver dans le texte coranique et la culture arabe en général une distinction religieuse correspondant à celle de clerc et de laïc, à condition toutefois de faire un effort d'interprétation. Dans le lexique théologique islamique, nous disposons de deux termes qui recouvrent le champ sémantique du terme « clerc » : *alim* (savant) et *fakih* (juriste). Le « *alim* » est celui qui possède une connaissance approfondie du Coran et qui connaît également d'une manière précise les décisions juridiques transmises par le Prophète et ses compagnons. Le « *fakih* » est celui qui dispose d'une intelligence lui permettant d'émettre des avis sur des questions juridiques sur la base d'une interprétation personnelle. À ce titre, il est habilité à jouer le rôle de *mufti* en prononçant des jugements personnels, fatwa. Par conséquent, le clerc peut avoir les deux qualités de « *alim* » et de « *fakih* »¹. Qu'en est-il de la traduction du terme « laïc » ?

Dans le Coran, le terme qui rend la signification de « laïc » est formulé négativement : le non-savant. « Dis : Ceux qui savent et ceux qui ne savent pas se valent-ils ? » (S. 3 v. 18, S. 39 v. 9 et S. 58 v. 11). Il est clair que le Coran établit une hiérarchie entre les croyants. Au sommet, figurent les savants et les jurisconsultes, auxquels Dieu accorde la science, la vertu et l'honneur social au point de les élever au rang des anges ; en bas se trouvent les ignorants qui représentent l'ensemble informe de la multitude et qui ne peuvent prendre en charge leurs affaires dans la vie ici-bas et dans la vie céleste.

Nous pouvons aussi nous référer à la distinction sociale et politique entre l'élite (*khassa*) et la masse (*amma*). La *khassa* ou aussi « *Ahl el-Hall wal Akd* » (les gens qui lient et délient) est l'élite regroupant tous ceux qui sont supérieurs par leur science, richesse, statut social et politique.

Pendant des siècles le terme « masse » (*laos* ou *joumhour*) fut utilisé dans un sens négatif et ce n'est qu'à partir du XIX^e siècle qu'il acquit une valeur positive en devenant synonyme de « peuple ». Ce changement apparaît clairement chez Ferdinand Buisson lorsqu'il affirme que « l'esprit laïque, c'est l'esprit démocratique et populaire² ». Nous pouvons suivre la trace de Ferdinand Buisson et affirmer, à notre tour, que l'État laïque n'est rien d'autre que l'État démocratique et populaire et non celui d'une élite qui prétendrait en être le dépositaire légitime au nom d'une quelconque théologie.

¹ Je remarque aussi que les califes étaient des souverains, des administrateurs, des législateurs et je pense même des magistrats.

² Ferdinand Buisson, *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, 1911, p. 939, article « Laïque ».

Pour notre propos, il convient de retenir que la distinction politique est la plus intéressante parce qu'elle oppose « civil » à « théologique », et plus précisément « État civil » à « État théologique » ; le premier reposant sur la volonté des citoyens et le deuxième sur celle des théologiens. En outre, comme la distinction laïque / théologique peut être rendue en langue arabe par celle de *madani / tioulougi*, nous parlerons désormais d'État civil (*madani*) au lieu d'État laïque (*laiki*).

La distinction médiévale entre clercs et laïcs Traduction en arabe

Ruedi Imbach

Clerici / Laïci : deux sortes de chrétiens

Selon le *Décret* de Gratien, le livre de référence du droit canon au Moyen Âge, il existe deux genres de chrétiens (C. XII, q. 1, c. 7) : les *clerici*, qui sont les élus et qui par la tonsure manifestent leur supériorité appelée royale, et les *laïci*, à qui il est concédé de se marier et de s'occuper des choses temporelles. La distinction entre clercs et laïcs revêt donc en premier lieu une signification hiérarchique au sein de la communauté chrétienne. À cette compréhension juridique et ecclésiologique il faut ajouter la dimension politique. La supériorité des clercs s'articule alors comme suprématie du pouvoir ecclésiastique, de manière particulièrement exacerbée dans la bulle *Unam sanctam* (1302) où Boniface VIII prétend à la suite des théories théocratiques de Gilles de Rome que toute créature doit se soumettre au premier clerc, à savoir au souverain pontife romain. Les prétentions exagérées des représentants de la théorie de la plénitude de puissance pontificale ont provoqué chez Dante, Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham l'élaboration d'une doctrine politique qui, accordant au pouvoir temporel et donc aux laïcs une authentique autonomie, fonde la séparation de l'ordre politique et de l'ordre religieux et ecclésial. Tandis que Dante prouve dans la *Monarchia* que l'empereur ne peut dépendre dans l'exercice de sa fonction du pape, Marsile de Padoue démontre dans le *Défenseur de la paix* que la légitimité du pouvoir provient du législateur identifié au peuple et Ockham rappelle que le pouvoir politique légitime existait bien avant l'Église.

Laïcus / Illiteratus

La distinction entre clerc et laïc comporte cependant une autre dimension qui se révèle lorsque l'on se souvient de l'identification très courante au XIII^e et au XIV^e siècle entre *laïcus* et *illiteratus*. Pour dépasser le fossé séparant les ignorants des savants, le monde universitaire des clercs et le milieu laïc, Dante, mais aussi Raymond Lulle et Maître Eckhart ont développé un savoir, voire une philosophie pour les laïcs. Le *Convivio* de Dante et les sermons allemands de Maître Eckhart veulent transmettre un message qui s'adresse à tout le monde, mais ils veulent aussi exposer un savoir qui concerne tout le monde, plus particulièrement ceux qui, selon la belle image utilisée par Dante, n'ont pas eu le privilège de participer aux banquets où l'on sert le « pain des anges », c'est-à-dire où l'on enseigne la culture savante des clercs.

Que disent les « révolutions arabes » ?

Le modèle occidental de démocratie et de laïcité à l'épreuve de l'exemple turc Traduction en arabe

Dilek Sarmis

La question n'est donc pas de savoir si l'opinion a été réceptive ou rétive à l'esprit philosophique, mais de comprendre les conditions qui, en un moment du XVIII^e siècle, ont entraîné l'émergence d'une nouvelle réalité conceptuelle et sociale : l'opinion publique.

Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*

Les changements politiques qui ont touché le Maghreb et le Moyen-Orient depuis l'année 2011, autrement appelés « révolutions arabes », ont suscité de nombreux espoirs et d'abondants commentaires quant à l'imminence et à la nécessité d'une transition vers des formes d'État démocratique. Espoirs déçus par l'usage que les citoyens des pays concernés ont fait de cet outil démocratique qu'est le vote : la mise au pouvoir de partis « islamistes ». Au-delà du souci d'une amélioration des conditions de vie des populations concernées ou d'une volonté d'ingérence plus ou moins assumée, ces écrits sont pour beaucoup d'entre eux travaillés par des notions, principes et concepts régulateurs et performatifs, ayant pour particularité d'exprimer une téléologie socio-politique, une direction vers laquelle devraient se diriger les réformes institutionnelles qui impliquent la vie politique et la société civile arabes : révolution, démocratie, progrès, droits du peuple, droits de l'homme, droits des femmes, laïcité... autant de concepts performatifs, dont certains portent en eux, parfois, des contradictions majeures : ainsi, les analyses portées par des journalistes¹ sur la situation politique de la Tunisie au moment des élections qui ont suivi la révolution dégagent une ambiguïté fondamentale, celle qui a consisté à saluer l'organisation démocratique des élections, et tout à la fois à regretter l'arrivée au pouvoir de partis « islamistes », l'*Ennahda* en Tunisie, les Frères musulmans à travers leur vitrine politique du Parti de la liberté et de la justice en Égypte. Les jugements fusent à propos de l'actualité récente sur l'inachèvement de cette transition démocratique, parfois associée au constat désolé de l'immaturation des populations concernées. Ainsi contribuer, en tant que citoyen du monde, à l'idéal d'un vote démocratique qui assurerait la consolidation de cette même démocratie, par le biais d'échanges d'informations et de pétitions par exemple, semble impliquer *ipso facto* la négativité des jugements portés sur des pays dans lesquels la transition démocratique prend des formes réelles très différentes de l'idéal. De même, si la perspective ou l'imminence d'une révolution anticipe l'explosion d'événements qui sont par là même prévus, l'imprévu s'invite également, comme l'ont par exemple montré en 2011 les problèmes dits

1 Tribunes, chroniques de quotidiens et hebdomadaires, en ligne et papier. Cette ambiguïté est « fondamentale » parce qu'elle est traversée par l'opposition entre une organisation incontestable dans sa structure et sa nature (élection démocratique) et les faits / la réalité qu'une telle organisation doit, *de facto*, cautionner. La démocratie étant dans son actualisation historique et ses usages une notion concomitante à celle de République et de laïcité, du moins dans l'expérimentation que la France en a faite au travers de son histoire, ses occurrences suggèrent un tel triptyque : d'où la difficulté à l'idée que puisse émerger, de l'expérimentation démocratique, des modèles de gestion des affaires politiques et religieuses non conformes, voire concurrentes.

« tribaux » en Tunisie avant les élections, qui jusque-là étaient contenus par un pouvoir dictatorial. Cela doit imposer prudence et réflexion sur l'efficacité du concept de révolution.

Les attitudes performatives sous-jacentes aux analyses des révolutions arabes consistent ainsi à vouloir que la réalité ne rattrape pas le concept d'une façon inattendue. Comment comprendre cette distorsion entre la liberté présupposée par le vote démocratique et les attentes normatives qui accompagnent cette même liberté ? Le concept, qui ne présuppose pas le résultat de l'expression démocratique, étant traversé par l'histoire, écrite et vécue, de la notion de démocratie, il est difficilement extirpable d'un univers politique qui implique des formes de gouvernement – république ou, à tout le moins, des formes constitutionnelles de gouvernement – et de gestion du religieux – laïcité déclinée sous plusieurs formes, ou sécularisme pré-laïque. À tel point que l'on peut se demander si ce concept est un concept, ou plutôt s'interroger sur la nature du *concept politique* utilisé comme aune d'un jugement contemporain : celui de « démocratie » n'emporte pas les mêmes *connotations* que celui de « république » par exemple. Si la victoire d'un parti « islamiste » peut être considérée comme portant en elle le risque d'une dérive, par modification de la Constitution par exemple, c'est bien celle du risque de l'*altérité de l'idéal*. Comment, dès lors, penser l'altérité des pays en plein changement à travers des concepts considérés comme des universaux ?

Les usages de concepts politiques universels dans les discours au sujet des processus socio-politiques contemporains concernant des pays en pleine mutation doivent donc être interrogés, du point de vue de leur pertinence historique. Or sur ce point, il est utile de rappeler qu'une partie importante de l'histoire de la Turquie, écrite en aval d'événements auxquels on accorde la valeur d'événements charnières, est elle aussi sujette à un paradigme de la modernisation et de l'occidentalisation, qui s'appuie en partie sur l'analyse des modifications des « idées » (introduction des concepts de la philosophie politique par effet de transfert de connaissances philosophiques), ou pour le dire autrement, d'un transfert épistémologique majeur qui aurait soutenu la pensée réformatrice en amont des transformations politiques de la fin de l'Empire ottoman dès le XIX^e siècle. Une telle histoire touche donc à la formulation, dans l'ordre du discours philosophique, des changements politiques. De quelques précisions historiques sur la Turquie peuvent émerger des interrogations sur les transitions et le rôle des pétrifications intellectuelles / conceptuelles dans la gestion temporelle de ces transitions. Aborder l'utilisation socio-politique des courants philosophiques et politiques qualifiés d'« étrangers » par les réformistes de pays ou nations de culture différente, suppose au moins deux

réifications : celle des contenus de la philosophie politique (réification permise par la forme textuelle codifiée), dont on postule qu'ils ne subissent aucun effet historique, et celle des acteurs, « réformes » ou institutions, que l'on présuppose objets de transformation et de modernisation par l'effet même de ces textes. Or ce ne sont peut-être pas tant les textes qui circulent, que le regard porté sur eux, c'est à dire l'*image* de ces textes. Tout cela implique de se poser la question suivante : par quelles circulations, quels enjeux et quels échanges et tractations les lieux de production de la norme culturelle et politique sont-ils habités ?

On a coutume d'exprimer au sujet de l'histoire de la Turquie une identification entre modernisation politique / occidentalisation culturelle, et sécularisation. Ainsi, l'enjeu de la modernisation des pays arabes résiderait dans leur capacité à opérer un changement culturel et épistémologique visant à mettre au pas des institutions la religion, et non la moindre, l'islam, comme est réputée l'avoir fait la Turquie aux débuts du xx^e siècle. Mais la coexistence de ces deux aspects de l'histoire d'un pays implique-t-elle nécessairement de formuler un lien de cause à effet, à savoir la disparition de l'islam (comme mode de connaissance et source de normes sociales), *cause efficiente* de la modernisation d'un pays ? Implique-t-elle de poser un islam intransitif comme source inaltérable des normes, sans considération de possibles – et probables – usages impliquant d'autres enjeux non religieux (pouvoir, économie, organisation sociale, citoyenneté...) ? Toujours est-il qu'il nous faut questionner l'équivalence, couramment admise, entre la modernisation politique de la Turquie en pleine transition républicaine d'une part, et les changements opérés dans le champ de la philosophie d'autre part. La mise au jour des liens qui unissent le discours philosophique et les circonstances historiques n'ouvre pas tant à une réponse à cet égard qu'elle ne permet de replacer la réflexion politique du côté de la nécessaire contextualisation².

Ainsi, notre questionnement sur la projection de l'universalité des concepts à travers des représentations politiques rencontre celui des transferts culturels exogènes, c'est-à-dire des ramifications entre ordre philosophique externe et ordre politique interne : le cas de la Turquie, durant la période de transition entre régime impérial et régime républicain, c'est-à-dire depuis la fin du xix^e siècle ottoman jusqu'aux premières années de la République kémaliste, est à cet égard heuristique. Cette confluence nécessite d'être attentifs à deux idées qui traversent les discours : 1. la Turquie *modèle* pour le monde arabe (cette question de l'adaptabilité du message coranique au contexte historique, ou encore de la négociation entre islam et démocratie pouvant en dire parfois plus long sur le regard occidental que sur la réalité indigène...) ; 2. l'*exportabilité* de la démocratie.

² Selon Baubérot, qui pose clairement l'équation unissant les mentalités et la fixation de concepts politiques à travers l'histoire, le second seuil de laïcisation – changement des mentalités – nécessite une croyance dans le progrès scientifique.

1. Le modèle occidental en question : la réforme politique ottomano-turque

Le modèle turc : un idéal ?

Le regard porté par la presse des nations occidentales, qui sont celles qui ont éprouvé historiquement des transformations ayant abouti à une organisation socio-politique fondée sur ces « idéaux » (au sens non utopique mais « idéal³ »), laisse entrevoir que l'exportation – ou importation – d'un modèle politique universel engage une tension majeure entre le modèle et son imitation : en effet, sommés de se conformer à cet idéal, les dirigeants et citoyens des pays « arabes » doivent gérer le temps politique de l'urgence, bien sûr, mais aussi celui, propre, des rythmes nécessaires à un enracinement des changements opérés. Dans la mesure où une révolution digérée fait le lit d'un nouveau conservatisme, c'est un certain traitement du temps qui est en jeu dans la consolidation d'un projet politique.

Le dénominateur commun qui oriente le traitement journalistique de l'actualité politique de pays tels que la Tunisie, l'Égypte, ou la Libye réside, au moins autant que dans l'exercice dictatorial du pouvoir, dans leur particularité religieuse, l'islam. Or, à la faveur d'un phénomène de triangulation, les regards n'ont pas manqué de se tourner vers la Turquie, pays « musulman » du fait de la proportion majoritairement musulmane de sa population, démocratique et laïque de par sa constitution. L'arrivée au pouvoir en Turquie, en 2001, de l'AKP (Parti de la justice et du développement, à ce jour encore aux commandes), partiellement issu du parti islamiste *Refah* (prospérité) interdit à la faveur d'un coup d'État feutré (dissolution par la Cour constitutionnelle) en 1998, a ravivé la peur de l'islam. Or la gestion politique de ce parti, du moins durant sa première législature, et bien que ses choix politiques actuels souffrent de nombreuses critiques, a étonné par rapport à de nombreuses projections : pragmatisme politique, souci de l'Europe, efforts vers la reconnaissance de certains droits des minorités, etc. Or réformes et transition démocratique sont associées à l'histoire de la République kémaliste laïque ayant remplacé le sultanat, et le talon d'Achille du régime kémaliste et de sa mémoire est souvent présenté comme résidant dans le rôle de l'armée : sans ce dernier, un tel régime serait *idéal*, cette idéalité étant présumée au sein de nombreuses interprétations de l'évolution politique turque. Dans le cas turc, l'expérimentation de la démocratie laïque en contexte de culture musulmane (commodité de langage : nous entendons ici par « culture » l'ensemble des pratiques, des croyances et des référents idéologiques effectifs à un moment donné de l'histoire d'un pays, qui orientent, même conflictuellement, la vie sociale et l'expression

3 Opposition utopique / idéal : la première relève de la tension du concept politique vers un État dans lequel la réalité serait la réalisation même de l'idéal conceptuel qui l'a autorisée. La deuxième relève plus du principe guidant la réalité pour éviter les dérives d'un État considéré comme contraire, ou d'autres formes politiques.

intellectuelle et idéologique des communautés) n'est certes pas la résultante d'une exportation brutale d'un régime politique par quelques visionnaires éduqués en Europe, ni même celle de la ruine du régime impérial en 1923 (et même avant...), autrement dit, n'est pas la résultante exclusive d'une *révolution*. Ou plutôt, si révolution il y a, c'est que la notion désigne les extrémités, construites *a posteriori*, d'un long processus temporel, depuis bien avant la proclamation de la république, jusque bien après, et procède des mutations de plusieurs champs croisés, parmi lesquels le champ philosophique.

Ainsi, se tourner vers une Turquie modèle pour les pays arabes, c'est interroger la notion-même de *transition démocratique*, qui oriente le regard vers cette révolution politique institutionnelle d'envergure engagée il y a de cela presque un siècle sur les ruines du régime impérial ottoman ; mais c'est aussi envisager l'héritage de cette révolution, héritage actuellement géré par un gouvernement conservateur, l'AKP, dont il semble qu'il ait été en mesure de prodiguer aux réformateurs et nouveaux décisionnaires des pays arabes une direction par la possibilité qu'il instaure d'assumer une tradition islamique à travers sa permanence dans la société civile.

Le « monde arabe » de la fin de l'Empire ottoman

Génération de réformateurs organisés à la fin de l'Empire ottoman – qui régna en partie sur l'Égypte et la Tunisie⁴ – les « Jeunes-Turcs⁵ » eurent une influence sur certains réformateurs arabes⁶. La construction d'une identité nationale arabe au début du ^{xx}e siècle est en partie liée à la perception de l'Empire ottoman : à la fin du ^{xix}e siècle, l'ottomanisme correspond à la prise de conscience d'une citoyenneté politique et sociale, tandis que l'arabisme recouvre la valorisation de la langue et de la culture arabes. L'unité nationale (arabe) ne coïncide pas alors systématiquement avec l'unité politique, cette dernière étant plus citoyenne que confessionnelle ou ethnique. Ainsi l'ottomanisme a pu être loué à travers la valorisation de la révolution « jeune-turque » de 1908⁷. Mais se pose le problème de la gestion de la diversité dans l'oumma⁸. Le terme de *nahda* signifie alors la renaissance pour bon nombre de réformateurs arabes. C'est après 1911, alors que la question de la diversité se pose, que ces réformistes constituent des partis, glissant vers un nationalisme accentué sur la base d'une critique de l'empire, mauvais gardien de l'oumma. Des penseurs tels que Kawakibi (1849–1902) et Mohammed Rachid Reda (1865–1935) ont pensé une identité supranationale, l'arabisme, en lien avec une unité confessionnelle, et la notion de citoyenneté se pare chez eux de plusieurs dimensions qui sont en accord avec les enjeux de leur époque. En Tunisie, Ahmed Ier Bey, régnant de 1837 à 1855, modernise le pays par

4 La Tunisie, province de l'Empire ottoman à partir de 1575, s'émancipe progressivement de la domination ottomane au cours du ^{xix}e siècle, avant de passer sous protectorat français en 1881 ; l'Égypte est sous domination ottomane de 1517 à 1882, expérimentant néanmoins une autonomisation croissante dès 1805 avec le gouvernorat de Méhémet Ali ; cette domination laisse place à l'invasion britannique en 1882.

5 Le mouvement « jeune-turc » est un mouvement réformateur, fondé le 14 juillet 1889 sur un modèle confrérique maçonnique, en faveur de l'instauration d'une monarchie constitutionnelle par le rétablissement de la constitution ottomane de 1876 – que le sultan Abdülhamid avait supprimée en 1878 – et, en ses marges, d'une réforme plus ou moins profonde, institutionnelle et socio-politique, de l'empire. Pour certains, lecteurs de première main, mais pour beaucoup, connaisseurs très indirects de la philosophie politique des Lumières et des courants matérialiste et positiviste dont l'impact était maximal au début du ^{xx}e siècle ottoman, les « Jeunes-Turcs » forment une *génération*, au sens de « *groupe concret* » tel que Karl Mannheim le conceptualise. Ils sont appelés ainsi en raison de l'écart manifeste de leurs prises de position politiques et plus largement morales avec celles de leurs aînés. L'expression « Jeunes-Turcs » se généralise ensuite à d'autres contextes pour désigner des réformateurs.

6 Les termes *milla*, *umma*, *watan* sont autant de vocables dont les sens sont discutés, à la fin du ^{xix}e siècle et au début du ^{xx}e par les réformateurs arabes.

7 Révolution dont le but affiché était de rétablir la Constitution parlementaire de 1876, que le sultan Abdülhamid avait supprimée.

8 La communauté des croyants, dont le sultan garantit l'unité.

des réformes comme l'abolition de l'esclavage et l'adoption en 1861 d'une Constitution, au détriment bien sûr de la domination ottomane, qui a fonctionné à la fois comme un embrayeur et comme un obstacle de l'indépendance du pays.

L'expression « monde arabe », qui relève d'une vision d'unité, recouvrait alors, comme aujourd'hui, une réalité aux confluences divergentes. Le regard porté actuellement vers la Turquie par les pays arabes et, à la faveur d'un déplacement triangulaire, par l'Europe et les États-Unis, est une réactivation de ce phénomène, même si à l'époque impériale, et après avoir néanmoins négocié l'idée de nationalisme sous la forme d'un fédéralisme impérial et d'un « nationalisme ottomaniste », les révoltes arabes se tournèrent contre le pouvoir impérial centralisateur.

Les acteurs de la réforme politique

À l'ère des premières modernisations considérées comme de *type occidental* dans l'Empire ottoman, les *tanzimat*⁹, à partir de 1839, transparait une assimilation entre modernisation et développement de la philosophie, cette dernière gagnant progressivement le statut de discours et discipline autonomes dans le champ intellectuel et universitaire de la Turquie dès le début du xx^e siècle. On peut interroger les effets d'une tradition philosophique récente venue d'Occident (et plus particulièrement de France) sur les projets politiques des Jeunes-Turcs, réformateurs dont certains sont formés en Europe et qui sont à l'origine de la révolution de 1908 dans l'Empire ottoman. Le régime parlementaire, inauguré à la fin de l'année 1908, eut pour effet une domination de l'organe législatif sur l'exécutif (sultan et gouvernement). Le Comité union et progrès, nom donné à l'organisation politique de ces Jeunes-Turcs, contrôla alors le pouvoir exécutif par le biais d'un contrôle législatif. Centralisme, nécessaire à la transformation d'une organisation révolutionnaire en parti unique, réforme de l'appareil étatique à cet effet, et parlementarisme pour unifier les communautarismes et régionalismes autour de l'idée de représentativité du pouvoir exécutif : ces éléments contribuèrent à la formulation d'un projet qui impliqua un certain « nationalisme », synthèse mouvante d'ottomanisme, de turquisme et en accord néanmoins avec une certaine admiration pour la civilisation européenne, notable dans de nombreuses mentions de textes de cette époque.

⁹ Ce terme est traduit invariablement par le mot « réformes », alors qu'il semble avoir eu le sens de « mise en ordre », « réorganisation » : ce fait suggère probablement la projection d'une volonté téléologique de modernisation de type occidental imputée aux décisionnaires ottomans et au sultan, que le devenir de la compréhension du mot, dans ses recherches historiques, entérine.

Cette admiration, que l'on a tôt fait de constituer comme la preuve d'un impact majeur concret de la pensée des Lumières sur le réformisme politique jeune-turc, ne résiste cependant que difficilement à l'étude, par exemple, des mots du politique. L'histoire du vocabulaire politique, et par exemple du mot « nation » en turc, qui pose des problèmes de traduction dès 1870¹⁰, montre bien que le concept n'est pas plaqué, et que l'on ne peut comprendre le processus politique de la Turquie comme un processus d'imitation, forcément *imparfaite*, puisque teintée d'autoritarisme et de relents d'islam. Ce paradigme de l'imitation, tangent de celui d'occidentalisation, traverse beaucoup de discours sur la transition républicaine et démocratique que ne peut manquer d'engager toute nation *en progrès*. Or l'étude du vocabulaire politique et réformateur de l'époque montre pour le moins des négociations dans l'emprunt de termes non usités jusque-là dans le langage courant, mais surtout des réappropriations du vocabulaire existant. Ainsi le processus de modernisation du vocabulaire conceptuel politique ottoman ne peut être lu unilatéralement comme celui d'une importation de vocables préexistants, impliquant des délimitations factuelles et lexicales surdéterminées. C'est le cas de termes tels que *millet*, *ümmet* (peuple au sens d'entité constituée par les sujets d'un État, qui a prévalu à la fin du XIX^e siècle), ou *kâvim*, chacun d'entre eux produisant ses propres nuances, diversement déployées selon les plumes qui les utilisaient, parfois de façon interchangeable¹¹. Nâmik Kemal, réformateur ottoman, notait par exemple la connotation religieuse du mot *millet* pour désigner la nation, vocable qui a pourtant occupé une place de choix dans la construction du discours national laïque¹². Que le réinvestissement du terme oblige à l'époque à repenser la catégorie de groupe auquel il renvoie : communauté religieuse, ethnie, groupe formé par l'appartenance à une organisation politique, etc. est propre à l'histoire de l'Empire de l'époque, et non la résultante exclusive d'une volonté d'imitation des catégories politiques en vigueur dans la tradition philosophique politique de l'Occident. Dans ce même ordre d'idées, nous pouvons évoquer les termes de « turc », « ottoman » et « musulman » devenus quasiment synonymes à l'occasion de la guerre ottomano-russe de 1877–1878. Autre exemple, l'ottomanité, d'abord qualité de la dynastie impériale, recouvre progressivement, au gré des réformes impériales, le peuple, et donc l'unité territoriale et les citoyens de cette unité ; ce nationalisme civique et territorial implique une conception d'une nation ottomane basée sur l'égalité juridique des sujets ottomans sans distinction ethnique ni confessionnelle. Partant, il est nécessaire de concevoir l'entité pour revendiquer une réforme politique collective : l'unité précède l'universalité. Et ce sont bien ces difficultés d'agencement du multiple et de l'unique, que les catégories politiques de l'époque expriment, bien plus que le transfert univoque de notions à même de transformer, par volonté d'imitation de l'occident, un pays en souffrance. Plus tard, les notions de *alt kimlik* (renvoyant à l'identité ethnique et, partiellement de ce fait, confessionnelle) et *üst kimlik* (identité supra-ethnique, citoyenneté républicaine turque) utilisées dans les discours

10 Il semblerait que le mot *millet* soit employé pour la première fois dans la presse ottomane dans le titre même du numéro le 23 janvier 1870 (journal Basiret).

11 Nâmik Kemal, Ahmet Mithat, Ebüzziya Tevfik, penseurs et polygraphes actifs dans les réseaux éditoriaux et la presse, ont pensé les vocables politiques, forts d'expériences d'exil politique.

12 Du moins jusque la généralisation de l'usage du vocable *ulus* durant la période républicaine.

en Turquie, expriment elles aussi, à leur manière, les difficultés persistantes (structurelles ?) de la codification identitaire. Les difficultés lexicales et conceptuelles émergent de la pensée de l'unité nationale, dans un État pluriethnique et multi-confessionnel tel que l'était l'empire, se conçoivent bien, et c'est probablement dans un tel contexte qu'il s'agit de penser *une réception* des philosophies politiques des Lumières, et non l'inverse. Les crises politiques et humaines de l'histoire de la Turquie (massacres des arméniens, répressions sanglantes de révoltes de minorités religieuses, rôle de l'armée face aux mouvements religieux politiques...) répondent, comme en écho mais dans l'ordre des réalités, à la crise linguistique du vocabulaire politique pour penser l'unité nationale¹³.

L'islam, une composante de la réflexion nationale ?

Si l'usage du terme « islamisme », compris comme idéologie politique se superposant à l'idéologie nationale, est relativement récent en Turquie, il trouve ses racines en amont dans l'histoire et les discours¹⁴, contribuant aux déclinaisons de la pensée nationale. Ainsi donc, c'est en partie, non pas dans l'opposition entre une conception *ottomaniste* de la nation axée sur la citoyenneté contre une conception *turquiste* axée sur l'appartenance naturelle et religieuse que le nationalisme turc trouve, aux débuts du xx^e siècle, des manifestations conflictuelles, mais dans la gestion concomitante de ces deux extrêmes, qui cohabitaient chez nombre de penseurs de la fin de l'empire¹⁵.

Il est d'autant plus difficile de délimiter le champ d'action de la religion sur la construction ou la consolidation d'une entité nationale, que celle-ci a nécessité, sans qu'il soit possible de déterminer lequel précède l'autre, des mouvements du champ intellectuel et politique, et surtout un contexte particulier, constitué à la fois d'intérêts comme d'imaginaires divers, ces derniers étant parfois associés, dans les représentations discursives, à des modèles étrangers. De même, le lien établi à la fin de l'Empire ottoman entre souveraineté populaire et pouvoir politique est assuré par la médiation d'une élite intellectuelle issue de milieux sociaux qui ne sont pas traditionnellement liés au pouvoir impérial, parfois issue de la bureaucratie. C'est par leur biais que se fonde la légitimation / formulation linguistique et conceptuelle de la souveraineté, rendant ainsi possible la pensée d'une révolution. En d'autres termes, nous sommes confrontés ici à l'autolégitimation sociale d'une élite intellectuelle en tant que groupe social, mue par la conviction que les idées, et donc l'éducation, sont des moteurs efficaces dans le monde : ils confèrent par là même une autorité symbolique à leurs propres activités professionnelles de représentations de la réalité sociale. Ils se fondent comme lieux de production de

13 Parallèlement à ces reconfigurations lexicales, durant cette époque de mutations des dernières décennies de l'empire, les variations critiques des projets de standardisation / homogénéisation du temps montrent combien l'usage de plusieurs calendriers, répondant à des considérations pragmatiques importantes, est lui aussi significatif de la réforme et habité par un symbolisme qui excède la formulation téléologique qui lui est apportée. Voir à ce sujet *Les Ottomans et le Temps*, sous la direction de François Georgeon et Frédéric Hitzel, Leiden et Boston, Brill, 2012.

14 *L'islamisme* actuel ne recoupe cependant que très partiellement *l'islamcılık* des théoriciens de la fin de l'Empire ottoman.

15 En particulier chez Ebüzziya Tevfik.

la norme politique. C'est un processus qui se construit sur quelques générations. Mais présageons qu'alors, les possibilités et modalités d'une réforme de l'islam telle que nous l'entendons aujourd'hui ne se posaient pas, et par conséquent l'identification de la religion comme obstacle à la réforme politique ne semblait pas acquise, et ce chez beaucoup d'intellectuels. En d'autres termes, *la réflexion séculière ne se superpose pas à l'absence de religion*. Quant à l'intérêt collectif promu par les catégories politiques nouvelles en jeu durant la période hamidienne (le régime constitutionnel et la séparation des pouvoirs), l'intérêt personnel des penseurs pouvait le croiser. Un pouvoir symbolique pouvait notamment être assuré à travers une présence éditoriale qui les légitimait comme dépositaires d'un discours autonome face au pouvoir politique. Là se trouvaient, peut être, des prémices de la possibilité républicaine : nous sommes, avec la transitivité républicaine et démocratique, confrontés à la question de la représentation, dans les institutions, d'une portion grandissante de la société, d'une frange jusque-là peu visible de la population. Cette dernière, à travers sa maîtrise d'outils de représentation et d'exercice de pouvoirs divers (commerciaux, financiers, intellectuels, etc.), favorise des réformes institutionnelles cautionnant, sur le plan politique, cette représentation sur le plan social et / ou intellectuel. Certes, il va de soi que des enjeux de pouvoir supportent ce processus et se retrouvent dans l'histoire des transitions politiques de nombreuses nations, mais leur rappel permet de relativiser la projection d'un mouvement qui met au centre du processus un modèle occidental et, tournant en orbite autour de lui, un monde en attente de reconnaissance et de progrès.

2. Transition, modernité et philosophie : une histoire du passage de l'Empire à la République turque à travers un cas heuristique

La philosophie est, dans la transition turque du califat monarchique à la république, assimilée à une modernité qui ne coïncidait pas, rappelons-le, avec la « révolution politique ». Il s'agit d'une assimilation discursive et institutionnelle, corrélée à des effets sur le langage qui sont notables, sous la forme d'un réformisme linguistique : en témoigne, au début du xx^e siècle ottoman, la volonté de créer un langage philosophique pur, déconnecté de toute tradition islamique. Le penseur matérialiste Baha Tevfik, dans la première revue de philosophie de l'empire, *Felsefe* (1912), expose son projet comme celui d'une purification, d'une turquification de la langue, délestée des traditions mortes et obscurantistes. Mais le projet de rompre avec la mémoire linguistique islamique de la philosophie implique d'en intégrer une autre : celle de la philosophie occidentale. Ce qui ne va pas sans poser le problème de l'intégration dans la « mémoire » philosophique nationale d'une strate

qui par ailleurs ne s'était jamais sédimentée à la faveur d'un enracinement historique. Comment comprendre le statut de cette apparente imitation parfaite de la pensée occidentale, unifiée pour l'occasion, accordée d'une manière schizophrénique avec le souci d'une culture nationale propre ? Du début du XIX^e siècle ottoman jusqu'à la proclamation de la République de Turquie en 1923, les mutations de la philosophie concernent surtout ses vecteurs de diffusion, institutions éducatives et projets éditoriaux, et s'appuient à la fois sur la création de sociétés de pensée dès le début du XIX^e siècle, et sur le développement de la presse, surtout après 1908. Elles valorisent une philosophie d'origine occidentale, émancipée de la scolastique islamique, et impliquent chez beaucoup d'intellectuels un renouvellement de la langue et de la pensée philosophiques. Les nouveaux lieux de diffusion des savoirs philosophiques sont surtout l'université (*Darülfünûn*), et les nouvelles écoles (*mekteb*) qui concurrencent les *medrese*. Les politiques éducatives elles-même suivent le mouvement, prévoyant dès 1869 un cursus de philosophie et littérature à l'université (*Hikmet ve Edebiyat*), en 1900 un département de philosophie autonome de la théologie, un enseignement de philosophie à l'École d'administration (*Mülkiye Mektebi*) dès 1879, et enfin dans les lycées à partir de 1910. Traductions d'ouvrages philosophiques européens, dictionnaires et encyclopédies, cours de philosophie, compilations et revues, nombreux sont les genres qui participent à l'élaboration d'une nouvelle discipline, ainsi qu'à la propagation, plus ou moins fidèle aux sources, auprès des lecteurs ottomans, d'idées perçues alors comme inédites¹⁶.

La possibilité de créer la discipline « *felsefe* » (philosophie), loin d'être le succédané d'une philosophie « réelle », l'occidentale, est tributaire de plusieurs facteurs :

- verrous institutionnels et disciplinaires organisés autour du *kelâm* (scolastique islamique, proche de la philosophie), qui renforcent les difficultés à accéder à la représentativité intellectuelle permise par les réseaux, très fermés, des *medrese*, induisant la nécessité de rééquilibrer les champs du savoir ;
- subordination aux enjeux de rénovation lexicale d'une élite intellectuelle en quête de ses outils de consolidation (création d'une langue fondée sur l'adaptation, voire sur l'exclusion de la tradition linguistique ottomane et de la pensée islamique¹⁷) ;
- croisement avec les nécessités et la pensée nationales¹⁸.

16 Les premières traductions notables réfèrent à la pensée française des Lumières. Retenons parmi elles celles de dialogues de Voltaire, Fénelon et Fontenelle, que Münif Paşa, qui enseigne la philosophie du droit, rassemble en 1859 sous le titre de *Muhaverat-i Hikemiye (Entretiens philosophiques)*. Ziya Paşa (1825–1880) traduit quant à lui l'*Émile* de Rousseau et Nâmik Kemal (1840–1888), *Le Contrat social* de Rousseau et *L'Esprit des Lois* de Montesquieu. En 1895, İbrahim Ethem (Mesut) fait paraître le *Discours de la méthode* de Descartes traduit en ottoman.

17 Baha Tevfik milite pour la simplification et l'occidentalisation de la langue, purifiée de ses éléments arabo-persans, à travers la revue *Felsefe* qu'il fonde en 1912 et dans laquelle il se positionne en faveur de la création d'un langage philosophique nouveau.

18 Parmi les auteurs des revues *Yeni Felsefe Mecmuası*, en 1911–1912, et *Genç Kalemler* – revue vouée à une nouvelle langue, « *yeni lisan* », entre 1910–1912 – parues toutes deux à Thessalonique, Ziya Gökalp prône la nécessité d'une nouvelle langue philosophique en accord avec ses conceptions nationalistes, qui revendiquent un islam turc spécifique et modernisé.

Les filiations alors établies entre les textes classiques de la culture islamique et le darwinisme¹⁹, les rapprochements qu'explore Ahmet Midhat (1844–1912), intéressé par les rapports entre science et religion, entre les évolutionnismes modernes et l'islam²⁰, sont autant de marques, non pas d'une appropriation exclusive de discours exogènes, mais, au contraire, d'une réappropriation de discours endogènes, impliquant des effets en retour sur l'enseignement de ces nouvelles pratiques de pensée. N'oublions pas que le statut du discours philosophique importé ne lui assure pas d'être institué comme une *pratique* de pensée dans l'univers d'accueil, mais dans un premier temps seulement comme un objet dont la maîtrise, même relative (rapports de lecture de deuxième main, compilations), assure à son porteur une renommée certaine, même si sulfureuse, et la possibilité de se déployer dans un champ particulier. Les plaidoyers en faveur du maintien de la langue du *kelâm* dans les instances décisionnaires montrent qu'en retour, la reconfiguration que l'on pense univoque lorsque la « modernisation » s'impose comme un enjeu, implique la rénovation par concurrence de cadres sinon voués à la rigidité par leur existence exclusive²¹. Ainsi peut être comprise la revitalisation du réformisme islamique dans le champ intellectuel de la fin de l'empire : la libéralisation de la presse profite à des modes de pensée qui exhortent à une exploration nouvelle de référents existants²². L'exclusivité laisse la place à la relativité, elle-même porte ouverte à des reconfigurations qui, bien que nourries par un mimétisme institutionnel (cas de la création de l'université), ne déploient aucunement les mêmes effets. Mêmes causes, effets différents ? Encore faut-il concevoir que si la « cause » est un *texte* réputé pousser un pays vers sa modernisation, il est nécessaire de régler l'extraordinaire question du statut de sa réalité dès lors qu'on lui prête les vertus, par sa seule présence *en mention*, de provoquer un changement de mentalités.

En tout état de cause, favorisant des changements institutionnels par les modifications épistémologiques, l'institutionnalisation de la philosophie est réussie dans un premier temps à la fin de l'Empire ottoman parce qu'elle n'est pas spécialisée. La perméabilité des disciplines des sciences humaines entre elles au moment de leur développement dans la littérature et les institutions a permis, toutes proportions gardées compte tenu du nombre probablement peu élevé de ses lecteurs, un plus fort impact, et par conséquent un changement épistémologique propice à la réorganisation de l'objet politique. Il ne s'agit aucunement, ici, de faire ce que Keith Mickael Baker a établi dans son travail sur la révolution française, *Inventing the French Revolution*, instaurant un changement des paradigmes dans l'écriture de l'histoire (symbolisme du discours, causes épistémologiques plutôt que socio-économiques). Il s'agit de noter simplement que la révolution turque est d'abord celle d'une élite, possiblement favorisée par un déclin militaire et une tradition insurrectionnelle

19 Par Abdullah Cevdet avec *Fünûn ve Felsefe*.

20 Avec son exposé, intitulé *İslâm ve Ulûm*, en postface de sa traduction de l'œuvre de J. W. Draper, *Niza-i ilm ü din (Les Conflits de la science et de la religion)*, 1895).

21 Les travaux de Ahmet Nâim Babanzâde (1872–1934) au « Conseil pour les termes scientifiques » (*İstilahat-i İlmiye Encümeni*), créé en 1912 dans le but de développer des lexiques disciplinaires, sont un plaidoyer pour l'utilisation de la langue du *kelâm* dans l'élaboration d'un vocabulaire philosophique.

22 Trouvant son origine au sein des sociétés de recherche islamique du siècle précédent, telles que *Dar-ül Hikmet-ül İslâmiye* (1834), *Meclis-i Mesayih* (1834) ou *İttihad-i İslâmi Cemiyeti* (1868), un courant réformateur religieux s'organise autour des revues *Sirat-i Müstakîm* (1903) puis *Sebilürreşad* (1908), enrichissant le travail entrepris dans les revues *Ceride-i İlmiye* (1911, diffuse la théologie des *medrese*), et *Mahfil* (1920, islam mystique). Sous la plume d'Ismail Ferit, (*İptâl-i Mezheb-i Maddiyun – Invalidation de la doctrine matérialiste*, 1896), d'Ömer Ferit (Kam) (*Vahdet-i vücûd*, 1912), et de Şehbenderzâde Ahmet Hilmi (*Maddiyûn Meslek-i Dalâleti – L'Aberration de la doctrine matérialiste – en 1913*, et *Allâhî Inkâr Mümkün müdür ? – Est-il possible de nier Dieu ? – en 1911*), se développe tout un argumentaire contestant la pensée matérialiste.

de l'élite militaire (les janissaires), ainsi que par l'urgence, au sortir de la guerre de libération, de délimiter de nouvelles formes politiques. Or c'est cette élite lettrée qui dispose du pouvoir du changement (réseaux, pouvoir journalistique, pouvoir éditorial, classes sociales favorisées...). Et les nouveaux vecteurs d'instruction scolaire, s'ils reconfigurent les institutions éducatives par la création d'écoles diffusant des savoirs jusque-là marginaux, et parfois considérés comme hérétiques tout au long de l'histoire des *medrese*, reconfigurent également un champ épistémologique rendant possible un projet politique fondé sur d'autres impératifs. On a coutume de dire que le modèle est la Révolution française de 1789 et les penseurs des Lumières, créant le mythe des Lumières françaises. Insistons néanmoins sur la réalité de cette modélisation : effet d'image, largement exploité par des hommes en quête d'une ligne directrice qui peut faire feu de tout bois, considérations pragmatiques comme viviers culturels empruntés à d'autres. Un tel modèle fonctionne donc plutôt comme une *image* d'un processus historique engagé de l'intérieur, et non comme son origine ni sa cause finale. Le paradigme occidentaliste est un paradigme de l'*a posteriori*.

3. La Turquie kémaliste comme modèle : apories et contradictions

Venons-en à la République kémaliste : fondée après une guerre de libération engagée pour contester le démantèlement de l'Empire sanctionné par le Traité de Sèvres en 1920, elle a donc, déjà, été précédée par de multiples mouvements réformateurs, ainsi que par une consolidation des réflexions en philosophie politique, bien que ces dernières privilégient surtout des systèmes universalistes et sociologiques²³. La proclamation de la République turque le 29 octobre 1923 ouvre une série de réformes faisant converger la question de la modernité révolutionnaire avec celles du genre et du religieux. Est ainsi instituée une révolution qui se construit sur plusieurs années : abolition du califat et nouvelle Constitution en 1924, fermeture des confréries religieuses en 1925, adoption du code civil (inspiré du modèle suisse, qui interdit la polygamie et instaure le mariage civil) en 1926, ainsi que du nouveau code pénal. En 1928, l'alphabet latin et le calendrier grégorien sont officiellement adoptés. Impossible de ne pas voir dans ces dernières réformes, comme dans celle du vêtement (costume et chapeau) et du patronyme, un fort symbolisme et une volonté de changer les codes de la pensée.

Quant à la Constitution, elle en appelle à six principes, appelés les *alti ok*, les « six flèches » : il s'agit de six concepts qui dirigent l'État-nation turc, et qui sont : le Republicanisme, le Populisme, le Nationalisme,

23 Positivisme comtien, sociologie durkheimienne ; si les matérialismes font l'objet d'une intense curiosité, ils sont néanmoins relégués au rang des discours à intégrer dans un paysage idéologique déjà existant.

la Laïcité (en 1927), l'Étatisme, et la Révolution (en 1931). L'État-nation est organisé selon des principes téléologiques qui instaurent une violence du concept conforme au système de parti unique et de culte du chef organisé autour de la figure de Mustafa Kemal Atatürk, le Turc-père : la figure paternelle, celle qui décide des patronymes et du temps, est progressivement constituée. Mais Mustafa Kemal Atatürk écrit aussi l'histoire : l'institution pour l'histoire turque²⁴ en 1931 organise une narration nationale idéologique et messianique ; les références sont antéislamiques, évitant toute transitivity avec l'Empire ottoman, grand refoulé de cet État. En 1932, la création de l'institution pour la langue turque²⁵ décide d'une épuration de la langue de ses éléments arabo-persans, et imagine une langue originelle, à l'origine de toutes les langues de l'humanité, la « langue-soleil ». Une purge importante est décidée à l'université en 1933, qui vise à mettre au pas et au service de l'État kémaliste les intellectuels et enseignants du supérieur du pays. Mustafa Kemal devient lui-même le mythe fondateur de la Turquie moderne.

Qu'en est-il de la religion ? Elle n'est pas reléguée aux oubliettes de la vie privée, mais mise sous contrôle de l'État. Le risque qu'une persistance parallèle non contrôlée lui offre des armes eût été trop grand²⁶, ou bien plus simplement, la disparition de la religion ne faisait pas partie du projet kémaliste. La laïcité turque est donc avant tout une mise sous tutelle de la religion, mais elle-même est sous tutelle de l'État. Si elle est sacralisable, c'est comme soutien fondamental de l'État kémaliste.

Quant à la situation des femmes, elle avait déjà, durant la période des tanzimat, connu des changements. Accès à l'éducation, apparition de revues féminines, émergence d'associations qui mêlent le social et l'éducatif... Autant de vecteurs qui assurent la visibilité de la femme : elle apparaît sur la place publique comme actrice potentielle de la vie civile, et non plus seulement familiale et privée. La question du genre commence alors à déployer ses ramifications dans la société civile. Mais les évolutions du sort des femmes, celles que l'on peut identifier sous la République kémaliste, sont, elles aussi, mises sous tutelle de l'État. Elles seront citoyennes, avant d'être femmes, exerçant leur liberté dans la perspective d'une consolidation de la famille et de la nation. Plusieurs romans de la première période kémaliste (1923–1938) abordent la question de la femme, utilisée à des fins de représentativité du pouvoir révolutionnaire mais fort peu actrice de son destin, verrouillé qu'est ce dernier par l'instrumentalisation qui pèse sur l'ordre des possibles de ses choix individuels. Liberté, mais dans les chaînes du pouvoir républicain²⁷.

24 *Türk Tarih Kurumu*.

25 *Türk Dil Kurumu*.

26 Interdiction des confréries religieuses, forme très socialisée et autonome de la pratique religieuse, en 1925.

27 Certains romans de la première période républicaine évoquent les difficultés de la place de la femme dans la nouvelle République : *Ankara* de Yakup Kadri Karaosmanoğlu en 1934, *Fatih-Harbiye* de Peyami Safa en 1931, pour ne citer qu'eux.

Favoriser une culture de groupe et la transmission de femme à femme à l'intérieur du foyer : ainsi est formulé le rôle des femmes à la fin de l'empire. La prise en charge de l'éducation des femmes par les instruments étatiques que sont les écoles et les associations est un élément de contrôle social. En 1865, Mithat Paşa ouvre les écoles professionnelles pour filles (*kız sanayi mektepleri*) qui deviennent vite des vecteurs d'éducation pour filles de familles défavorisées (le modèle en est l'éducation du palais / impériale – *saray eğitimi*). Bien sûr, il s'agit de la formation d'une force de travail, conséquence naturelle de l'industrialisation. Mais les jeunes filles sont éduquées pour être utiles au pays et non plus seulement à leur mari et / ou à leur famille. La question de savoir si l'on ne superpose pas une dépendance à une autre reste entière : le progrès féministe ne semble pas ici acquis. En effet la projection de l'individualité vers un référent étatique, mouvant et peu marqué par une construction culturelle, peut permettre sans doute le *changement du rapport à sa propre individualité*, au-delà de la question des droits. Mais même si le modèle patriarcal est remis en cause – ce dernier apparaissant comme une organisation particulière du rapport à son individualité –, il ouvre à une nouvelle dépendance – le nationalisme étatique, comme nouveau *contrat* patriarcal. Ces écoles deviennent en 1929 des *kız enstitüleri* (instituts de jeunes filles), dont le paradoxe est de contribuer à maintenir des traditions patriarcales assignant un rôle à chaque sexe, tout en installant l'égalité aux yeux de l'État et de la loi. Il semble clair qu'à lieu ici une adaptation du modèle traditionnel aux exigences de consolidation d'un État aux formes nouvelles. Par exemple, les filles kurdes sont amenées à devenir des vecteurs des valeurs nationales dans leurs propres familles. Ce rêve d'une unité éducative se heurte néanmoins aux différences régionales, de classe et ethniques, lors même que ces instituts sont gérés de manière identique et relèvent des mêmes programmes. Ainsi l'histoire de la République turque en arrive-t-elle à illustrer la concomitance entre un cadre favorisant la liberté individuelle, y compris des femmes, et une consolidation étatique autoritaire : cette liberté individuelle est donc un *possible* en tant que présupposé, mais pas forcément une *réalité*, du moins dans un premier temps. La question du genre se trouvant ainsi abordée sous la perspective de l'individu révolutionnaire, fait-elle fi de la différence sexuelle ? L'individu, dans le discours révolutionnaire kémaliste, ne se trouve pas tant *au-delà* du genre qu'*en deçà*, dans la mesure où il n'empêche pas les pressions dans l'ordre familial privé, qu'un contrepoids tel que l'obligation scolaire pour les filles n'est pas toujours à même de concurrencer. Ces remarques n'empêchent pas néanmoins d'entériner le jugement sur la République kémaliste comme modèle politique émancipateur de la femme, puisqu'en 1934, bien avant de nombreux autres pays considérés comme dépositaires des conditions et de la vérité de cette émancipation, les citoyennes turques votent et sont éligibles au niveau national. Mais si la femme est l'égal de l'homme, c'est bien dans leur dépendance à l'État.

Que peuvent nous apporter ces quelques éléments quant à notre propos premier, qui est de discuter, à l'aune de quelques réflexions empruntées à l'histoire de la Turquie, la pertinence de la projection de concepts politiques formulés par une tradition philosophique ?

Entre le fait d'imputer ces transformations à l'individualité (volonté et œuvre concrète) d'un homme, Mustafa Kemal Atatürk, d'une part, et la contextualisation intellectuelle de la révolution kémaliste d'autre part, plusieurs perspectives doivent se mêler pour comprendre la complexité d'un processus que l'on ne saurait assimiler à une simple importation d'un modèle politique et civilisationnel exogène dont divers éléments auraient circulé *via* des trajectoires personnelles d'intellectuels ou un mimétisme institutionnel. Mais un élément résiste, que la radicalité des réformes ne doit pas occulter : la question du temps, du rythme des réformes, nécessaire à leur sédimentation dans la société. Évidente des *tanzimat* jusqu'à la fin de l'empire, elle est tout aussi pertinente pour la période républicaine, marquée de nombreux soubresauts dont la politique actuelle n'est qu'un élément. De même, un effet peut être obtenu au niveau social (l'individualité de la femme comme égale, *citoyennement parlant*, de l'homme) d'une réforme dont les motivations restent de l'ordre d'une certaine dépendance, formant une convergence d'intérêts pragmatiques à effets vertueux.

C'est pourquoi, si nous devons déterminer une filiation causale effectuée entre l'impact des transferts culturels notamment philosophiques et un ensemble de changements socio-politiques, il nous est difficile de démêler ce qui, de la culture philosophique, de la volonté d'un homme, ou bien de plusieurs processus qui émergent difficilement dans le discours historique, est en jeu. La question n'est peut-être pas si importante, tant nous devons constater que, dans le cas d'études sur la réception des idées philosophiques, *a fortiori* dans un cas de transfert culturel, les obstacles épistémologiques et méthodologiques (difficultés statistiques notamment) obligent à chercher les relations ailleurs que dans une ligne causale. Si la transition historique est interprétée comme découlant de mouvements culturels, on peut tout autant dire que les courants philosophiques s'individuent au sein d'une civilisation parce qu'ils s'immiscent dans l'arborescence du contexte historique. La philosophie (en tant que champ) est, ici, *avatar* de l'histoire.

4. Interroger l'universel : les concepts de « démocratie » et de « laïcité », des hapax en constant renouvellement ?

Ainsi donc, si l'on projette sur un processus socio-historique un paradigme progressiste ou révolutionnaire – ce qui est inévitable dès lors qu'il faut donner une direction à l'action en période de crise –, cette projection ne saurait postuler *a priori* des formes réelles identiques à celles résultant, en Occident, de plus de cent années d'expérience sinon démocratique, du moins républicaine. Et si le discours doit s'appuyer sur une rhétorique de la succession temporelle des réformes et de leurs conditions socio-politiques, ainsi que sur des présupposés universalistes (universaux qui en deviennent des « impensés »), porteurs de normes institutionnelles et sociales (compréhension de la laïcité, forme politique de pouvoir, démocratie...), il doit laisser la place à une gestion *indigène* de ces réformes. Comment donc penser l'action politique face à cet universel qui ne devrait rester qu'un universalisable ? En d'autres termes, comment penser le modèle conceptuel en contexte ?

Rappelons ce que dit Paul Ricœur de la démocratie : « La démocratie n'est pas un régime politique sans conflits, mais un régime dans lequel les conflits sont ouverts et négociables selon des règles d'arbitrage connues. Dans une société de plus en plus complexe, les conflits ne diminueront pas en nombre et en gravité, mais se multiplieront et s'approfondiront » (*Soi-même comme un autre*). Ces mots ont le mérite de pointer ce qui ne saurait être oublié : la démocratie ne se limite pas à l'expression d'un vote universel, mais exige également que la société qui l'exerce expérimente la conflictualité sans que cela ne compromette la reconnaissance qu'elle a de soi-même. C'est dire si, parce que des pays votent pour des candidats dont on suppose, à tort ou à raison, qu'ils ne sauront respecter le pacte politique qui y est lié, il est difficile de juger de leur absence de sens démocratique, ni de préjuger de ce qu'il adviendra, sur des temporalités plus longues, de ladite expérience.

Revenons cependant à la période impériale ottomane, et sur le fait que le conflit des civilisations, qui associe l'Occident à la modernité et l'Orient au retard civilisationnel et politique, existe bel et bien dans les mots des écrivains et de polygraphes ottomans. Or des mots aux maux il n'y a qu'un pas : cette présence syntagmatique et analytique prouverait la réalité de la souffrance de peuples en quête de progrès, et entérinerait un retard réel. Comment dès lors reprocher aux historiens de lire l'histoire de la Turquie comme le mouvement d'une nécessaire et consciente occidentalisation, dans l'intérêt propre des penseurs turcs qui l'ont voulue ? C'est que l'effectivité de ces représentations n'est pas certaine. Si elle est transitive, au sens où elle vise en réalité

l'amélioration d'un champ ou d'un outil en particulier, alors une telle vision peut être considérée comme objective. Mais si elle est intransitive, de l'ordre de la litanie généraliste, il semble difficile d'en extraire la moindre donnée historique, même si sa présence statistique dans les textes peut être attestée. Dans plusieurs cas, c'est de transaction dont il s'agit, et non d'imitation. La thématique du partage entre Orient et Occident a donné lieu dès la fin de l'Empire ottoman aux plus vifs débats, ainsi qu'à de nombreuses analyses sur l'opportunité d'un réformisme culturel et / ou civilisationnel, sans que ne soit remis en cause le dualisme, comme s'il constituait l'impensé à partir duquel l'action était pensable, dans un sens (rénovation dans l'Empire ottoman), ou dans l'autre (politique extérieure et coloniale pour les empires occidentaux). La naturalisation des civilisations fut un préalable à la programmation politique de la Turquie chez nombre d'intellectuels. Mais la présence en discours ne peut se superposer à l'efficacité socio-politique. Après les conceptions réformistes des jeunes ottomans et des jeunes turcs, qui s'entendaient sur la nécessité d'une imitation culturelle – au sens des techniques –, de l'Occident, sans pour autant imiter parfaitement sa civilisation – sens moral et religieux –, la Révolution turque a été pensée dialectiquement par rapport à l'image d'un Occident uniforme. Ainsi la construction républicaine a impliqué un paradoxe fondamental : la concomitance d'un nationalisme autarcique dans ses référents historiques et linguistiques, et de l'imitation d'un modèle extérieur, le modèle européen, image des nations « civilisées ». Ce modèle sert avant tout, paradoxalement, l'État-nation, il le légitime. Lépopée de l'occidentalisation est tributaire de raccourcis fondamentaux, et d'une ignorance des soubresauts de l'histoire occidentale. Le passage du texte au réel n'est-il pas tout compte fait une affaire d'*ellipse* ? Ellipse narrative qui rejoindrait celle, formée par le mouvement orbital des nations en transition démocratique, autour du modèle des démocraties occidentales...

Concept et historicité

À partir de l'exemple turc, qui nous montre comment l'habillage universaliste d'une révolution peut organiser la dénégation d'un multiple (religieux, politique – une langue, un État-nation, une ethnie, une histoire...) frappé de désorganisation, que peut l'idée universaliste ? Que peut le concept politique ? Est-ce à dire que les critiques sur le retard démocratique, sur l'avènement, « malgré » des élections démocratiques, de pouvoirs dits islamistes, n'ont pas lieu d'être, parce qu'elles feraient porter sur les rythmes des réformes arabes le poids du concept universel, les laissant décharnées des conditions dans lesquelles la transition pourrait se faire ? Certes non, mais il s'agit plutôt de ne pas réitérer un culturalisme essentialiste, celui qui ressort de

l'injonction occidentale (et économique ?) de faire les réformes qu'il faut, de voter pour les candidats qu'il faut, et d'exploiter comme il faut des éléments considérés comme symboliques (le voile, par exemple). Tout comme l'expérience démocratique peut aussi être l'œuvre de négociations et d'équilibres qui ne relèvent pas forcément d'intentions démocratiques (de nombreux débats sur l'AKP pointent cet écart entre l'intention et l'effet vertueux). Une résultante donc, d'un contrat politique plutôt qu'un principe pétrifié et idéologisé.

Rappeler l'historicité du concept politique, c'est donc nécessairement opérer la critique d'un culturalisme naturaliste qui voit toute évolution du type révolution dans le monde arabe comme une transition vers la démocratie de type occidental. L'injonction et la projection des formes de cette transition montrent bien qu'il est difficile de concevoir la polysémie historique des concepts en œuvre, comme cela est clairement le cas dans les débats autour du terme de laïcité. À la multiplicité des conjonctures historiques ne répond pas toujours la polysémie du discours et du concept. Né historiquement en contexte, donc en territoire, la forme institutionnalisée de nouveaux acquis politiques devient norme, principe, et enfin concept politique exportable. C'est en cela qu'il est « universalisable », en permanence en processus d'universalisation. La naissance du concept politique suppose ensuite, eu égard à son universalisme, et donc à son exportabilité, une déterritorialisation (laïcité, sécularisation, démocratie, , égalité, État, droits...). Et si de diachronique, il devient synchronique et téléologique, l'enjeu d'une efficience du concept politique nécessite de réintroduire cette diachronie, perception d'un temps qui n'est pas le temps idéal.

Rappelons ici Adorno et Horkheimer : « Ce qui pourrait être autre, est réduit à identité (*wird gleichgemacht*). Tel est le verdict qui érige de façon critique les limites de l'expérience possible. L'identité de toutes les choses entre elles se paie par l'impossibilité de chaque chose d'être identique à elle-même²⁸. » L'autre est ainsi sommé de devenir le même, sommé de se réifier comme un simulacre du même. C'est pourquoi la référence au modèle, si elle peut accélérer les réformes, peut aussi bien extraire le projet politique de sa temporalité et de la perception des rythmes, exerçant une tyrannie de l'idée. Puisqu'elle installe une médiation qui lui sert de miroir déformant et de juge, il s'agit de ne pas perdre en route une certaine modération, et une certaine patience. À ce titre, on peut reconnaître, dans certains cas, l'emploi anhistorisé du syntagme de révolution pour parler des « révolutions arabes ».

28 *La Dialectique de la raison*. Citons aussi Adorno dans *Dialectique négative* : « Ce serait l'utopie de la connaissance que de vouloir mettre à jour le non-conceptuel au moyen des concepts. » La dialectique selon Adorno constitue « la conscience rigoureuse de la non-identité » : en quelque sorte, le présupposé que ce dont on parle, existe par soi en dehors de nous qui parlons, et que notre concept ne le subsume pas.

Il est possible de trouver chez Habermas, dont la pensée remonte à l'éthique de Kant, non pas un programme, mais une expression d'une transaction entre pensée et action politique, *a fortiori* dans les cas d'une exportation de modèles présentés comme universels. C'est d'autant plus important que c'est bien parce qu'elle est présentée comme « importée » que la démocratie, ce progrès institutionnel, peut subir les assauts de détracteurs montrant du doigt son absence d'enracinement. Difficile donc de donner au concept sa force, non pas négatrice, mais reformulatrice du contrat politique en contexte. L'éthique de la discussion de Habermas est celle-là même qui permettrait que se rejoignent les « penseurs », les dépositaires de la norme et juges de la transition d'une part, les acteurs et dépositaires en leur corps de l'événement d'autre part. Si tant est qu'il soit possible de rétablir la bonne distance entre le concept politique et l'altérité à laquelle on le destine, pensée utopique selon Habermas, c'est donc à ramener l'universel à un simple universalisable, transposable dans des contextes différents, que peuvent peut-être contribuer des observateurs des processus actuellement en cours dans les pays arabes.

Conclusion

L'usage du concept de démocratie a été intensément réactivé, comme principe de l'évaluation de la modernité et du progressisme des régimes politiques, par les événements apparus en 2011 en Tunisie, en Égypte et en Libye, regroupés sous l'appellation générique de « révolutions arabes ». Censée donner une direction à l'histoire, cette dernière généralisation, ethno-culturelle, est pourtant en elle-même, déjà, sujette à caution. De réseaux d'intérêts politiques concurrents ou convergents, et d'une proximité voire d'une identité territoriale, il semble difficile d'extraire *de facto* une uniformité culturelle et politique, et si des phénomènes similaires sont apparus dans ces trois pays, ils relatent chacun une histoire propre. Mais le regard qui les fait exister au sein d'une entité de destinée uniforme dévoile la patrimonialisation collective de concepts politiques qui délimitent les légitimités. En effet, les concepts politiques à l'œuvre dans le triptyque démocratie / république / laïcité, diversement décliné au demeurant, opèrent comme images de la norme : ce sont des principes régulateurs dont l'usage exclusif ne répond que difficilement aux processus effectifs qui émergent des pays dits « arabes ».

L'appropriation de la notion de progrès politique et institutionnel par un groupe est l'un des processus majeurs qui fondent les discours sur la modernisation d'un pays. C'est le cas en Turquie avec la révolution « jeune-turque », en 1908, et la révolution kémaliste à partir de 1923. Le paradigme de l'occidentalisation,

qui permet de penser commodément les transitions socio-politiques, s'appuie alors sur l'analyse des mimétismes qui sont à l'œuvre, dont le mimétisme épistémologique et conceptuel à travers le transfert des textes et notions de la philosophie politique classique occidentale. Mais une telle appropriation ne doit pas être confondue avec le mimétisme institutionnel, et relève de phénomènes, de croisements et de transactions intellectuelles qui relativisent l'évidence de la modernisation par imitation de l'Occident.

Quant à l'islam, réputé être l'obstacle majeur à la démocratisation des pays du « printemps arabe », rappelons que, loin d'être un modèle uniforme, c'est un ensemble de phénomènes historiques impliquant partiellement le texte coranique et ses avatars, mais qu'on ne peut isoler de ses manifestations, quelles qu'elles soient d'ailleurs. Usages, coutumes, outil de pouvoir, réservoir de croyances, vecteur de civilisations, ciment social, réservoir de discours, marques vestimentaires, mais aussi celles issues des crispations identitaires face aux injonctions à bien faire... l'« islam » peut être tout cela à la fois, mais sa réalité comme unité n'est rien de tout cela. Aussi, dans l'expression « islam soluble dans la démocratie » que la Turquie est censée expérimenter et illustrer, réside une universalisation bien peu pertinente, celle issue des tableaux historiques qu'ont formé les règnes autoritaires successifs qualifiés d'« islamiques », autrement dit de pouvoirs qui ont usé de l'islam dans leur discours légitimant et dans les processus de contrôle social des individus. Notre propos n'est pas de récuser le rôle, comme facteur ou cause, de principes ou d'usages dont des dirigeants – ou des autorités légitimes (famille, père, chef...) – exigent le respect simplement parce que conformes à une norme coranique, mais de contester l'essentialisation d'une notion, l'islam, comme acteur unique de processus quels qu'ils soient. Une telle logique peut aussi en croiser d'autres : légitimation du pouvoir, constitution identitaire – face au regard qui vous fait autre notamment –, ou tout simplement conservation de formes sociales. De même, il n'est pas exclu que les logiques guerrières d'État soient travaillées par des enjeux qui excèdent la restauration d'un règne « islamique » : de la défense d'intérêts territoriaux à l'unification autour d'un discours constitué comme socialement régulateur et encadrant, la volonté d'installer un État musulman peut répondre à bien des questions politiques et sociales. Une concurrence des universaux ? L'universalisme des concepts de laïcité et de démocratie trouve son négatif dans l'universalisme d'un principe régissant les États dont le fonctionnement politique n'est pas soumis à eux. L'islam peut être cet universel concurrent, qui permet de nier le rôle des spécifications historiques indigènes et internes... Rappelons que les victoires des partis islamistes ne signifient bien sûr pas une adhésion pleine et entière des citoyens à un programme de charia, mais constituent une réponse logique à l'organisation concrète de ces partis très solidement construits.

En somme, ce qui apparaît à travers ces quelques remarques, n'est-ce pas un « Occident désorienté²⁹», au sens où la vertu spéculaire d'un orientalisme traditionnel, révolu, ne fonctionne plus ? Et l'« Occident » peut alors fonctionner, non comme modèle mais comme un miroir de soi-même, comme c'est peut-être le cas en Turquie : objet de projections et de fantasmes, mais par là même objet de narcissisme.

29 Nous empruntons cette expression au titre d'un ouvrage de Jean-Maurice Devals.

La suite des événements, ou l'histoire au présent

En être ou ne pas en être Traduction en arabe

Samia Kassab-Charfi

À ma mère, qui s'est battue comme une lionne pour ne pas porter le voile.

Une Histoire faite avec les femmes

L'histoire de ce que les médias ont nommé le printemps arabe, scellée le 14 janvier 2011 en Tunisie, est constituée de plusieurs centres de gravité dont les ondes de résonance se font de plus en plus sourdes et profondes. L'éclat tragique et exalté de ces journées d'hiver mémorables a laissé place à l'entame délicate d'un processus démocratique, mais aussi à de forts moments d'incertitude, d'angoisse quant au devenir choisi par le peuple des électeurs, par le peuple tout court, dans un pays où la femme a joué et continue de jouer aux côtés de l'homme un rôle fondamental.

Certes, nous le savons, il n'y a pas d'Histoire sans femmes – encore moins dans les pays à majorité musulmane. Des écrivaines maghrébines comme Assia Djebar ont voulu aller à la rencontre des parts d'ombre de cette histoire : dans *Loin de Médine* (Albin Michel, 1991), alors que gronde la menace intégriste en Algérie, elle s'attache à réhabiliter les figures féminines marquantes de l'époque du Prophète. L'évidence de cette présence constante, valeureuse, apparaît dans l'histoire même de la Tunisie, sans doute de manière encore plus prégnante qu'ailleurs : Alyssa (Didon), la Kahena, Jazia la Hilalienne, les résistantes nommées par les historiennes, celles qui jetèrent bas leur voile sous l'impulsion d'Habib Bourguiba en 1956. Et puis tout récemment celles qui sont sorties dans les rues, les rebelles à toute forme de dictature, y compris théocratique, les cinéastes, les artistes, les dessinatrices, celles qui n'hésitent pas à imaginer et à relayer aujourd'hui l'idée d'une « République islaïque de Tunisie¹ »...

Aujourd'hui, à l'issue de la victoire des islamistes dits modérés aux urnes le 23 octobre 2011, de nombreuses questions émergent. Celle de l'acceptation dans notre société des femmes re-voilées ou portant le *niqab*, du devenir même du statut de la femme. Questionnements qui, au regard de l'avancée que fut celle de la Tunisie relativement au reste du monde arabe, obligent à évoquer la perspective consternante d'un mouvement de *retour en arrière*. Revoilà donc les re-voilées !

¹ Voir la bande dessinée de Nadia Khiari, illustrant les péripéties du chat *Willis from Tunis* (Paris, Éditions La Découverte, 2012).

L'avancée historique des femmes en Tunisie s'est manifestée dans plusieurs domaines. Celui du droit – de leur statut relativement aux hommes, d'abord. Petit rappel : Bourguiba leur donne en 1956 dans le cadre du Code du statut personnel le droit au divorce ; il rend obligatoire l'école pour filles et garçons, ce qui fait faire à la population tunisienne un gigantesque pas en avant vers l'égalité. Il interdit la polygamie, met en place une politique de régulation des naissances qui, même si elle peut paraître autoritaire, permet aux femmes de diminuer les grossesses, de contrôler le nombre d'enfants dans les familles. Le droit à l'IVG est institué avant même la France (1973). Le résultat en est qu'aujourd'hui la natalité est plus que stabilisée en Tunisie – elle est même en baisse –, que l'extrême majorité des petites filles est scolarisée – en 2011, plus de 70 % des étudiants de la faculté de médecine de Tunis étaient des étudiantes – et que les femmes travaillent.

Prédication : une *attraction fatale*

Ces avancées ne doivent toutefois pas faire oublier que la Tunisie est loin de se trouver à l'abri de la déferlante intégriste. De nombreux Tunisiens, qui étaient jusque-là dans le déni, sont durement confrontés aujourd'hui à l'acceptation de cette réalité désolante qui assombrit l'horizon commun. Vingt ans de dictature et d'oppression des islamistes semblent avoir produit un paysage où la seule aire de repli et de reconnaissance intracommunautaire a été le lieu de culte par excellence : la mosquée. Mais cet attrait, disons-le, est en partie lui-même motivé, *orienté* – c'est le cas de le dire ! L'Orient, présent par la *kebla*, terme désignant l'orientation traditionnellement adoptée durant la prière, où le fidèle se tourne vers La Mecque, l'est également par le truchement des paraboles captant les programmes religieux du Proche-Orient – autre tropisme. Durant ces quinze dernières années, on a pu constater que l'effet des chaînes satellitaires des pays du Golfe sur les masses tunisiennes a été pour le moins spectaculaire. Des prédicateurs à la rhétorique savante ont su hypnotiser des téléspectatrices dont l'engouement pour une langue égyptienne maniérée ne retombe pas. L'effet exotique de l'accent proche-oriental de ces prêches obséquieux, rythmés par l'indiscutable autorité des extraits coraniques, associé au choix de prosélytes au physique la plupart du temps avantageux, tenant notamment des discours pontifiants sur le voile et ses bienfaits, sur les bonnes actions attendues d'un musulman ou d'une musulmane digne de ce nom, ne s'est pas fait attendre. Curieusement, on notera que cet attrait regarde du côté de l'Islam « riche » : celui des pays du Golfe. Nul doute qu'il ne s'agit ici ni de l'Islam indonésien, ni de celui des pays d'Afrique noire, qui n'intéresse personne. Fonctionnant plutôt comme un repoussoir, cette

version-là ne saurait en aucun cas faire valoir le prestige d'une religion passée au filtre d'une exégèse et d'une herméneutique rendues fortement compatibles avec l'esprit du libéralisme économique. Exégèse absolument défavorable à tout ce qui peut renvoyer à l'image d'une mise en échec de ces modèles clinquants de réussite financière, lesquels sont *moralisés* par la présence contextuelle du religieux. Car les sirènes consuméristes des pays du Golfe ont un tout autre effet, pour un pays aux ressources modestes tel que la Tunisie, que le modèle islamique des pays pauvres – ces « ratés » du monde. Aliénation, dites-vous ? Que non ! En Tunisie, ce modèle islamiste se veut un retour aux sources et une retrouvaille bienheureuse avec les fondements originels de la tradition religieuse, iPhone et PC Toshiba étant, bien entendu, de l'aventure. C'est vers la fin des années 1990 qu'apparaissent les prémices de cette identification insidieuse au modèle proche-oriental, émirati plus précisément. La chimère qui se surimpose sur le corps tunisien et le revêt est directement inspirée de la silhouette dubaïenne : voile savamment enroulé autour de la tête à la manière des hôtesses de la Gulf Air ou de Qatar Airways – lesquelles n'hésitent d'ailleurs pas à proposer à leur clientèle masculine de la classe affaires un délicat massage des pieds... –, sourcils redessinés selon les normes de l'esthétique en vigueur dans le *star system* libanais, lunettes siglées très couvrantes comme on en voit dans les clips publicitaires qataris. Cette *geishaisation* de la silhouette parle un langage ambigu, pour le moins schizophrénique, louvoyant entre la séduction, médiatisée dans tout le monde arabe, de ce modèle féminin et la supposée mise à distance ou réfutation de cette même séduction par le choix confit de la soumission au *fardh* religieux. Les gants, coquetterie ultime, se rajoutent ou non, c'est selon. Cette silhouette envahira progressivement l'espace urbain, se mélangeant à l'autre modèle, « occidentalisé », celui des femmes en jean, non voilées. On pourra même rajouter à ces deux pôles un troisième type, celui de la fille voilée mais non moins « jeanée ». Le sommet de cette représentation s'incarnera en la personne de l'épouse du président déchu, Leïla Ben Ali, et en la posture qu'elle adopte, sa propre fille vivant elle-même sa crise islamique et choisissant – pour un temps seulement – de porter le voile, au grand dam d'un père réputé pour sa chasse à l'islamiste... La télévision nationale relaiera le *show* en transmettant les étapes du pèlerinage à La Mecque qu'accomplit l'ancien président en compagnie des membres de sa famille en 2003.

Certes, ce printemps arabe aura au moins eu une conséquence extraordinairement précieuse : la victoire du droit à la parole, celle de la liberté d'expression. À Tunis, la plupart des radios FM diffusent en toute liberté des débats, souvent houleux, où la parole circule tout à fait librement, quel que soit le sujet. Tout est analysé, discuté, commenté, passé au crible de la critique la plus caustique, y compris celle des humoristes qui se déchaînent

joyeusement et n'hésitent pas à épinglez les diverses figures politiques de ce nouveau paysage post-14 janvier. Des éditoriaux mis au point par des journalistes énergiques animés d'un redoutable et salubre esprit critique, assoiffés de vrais débats démocratiques, permettent désormais d'avoir accès à l'information sans la traditionnelle langue de bois qui régnait dans les médias durant les « années de plomb ». L'exemple de Mosaïque FM est à cet égard très éclairant : on y écoute chaque jour vers 12 h 00 l'éditorial de Haythem El Mekki, jeune journaliste que l'on peut aussi voir sur Nessma, la chaîne pan-maghrébine la plus indépendante en Tunisie, rendue tout récemment encore plus célèbre par le procès que lui ont intenté les islamistes à la suite de sa diffusion du film Persépolis doublé en dialecte tunisien et jugé blasphématoire. Sur ce type de radio, comme sur Nessma, les langues se mêlent : on y entend les dialectes tunisien, algérien, marocain mais *switchés* avec du français et parfois avec des expressions en arabe classique. La communication prime sur le choix de l'idiome, mettant à distance toute instrumentalisation de type identitaire de la langue. Les événements de l'actualité la plus inattendue, comme l'arrivée d'un prédicateur égyptien venu donner des conférences vantant les mérites de l'excision, qui déclencha la colère de la majorité des Tunisiens, et contre lequel l'avocate Bochra Belhaj Hmida mobilise courageusement en février 2012 des milliers de signatures pour une plainte collective, y sont systématiquement décryptés et évalués.

À prendre, la parole : mais en quelle langue ?

Cette prise de la parole consécutive à la révolution du 14 janvier 2011, tout le monde en Tunisie est à peu près certain que personne ne pourra jamais plus l'en dessaisir. Mais le plus dur aujourd'hui que nous sommes face à cette situation inédite, où une appartenance religieuse veut se donner comme seul vecteur unificateur d'identité nationale et très probablement comme unique source de prescription législative, est tout de même de penser une pluralité interne – ce que nous pourrions appeler notre diversité, s'il nous en reste –, avant de penser l'unicité multiple – la Tunisie dans le concert arabo-musulman. Ce penser-là est bien évidemment la prérogative primordiale de la « minorité » laïque de la nation, celle qui est censée un tant soit peu avoir une petite idée de ce que pourrait bien être cette chose que l'on nomme « laïcité ». Il y a quelques mois, les médias occidentaux ont focalisé leur attention sur la cinéaste franco-tunisienne Nadia El Fani dont le téléfilm *Laïcité Inch'Allah* s'était attiré les foudres des islamistes radicaux en Tunisie. Je me suis longuement interrogée sur la raison de ce tollé général levé contre un petit film donnant la parole à des personnes revendiquant leur droit à ne pas croire – blasphème suprême dans le modèle de société théocratique évidemment rêvé par les

intégristes. De même, lorsque les premières réactions sont tombées, à l'issue de l'échec des partis modérés et laïcs aux élections d'octobre 2011, de nombreux analystes se sont posé la question de la compréhension de la notion, du mot même de « laïcité ». Dans un pays qui s'est vu jeter par Bourguiba dans le bain laïc sans aucune préparation, cette question devait effectivement un jour ou l'autre être posée. C'est là où je me suis souvenue d'un épisode édifiant rapporté par la romancière algérienne Assia Djebar dans ce roman qui s'intitule *La Disparition de la langue française* et qui paraît en 2003, mais dont les péripéties se déroulent en 1991, à la veille de l'accession au pouvoir des forces intégristes du FIS en Algérie. Tout au long de cette relecture obligée, je n'ai cessé de penser aux conditions qui ont été celles de la préparation des premières élections libres en Tunisie : financement du parti islamiste par des fonds venant du Qatar, démonstrations populaires massives dans les grands stades au niveau de toutes les régions, cérémonies de distribution de dons aux familles nécessiteuses dans les quartiers populaires périphériques de la ville de Tunis en particulier, opérations ultrarégérées de communication et de propagande – auxquelles même la communauté juive de Djerba, flattée en tant que communauté appartenant aux gens du Livre, n'a pas échappé. Dans ce roman où le narrateur est un travailleur émigré en France qui rentre enfin au pays, Assia Djebar reprend le chemin à l'envers, remonte jusqu'aux souvenirs de la colonisation française et du FLN. C'est là où, lors d'une réunion de militants en janvier 1962 dans un camp de détenus, l'un des chefs pose – en français – cette question brûlante :

« Est-ce que l'Algérie sera un pays laïc ? »

Certains, autour de moi, s'empressèrent de traduire cette phrase à ceux qui ne parlaient qu'arabe ou berbère : « l'Algérie », ils n'avaient pas besoin de traduire, tous avaient répété *el Djezaïr* ; « un pays », bien sûr, ils ont traduit. Mais ils ont tous buté sur le mot : laïc.

Ce dernier mot, je me souviens, a circulé comme une rumeur autour de moi. La plupart avaient compris l'*Aïd* avec prononciation française – car « laïc », ils n'avaient jamais entendu ce vocable...

Quelqu'un a fini par interpeller l'orateur en arabe :

— Mon frère, qu'est-ce que vient faire l'*Aïd* ici ?

Et, en effet, pensèrent la plupart, cela fait bien longtemps que l'idée même de la fête (« l'*Aïd* » en arabe) ne nous effleurait plus. Le nouveau venu nous fixa, stupéfait :

— J'ai dit – et il répéta le mot français, en décomposant les deux syllabes : LA-ÏC !, pas l'*Aïd* !

Je te rapporte cette scène, Nadjia, et je m'aperçois que ce terme de laïc n'avait pas encore, pour nous tous, son reflet en arabe... De nombreux mots arabes et berbères existent pour désigner un « consensus », un « conseil de représentants », un « diwan », je ne sais quoi encore. Mais, la laïcité ? Un vide, un non-concept, chez chacun de nous, dans ce camp et, je dois l'avouer, un vide aussi dans ma tête d'alors² !

² Assia Djebar, *La Disparition de la langue française*, Paris, Albin Michel, 2003, rééd. Le Livre de Poche, 2006, p. 122–123.

Ce qui apparaît sous la plume d'Assia Djebar, outre le malentendu, le quiproquo tragi-comique par lequel la notion de « laïcité » s'avère totalement dénuée de signification dans le contexte historique que le roman retrace, c'est aussi la difficulté du passage d'une langue à l'autre, difficulté qui se manifeste par l'impossibilité d'une substitution, celle de l'arabe au français en l'occurrence ici. Si « laïcité » ne possède pas de véritable équivalent et qu'il est simplement transposé en langue arabe standard par « *laykiiya*³ » et si, plus encore, aucune traduction n'existe en dialecte tunisien, l'on est en droit de se poser la question de sa *transposabilité* mentale dans l'univers de connaissance et de croyance des Tunisiens. Cette situation n'est-elle pas la preuve éclatante que la possibilité d'imaginer un concept et plus encore sa mise en place concrète n'est pas séparable de sa formulation, de sa diction dans la langue de l'appropriation mentale ? Situation qui n'est pas sans soulever, en abyme, une autre question brûlante, celle de la nécessité d'inventer, dans la langue de « rassemblement » communautaire, le mot collant à la chose à dire, à faire exister. En vérité, cette invention doit dépasser le stade même de l'invention, de la néologie, de la composition toute neuve et donc étrange pour frayer au plus vite vers l'intime de la société, vers ses urgences, ses priorités, ses aires vitales. Voilà ici clairement soulevé le problème de la langue, de l'élocution des choses, de leur maturation locutionnelle, en quelque sorte.

En décembre 2011, au moment où la Tunisie commence à s'enflammer et que des insurrections éclatent partout, où de jeunes chômeurs s'aspergent d'essence devant les municipalités et s'immolent par le feu en dernier recours face à un désespoir sans remède, le président Ben Ali fait un discours où il s'adresse à la nation dans une langue arabe classique ampoulée et distanciatrice. Erreur fatale – sans doute pas la plus importante, mais assez décisive, dans un contexte où la Tunisie entière est suspendue à ses lèvres et brûle de savoir quelles réponses il compte apporter au chaos qui s'empare du pays. La langue qui était attendue ce jour-là, ce n'était pas l'arabe de la pompe cérémonielle mais le dialecte du peuple, la langue partagée par la nation, quelle que soit son appartenance confessionnelle ou sa conviction personnelle à l'intérieur même d'une communauté religieuse partagée. C'est seulement dans son dernier discours, celui qu'il a prononcé avant de fuir, que l'ancien président choisit de parler aux Tunisiens en tunisien. Trop tard. La langue n'a pas pu faire son travail de ligament communautaire : elle a été sabotée par le choix d'une fausse langue de partage, d'une langue de culture certainement, d'érudition et de référence, cela ne fait aucun doute, mais aucunement une langue intime, une langue de ralliement *singulier*.

3 Une nouvelle « traduction » ou version est « *Ilmaniyya* », dont la racine « *Ilm* » signifie la science, établissant un lien entre la science et l'esprit laïque.

Par un triste retour des choses, c'est cette langue supposée « subalterne » car non écrite que les représentants du parti islamiste choisissent à leur tour de mettre à distance en pratiquant une langue arabe enflée, qui plus est imprégnée d'une intonation vaguement proche-orientale, au point que certains journalistes de la chaîne Al-Jazira n'ont pas manqué de s'étonner du degré de maîtrise de la langue arabe dont font ostentatoirement preuve les représentants islamistes siégeant à l'Assemblée constituante, ce qui au passage est révélateur des préjugés en cours dans les pays du Proche et du Moyen-Orient sur la loquacité quelque peu bancale des Tunisiens lorsqu'ils prennent la parole en arabe classique... C'est là où l'instrument linguistique peut en dire long sur le projet social et la vision identitaire des politiques. En choisissant de s'exprimer sur la scène politique au moyen d'un arabe écrit, classique, les vainqueurs des élections font d'une pierre deux coups : consciemment ou inconsciemment, ils ont d'abord le sentiment en pratiquant l'arabe standard d'être à l'aplomb de l'identité musulmane ontologique telle qu'elle doit selon eux se concevoir, ce qui illumine leur parole d'une aura de sacralité amplifiée par les très fréquentes citations coraniques dont ils ponctuent à intervalles réguliers leurs discours. Ensuite, et surtout, en rejetant la prise de la parole dans les termes de la langue dialectale, ils concrétisent leur désir utopique d'épurer la parole de l'être musulman de ces malheureuses scories que sont le dialectal ou le français (le maître à penser du parti islamiste, Rached Ghannouchi, n'a-t-il pas il y a quelques mois exprimé sa consternation de voir que « le parler des Tunisiens » était « pollué par le français » ?) En stigmatisant le code-switching caractéristique de la performance orale de l'ensemble des Tunisiens, toutes générations et milieux sociaux confondus, les islamistes s'en prennent en vérité à la conception tunisienne *bâtarde* de l'identité, tirée à hue et à dia entre Orient et Occident, et donc insuffisamment raffermie dans une arabité et une islamité exclusives. Le souci de tenir son rang dans la communauté arabe, aiguillonné bien évidemment par l'empressement à plaire au Qatar – empressement qui relève du « plus haut intérêt de l'État » selon les termes mêmes du Premier ministre Hamadi Jebali dans une déclaration faite tout récemment à la Télévision nationale –, explique dans une large part l'attachement obstiné à « performer » dans l'acrolecte classique. Et cet attachement est bel et bien en cohérence avec le désir de redorer le blason terni de l'Islam tunisien – à la question d'un journaliste qui lui demandait ce qu'il comptait faire à l'Islam en Tunisie, Rached Ghannouchi n'a-t-il pas répondu : « *L'améliorer* » ? Aussi, dans de telles conditions, la nécessité de se retrouver autour du dialectal comme langue de rassemblement communautaire est-elle évacuée. Il est curieux de voir à quel point, à chaque période cruciale de l'Histoire tunisienne, l'attitude adoptée face à la langue, aux langues, devient emblématique du positionnement identitaire. Et il est aussi peut-être un peu effrayant de constater que le seul moment où le peuple a été dans une situation de liberté, de libération totale, s'est accompagné

d'une performance linguistique affranchie, c'est-à-dire d'une performance qui laisse place à la part *bilingue* de la pensée tunisienne – « Dégage ! » signant cette emprise spontanée de la parole, hors de tout sentiment d'aliénation ou d'appartenance : un vrai moment de liberté. C'est sans doute contre cette singularité tunisienne, qui ne représente sans doute rien d'autre à leurs yeux que les démons de l'hybridité, que s'élèvent les islamistes, ainsi que leur frange la plus radicale, les salafistes.

Fil(le)s de personne

Nous voici donc revenus au poste sempiternel : l'identité. Nous devrions y retourner, au terme de la discussion sur la question du voile, les récentes affaires du *niqab* à la faculté des lettres de La Manouba faisant, finalement, paraître tout à fait anodin le port du « simple » voile. Un comble. Des écrivaines tunisiennes ont fait, chacune à leur manière, le tour de la question. J'en citerai deux. Emna Belhaj Yahia s'interroge dans son roman *Jeux de rubans* (Elyzad, 2011) sur l'« invasion » du paysage tunisien par ces femmes qui refusent de montrer leurs cheveux ; Hélé Béji, dans un essai intitulé *Islam Pride* (Gallimard, 2010), envisage cette montée en force du voile comme une gigantesque exhibition, soulevant la question du pourquoi de cette contagion généralisée, nommant les responsabilités et évoquant l'idée d'un échec des attentes dressées face aux modèles occidentaux. Que faire donc ? Cinquante-six ans après l'indépendance, un peu plus d'une année après le 14 janvier 2011, nous nous apercevons que le problème d'une gestion interne de l'identité, gestion concertée et démocratique, nous met face à une impasse. Pour les laïcs, la perspective d'une société de clones inspirée d'un seul et unique modèle et surtout bâtie sur les principes de la *Chariâa* est insupportable, comme est insupportable pour les islamistes celle d'une société où la femme ne serait pas soumise aux pressions et contraintes des hommes, à la suprématie de leur intérêt économique (héritage), sexuel (polygamie) et moral (pouvoir du supérieur sur le subalterne). C'est l'impossibilité de cette concertation au plan interne qui rend dramatique, et même tragique, l'évolution naturelle des choses depuis le 14 janvier 2011 jusque vers la démocratie. C'est aussi la perspective, pour toutes les femmes laïques attachées à une certaine définition de la dignité féminine, quel que soit leur degré de conviction religieuse intime, de devoir se plier à la loi coranique qui rend terrifiante ce qui devait au départ être une formidable expérience de liberté : la démocratie. L'Histoire est ainsi faite de cercles successifs d'aliénation – comme l'Enfer de Dante. Passer d'un cercle à l'autre implique des renoncements, des questionnements sur ce qui nous fait et nous constitue. Du coup, et tout naturellement, la nation se divise,

et c'est à ce moment précis que le postulat – si fréquemment rappelé et ressassé – de notre appartenance commune et indéfectible à l'islam – non plus comme tradition ni comme culture mais bel et bien comme religion – ne résonne plus de la même façon, parce qu'il n'y a plus une seule façon *d'en être, ou de ne pas en être*. Le piège de ce débat est assurément la réduction des modèles identitaires des deux bords, réduction derrière laquelle guettent tous les dangers inhérents aux simplifications. C'est en période de sentiment de menace que chaque partie se braque derrière un masque qui, somme toute, ne représente qu'une part de son être mais dont elle a aussi perdu toute perception consciente qu'il n'est qu'absurdement partiel. Il me revient ici le mot, la déclaration d'amour désespérée lancée par Hélène Cixous aux Algériens dans *Les Rêveries de la femme sauvage* (Galilée, 2000), où l'auteure avoue avoir longtemps ressenti le sentiment d'être, malgré les humiliations, les déceptions, les frustrations, inséparable de la communauté musulmane algérienne – d'être, comme elle le dit par un mot qu'elle forge : « *inséparable* ». Par cette invention, elle dit la conscience aiguë du lien communautaire par-delà les différences et l'éprouvante complexité de l'appartenance. Mais j'en suis sans doute à un moment où cette *inséparabilité* me pèse plus qu'elle ne me comble, parce qu'elle vient s'ériger en part supposée inaliénable de mon être identitaire et ainsi menacer par son imposition autoritaire la vitale complexité de ma propre intégrité ontologique. Car c'est ce caractère *inaliénable*, comme le serait une *seconde nature*, qui m'effraie, comme on le serait d'un piège se profilant, d'une prison : inaliénabilité qui me paraît paradoxalement ici avoir tout l'air d'une aliénation d'un genre nouveau. C'est probablement pour nous sauver de l'aliénation, y compris de l'aliénation à soi – qui n'est pas moins terrifiante que l'aliénation coloniale, nous le découvrons aujourd'hui à nos dépens – que nous mélangeons les langues sans crainte pour notre « identité » et que nous nous efforçons, tant bien que mal, de protéger et de reconnaître, malgré tout (et ce *tout* reste à interpeller encore, longuement), nos parts d'altérité en Tunisie, nos minorités, nos « autres-que-nous-mêmes », y compris nos régions les plus fragiles et les plus affectées dans ce qu'elles ont de spécifiquement différent, par où est né le mouvement révolutionnaire, sans que jamais aucune revendication religieuse n'ait été entendue dans les manifestations du 14 janvier. Que restera-t-il d'un espace identitaire où est évacuée au second plan, dans les débats essentiels, la langue maternelle ? Et de l'espace social et législatif la libre interaction, l'égalité entre hommes et femmes ? Brutalement passés d'une « ère de stabilité » (argument récuratif du règne de Ben Ali) à une période d'instabilité politique et identitaire, nous avons du mal à accepter cette nouvelle situation de turbulence, où plus rien ne semble acquis définitivement et où l'avenir est assombri par de nombreuses incertitudes. Dans une société où la pensée hétérotopique (Foucault, 1967), c'est-à-dire le fait que l'on puisse imaginer des lieux *contestant et inversant* même les lieux communs du groupe, devient

difficilement concevable, ce fait-là pose effectivement un problème, parce que, même si l'espace de la parole demeure fort heureusement polyphonique, il ne devient pas la scène d'un véritable dialogisme entre nous, d'un *dialogisme interlocutif* actif. Son impossibilité projette devant nous l'ombre de l'utopie – non pas l'utopie saine, celle qui est la « réplique la plus radicale à la fonction intégrative de l'idéologie » (Ricœur, 1986⁴) – mais celle qui brandit comme un spectre l'idéal d'un monde parfait dont l'idéalité même est à la mesure de son inadaptation concrète à la singulière réalité tunisienne.

⁴ Paul Ricœur, « L'idéologie et l'utopie », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éd. du Seuil, 1986, p. 389.

Considérations autour d'un débat de société Quel féminisme pour la Tunisie postrévolutionnaire* ? Traduction en arabe

Soumaya Mestiri

* Une version abrégée de cet article est parue en septembre 2012 dans le mensuel tunisien *Le Maghreb magazine*.

Difficile de trouver aujourd'hui un (et surtout une) citoyen(ne) tunisien(ne) qui ne connaisse pas l'existence et la teneur du projet de l'article 28 de la nouvelle Constitution. Celui-ci, rappelons-le tout de même, affirme un triple engagement envers la femme tunisienne : « L'État assure la protection des droits de la femme et de ses acquis, sous le principe de complémentarité avec l'homme au sein de la famille et en tant qu'associée à l'homme dans le développement de la patrie. L'État garantit l'égalité des chances pour la femme dans toutes les responsabilités. L'État garantit la lutte contre la violence faite aux femmes, de quelque nature qu'elle soit. »

L'idée selon laquelle la femme devrait être le complément de l'homme ne laisse pas de poser des questions. Comme on a pu le lire ici ou là, parler de complémentarité plutôt que d'égalité revient à circonscrire *a priori* et par défaut le féminin. Ce serait donc ni plus ni moins qu'une atteinte réelle à la liberté des femmes, obligées de se mouvoir dans un espace qui pourrait se rétrécir comme peau de chagrin – quantitativement mais aussi qualitativement – suivant « ce qu'il y aurait à compléter ». Il en faut dès lors très peu pour que la complémentarité penche dangereusement vers l'inégalité, inféodant la femme et la privant d'une marge de manœuvre certaine et ce d'autant que le caractère machiste et patriarcal du texte est clairement affirmé : il s'agit bien de la complémentarité *au sein de la famille* et, par voie de conséquence, d'une division sexuelle du travail qui peut très vite virer au cantonnement de la femme à la sphère privée. Cette interprétation est du reste confortée par la mention « associée à l'homme », dont on aurait très bien pu se passer sans nuire à l'intelligibilité du texte, et dont la présence achève de faire du mâle l'étalon à l'aune duquel on évalue les droits et devoirs d'un sexe pour le coup lourdement affaibli.

Ce qui se joue dans cet article n'est ni plus ni moins qu'une tentative d'entériner un principe de hiérarchie, et donc d'inégalité, dans le but de préserver ce qui est considéré comme « l'équilibre » de la société. Il s'agit d'imposer à la société tunisienne un *contenu* et non pas un *cadre*. De ce coup de force constitutionnel, l'individu est le grand perdant, sacrifié sur l'autel du communautarisme, absorbé par la Famille, qui passe de valeur-refuge à la norme suprême. Les propos du rapporteur général de projet de Constitution, M. Habib Khedher, sont à cet égard éclairants. Dans une interview au style indirect donnée au quotidien tunisien *La Presse*, celui-ci affirme, ainsi que le rapporte la journaliste, qu'il est « important d'insister sur la notion de famille, puisque nous considérons avec une partie du peuple tunisien que la famille représente le noyau principal

de la société¹ ». Mais pour mieux comprendre ces enjeux et la polémique qui fait rage, il est primordial de s'arrêter un instant sur ce qui constitue à mon sens le nœud du problème, à savoir l'idéologie qui sous-tend le principe de complémentarité.

Aux origines de la complémentarité nahdhaouie

Bien que justifiées – et c'est un euphémisme – les objections-réflexes du type « on ne voit pas pourquoi une femme ne pourrait pas gagner l'argent du ménage tandis que l'homme s'occuperait du foyer » ou encore « en quoi la possibilité qu'une femme puisse donner son nom à son enfant poserait-elle un problème ? » négligent en effet un point fondamental. Très souvent ancrées dans une philosophie libéralo-moderniste préoccupée de défendre un égalitarisme strict à l'heure où la simple théorie de la *dénonciation* gagnerait à être amendée par une véritable théorie de la *domination*, ces objections oublient que la propension à défendre avec autant d'acharnement et de ferveur cet idéal de la complémentarité ne procède pas d'une lubie, mais est le prolongement direct d'une métaphysique et d'une vision du monde prémodernes, où la conception de l'égalité qui prévaut est une égalité géométrique et non arithmétique. Dès lors, c'est tout un système qu'il importe de comprendre pour que la critique soit constructive.

Il n'est que de relire Platon et Aristote pour saisir les grandes lignes de la conception antique du monde, une conception dont le Moyen Âge musulman a été l'héritier. Comme chacun sait, celle-ci stipule que la réalisation de l'harmonie dans la cité est tributaire d'un principe cosmologique universel, que chaque être vivant et non vivant devra veiller à respecter : faire ce pour quoi il est fait, dans une routine complète que les Anciens assimilent à la perfection. De là naît l'idéal de complémentarité : si chacun fait ce pourquoi il est fait, et donc *a priori* opère là où il excelle, alors la cité sera florissante et pourra se perpétuer éternellement.

Les limites de ce schéma apparaissent néanmoins très rapidement, pour peu que l'on comprenne que la complémentarité ainsi conçue s'appréhende nécessairement sur le mode de la hiérarchie². Et c'est bien là où le bât blesse. Nous sommes certes tous complémentaires, mais chacun doit rester à sa place sans espoir d'en changer, une place qui n'est pas forcément toujours enviable. Elle l'est d'ailleurs d'autant moins, comme chacun sait, lorsqu'on naît femme ou qu'on a le statut de mètèque, deux « catégories » auxquelles l'on niait la

¹ *La Presse*, 11 août 2012, p. 4.

² C'est au demeurant le piège dans lequel tombe un certain féminisme musulman en cherchant à lutter contre le préjugé selon lequel l'islam prévoit l'assignation sexuelle des rôles sociaux. En insistant, de fait, sur « la notion de mutualité dans les relations conjugales », en termes de « protection et d'assistance », le danger est grand de verser dans une justification de l'inégalité entre les sexes. Comme nous l'écrivions en 2008, « cette idée de mutualité, développée par un certain féminisme musulman, pose problème en ce qu'elle postule une complémentarité initiale de l'homme et de la femme – quelles que soient par ailleurs les nuances apportées par les notions d'entraide et d'assistance réciproque et l'insistance, fort juste au demeurant, sur le fait que la différence biologique entre les sexes ne justifie pas l'inégalité dans la sphère privée et publique. De fait, invoquer la complémentarité, dans ce cas très particulier, ne rend pas service à la cause de ces féministes musulmanes, bien au contraire ; il les ancre encore plus profondément dans une grille obsolète dont elles cherchent pourtant à se défaire. La complémentarité n'est en effet pas autre chose qu'une variation – certes habile – sur le thème de l'inégalité. C'est en effet l'inégalité, travestie, qui transparaît derrière l'honorable souci d'équilibre qui fonde l'idée de complémentarité. Nous demeurons ainsi dans le paradigme ancien de la hiérarchie, où l'inégalité constituait la règle et l'égalité, l'exception », « Un féminisme musulman occidental, pour quoi (faire) », *Raison publique*, n° 9, octobre 2008, p. 93–94.

qualité de citoyen dans la Grèce antique. Dans ce contexte d'inégalité naturelle, on ne peut parler *que* d'une égalité géométrique : il ne s'agit pas d'être égaux arithmétiquement, chacun valant l'autre et inversement – puisque les individus, par définition, ne sauraient être interchangeables –, mais géométriquement, suivant *qui* l'on est. Rendre justice à Untel, dans cette perspective, c'est donc lui donner ce à quoi il peut prétendre de par son statut de « complément », participant de l'harmonie sociale à son niveau : pour utiliser un exemple trivial mais parlant, au menuisier, on donnera une ponceuse et une raboteuse, au paysan une pelle et une pioche. La remarque de Madame Farida Labidi, élue nahdhaouie et présidente de la commission des droits et libertés à l'Assemblée nationale constituante, s'inscrit clairement dans cette perspective. Celle-ci affirme qu'« on ne peut pas parler d'égalité entre l'homme et la femme dans l'absolu, sinon on risque de rompre l'équilibre familial et de défigurer le modèle social dans lequel nous vivons ». Et d'ajouter : « Si la femme est l'égale de l'homme, alors il va falloir qu'elle soit contrainte à payer la pension alimentaire des enfants, au même titre que l'homme ! Or ceci est contraire à notre mode de vie social³ ». S'il y a « des choses qui ne se font pas », c'est bien parce que les rôles ont été distribués depuis toujours, que cette distribution est censée avoir fait ses preuves et que vouloir la modifier un tant soit peu, c'est courir le risque d'enrayer le fonctionnement du système, en donnant une pelle au menuisier et une ponceuse au paysan.

On ne peut par ailleurs, dans cette optique, qu'être pour le moins sceptique quant à la formule selon laquelle « l'État garanti[rait] l'égalité des chances pour la femme dans toutes les responsabilités », dans la mesure où le concept même d'égalité des chances n'a strictement aucune signification dans un système où la mobilité sociale n'a pas de sens. Si vous êtes faite pour porter des enfants et tenir un foyer, et si votre participation à l'harmonie de la cité passe par ces deux tâches, si on n'envisage votre valeur que relativement (à la famille, à l'homme, à la patrie) faisant ainsi fi de l'accomplissement personnel, à quoi peut bien vous servir une politique de l'égalité des chances, sinon à pervertir un équilibre millénaire destiné à vous survivre ? Que signifie l'égalité des chances quand la formulation du texte constitutionnel semble dénier tout statut à la femme célibataire n'ayant, par définition, pas de mari à « compléter » ?

³ Dans une interview donnée à la radio Express FM en date du 6 août 2012.

Pour prolonger l'analyse...

1°. Revenons à l'article 28 lui-même. Ce qui frappe d'emblée est la mention d'un *État* protecteur, garant des droits de la femme, alors qu'on attendrait que ce rôle soit, plus simplement, tenu par la *loi*. Les deux termes ne sont pas interchangeables et le sont encore moins dans le contexte politique particulier qui est le nôtre. Il suffit en effet d'avoir à l'esprit l'une des motions adoptées lors du dernier Congrès d'Ennahdha, motion selon laquelle l'islam est la religion de l'État, et non de la nation, et le sibyllin article 4, selon lequel « l'État est l'étendard (*râya*) de la religion », pour comprendre que si c'est l'État musulman qui protège les droits de la femme, et non plus la loi, le potentiel subversif de l'article 28, qu'on ne cesse de nous présenter comme nul, risque d'atteindre des sommets.

2°. Celles et ceux qui pensent qu'une partie du problème constitutionnel pourrait éventuellement être réglée en spécifiant une complémentarité *mutuelle* entre les deux sexes sont dans le pléonasme le plus complet, la complémentarité se disant nécessairement d'une relation. Par ailleurs, et au-delà de cela, tout se passe comme si ces défenseurs de la « complémentarité mutuelle » conféraient un pouvoir magique au principe de réciprocité, capable de faire advenir une égalité qui n'existe pas au départ : dire de deux personnes qu'elles sont parfaitement complémentaires l'une de l'autre ne signifie en aucun cas qu'elles sont nécessairement dans une situation d'égalité⁴. Que l'homme soit déclaré complémentaire de la femme ne fait en effet rien à l'affaire car tout dépend de l'idéologie qui sous-tend ladite complémentarité : si l'on considère que le rôle de la femme est exclusivement domestique, le principe de complémentarité exige logiquement que l'homme investisse la sphère publique.

La même remarque s'applique à l'argument selon lequel l'on aurait tort de sémouvoir pour si peu dans la mesure où la complémentarité dont il est question ici est une « complémentarité fonctionnelle » et non sexuelle. Manifestement, à l'image de Mme Samia Abbou⁵, certain(e)s tiennent à nous faire prendre des vessies pour des lanternes. Que les rôles soient complémentaires (et non pas la femme) n'ôte rien au caractère subversif de l'article dans la mesure où rien, encore une fois, ne prémunit la femme contre l'assignation de rôles sociaux spécifiques, exclusifs et donc liberticides.

*

4 Une confusion dans laquelle tombent malheureusement à pieds joints un grand nombre de progressistes, à l'image de Karima Souid, élue franco-tunisienne à l'ANC, pour qui la solution serait toute trouvée : il suffirait de mentionner que l'homme est complémentaire de la femme pour poser, *de facto*, l'égalité entre les deux sexes. Dans une tribune publiée par le quotidien tunisien *La Presse* du 13 août 2012, l'élue imagine proposer aux élus islamistes « de constitutionnaliser dans le même article le principe miroir de l'homme complémentaire de la femme ». Et d'ajouter : « Leur réponse sera probablement négative car ils savent pertinemment que juxtaposer la femme complémentaire de l'homme à l'homme complémentaire de la femme implique mathématiquement que la femme est égale de l'homme » (nous soulignons).

5 Avocate, militante du Congrès pour la République (CPR), parti du président de la République Moncef Marzouki. Le CPR est l'un des deux alliés politiques du mouvement islamiste Ennahdha, grand vainqueur du scrutin pour la formation de la Constituante tenu le 23 octobre 2011. Voir l'entretien avec Samia Abbou réalisé par Hella Habib, *La Presse*, 9 août 2012, p. 5.

La notion de complémentarité, on l'aura maintenant compris, a ceci d'intéressant pour qui chercherait à inféoder l'une des deux parties en présence, qu'elle pose *par définition* l'idée d'un partage à effectuer. C'est précisément sur les modalités de ce partage que pourra jouer le législateur si le texte est validé. La seule manière de nous prémunir contre un « jeu » malveillant est d'opter pour l'égalité qui, seule, est garante de la *dignité* du sujet. C'est bien ce mot d'ordre, fer de lance de la révolution tunisienne, qui aura été retenu : la commission mixte de l'Assemblée, chargée de coordonner et d'harmoniser les brouillons des diverses commissions à l'œuvre au sein de la Constituante, a finalement tranché le 24 septembre : le mot complémentarité a été supprimé et remplacé par celui d'égalité.

« Beaucoup de bruit pour rien », me diriez-vous ? Non pas : cette polémique aura eu le mérite certain de nous faire réfléchir sur le type de féminisme que nous voulons pour les Tunisiennes aujourd'hui et demain. Car l'égalité, à présent constitutionnellement garantie, ne signifie pas grand-chose si les féministes de ce pays ne se décident pas à réfléchir sérieusement à *l'intersection* des catégories de sexe, de classe et de loyautés communautaires, si elles ne font pas l'effort de penser leurs interactions, très souvent multiples et complexes, très rarement naturalisables. Je pense ici tout naturellement à Spivak qui clôt sa relecture de *Jane Eyre* – relecture typiquement postcoloniale qui montre comment la production de l'héroïne blanche se fait au détriment des femmes de couleur, noires ou créoles, à qui l'on a délibérément assigné un rôle marginal et secondaire – par une invitation à mettre fin à une certaine forme de mystification consistant à nous faire croire en la validité universelle d'énoncés qui fondamentalement ne sont rien d'autres que des tropes. Spivak a la formule suivante : « c'est par de tels gestes, écrit-elle, plutôt qu'en *décidant* simplement de célébrer la femme, que la critique féministe peut être une force de changement pour la discipline. Mais pour ce faire, elle doit reconnaître qu'elle est complice de l'institution au sein de laquelle elle cherche un espace. Ce lent et difficile travail pourrait la faire passer de l'opposition à la critique », c'est-à-dire de la simple théorie de la dénonciation, comme nous le disions précédemment, à une théorie de la domination⁶. Le féminisme, c'est aussi ce courage-là.

⁶ « Trois textes de femmes et une critique de l'impérialisme », *Les Cahiers du CEDREF*, « Genres et perspectives postcoloniales », textes réunis et présentés par Azadeh Kian, n° 17, 2010, p. 144.

Printemps arabe, femmes et idéologies de domination Traduction en arabe

Aziz Mechouat

« Oui, ils nous détestent. Il faut le dire.

Certains se demanderont pourquoi j'introduis ce sujet aujourd'hui, au moment où la région se soulève, nourrie pour une fois non par la haine habituelle de l'Amérique et d'Israël mais par une revendication commune de liberté. Après tout, ne faudrait-il pas d'abord que tout le monde dispose des droits de base avant que soient traitées les revendications particulières des femmes ?

D'ailleurs, en quoi le Printemps arabe a-t-il à voir avec le genre, ou le sexe¹ ? »

Dans ces quelques lignes, Mona Eltahawy explicite en quels termes se pose la question des revendications des femmes après le printemps arabe. Mais le titre de l'article fait d'emblée apparaître quelle est fondamentalement la véritable question : « Pourquoi nous détestent-ils ? »

On l'a dit et répété : lors des soulèvements de 2011, les femmes arabes ont manifesté un désir sans précédent de dignité et de liberté, au point qu'on a pu parler d'une révolution dans la révolution. Des Libyennes, des Yéménites, des Syriennes, et bien d'autres ont manifesté contre leurs dirigeants, affronté les forces de l'ordre, subi la répression. Elles ont été arrêtées, torturées, violées. Durant les manifestations, les femmes ont pu accéder à l'égalité sous les bombes qui les atteignaient sans discrimination.

Le printemps arabe, ses origines et ses causes, continue d'alimenter les débats. Cet air révolutionnaire qui a soufflé sur le monde arabe a été analysé sous différents angles : économique, politique, culturel, ou encore comme crise identitaire. Toutes ces approches ont leur légitimité. Dans le présent article, on se propose de traiter le sujet d'un autre point de vue, en examinant la place qu'occupent les femmes dans les sociétés arabes en général ; dans cette perspective, on se demandera si, pour les femmes, le printemps arabe doit être considéré comme un progrès ou comme représentant une menace.

Au cours du demi-siècle écoulé, les « élites » qui ont gouverné le monde arabe l'ont conduit dans une impasse sociétale, caractérisée par une accentuation de l'oppression en général – et des femmes en particulier. L'oppression subie par les femmes a ceci de particulier qu'elle relève directement du processus historique, culturel et socio-politique à travers lequel la société arabe s'est constituée dans les cinquante dernières années.

Les différents rapports traitant de la condition des femmes révèlent que « la place des femmes est plus faible dans le monde arabe que dans toute autre partie du monde ». Le taux de chômage des femmes est ainsi de deux à cinq fois plus élevé que celui des hommes dans la plupart des pays de la région. En ce qui concerne

1 Mona Eltahawy, « *Why Do They Hate Us ?* », Foreign Policy, 23 avril 2012 ; voir le texte intégral sur : www.foreignpolicy.com/articles/2012/04/23/why_do_they_hate_us. Mona Eltahawy est née en 1967 ; de son adolescence passée en Arabie saoudite, elle parle comme d'une expérience traumatisante qui l'a « forcée à devenir féministe ». Actuellement, elle est journaliste freelance ; ses articles suscitent souvent des débats.

l'éducation, dans tous les pays arabes sauf le Bahreïn, la Jordanie, les territoires palestiniens et le Qatar, moins de 80 % des filles vont à l'école secondaire. L'illettrisme touche la moitié des femmes contre seulement un tiers des hommes. Dans le domaine de la santé, « les maladies privent les femmes d'un nombre plus important d'années de leur vie² ».

2 Rapport du PNUD sur le développement humain dans le monde arabe, 2005.

En dépit de ces statistiques impressionnantes, le printemps arabe est apparu comme un moment heureux et euphorique, porteur d'espoirs de changement. Mais, depuis quelque temps, une inquiétude se fait jour chez certains acteurs politiques et sociaux qui estiment qu'il y a maintenant urgence à ce que l'avenir des droits des femmes devienne une priorité. Cette inquiétude est à mettre en rapport avec l'accès au pouvoir, partout dans le monde arabe, de mouvements islamistes qui voient dans les droits des femmes un phénomène occidental, contre lequel il faut impérativement lutter. Face aux risques accrus d'une dégradation de la situation des femmes de la région, les plus pessimistes n'hésitent pas à tirer la sonnette d'alarme. C'est pourquoi, il semble opportun, à l'heure actuelle, plus de deux ans après le printemps arabe, d'examiner quelle est la place des femmes sur la scène publique, marquée par une montée de l'Islam politique sans précédent.

Au-delà de cette réalité politique, il convient de s'interroger sur les facteurs qui freinent l'émancipation des femmes arabes et les empêchent d'échapper à la domination masculine, alors même qu'elles ont largement contribué à la chute des dictateurs par leur forte implication dans les soulèvements aux côtés des hommes. Les femmes arabes sont-elles condamnées à passer d'une dictature à une autre ? Il faut s'interroger sur l'effet produit par les idéologies qui ont marqué la vie des sociétés arabes lors des deux derniers siècles. En quoi l'échec de ces idéologies / paradigmes sert-il l'émancipation des femmes arabes?

Monde arabe et idéologies dominantes : un échec perpétuel

Si l'on admet que les idéologies sont des systèmes de concepts, de croyances et de valeurs dont le rôle principal est de construire une vision du monde chez les individus ou les groupes d'une société, on peut dire que plusieurs idéologies (nationalisme, panarabisme, socialisme arabe et islamisme) ont façonné les sociétés arabes, depuis la fin du colonialisme. À chaque période de leur histoire, les sociétés arabes ont été portées par une idéologie dominante (ce qui ne signifie pas pour autant qu'à chaque étape les autres idéologies aient

complètement disparu). Avant d'entamer l'analyse des problèmes relatifs à la place des femmes dans ces diverses idéologies, il nous paraît utile de rappeler brièvement quels étaient leurs objectifs à leur naissance et en quoi elles ont failli à transformer la condition des femmes. Nous voudrions montrer que le printemps arabe n'est que le résultat de l'échec de ces idéologies et que la situation défavorable des femmes n'est que le reflet d'un échec global, politique, culturel et économique.

Ces diverses idéologies ont en commun un certain nombre de valeurs, de justice, de dignité, de liberté et de progrès. Au xx^e siècle, ces idéologies ont trouvé à s'exprimer sous forme de discours « révolutionnaires », où les mots « révolution », « nouvelle économie » et « nouvelle société », à force de revenir encore et toujours, ont fini par créer une puissante utopie, celle d'un développement du monde arabe au terme duquel serait restaurée sa gloire perdue.

Or, ce n'est pas ainsi que les choses se sont passées : la réalité économique, politique et sociale a contredit de manière flagrante les mythes véhiculés par les régimes issus de ces idéologies. La déception, le sentiment de désarroi et d'inquiétude a commencé à s'installer au tournant du millénaire et n'a cessé de s'aggraver depuis. « Si la modernité et le xx^e siècle se sont faits sans les Arabes [...], dans ce nouveau siècle, encore mouvant, une première vérité émerge : le xxi^e siècle se fera lui aussi sans nous », affirme d'un ton amer l'écrivain tunisien Zied Krichen, rédacteur en chef du magazine *Réalités*³.

De la même façon, Abderrahim Lamchichi dresse le bilan suivant : « Partout dans le monde arabe, les élites qui ont conduit le combat des indépendances dans les années cinquante n'ont pas su, une fois installées au pouvoir, ni satisfaire les demandes de démocratisation en provenance de la société, ni diffuser une conception pluraliste, ouverte et critique de l'identité, ni laïciser véritablement l'État et les esprits⁴. » Et il ajoute : « Qu'il s'agisse de régimes se réclamant de la tradition et du "libéralisme" (Maroc, Jordanie...) ou des États-partis populistes se réclamant du panarabisme et du "tiers-mondisme" (Algérie de Boumédiène, Égypte de Nasser, Syrie, Irak...), la modernisation par le haut a eu pour effet la constitution de couches bureaucratiques et autoritaires, qui ont empêché l'accès de larges fractions de la population à une participation effective à la vie publique⁵. » Inutile de préciser que les femmes appartiennent à ces « larges fractions de la population » empêchées de participer à la vie publique.

³ Zied Krichen : « Un nouveau siècle sans les Arabes », *Réalités*, n° 933.

⁴ Abderrahim Lamchichi, *Malaise social, islamisme et replis identitaires dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 1999. Voir aussi www.revues-plurielles.org/_uploads/pdf/9_6_4.pdf.

⁵ *Ibid.*

Les comportements clientélistes, la volonté de monopolisation de tous les secteurs de décision et l'emprise sur les rouages de la vie politique, sociale et culturelle ont mené au blocage dramatique du système. Le nationalisme arabe avait pour ambition de substituer à la communauté religieuse des traditionalistes et à une définition immuable de l'identité, une conception moderne de la nationalité. Mais les incohérences de ses options politiques, l'instrumentalisation de concepts de la philosophie politique moderne vidés de leur contenu, l'absence de projets fiables et le déficit de légitimité... ont mené à une impasse, laissant le champ libre au retour des conceptions régressives de l'identité véhiculées par les islamistes. En réalité, le « socialisme arabe », en dépit des déclarations prônant la liberté et l'égalité de ses idéologues, n'est plus aujourd'hui qu'une des facettes du dirigisme économique appuyé sur l'autoritarisme des militaires, jugés plus efficaces que les politiciens dans les domaines cruciaux de la libération nationale, de l'intégration sociale et du développement économique⁶.

L'expérience montre qu'un idéal qui ne donne pas de résultats concrets finit par perdre sa force ; vers la fin des années 1970, le panarabisme est en perte de vitesse : échecs militaires répétés, développement économique peu tangible ; les pratiques autoritaires d'exclusion s'intensifient. Dans ce contexte, marqué par l'aggravation des sentiments d'inquiétude et de désarroi, s'ouvre alors ce que beaucoup imaginent comme une « parenthèse islamique ».

Les islamistes tentent de capter toutes les formes de ressentiment et d'injustice, présentant le message coranique et le retour à la tradition prophétique comme la solution aux problèmes du présent. Comme le note Olivier Roy : « L'islamisme se voulait à l'origine internationaliste, aspirant à placer la communauté des croyants toute entière sous un même leadership. Mais son échec fut de ce point de vue assez vite patent. Les mouvements qui prônaient, dans les années 70 et 80, la ré-islamisation des sociétés musulmanes « par le haut » – la construction d'un État islamique – ont abouti à l'impasse. Leur projet s'est heurté ici [en Iran] à la mise en œuvre concrète d'un programme de gouvernement, là (Syrie, Égypte, Algérie) à la répression et au verrouillage du champ politique. Ces mouvements sont donc rentrés dans le rang national, laissant de côté leur projet révolutionnaire pour un programme mêlant lutte contre la corruption, conservatisme et nationalisme⁷. »

Dans un entretien accordé au journal français *Le Point*, l'écrivain libanais Amine Maalouf décrit la situation dans laquelle se sont alors retrouvés les peuples arabes après cette succession d'échecs : privés de liberté, privés de dignité, privés d'avenir, ils ont le sentiment d'être dans la « situation de n'avoir rien à perdre », et de « n'avoir pas d'autre solution que de devenir littéralement suicidaires⁸ ».

⁶ Ce modèle de « socialisme arabe », issu de l'expérience nassérienne en Égypte (1952–1970), a été adopté, avec des variantes, par les régimes irakien depuis 1958, syrien depuis 1963, algérien depuis 1962, sans parler du Soudan sous Niméryri, de la Somalie, du Yémen et de la Libye en dépit de quelques variations *kadhafiennes*.

⁷ Cité par A. Lamchichi dans *Malaise social, islamisme et replis identitaires...*, *op. cit.*

⁸ Amin Maalouf, « L'année 2011 est d'ampleur homérique », *Le Point*, 21 juillet 2011.

Dans la première décennie du XXI^e siècle se succèdent les attentats meurtriers, au nom d'une idéologie rétrograde. Mais très vite cette voie se révèle sans issue. Apparaît alors une autre manière de suicide, infiniment plus noble et infiniment plus efficace ; l'immolation par le feu, ou l'offrande de son corps aux balles. C'est la solution à laquelle a recours Bouazizi, ainsi que pas mal d'autres, de Rabat à Sanaa et de Manama au Caire. Dans cet état de fait, conclut l'écrivain libanais, le sacrifice devient une voie de rédemption pour une civilisation qui patauge dans l'impasse dans laquelle elle s'est mise depuis des siècles.

*

Après ce bref aperçu destiné à cerner le parcours de l'apparition des diverses idéologies, nous examinons maintenant dans quels termes la question des femmes y a été traitée – nous limitant à deux de ces idéologies : l'islamisme et le panarabisme. Le choix de l'islamisme comme idéologie trouve sa légitimité dans la réalité politique qui s'impose après le printemps arabe : la montée des mouvements islamistes au pouvoir partout dans le monde arabe. En conséquence, la compréhension des comportements des islamistes à l'égard des femmes nécessite l'analyse des structures culturelles de ces mouvements et surtout du discours produit par les pionniers de cette idéologie. Le choix du panarabisme, quant à lui, est motivé par le fait que cette idéologie qui prétendait être laïque, progressiste, ayant comme objectif la libération des femmes, est tombée elle aussi dans les mêmes pratiques marquées par l'infériorisation du statut des femmes loin des slogans lancés par ses pionniers.

Islamisme et femmes

Le printemps arabe est un événement majeur, dont on n'a pas encore mesuré toutes les implications, tant pour le monde arabe que pour l'humanité dans son ensemble. Toutefois, du fait de la prise du pouvoir (en Égypte et en Tunisie), par des partis politiques issus des tendances islamistes, le combat des femmes arabes est devenu plus complexe.

Il est vrai que l'accès au pouvoir est passé par les urnes. Mais cette réalité politique apparemment démocratique ne doit pas cacher le fait que la plupart des discours et des pratiques islamistes présentent les femmes, qui

étaient pourtant au premier rang lors des révolutions arabes, à travers une logique d'« infériorisation ». L'activiste égyptienne Faten Kassab⁹ résume ainsi le problème des femmes arabes : « Les Frères musulmans ne cessent de délégitimer tous les mouvements féministes sous prétexte qu'ils font partie du projet occidental qui menacerait la religion. » Elle ajoute que « la tâche des mouvements féministes arabes sera encore difficile. D'une part, ils sont obligés de s'attaquer aux problématiques féministes universelles, telles que les inégalités de droits entre les sexes, et d'autre part ils doivent faire face à cette menace de délégitimation ». Pour Faten Kassab⁹, les femmes en Égypte vont connaître des moments difficiles : « Nous pouvons même vivre un réel déclin dans nos rôles sous le régime des Frères musulmans. En plus, la prise du pouvoir par les islamistes a permis à des mouvements plus radicaux d'émerger dans la société égyptienne. De ce fait, les femmes égyptiennes sont menacées de violence dans les lieux publics. Il est à noter aussi que plusieurs appels sont lancés pour écarter les femmes du monde du travail. Et comme vous le savez, les Frères musulmans ne voient en la femme qu'une nourrice pour les enfants et servante de l'homme sans tenir compte d'aucun de leurs droits, selon cette vision, les femmes sont la seconde classe des citoyens¹⁰. »

Ces soucis ne sont pas propres aux militantes féministes, ils sont partagés par bien des intellectuels et des journalistes. Dans un article publié dans le quotidien algérien *Liberté*, Salim Tamani décrit le printemps arabe comme le passage d'une dictature à une autre : du panarabisme à l'islamisme. « Après des décennies de système fermé, note-t-il, les sociétés arabes n'ont pas encore le droit d'espérer¹¹. » Selon Randa¹², avocate jordanienne, « Les attitudes des islamistes concernant la question des femmes fait peur ». « Certes, ajoute cette militante féministe, il faut être prudent quand il s'agit du discours islamiste, car ce discours n'est pas unifié mais au contraire très divers... Il serait intéressant d'introduire des nuances entre les différentes branches, courants et mouvements islamistes. Néanmoins, leur discours à l'égard des femmes repose sur socle commun : la légitimation de la domination masculine. »

À propos de ce socle commun, Mohamed-Chérif Ferjani écrit : « Le discours islamiste lie le salut des femmes à l'établissement d'un système islamique basé sur l'application de la *chariâ* et de la tradition des quatre premiers califes. » Ferjani énonce alors les principes sur lesquels repose ce système : « instauration ou respect de la polygamie, droit de l'homme à la tutelle sur la femme, droit exclusif pour un musulman d'épouser une non-musulmane, droit de l'homme à une double part en matière d'héritage, obligation de porter le voile pour les femmes ». Et il conclut : « L'espace réservé à la femme est le résultat de son appartenance à un sexe différent ; par conséquent le sexe devient une identité anhistorique¹³. »

9 Militante associative des droits de l'homme, entretien personnel à Beyrouth le 5 juillet 2012.

10 *Ibid.*

11 Salim Tamani, « Du panarabisme à l'islamisme. D'une dictature à l'autre », *Liberté*, 3 décembre 2012 : www.liberte-algerie.com/redacteur-en-chef/d-une-dictature-a-une-autre-du-panarabisme-a-l-islamisme-167254.

12 Entretien personnel.

13 Mohamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 1991.

À ce socle commun, on peut assigner plusieurs origines : l'existence dans tous les mouvements islamistes d'un attachement plus au moins fort à ce que Ibn Baz¹⁴ appelle « les deux sources du chemin d'Allah » ; l'influence des « grands théoriciens » sur toutes les branches des mouvements islamistes dans le monde arabe.

Certains¹⁵ considèrent que les fondateurs des Frères musulmans¹⁶ sont à l'origine de l'islamisme. Mais le mouvement a été fondé en 1928 et l'Islam politique n'a commencé qu'au début des années 1960 – sous l'influence de Sayyid Qutb, le grand théoricien des Frères musulmans, chez qui certains groupes islamistes ont trouvé une justification théorique de leur action dans les domaines politique, social ou culturel.

Sayyid Qutb, les Frères musulmans et les femmes

L'Égypte a toujours constitué pour le reste du monde arabe un centre d'influence. La situation après la prise du pouvoir par les Frères musulmans ne fait pas exception. Fondé en Égypte en 1928 par l'instituteur Hassan el-Banna, l'Association des Frères musulmans regroupait à l'origine divers mouvements et partis politiques du Proche-Orient et d'Afrique – tout particulièrement en Jordanie, au Bahreïn, en Tunisie, en Algérie, au Maroc, en Irak, au Soudan, en Somalie et au Yémen¹⁷. Cette confrérie est le plus vieux et le plus grand mouvement islamiste ; son influence dépasse largement le monde arabe et se fait sentir partout où résident des musulmans. L'extension de leur zone d'influence, jointe au rôle prédominant que joue l'Égypte dans la région, explique que l'essentiel de la doctrine des Frères musulmans puisse être analysé à partir des discours produits par son idéologue Sayyid Qutb¹⁸.

Les fondements théoriques et philosophiques du discours islamique fondamentaliste moderne sur les droits de la femme et, de manière générale, sur son rôle dans la société, se trouvent déjà dans les discours de Sayyid Qutb. Il est intéressant de noter que ces discours font apparaître une étonnante dichotomie dans sa pensée entre des positions progressistes et libérales dans les domaines religieux et politiques d'une part, et des prises de position ultraconservatrices s'agissant du statut des femmes et de la famille d'autre part.

14 Ibn Baz est l'une des figures les plus influentes du monde arabe. Il fut le mufti officiel de l'Arabie saoudite : jusqu'à sa mort en 1999, il occupa le poste de président du Conseil des grands oulémas d'Arabie saoudite.

15 Bruno Étienne, « L'Islamisme comme idéologie et comme force politique », *Cités*, n° 14, 2003.

16 L'Association des Frères musulmans fut fondée en 1928 par Hassan el-Banna en Égypte après l'effondrement de l'Empire ottoman. Cette association, considérée comme l'origine de toutes les tendances de l'Islam politique dans le monde arabe, s'est fixé pour objectif de lutter contre « l'emprise laïque occidentale et l'imitation aveugle du modèle européen ». Elle a connu un nouvel essor sous l'influence de Sayyid Qutb (1906–1966), essayiste et critique littéraire égyptien, devenu militant musulman, membre des Frères musulmans ; ses travaux sur le *Tawhid Hakimiyya* (unicité divine dans l'autorité politique) ont contribué à l'apparition des mouvements jihadistes — surtout après son exécution en 1966 par le régime de Nasser.

17 www.investigativeproject.org/documents/misc/135.pdf.

18 Qutb a fondé sa doctrine sur le concept de *Jahiliya* (état d'ignorance de l'Islam) qui, afin d'être dépassé, requiert la création d'un État islamique fidèle au Coran.

Selon Qutb, l'émancipation des femmes n'est qu'un complot visant la dégradation des valeurs de la Oumma. Les ennemis de la religion infiltrent leurs idées destructrices en ciblant la partie la plus sensible de la société, à savoir les femmes. C'est à travers elles que les infidèles cherchent à détruire les sociétés musulmanes. L'idée d'un complot extérieur en vue de rompre l'unité de la Oumma est le fil conducteur expliquant le comportement des islamistes par rapport à la question des droits de la femme. La lutte contre l'invasion culturelle occidentale passe par la résistance aux tentatives visant à « dépouiller la femme » de ses principes religieux ; plus généralement, il s'agit d'affirmer un attachement sans faille à l'Islam considéré comme un système parfait dépassant dans ses fondements les autres systèmes sociaux. Sayyid Qutb n'hésite pas à parler de l'émancipation des femmes comme d'un marché d'esclaves, à qualifier la mixité de « liberté bestiale », et à stigmatiser le système du mariage et du divorce comme une ruse source d'anxiété, « contraire à la vie naturelle¹⁹ ».

L'importance accordée au statut des femmes dans le projet sociétal de Qutb vient de ce que la structure familiale, considérée comme le noyau de la société, est pour lui liée à l'avenir de l'Islam. La famille est aussi l'instrument de la cohésion sociale et un système dont les droits et privilèges sont inexorablement mêlés à ceux de Dieu : « il est ordonné par Dieu que l'homme soit le chef de la famille et son fournisseur, et la femme l'ancêtre et créateur, il devient nécessaire qu'elle soit soumise à son mari et à ses devoirs familiaux, à l'exclusion de toute autre chose²⁰. » De plus, afin d'« assurer la paix et la stabilité de la maison, et pour éviter la tentation, la séduction, et la sédition, les femmes sont invitées à ne pas revêtir de parures et à ne pas se mêler aux hommes²¹. »

Comme il a déjà été signalé, le discours de Sayyid Qutb étonne par l'écart (pour ne pas dire la contradiction) entre son aspect libéral quand il s'agit de questions politiques et sociales, et l'agressivité qui y est manifestée lorsqu'il s'agit du statut de la femme. Dans son livre *Women in the Discourse of Sayyid Qutb*, Shehadeh Lamia Rustum écrit, après avoir longuement analysé la pensée de Qutb : « elle se révèle progressive et libérale dans les domaines politique et religieux et, paradoxalement, ultraconservatrice, voire régressive, en ce qui concerne le statut de la femme. » Cette caractéristique est propre à toutes les tendances islamistes, en dépit de leur diversité selon les pays et les époques. Dans son livre *Révélation de la lettre*, Zyad Ahmed décrit ainsi le socle commun aux divers mouvements islamistes : « La raison principale de la création de la femme, c'est d'être épouse et mère avant tout. Son rôle se limite à soulager les difficultés de son mari et à lui rendre la vie plus agréable par son affection et son charme pour que lui, de son côté, lui apporte aide et sécurité matérielle²². »

19 Dans *Signes de piste*, publié clandestinement en 1964, Sayyid Qutb développe sa doctrine qui se base sur la notion de *Aljhilliya* qui signifie « tout ce qui a précédé l'apparition de l'Islam ».

20 S. Qutb, *Al-salam al-'alami wa al-Islam* (« La Paix mondiale et l'Islam »), Le Caire, Maktabat Wihbeh, 1951, p. 54–55.

21 *Ibid.*

22 Zyad Ahmed, *La Révélation de la lettre*, Le Caire, Éditions Imprimerie Rissala, 1940.

La révolution iranienne et les femmes

Il est important, en ce qui concerne notre sujet, de revenir un moment sur la révolution iranienne et l'instauration de la République islamique. En effet, l'influence de cette révolution sur les islamistes arabes n'a pas été que politique ; elle s'est également étendue au domaine culturel.

Avec la révolution iranienne de 1979, l'Islam politique dans la région a connu un nouvel élan. Les mouvements islamistes arabes ont vu dans l'arrivée de Khomeini au pouvoir un modèle à suivre pour restaurer un État régi par la religion. Or le modèle révolutionnaire iranien représente pour les droits des femmes un recul considérable. Dès son arrivée à la tête de la République islamique, le conservatisme religieux a privilégié la restriction de la place des femmes à l'espace privé. « Une des premières modifications du droit des femmes concerne l'abrogation de la loi sur la protection de la famille, favorable aux femmes, votée à l'époque du Shah. Le port du *hijab* devient obligatoire, les femmes sont désormais soumises à la charia, elles sont écartées de toutes les hautes fonctions publiques, l'âge du mariage est avancé à neuf ans et le gouvernement met en place une ségrégation spatiale entre les sexes ; on assiste ainsi à l'annulation de tous les acquis sociaux et les droits acquis pour les femmes sous la dynastie des Pahlavi²³. »

Que les droits des femmes aient été la cible d'une telle attaque ne doit guère étonner si l'on en croit l'écrivaine iranienne Iben Warraq qui écrit : « La situation déplorable des femmes dans le monde islamique est aussi analysée comme une conséquence, une conséquence logique des principes misogynes parsemés dans tout le Coran, les *hadiths* et la charia : une femme est un être inférieur dans tous les sens du terme, aussi bien moralement qu'intellectuellement ; elle ne peut hériter que de la moitié de ce dont hérite un homme ; son témoignage devant un tribunal ne vaut que la moitié de celui d'un homme ; elle ne peut pas épouser un non-musulman, elle ne peut pas divorcer, certaines professions lui sont interdites, et ainsi de suite²⁴. »

Un minimum d'esprit critique oblige à remettre une telle opposition à la culture arabe et islamique en perspective. Il s'agit là en effet d'une représentation stéréotypée de l'Islam, et toute généralisation hâtive manifesterait une méconnaissance fondamentale du monde arabo-musulman, dangereusement proche du point de vue selon lequel l'Islam est « une religion appropriée et imprégnée par la culture arabe » ; d'où « le mal et l'archaïsme dans lequel ces populations vivent²⁵ ».

23 Saba Mahmood (dir.), *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte 2009.

24 Ibn Warraq, *Pourquoi je ne suis pas musulman*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1999.

25 Pour une analyse détaillée de cette vision culturaliste de l'Orient, voir l'ouvrage le plus célèbre d'Edward Said, *Orientalism*, publié en 1978.

Aujourd'hui, l'Iran joue un rôle décisif dans la région, en tant que centre du chiisme ; la version iranienne de l'Islam est bien présente en Irak et à Bahreïn et constitue une minorité importante dans une quinzaine d'autres pays. Or, s'il est vrai que le chiisme est fondé sur une interprétation plus ouverte du Coran et des paroles du prophète que le sunnisme, la place de la femme n'y est pas meilleure...

Malgré la différence objective, historique et sociale entre l'accès au pouvoir des *Ayat Allah* en Iran et l'arrivée au pouvoir des mouvements islamistes arabes à l'occasion du printemps arabe, pour ce qui est du comportement à l'égard des femmes, il n'y a guère de différences. En Tunisie, le leader d'Ennahdha, Rached Ghannouchi, n'a cessé de déclarer que son mouvement est constitué de modérés, de libéraux et de militants proches du salafisme. Mais en dépit de ce ton rassurant, les féministes tunisiennes ne cachent pas leur inquiétude, une inquiétude croissante et pour elles, sans précédent, face à la difficulté de préserver les acquis de la femme. Selma Mabrouk²⁶, membre de la commission droits et libertés, considère que « notre modèle de société est en danger ». Elle ajoute dans une déclaration accordée à la presse : « Il y a une vision de la société différente de celle dans laquelle on vit. Les acquis de la femme par rapport au Code du statut personnel et aux accords internationaux que la Tunisie a contractés sont en danger. »

Ces inquiétudes font suite à l'introduction dans l'avant-projet de Constitution de la notion de « *complémentarité de la femme avec l'homme* ». Les réseaux associatifs, la société civile et les courants démocrates considèrent que le projet proposé par les députés de Ennahdha est une attaque frontale contre les acquis de la femme tunisienne. Selon Ahlem Belhadj²⁷, « Femme complémentaire signifie femme annexe ». La présidente de l'Association tunisienne des femmes démocrates (ATFD) a déclaré à *La Presse* : « Que veut dire complémentarité ? On n'est pas dans le biologique, nous sommes en train de rédiger une Constitution. C'est le droit des citoyens et des citoyennes que l'on doit préserver. » Les inquiétudes manifestées par la société civile tunisienne viennent de ce que par le biais de cet article il devient possible d'introduire dans le Code du statut personnel toutes sortes de discriminations à l'égard des femmes : polygamie, interdiction de travailler etc. ; « tous les acquis peuvent être touchés²⁸ ».

Pour légitimer leur comportement misogyne face au droit des femmes, les islamistes ont toujours eu recours à une arme fatale : les *fatwas*. Dans des sociétés où l'illettrisme touche une part importante de la population, il est facile de légitimer n'importe quel acte politique en se servant de la religion dans ses interprétations les

26 Voir l'article « La difficile préservation des acquis de la femme et de l'enfant suscite l'inquiétude des démocrates » : www.lapresse.tn/04082012/53537/la-difficile-preservation-des-acquis-de-la-femme-et-de-l-enfant-suscite-linquietude-des-democrates.html.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*

plus rigides. En Iran, peu de temps après leur arrivée au pouvoir, les *Ayat Allah* avaient eu recours à l'arsenal des *fatwas* pour bannir toutes les libertés individuelles. L'histoire semble se reproduire après le printemps arabe. Comme le remarque Fatima Majali²⁹ : « Toutes les fatwas salafistes consacrent une idée et une seule, qu'une femme n'est qu'un corps, une enveloppe charnelle non douée de raison, un instrument de plaisir, un foyer de tentation ambulante... »

Que ce soit en Égypte, en Tunisie ou ailleurs, sur les chaînes satellitaires, par exemple, les prêcheurs agissent sur une « inconscience collective » qui plonge ses racines dans une culture patriarcale guidée par l'interprétation la plus rigide de l'Islam. Pour s'en rendre compte, il suffit d'écouter Ibn Baz, considéré comme un cheikh éclairé, l'une des principales références des salafistes, s'exprimer sur la place de la femme dans l'Islam : assurément, la femme musulmane a une place élevée en Islam : elle marque de son impact la vie de chaque musulman ; en effet, elle est la première enseignante ; et en tant que telle, elle contribue à la construction d'une société saine – à condition d'être guidée par le Livre d'Allah et la Sounnah de Son Messager (*sallallahu alayhi wa sallam*).

²⁹ Activiste féministe libanaise. Entretien personnel réalisé à Beyrouth le 9 juillet 2012.

Le « socialisme arabe » : quelle libération pour les femmes ?

Quelle place les femmes doivent-elles avoir dans l'organisation de la vie des sociétés arabes ? Comment faire pour qu'elles deviennent des membres à part entière, ayant les droits de tous, pouvant donner l'entière mesure de leur activité et développer pleinement et dans toutes les directions leurs forces et leurs aptitudes ? Ces questions ont déjà été posées au moment de l'indépendance et dans la période qui a suivi. C'est pourquoi on ne peut aborder la question du statut des femmes en faisant l'impasse sur la période du socialisme arabe.

Le socialisme dans sa version occidentale est une idéologie humaniste qui prône les droits de l'homme, et bien évidemment l'égalité des femmes et des hommes. Cette idéologie a marqué la vie des sociétés arabes durant la deuxième moitié du xx^e siècle, tout particulièrement dans les années cinquante et soixante. Le socialisme arabe, au moment de son invention, avait comme ambition de se distinguer des autres versions du socialisme, développées dans d'autres parties du monde (en U.R.S.S., en Chine).

Quel sens le « socialisme arabe » a-t-il eu pour les femmes ? Sur le plan théorique, les pionniers du socialisme arabe se voulaient progressistes, luttant contre l'oppression des femmes, contre les structures sociales « primitives » : « Le nomadisme et l'oppression des femmes doivent être surmontés » écrit Michel Aflak, fondateur du parti Baas, théoricien du « socialisme arabe », dont se sont revendiqués le Parti socialiste arabe de Ba'ath et le nassérisme en Égypte. L'article 12 de la Constitution baasiste reflète la pensée de son fondateur : « La femme arabe jouit de la totalité des droits civiques [...]. Le Parti lutte pour améliorer la vie de la femme afin que celle-ci devienne apte à exercer tous ses droits³⁰. »

Force est de reconnaître que les pratiques n'ont pas été à la hauteur de ces vues théoriques. Dans son *Essai sur le parti-nation dans les pays arabes*, Tabrizi Bensalah écrit : « Les partis se sont employés à créer des unions de femmes et ont inséré dans leurs statuts des tâches et des rôles particuliers à ces organismes. Cependant, il faut remarquer que l'action dans ce domaine est peu fructueuse, car elle se heurte à de grandes difficultés qui tiennent aux traditions³¹. » Le cas de l'Algérie, pays où la version du socialisme arabe (FLN) a fortement marqué la vie de la population, est à cet égard significatif : « Dès 1962, l'État légalise, officialise et légitime le contrôle du comportement des femmes, à la maison comme à l'extérieur. Dans ce système, le « moi collectif » l'emporte. Le groupe passe avant l'individu, les besoins de la société avant ceux de la personne. Le patriarcat fonctionne sur des relations d'autorité à l'intérieur desquelles tous les individus apprennent à soumettre leur propre identité à l'identité du groupe. Faire une brèche dans ce système, c'est aussi faire une brèche dans toute la société, ce qui expliquerait que l'on refuse de toucher à la question de la femme et de la religion parce que c'est par la famille et la femme que se maintient le système de la société tout entière, et là nous touchons à quelque chose de central³². »

Printemps arabe : émancipation ou menace

« Dorénavant, pas de crainte ». Tel était l'un des slogans adopté par les Tunisiens lors de la révolution contre le régime de Ben Ali. Aujourd'hui, l'universitaire tunisienne Amel Grami³³ voit les choses autrement : « Il semble, écrit-elle, que les cercles de la peur reviennent avec beaucoup plus de risques. » Très tôt, Amel Grami s'était montrée préoccupée par les risques que faisaient peser l'extrémisme sur la révolution arabe. Mais, écrit-elle, « la majorité était totalement prise par le moment euphorique et les promesses de la réalisation des

30 Voir le texte de la Constitution provisoire de la République arabe syrienne (1er mai 1969) dans *Notes et Études documentaires*, La documentation française, n° 3621, 22 septembre 1969, p. 2–11.

31 Tabrizi Bensalah, *Essai sur le parti-nation dans les pays arabes*, Amiens, Faculté de droit et d'économie, 1972.

32 Marguerite Rollinde, *Les Violences en Algérie : entre gestion politique et contrôle sociétal* : droledepoque.lesdebats.fr/articles/n09/violences.pdf.

33 Amel Grami, « Égalité Homme-Femme, le combat continue », université de La Manouba : www.radioexpressfm.com/podcast/show/amel-grami-l-egalite-homme-femme-le-combat-continue.

objectifs de la révolution et la consolidation de la démocratie... Aujourd'hui, les manifestations de violence systématique contre les artistes, les intellectuels et les professeurs d'université ainsi que la violation des droits des femmes montrent que nos préoccupations étaient légitimes ». La transition démocratique est de plus en plus menacée : « de nouveaux appels à la ségrégation des sexes et à la restriction des libertés sont lancés » et « ce qui se passe en Tunisie après la révolution n'est pas une simple coïncidence ». En effet, durant l'année scolaire écoulée, de nombreux établissements scolaires ont été la cible d'attaques graves commanditées par des salafistes voulant imposer le *niqab*, particulièrement à Tunis dans les facultés des lettres et de sciences humaines et sociales des universités Zitouna et de La Manouba.

Amel Grami qui a été témoin de l'une de ces agressions raconte : « Nous avons été surpris par une attaque menée par des dizaines de gens. Leur mode vestimentaire afghan et leurs longues barbes révèlent qu'ils sont salafistes. Ils ont exigé de réserver aux étudiants un lieu de prière, mais leur réel objectif, comme l'a explicitement signalé l'un d'eux sur le podium, est de chasser les laïcs et les athées. L'application de la *charia* était leur seule revendication. » Il est évident « que la dictature a laissé un lieu à l'émergence d'une nouvelle dictature ».

En Égypte, la situation est plus claire encore. Sous le régime Moubarak au début 2011, « il y avait 3 femmes sur 37. En janvier 2012, le gouvernement composé de 31 ministres ne comprend que deux femmes³⁴ ». Loin de cette réalité statistique, les Frères musulmans ne cessent depuis leur accès au pouvoir de mettre en cause les lois existantes sur les droits des femmes et des enfants. « Depuis la démission de Moubarak, des groupes salafistes ont dénoncé les réformes, les jugeant "illégitimes" et incompatibles avec la *charia* » et réclamant « l'abrogation des lois accordant l'autorité parentale et la garde des enfants aux mères. En juillet 2011, le président de la Cour d'appel de la famille a présenté un projet de loi prévoyant l'abolition de la procédure de divorce dite *kholaa*³⁵ et le rétablissement d'une pratique en vertu de laquelle les maris peuvent forcer les femmes "désobéissantes" à revenir. En janvier 2012, une femme candidate aux élections législatives pour le FJP a appelé à l'abrogation de toutes les lois³⁶ qui sont en contradiction avec la *charia*³⁶. »

« Aujourd'hui, écrit une activiste féministe, nous sommes obligées de sauvegarder ce que nous avons. Parce que les salafistes comme les Frères musulmans ne cessent d'attaquer les lois existantes dans le domaine de la famille. Ils se servent de tous leurs moyens pour nous ramener à la case départ³⁷. »

34 http://arabwomenspring.fidh.net/index.php?title=Egypt/fr#Participation_des_femmes_dans_la_transition_politique.

35 *Kholaa* est une formule de divorce à laquelle la femme peut avoir recours pour mettre fin au contrat de mariage en contrepartie d'une somme d'argent, alors que dans son application stricte la loi islamique fait du divorce un droit réservé à l'homme. Cette procédure a permis à certaines femmes de se libérer de la charte du mariage. Certains islamistes égyptiens et tunisiens appellent à l'abrogation de cette formule de divorce au motif qu'elle est en contradiction avec la *charia*.

36 http://arabwomenspring.fidh.net/index.php?title=Egypt/fr#Participation_des_femmes_dans_la_transition_politique.

37 Nancy est une activiste égyptienne des Droits de l'homme. Entretien personnel réalisé à Beyrouth le 7 juillet 2012.

Conclusion

Les femmes arabes se trouvent aujourd'hui face à des défis de grande ampleur. Leur situation préoccupante n'est pas un simple fait politique, elle n'est pas non plus la conséquence de l'arrivée de tel ou tel courant au pouvoir. Il s'agit d'un problème beaucoup plus complexe qu'il est impossible d'analyser sans tenir compte de l'enracinement de la domination patriarcale, à travers les siècles, chez les hommes arabes.

Du point de vue politique, force est de constater que de toutes les tendances idéologiques qui ont marqué la vie des peuples arabes, aucune n'a réussi à provoquer un bouleversement fondamental dans la condition des femmes. S'agit-il alors d'un facteur culturel dépassant toute explication réductionniste ? On peut se poser la question quand on constate que toutes ces idéologies, y compris celles qui procédaient de *théories égalitaires* (socialistes, par exemple), ont tenu des positions rétrogrades sur la question des femmes, ne cherchant pas vraiment à abolir les privilèges masculins. L'essence des pouvoirs politiques élus après le printemps arabe ne semble pas favorable à l'amélioration de la condition des femmes et les femmes arabes risquent de rester, pendant plusieurs années encore, opprimées et aliénées. Mais l'arrivée au pouvoir des fondamentalistes n'a fait qu'aggraver une situation existante caractérisée par une oppression qui ne date pas d'aujourd'hui et qui résulte d'un long processus historique. L'actualité politique n'est que l'arbre qui cache la forêt ; derrière l'arrivée des islamistes au pouvoir, il y a un ensemble de conditions objectives où se mêlent le politique, le culturel et le religieux.

Le changement des mentalités nécessite un long travail d'analyse. Sous l'angle de la condition des femmes, le printemps arabe se solde finalement par le remplacement d'une dictature oligarchique par une dictature plus élargie : les mêmes mécanismes de violence, de non-respect des droits des femmes persistent... et même, avec une légitimité venue de Dieu !

De quoi le voile... ?

Quelle heure est-il ?

Samia Kassab-Charfi

Tout le monde à Tunis pense que le temps est vraiment venu de remettre les pendules à l'heure... Remettre les pendules à l'heure, c'est-à-dire corriger, rectifier le tir extrémiste, condamner sans concession, stopper net les manœuvres d'intimidation des enseignantes et enseignants de la faculté des lettres de La Manouba, interdire les prises en charge coûteuses de prédicateurs religieux. S'enhardir enfin à réclamer une Constitution en mettant *définitivement* à distance le risque de *Chariaïsation* de ladite nouvelle Constitution.

Certes, tout cela part d'un bon sentiment. Les intentions fort louables des associations et coalitions qui se sont spontanément formées pour s'unir en résistance à ces régressions spectaculaires ne doivent tout de même pas nous faire oublier une triste vérité : c'est qu'à l'heure où il faut remettre les pendules à l'heure, c'est-à-dire très exactement s'interroger sur l'heure temporelle, séculière ou intemporelle à laquelle nous voulons vivre, nous ne sommes pas d'accord sur... l'heure.

Si certains d'entre nous – ceux désignés par l'appellation désormais consacrée « les 0, 1% » – sont convaincus que notre adaptation au temps séculier nous impose de vivre à la même heure que celle du monde globalisé, modernisé, laïcisé, d'autres se trouvent en complet décalage. Partageant un espace commun, bénéficiant des mêmes services prodigués par cet espace et surtout par ce temps, ne se refusant aucun des privilèges qu'offre l'ère numérique, ils vivent et rêvent une société sous un tout autre fuseau horaire. Ils sont en vérité en retard de plusieurs siècles. Le plus amusant est qu'ils prétendent vivre avec les instruments de ce temps-ci mais en professant les valeurs de ce temps-là, de cet autre temps survalorisé par son absence effective, sublimé par-delà le déni de sa non-applicabilité à notre temporalité présente, suspendus à son prestige de temps révolu, *intemporel*.

Cette tension nostalgique vers une temporalité qui s'abstrait sans le moindre souci logique du monde séculier se manifeste curieusement selon d'innombrables modes. Elle apparaît d'abord à travers les agissements spectaculaires de groupuscules qui représentent « la voix de ceux qui ne peuvent parler en allant jusqu'à ces extrémités » – la notion d'*extrémité* étant, dans toute cette histoire, fondamentale, comme nous le verrons. Elle se manifeste de manière symbolique dans le geste d'arracher le drapeau national et de lui imposer sous les yeux d'un public médusé, stupéfait, l'épreuve d'une dégradation, puisqu'en effet la scène qui s'est déroulée sur le toit de l'un des bâtiments de la faculté des lettres de La Manouba le 8 mars 2012 avait tout d'une cérémonie de dégradation militaire. L'érection du drapeau noir du Salafisme s'est ainsi effectuée comme un

acte de recouvrement d'une temporalité autrement plus virile : celle d'une époque où l'homme jouissait de ses pleins pouvoirs face à la femme, où une déclinaison sectaire et rigoriste de l'Islam pouvait mettre à ses pieds la Tunisie, pays au genre morphologique malheureusement féminin, tout comme est femme la jeune étudiante de la même faculté qui s'est élancée spontanément pour remettre en place le drapeau national jeté bas.

Mais outre ces démarches symboliques, qui sont accomplies en vue de provoquer une réaction non moins spectaculaire, et permettent ainsi d'attirer l'attention des masses sur l'audace subversive de ces acteurs-là, un autre fait, de nature vestimentaire, retiendra notre attention. Les codes vestimentaires, le *niqab*, le voile même, lorsqu'il est porté avec une intention politique sectaire, la robe des hommes, leurs savates, leur barbe cultivée comme un signe triomphal d'appartenance au sexe fort, nous disent beaucoup quant à la nature du projet de ces extrémistes et surtout sur l'heure qui s'affiche à leur montre intérieure. C'est celle d'un temps où le brut de décoffrage, l'absence de finesse, de subtilité, l'ignorance quasi totale des grands écrits, des fondements complexes des cultures anciennes et modernes, des penseurs, qu'ils soient arabes, musulmans ou occidentaux, chrétiens ou juifs, et en allant jusqu'aux philosophies et aux écoles de pensée extrême-orientales, s'affichent comme des indicateurs de reconnaissance mutuelle.

L'élan régressiste, le désir éperdu de replonger dans les sources de l'Islam premier, l'obstination d'un retour à la *Chariâa* présenté comme étant un devoir pour tout bon musulman, doit également se jauger à l'aune d'une identification aux effets pervers. Ainsi, dans les prises de parole de ces nostalgiques, quiconque a pu regarder quelques émissions des chaînes du Golfe y retrouvera la gestuelle rudimentaire des prédicateurs. Le ton adopté est soumis aux gonflements emphatiques des rhétoriques proche-orientales, qui ont hérité d'une inflexion arabe formelle qui a malheureusement été évidée de sa substance philosophique, tout comme elle a rompu avec toute pondération intellectuelle, et où l'esprit est sacrifié à la lettre, et pis encore, à la gesticulation burlesque. Car tel est bien le problème : l'incapacité, l'impuissance de tous ces pseudo-penseurs à construire le moindre raisonnement qui se tienne, parce qu'il est indexé à l'heure d'il y a quatorze siècles. Abu-l-Ala Al Maari écrivait il y a dix siècles « Il n'est d'imam que la raison / Notre guide de jour comme de nuit »...

Perdre son temps

D'où le sentiment d'urgence fréquemment évoqué par les « élites » de ces groupes, selon lesquelles trop de temps a été perdu dans une laïcité qui n'aurait fait que niveler par le bas les musulmans, qui les aurait *affaiblis*, religieusement et communautairement. Il faut faire vite. La laïcité divise : elle ne saurait constituer pour la nation musulmane un vecteur de rassemblement autour d'une même bannière, singulièrement dans son union contre ce grand ennemi qu'est Israël. Le souci de restituer au temps présent une grandeur passée, laquelle grandeur est naturellement inséparable du recouvrement d'une combattivité rechargée et d'une dignité ô combien de fois bafouée face aux armées soutenues par l'autre grand ennemi, les USA, ce souci-là est au fondement des revendications vindicatives et régressistes des extrémistes. Peu importe après tout si cette nécessité de se refaire une virginité de dignité passe par le rabaissement d'un organe interne de cette société, la femme, organe lui-même pris au piège de cette logique absurde, si l'on se reporte au nombre d'électeurs femmes qui ont apporté leur voix au parti islamiste. Si la laïcité bourguibienne en passait par la promotion de l'élément féminin, perçue de toute façon comme étant dans le droit fil des recommandations prophétiques – *Le Paradis est sous les pas des Mères* –, l'islamisation rêvée par le parti nouvellement au pouvoir ne saurait y consentir. Si la femme a bénéficié de privilèges par la grâce d'un laïc, elle devra s'attendre à y renoncer à l'ère nouvelle afin d'être conforme à une volonté nouvelle, qui s'affiche ouvertement comme divine puisqu'émanant des prescriptions explicites du texte divin : ce que l'homme a fait, Dieu le défera, voilà la tragique inversion à laquelle nous aurions droit aujourd'hui.

D'où cette terrible impression, pour les associations laïques, de perdre leur temps malgré tous les efforts déployés pour contrer les déclarations menaçantes et tenter d'enrayer le processus révisionniste du Code du statut personnel. Comme si aujourd'hui tout était joué d'avance, et que nous devons nous plier à la nécessité historique, *conjoncturelle*, de ce passage terrifiant, de cette étape de décomposition et de remise en cause effective, concrète, impitoyable de tout ce qui nous a fait avancer, relativement au reste du monde arabe, depuis des décennies. Car l'exception tunisienne ne constitue-t-elle pas au fond, au regard de cette volonté de se couler dans un flux général commun et communautaire, celui de la *Omma islamiya*, une douloureuse épine dans le pied des islamistes ? Comment se prévaloir d'une intention honnête d'homogénéisation islamiste en continuant dans le même temps de constituer sur le plan juridique un territoire d'infraction interne à la *Chariâa*, un *offshore* de la logique des autres pays musulmans, où la femme est moins que rien ? C'est cette

exception qui, précisément dans la logique islamiste, est incompatible avec l'élan centripète arabe, et qui fait par exemple oublier à certains islamistes que le peuple tunisien, même s'il est majoritairement musulman, est aussi constitué d'une communauté juive, dont on sait l'importance et l'appartenance indéfectible à la terre, à l'Histoire et à la culture tunisiennes, communauté qui, à l'instar de celle des chrétiens orthodoxes, a subi récemment des outrages verbaux (des insultes racistes ; le représentant de la communauté juive a par la suite porté plainte¹). Ce qui gêne donc les islamistes, c'est bien cet extrême juridique, ce *cap Bon* de la loi que nous avons su sauvegarder depuis cinquante-six ans, et qui se dessine, dans le mental torturé de ces hommes qui furent, en effet, persécutés et jetés dans les geôles de Ben Ali et même de Bourguiba, comme une menace érigée contre leur projets grandioses d'impérialisme religieux, c'est-à-dire idéologique. Comme si tous les acquis, les assurances dont bénéficient leur femme et leurs filles devenaient, par un retournement de situation digne du plus pur théâtre de l'absurde, le principal obstacle à leur grand rêve politique d'assimilation unilatérale au monde musulman – je parle du monde arabe proche bien sûr, et certainement pas, là encore, des Philippins ou des Maliens, lesquels, quoique musulmans, ne sauraient susciter nulle rêverie de gloire ni de grandeur ! Comme dans tout projet grandiose, il faut un bouc émissaire : ici, le bouc est double : ce sera la laïcité – la « *Ilmaniyya* » – et la femme. Deux démons unis dans un même mouvement. Il faudra donc procéder au sacrifice rituel, pour contenter les dieux. Voilà l'extrémité à laquelle l'on devrait consentir.

Ce temps des hommes qui s'annonce devrait donc tirer sa substantifique moelle d'un temps divin : c'est une remise des pendules tunisiennes à l'heure coranique qui se profile à notre sombre horizon. Dans l'affirmation de vouloir produire une version *améliorée* de l'Islam en Tunisie, se lit toute la mauvaise foi de celui qui veut se poser en guide moral. Il faut bien peser la violence implicite contenue dans ce type de proposition, et s'apercevoir simplement que l'installateur de ce projet anachronique s'est si bien identifié aux stars émiratis de la prédication sacrée que sa ferveur va jusqu'à lui faire souhaiter d'en prolonger le triste enseignement : voilà toute son ambition.... Tel est donc le beau programme politique qui se profile en perspective : une (télé-)réalité religieuse où nous aurions une version tunisifiée de « *Ikra'* », version censée assurer notre salut moral en nous faisant définitivement quitter les terres pâlottes du discours modéré, jugé trop « allégé » pour nous mener vers l'extrémité orientale de notre attraction : le Golfe, cette *Face Nord* d'un idéal nostalgiquement passiste. Et d'une pierre deux coups : il manque justement à certains pays de cette zone-là, repus à en éclater d'abondance mais néanmoins rampants face aux injonctions américaines, l'expérience valorisante et jouissive d'un impérialisme culturel – « pourquoi pas nous ?! », se disent-ils. Impérialisme qui, bien sûr, ne saurait en

¹ L'Association tunisienne de soutien des minorités (ATSM) a porté plainte auprès du tribunal de Première instance de Tunisie.

être un, puisque nous partageons la même religion. Cet argument fallacieux n'a-t-il pas été celui de certains historiens tunisiens lorsqu'a été soulevée la question de l'« invasion » ottomane de Tunis par Barberousse en 1634 ? Invasion : certes non, puisque nous partageons la même religion...

Perdre son âme

Ce débat-là, nous n'y échapperons pas. Religieux ou non, nous devons le mettre sur la table. Les Visiteurs d'un autre temps qui se sont immiscés dans les brèches ouvertes par la révolution du 14 janvier et font aujourd'hui trembler les bases supposées solides de notre Code du statut personnel ne trouvent, pour le moment, que peu d'interlocuteurs. L'opposition est comme tétanisée, médusée par le tour que prennent les événements. Nous nous surprenons à penser que nous finirons peut-être comme le Liban, avec une forte division interne, si ce n'est une guerre civile. Les *extrémités*, censées être dans la religion musulmane les lieux du corps qui doivent demeurer les plus propres, les plus sains, grâce aux ablutions précédant les cinq prières quotidiennes traditionnelles, ces extrémités-là menacent d'envahir notre corps social comme une gangrène. En lieu et place, le spectacle d'hommes primaires, primitifs, à la démarche balourde, traînant derrière eux une ombre noire, tête baissée, servile, nuque raidie par le mouvement déferent des membres, ombre d'elle-même, kamikaze de son propre sexe. L'attention, en effet, se porte sur les extrémités : les pieds, énormes et laids, la barbe, aussi fièrement exhibée qu'est dissimulée chez la femme la pilosité de la chevelure, honnie parce qu'elle représente selon la lecture déviante de ces pervers la métonymie honteuse d'une pilosité plus intime, sans que jamais ne vienne les effleurer l'idée que ce qui est caché appelle davantage le regard, ni l'infinie complexité de la notion de désir. Comment décrire sans juger ce triste carnaval où la femme est complice de parades de nature purement sexuelle, dont le renvoi permanent, obsessionnel, aux attirances et aux pulsions, bestialise l'homme et nous tire vers le bas le plus bas ? Le corps empesé est ici hissé en bannière du salut de l'âme, la jeune fille voilée croyant par cette pénitence avoir assuré du moins la tranquillité de sa conscience au regard des tracasseries de l'élément masculin qui l'encercle et la phagocyte : le père, le frère, le fiancé, le voisin. Or telle attitude, outre une faiblesse, constitue bel et bien un délit dans le temps tunisien, encore si jeune : le délit d'un déni, celui de l'histoire de toutes les femmes tunisiennes qui dans le passé ont dû batailler pour gagner la liberté de leur habillement, pour se mouvoir sans contrainte et défendre leurs droits physiques, juridiques et moraux. Ce déni est exactement de la même nature que celui qui fait aujourd'hui se tourner les jeunes

islamistes vers d'autres centres, refusant de voir notre spécificité, pour nous réduire une fois de plus à n'être qu'une périphérie – comme si la colonisation française, pour ne citer que celle-là, n'avait pas suffi ! Là encore, les responsabilités de l'enseignement secondaire et supérieur doivent être évoquées. Ce renoncement, cette inaptitude à ordonner notre existence et à planifier nos objectifs selon notre propre centre, c'est-à-dire en nous décentrant et par rapport à l'Europe et par rapport au reste du monde arabe, avec lesquels nous sommes de toute manière liés, est en soi un programme d'euthanasie annoncé. Il ne dépend que de nous de déclencher le compte à rebours, et de revenir en arrière jusqu'à la mort.

Le voile, cette ombre portée sur le printemps arabe

Fayza Benzina

Éternel retour du même ou nouveauté ?

La révolution tunisienne semblait inéluctable pour le philosophe et imminente pour l'historien qui, en juxtaposant certains faits, ne pouvaient pas ne pas reconnaître les prémises d'un soulèvement semblable en quelques points à celui de 1789 en France. D'ailleurs, sous n'importe quel pouvoir absolu, les révoltés aspirent à un nouveau contrat social (J.-J. Rousseau) car ils ne veulent plus donner aux autres et *a fortiori* à eux-mêmes l'image de leur infériorité, c'est pourquoi il y eut la guerre des paysans dans l'Allemagne de la Réforme, le ghetto de Varsovie, la Commune de Paris, le 1er novembre algérien, les Intifadas et le 17 décembre tunisien, qui sont autant de frémissements historiques contre l'injustice et les inégalités.

Le 17 décembre 2010, à Sidi Bouzid, le jeune Bouazizi, diplômé chômeur, s'est immolé par le feu dans sa ville natale, et devait quelques semaines plus tard succomber à ses blessures. Son tort ? Avoir voulu vendre quelques fruits et légumes – dans une brouette de fortune –, dont les gains auraient permis de subvenir aux besoins de sa famille d'une extrême indigence. Certes, cette pratique est interdite par la loi, mais elle est, la plupart du temps, tolérée dans les faits. Or, ce jour-là, elle fut l'objet d'une vigoureuse intervention des forces de l'ordre, indifférentes aux doléances du jeune homme qui, devant tant d'incompréhension, se transforma en torche vivante. Ce geste, signe du plus grand désespoir, fut prométhéen, puisque Bouazizi transmit sa flamme à d'autres indignés un peu partout dans les zones les plus défavorisées et les plus démunies du pays (Thala, Kasserine, Rgeb). Des immolations eurent lieu sur la place publique, pour dire par « le feu » la colère que la parole contestataire interdite ne pouvait exprimer. La Tunisie s'embrase, se soulève et s'insurge d'une seule voix contre la dictature d'un président aveugle et sourd à la souffrance de son peuple forcé, durant vingt-trois ans, à penser « tout bas » et à réfléchir « en secret ».

Les chaînes satellitaires qataris (Al Dajazira) et, un peu plus tard, de France 24, couvrent les événements heure par heure et relaient en boucle des slogans révélateurs et lourds de sens quant aux aspirations des tunisiens « Bac + 4 », qui réclament du travail et le droit à l'emploi. Sur les pancartes, les affiches et les banderoles, sont inscrits en lettres de sang les mots de LIBERTÉ, de DIGNITÉ, et surtout de JUSTICE, « *première vertu des institutions sociales, comme la vérité est celle des systèmes de pensée*¹ », écrit John Rawls dans son ouvrage *Théorie de la justice* ; Rawls ajoute quelques pages plus loin : « Les deux concepts principaux de l'éthique sont ceux du juste et du bien². »

¹ John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 29.

² *Ibid.*, p. 50.

Yadh Ben Achour résume admirablement cette approche, en écrivant que l'esprit de justice « est une eau vive³ », qui s'oppose au mal (par exemple la dépossession, le dénuement, la faim) et qui procède d'une « logique de l'indignation », selon l'expression de Camus, transcendant le moment présent pour se porter par-delà l'histoire, ou plus exactement pour se projeter dans un mouvement transhistorique et transsocial. En effet, du 17 décembre 2010 au 14 janvier 2011, l'ouvrier, l'universitaire, l'écrivain, l'artiste et l'étudiant se sont retrouvés pour réclamer de concert leurs droits, avec l'espoir de construire ensemble un avenir meilleur, en se situant au-dessus du temps. La fuite du président déchu, le vendredi 14 janvier, rendait enfin possible la progression de l'esprit de justice et l'instauration de nouveaux critères pour un meilleur « vivre ensemble » (Derrida).

« Liberté, j'écris ton nom », dit Éluard. C'est au nom de la liberté d'expression, de la liberté de conscience et de pensée, de la liberté de création, d'association et de réunion que des milliers d'hommes et de femmes ont occupé l'espace public durant des semaines et transformé les principales artères du pays en lieu de vives contestations, du sud au nord du pays, de Tozeur à Béja, Jendouba ou Tabarka. Je me suis souvent demandé quelle fut la raison de cette inattendue et extraordinaire mobilisation spontanée. En réalité, le Tunisien en sortant dans la rue est aussi sorti de lui-même par la pensée ; il a rencontré chez son voisin la même misère intellectuelle, la même détresse née de l'humiliation de n'avoir pas été reconnu comme un être à part entière (car assisté et souvent privé de ses droits). Il a échappé à son enfermement, à la claustration psychique dans laquelle le pouvoir absolu l'avait relégué. L'autre, « son semblable, son frère », bien que différent (de condition, de profession, d'âge) était son salut, car sans le connaître, il savait qu'il partageait avec lui la même souffrance, celle du non-dit et du refoulement endurés pendant plus de deux décennies. Et bizarrement, durant vingt-trois ans, plus le propos était réduit à un minimum pour le citoyen « lambda », plus dans le discours officiel il était double ; entre retenue et gaspillage, il y avait une déviance du langage dans sa fonction de communication et une perte de sens. C'est pourquoi, à mon avis, le combat mené par les citoyens de tous bords, debout côte à côte, a été celui de la prise de parole. Manière pour eux de redonner sens à leur existence, chacun renvoyant à l'autre l'image de la dignité à reconquérir en même temps que le reflet de son humanité. Et n'est-ce pas là le fondement même de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 ? Avons-nous donc, en moins d'un mois, hissé notre pays au rang des pays les plus démocratiques ?

Nous l'avons cru un instant, puisque chacun d'entre nous pouvait choisir son parti, selon ses idéaux et ses aspirations (plus de cents partis se sont constitués) et se rendre aux urnes le 23 octobre 2011, en toute

3 Yadh Ben Achour, *La Deuxième Fatiha. L'Islam et la pensée des droits de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011 ; Tunis, Cérès Édition, 2011, p. 26.

connaissance de cause, pour des élections libres et « transparentes », comme aimait à le rappeler le discours des politiques (*neziha oua chaffafa*). La liberté de ton des débats télévisés et de la presse écrite abondant en critiques et analyses politiques, la liberté de manifester, de lire des journaux tels que *El Maghreb*, de langue arabe, jusque-là interdit (dont le directeur Omar S'habou, dissident sous Ben Ali, était exilé en France après avoir été emprisonné), *Le Monde* ou *Le Canard enchaîné*, censurés durant plus d'une décennie, tout cela nous enchantait et nous étions fiers. Mais la part immergée de l'iceberg n'allait pas tarder à apparaître.

La reconquista des femmes post-14 janvier

Durant le soulèvement populaire et les deux mois difficiles qui ont suivi, pas un barbu, pas une niqabée ne sont apparus, pas un seul message religieux, pas même une allusion aux versets coraniques n'ont été entendus. Non, la révolution n'a pas été faite par les leaders du parti islamiste, ni par les intégristes, ni encore moins par les salafistes (faction la plus extrémiste), puisque dans leur grande majorité ils étaient soit en exil soit retranchés dans leur village natal, « prêchant des convertis ».

Mais alors qu'un vent de liberté souffle sur le pays, voilà que, paradoxalement, des voix – les voix de ceux qui empêchent les femmes d'évoluer dans le monde arabe – s'élèvent pour imposer le voile, interdire la mixité dans les écoles, prôner l'excision des fillettes, la réhabilitation de la polygamie et autoriser le mariage « *ôrfi* » (non civil, avec deux témoins seulement). Alors que ce sont les femmes tunisiennes, comme je l'ai dit plus haut, qui ont occupé les espaces publics durant la révolution, et que ce sont elles qui ont accompagné les hommes dans leurs revendications et ont crié « dégage », haut et fort au risque de leur vie. Actives, modernes, en jean, ou en jupe, chevelure tressée ou simplement lâchée, elles sont dans l'arène où se jouent tous les combats et participent à toutes les manifestations conduites par le Mouvement des femmes démocrates (fondé en 1990), emmenées par les nouvelles associations (créées entre janvier et mars 2011), « Femmes citoyennes », « Engagement citoyen », « *Kollouna twansa* » (Toutes tunisiennes) « *Aména* » (Confiance), mobilisées par certaines blogueuses telle Lina Mhenni (proposée pour le prix Nobel de la paix 2012), régissant sur Facebook en temps réel contre toutes les dérives.

Ni voilées, ni soumises, elles ont donné corps et forme, dans la chair et dans le sang, à la révolution tunisienne, par leur activisme, leur sens de l'initiative et leur conscience politique. En fait, ces femmes ont hérité d'une tradition de lutte qui ne date pas d'hier, qui a vu le jour dès la fin du XIX^e siècle avec la création du Collège Sadiki en 1875, où fut formée une élite de libres penseurs, et qui s'est développée sous la colonisation française avec l'émergence de réformateurs hardis et d'intellectuels à l'écoute des mouvements d'avant-garde. Tous ces éléments de l'Histoire sont autant de facteurs qui ont influencé le mouvement des femmes en Tunisie. Souad Chater dans son livre *Les Émancipées du harem*⁴ écrit : « L'intelligentsia éclairée voulait faire des emprunts à l'Occident et s'ouvrir sur les courants de pensée des pays du Nord. »

Au XX^e siècle, très exactement en 1937, l'Union musulmane voit le jour et quelques années plus tard l'Union des femmes de Tunisie, créée lors de la Deuxième Guerre mondiale, qui a principalement milité pour l'indépendance du pays. Aucune fatwa n'était lancée contre elles, comme c'est le cas aujourd'hui, contre la cinéaste tunisienne Nadia El Fani, ou contre la traductrice judéo-tunisienne du film iranien *Persépolis* ou encore contre une enseignante qui refuse l'accès de son cours à une niqabée. Forte de notre statut, nous ne nous sommes jamais senties menacées dans nos droits et notre intégrité, et nous étions restées sous le choc en apprenant qu'au Soudan, en 2009, la journaliste Lubna Ahmad al-Hussein avait été condamnée à quarante coups de fouets pour avoir porté un pantalon (dans son livre *Suis-je maudite ?*⁵, elle tente de démonter les codes qui ont abouti à l'édification de lois qui n'ont rien à voir avec le Coran). En Arabie saoudite, une femme soupçonnée d'adultère a succombé aux jets de pierres sous le regard indifférent de la foule à majorité féminine, tandis qu'en Égypte un imam de l'université d'El-Azhar, en 2007, a prononcé une fatwa obligeant une femme à allaiter son collègue à cinq reprises afin de nouer avec lui une relation de mère à fils, ce qui les empêcherait d'avoir des relations sexuelles. Dans certains pays du Golfe, les femmes sont emprisonnées pour avoir voulu conduire une voiture.

Mais nous, Tunisiens, nous ne nous sentons pas proches de ce Moyen-Orient polygame, que nous jugeons ségrégationniste, qui nous paraît diaboliser les femmes en ne voyant en elles que « cet obscur objet du désir ». Pourtant si pour El Ghazali (1058–1111) le statut des femmes est l'esclavage, pour l'Andalou Ibn 'Arabî une femme est « la porte d'Allah », « La Quête » (*Al Su'âl*), « L'Espoir » (*Al Ma'mûl*) et La Vierge Pure (*Al Adhrâ Al Batûl*)⁶ et c'est à l'homme que reviennent toutes les faiblesses et les vices (verset 27), ainsi que l'écrit Mohamed Talbi dans son ouvrage *L'Islam n'est pas voile, il est culte*⁷.

⁴ Souad Chater, *Les Émancipées du harem. Regard sur la femme tunisienne*, Tunis, Éd. de la Presse, 1992.

⁵ Lubna Ahmad al-Hussein, Djénane Kareh Tager, *Suis-je maudite ? La femme, la charia et le Coran*, Paris, Plon, 2011.

⁶ Ibn 'Arabî, *L'Interprète des désirs [turjumân al-Aschwâq]*, trad. Maurice Gloton, Paris, Albin Michel, 1996, p. 47–50.

⁷ Mohamed Talbi, *L'Islam n'est pas voile, il est culte. Rénovation de la pensée musulmane*, Tunis, Cartaginoiseries, 2009, 2e éd., 2011, p. 25.

Grâce au Code du statut personnel promulgué par Bourguiba en 1956 (une première dans le monde arabo-musulman), l'évolution de la femme est assurée et sa modernité garantie. Mais revenons sur ce concept arabe de « *Ahwel Shakhsiya* ». Il a été forgé à la fin du XIX^e siècle, semble-t-il, par Mohamed Quadri Pacha (1881), et apparaît comme le « paradigme d'un droit positif produit à partir du *fiqh* », comme le souligne Sana Ben Achour, dans son article « Le Code tunisien du statut personnel, 50 ans après : les dimensions de l'ambivalence⁸ ». En 1956, le concept a été retravaillé, dans la continuité du Code charaïque de 1947, plus connu sous l'appellation Code Djaït. En réalité, le Code du statut personnel a été radicalement modifié par Bourguiba à l'aube de l'indépendance. Il prône l'interdiction de la polygamie, interdit le mariage d'une mineure et la répudiation unilatérale (par l'homme), remplacée par le divorce judiciaire. Il accorde le droit à la veuve et à l'orpheline d'hériter avec exclusion des collatéraux mâles ; il abolit la contrainte matrimoniale (*jebr*) remplacée par le consentement des deux époux. La femme est désormais coresponsable au sein du couple en matière de gestion des affaires de la famille, ce qui a pour effet de la propulser dans une nouvelle aventure sociale, en opérant une « révolution par le droit ». Mais tout aussi importants sont les droits civils garantis par la législation tunisienne aux femmes avec la scolarisation obligatoire dès l'âge de six ans, l'accès, à parité, à la vie professionnelle, et (grâce au planning familial étendu dans tous le pays) le droit à l'avortement et à la régulation des naissances (*tahdid enmasl*). Grâce à ce nouveau Code, que beaucoup à l'étranger nous envient alors, les Tunisiennes sont médecins, gestionnaires de société, enseignantes, directrices de banque, ministres, chefs d'entreprise, avocates, artistes peintres, écrivaines, etc.

Mais depuis février 2011, se dresse en face de ces femmes libres un autre type de femmes, en longue robe noire, la tête voilée, ou entièrement cachée par une burqa (à l'afghane), des « enterrées vivantes », privées de visage, des niqabées non identifiables, répulsives par « vertu » et qui assombrissent le paysage au nom d'Allah, alors que le Coran est lumière (*nour*, le mot apparaît quarante-neuf fois) et qu'à aucun moment il n'y est question pour les femmes de se couvrir les cheveux et encore moins de dissimuler leurs traits au regard d'autrui. Allah ne s'est jamais soucié d'indiquer aux femmes comment se coiffer. Alors pourquoi vouloir au XXI^e siècle les contraindre à porter le voile ? Tentons de trouver quelques explications qui nous éclaireront aussi sur la division du monde islamique.

1. Certains oulémas interprètes de la Parole Divine lui ont substitué la charia coextensive au droit (*fiqh*), faite sur mesure pour eux et par eux. Du coup, comme le souligne Hamadi Rdissi⁹, la charia parce qu'elle est

8 Sana Ben Achour : « Le Code tunisien du statut personnel, 50 ans après : les dimensions de l'ambivalence », in *L'Année du Maghreb*, II, 2005-2006], p. 91.

9 Hamadi Rdissi, *La Tragédie de l'islam moderne*, Paris, Éd. du Seuil, 2011, p. 105.

« extensible » régit, de façon statique et figée, tous les aspects de la vie individuelle et sociale, alors que le terme lui-même est absent du Coran. Pour justifier l'exigence du port du voile, les gardiens de l'Islam s'appuient sur la Sourate *Al-Nûr* (dont ils ont fait leur cheval de bataille) où il est dit : « Dis aussi aux croyantes de rabattre leurs châles (*bi khumûrihinna*), sur leurs décolletés (*'alâ juyûbihina*). L'expression « *bi khumûrihina* » signifie châle ou étole. Ce qui est sûr et incontestable pour tous, c'est que dans le Coran Allah ne dit pas « sur leur tête » ou « sur le visage » mais « *'alâ juyûbihinna* » qui correspond, comme l'écrit Talbi¹⁰, à un vêtement ou plus exactement à un corsage. Ainsi, c'est l'exégèse de ces termes qui a eu pour conséquence de scinder aujourd'hui, une femme appartient nécessairement à l'un des deux groupes : elle est mécréante (« *kafira* ») si elle n'est pas voilée; elle est « *muslima* », si elle est voilée. L'exégèse d'une simple phrase est ainsi à l'origine sur le plan religieux de la division entre les musulmans.

10 M. Talbi, *L'Islam n'est pas voile, il est culte*, op. cit., p. 39.

2. Le port du voile ou son rejet oppose aussi les hommes aux femmes, car pour la charia codifiée et vécue, la femme n'est pas sujet, mais juste objet de jouissance sexuelle et pour les partisans farouches d'un islam rigoureux, défendre le voile, c'est défendre la chosification de la femme. Or, pour les Tunisiennes modernes et engagées, le retour aux us et coutumes des premiers siècles de l'Hégire est inacceptable, de façon non négociable. L'affrontement entre les deux sexes est désormais inévitable et nous avons pu le constater avec la réaction courageuse de Khaoula Rachidi, affrontant un salafiste, sur le toit de la faculté des lettres, des arts et des humanités de La Manouba, le 15 mars 2012. Ainsi, au niveau sociétal la question du voile a partagé les citoyens entre djihadistes masculins et progressistes féminines.

3. Pire encore, le voile ou la cagoule, suaires du XXI^e siècle, ont provoqué une entaille psychique profonde chez la femme, une division de son être ; ainsi n'est-il pas rare de rencontrer dans les rues de Tunis des jeunes filles en jean moulé et la tête recouverte d'un foulard épais, tombant sur les épaules, comme pour les protéger du mal. Habillée en mi-vice, mi-vertu, la Tunisienne, nouvelle carmélite, ne sait plus elle-même où elle en est, atteinte d'une schizophrénie patente, portée par deux volontés inconciliables, celle de la servitude et de l'autodestruction et celle de l'affranchissement et de la modernité. Ces signes corporels ou vestimentaires, marqueurs de la coexistence des contraires, donnent tout son sens à la tragédie en terre d'Islam.

*

Ce qui a conduit à ce clivage au sein du monde arabe, de la société musulmane et du citoyen, c'est l'absence de dialogue entre parties adverses, c'est la spoliation de la liberté d'expression, d'opinion et de critique dont ont été victimes les médias, muselés par nos dictateurs afin d'assurer leur pérennité au nom de la pensée unique. Or, il y a un terme dans le Coran qui a une importance capitale et qui revient vingt-neuf fois, c'est le mot *jadal*, ainsi que l'explique Abdel Majid Turki dans son introduction au *Kitab al-Minhaj fi tartib al-Hijaj* d'Al-Baji¹¹. Depuis sa publication au XI^e siècle, cet ouvrage n'a cessé d'être condamné par les despotes arabes et leurs imams inféodés, car son auteur y rappelle que la meilleure stratégie pour vaincre et convaincre est de mettre en œuvre la technique de la discussion. Écouter, contrer, réfuter, voilà ce qui a manqué sur nos plateaux de TV et nos chaînes radio pendant des décennies. Aujourd'hui, avec des émissions comme « Erraye El moukhalef » (« L'opinion contraire ») il est possible d'assister à de vrais débats. L'art du *jadal* modernisé est la meilleure science, donnant accès à la voie qui permet de comprendre et de distinguer entre le Vrai (*El-Haq*) et l'impossible (*El-Muhal*).

Peut-être que si cette dialectique de la pensée et cet exercice de l'argumentation s'étaient épanouis depuis l'ère du *jadal*, la guerre du voile et du *niqab* n'aurait pas eu lieu. Confrontées à leurs contradicteurs (trices), ces « interdites de visage » n'auraient pas aspiré, telles des prisonnières libérées, à « repasser à reculons la porte ouverte de leur ancienne prison¹² », et n'auraient pas prétendu à la liberté pour mieux la tuer.

11 Abdel Majid Turki, *Kitab al-Minhaj fi tartib al-Hijaj* [*L'Art de la polémique*], Paris. Maisonneuve et Larose, 1978, p. 8.

12 Hélé Béji, *Islam Pride. Derrière le voile*, Paris, Gallimard, 2011, p. 17.

Dialectique du voilé / dévoilé dans l'écriture de la femme arabe

Carmen Boustani

Le mythe de Shéhérazade exprime la position de la femme dans la culture arabe depuis le texte des *Mille et Une Nuits*. La parole de Shéhérazade se déploie sur un fond de drame social dont l'enjeu est l'extermination du genre féminin. Shéhérazade tisse des histoires extraordinaires pour se sauver et sauver la cité. Le goût de raconter des histoires s'est transmis de génération en génération dans le monde clos et codifié des femmes de différents pays arabes : Machrek et Maghreb. La majorité de ces femmes appartient au monde arabomusulman. Protégées par le voile, cachées par les moucharabiehs, elles se retrouvent entre femmes pour se raconter des histoires. Le goût inné pour la narration trouvera à se réaliser dans le choix du roman (produit occidental) comme moyen d'expression de ces femmes orientales. L'écriture romanesque s'accorde donc avec leur nature de femme marquée par la gestation et la procréation. « *Le roman est-il chose femelle ?* »

*

C'est dans l'espace textuel que les femmes arabes s'expriment en « sujet parlant » symbolisant leur vécu, leurs émotions et leurs plaisirs en une écriture le plus souvent poétique. Chacune retrace son parcours singulier. Je dirais même une écriture « contestataire » qui transgresse les codes du langage et des lois sociales. Le goût se forme à l'interprétation entre les lignes et à la dégustation des mots et en tire de « subtiles dégustations ». *Le plaisir du texte* opère ainsi une intime relation entre corporéité et érotisme.

L'écriture de fiction devient une vraie aventure qui dit le je et dévoile l'intime. Ce n'était pas possible il y a quelques décennies, les Maghrébins et les Égyptiens reléguant la femme dans l'espace domestique et dans les harems pour la soustraire au regard de l'Autre. Cet état de fait provoque dans les écrits des femmes arabes deux tendances : celle qui cherche à scandaliser par une mise à nu de soi et celle qui s'écrit sous la dialectique du voilé / dévoilé. Ce désir de se cacher recourt au pseudonyme pour ne pas compromettre la famille dans l'aventure de l'écriture. En 1968 Layla Baalbaki (Libanaise) écrit *Ana Ahia*, « *Je vis* » en arabe, criant son désir de vivre qu'on retrouve à la même époque chez Assia Djebar (Algérienne) dans son livre francophone *La Soif*. Ces deux romans ouvrent la voie à une littérature qui soulève le problème du corps et de la sexualité. Ces romans créent un certain désordre par l'expression du refoulé dans une société qui considère le désir féminin comme maléfique. Le je engage le corps qui se fait parlant. Dans *Femmes d'Alger dans leur appartement* (1980), Assia Djebar délivre la femme du rapport d'ombre qu'elle a entretenu des siècles durant avec son propre corps.

Le fait de dire *je* dans l'écriture et de se dévoiler dans la rue n'est pas uniquement signe d'émancipation, mais fait aussi renaître ces femmes à leur corps.

Les œuvres arabes francophones retracent le parcours du corps aux prises avec les signes, corps multiples qui se recoupent sur le plan de l'expression verbale et non verbale. Le corps redouble ses signes dans une panoplie illimitée : libération du corps / soumission du corps, tatouage du corps / séduction du corps, corps maternel / corps aimant et aimé... Cette sémantique corporelle est vécue du point de vue d'un imaginaire féminin qui se déploie dans « les romans et les nouvelles ». Les formes narratives s'appuient sur l'écriture et sur la vie, loin des codes et des théorisations. Leur forme ne s'achève pas, elle est indéfinie et s'accorde avec le féminin. Le corps est mis en regard. Il se donne à lire comme un rébus que l'on doit déchiffrer. Cette lecture du corps féminin transforme les rapports homme / femme : le dit du corps devient un des lieux névralgiques du texte requérant une lecture de ses opérations de simulation, de dissimulation et de représentation.

Chez Andrée Chedid, parler « des yeux du corps » ou de « l'âme du corps » est une façon de mythifier le corps. Dans *Les Corps et le Temps* (1979), le corps d'Eva est une mise en scène du double corporel qui s'éloigne du corps endormi pour être plus libre de ses mouvements. Eva descend dans son corps et va jusqu'au fond des âges : « elle se fit corps de toutes les femmes. Elle rebroussa les siècles et visita d'autres lieux. Elle se fit torpeur, elle se fit Orient, se fit misère, ignorance et puits¹. »

¹ Andrée Chedid, *Les Corps et le Temps*, Paris, Flammarion, 1979, p. 27.

Le pouvoir mystérieux attribué au corps féminin se retrouve aussi dans la rhétorique du corps souffrant de Marie dans *Le Message* de Chedid, appelant une interprétation iconique et verbale qui dépasse le corps et sa souffrance. Chedid décrit une femme atteinte par la balle d'un franc-tireur, alors qu'elle se rendait à un rendez-vous d'amour. À travers les plaintes de ce corps, Marie passe par l'expression de tous les sentiments, des plus tendres au plus instinctifs, venus du désir.

Abla Farhoud dans *Splendide solitude* traite de la solitude du corps sous l'effet du temps. « Ce que j'appelle maintenant solitude est un délabrement des sens, un démembrement du corps, un éclatement du cerveau, une désorientation des organes, une appartenance perdue². » Vénus Khoury-Ghata dans *Sept pierres pour la femme adultère*³ (2007) brosse les traits des femmes au destin tragique, déchirées entre le respect des traditions et l'aspiration à la liberté. Des femmes soumises dans leur corps et à leur corps habitué à l'humiliation et à la lapidation.

² Abla Farhoud, *Splendide solitude*, Montréal, L'Hexagone, 2001, p. 195.

³ Vénus Khoury-Ghata, *Sept pierres pour la femme adultère*, Paris, Mercure de France, 2008.

Cette importance accordée au corps vient de l'Orient, comme une syntaxe commune de l'enseignement de la vieille Égypte, de la Kabbale, et de l'hindouisme.

Le roman francophone traduit aussi une réalité sociale abordant la condition de la femme. Nous n'avons qu'à mentionner Out-El-Kouloub qui veut libérer la femme égyptienne du joug de l'esclavage dans *Ramza* et dans *Harem*⁴. Mona Latif-Ghattas dans *Les Lunes de miel* traite de l'ancrage de la tradition chez les gens de Haute-Égypte qui ne plaisent pas avec l'honneur souvent lié à l'hymen de la femme. Ils vont jusqu'à tuer les jeunes qui ont des rapports sexuels avant le mariage. Paula Jacques dans *Les Femmes avec leur amour*⁵ (1997) laisse peser sur les femmes les contraintes de la tradition, bien qu'elles forment avec leur compagnon un couple à l'occidentale.

Dans *Zeida de nulle part*⁶ (1985) de Leïla Houari, l'héroïne Zeida se rebelle contre les mœurs de sa culture maghrébine qui accorde une place d'honneur à la virginité. Zeida réalise l'écart qui se creuse entre elle et sa mère dans la conception de l'amour.

Dans *L'Interdite* (1994) de Malika Mokeddem, Sultana, l'héroïne du roman, à l'instar de l'auteur, quitte l'Algérie pour s'installer à Montpellier. Elle rentre au pays natal à l'occasion de l'enterrement de son ancien amant. Le retour au pays est dominé par l'angoisse et la confrontation avec une réalité algérienne qui lui semble plus insupportable que « mille nostalgies⁷ ». L'angoisse d'être étrangère est perçue dans son corps comme une richesse tourmentée : « cette peau d'étrangère partout, elle n'en est pas moins une inestimable liberté. Je ne l'échangerais pour rien au monde⁸ ». Dans l'écriture frémissante de passion de ce roman, Malika Mokeddem tire son texte d'une société déchirée entre préjugés et progrès. Ahlam Mosteghanemi (Algérienne) interroge le désir et brise les tabous d'une société phallogratique dans sa trilogie *Mémoire de la chair*⁹, *Le Chaos des sens*¹⁰, *Passager du lit*. Maïssa Bey (Algérienne) dans *Cette fille-là*¹¹ décrit une narratrice révoltée qui fait parler d'autres femmes ayant eu, comme elle, un parcours douloureux. Elle essaie de reconstruire sa vie et la leur à partir de morceaux qu'elle assemble, retrouvant dans son imaginaire l'intolérance d'une société sans merci.

Ces jeunes femmes vivent l'ordre amoureux dans le désordre des tensions des traditions. Elles souhaitent aimer pour pouvoir se réaliser. Dans ces cultures où l'amour est tabou, les jeunes femmes réagissent par la transgression dans l'écriture. Elles abordent l'amour non comme une aventure mais comme l'accomplissement

4 Out-El-Kouloub, *Harem*, Paris, Gallimard, 1937 et *Ramza*, Paris, Gallimard, 1958.

5 Paula Jacques, *Les Femmes avec leur amour*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1999.

6 Leïla Houari, *Zeida de nulle part*, Paris, L'Harmattan, 1985.

7 Malika Mokeddem, *L'Interdite*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1993, p. 24.

8 *Ibid.*, p. 91.

9 Ahlam Mosteghanemi, *Dhakirat al-Jasad* édition arabe, Alger, Mophem, 1993 ; trad. fr. *Mémoire de la chair*, Paris, Albin Michel, 2002.

10 A. Mosteghanemi, *Le Chaos des sens*, Paris, Albin Michel, 2006.

11 Maïssa Bey, *Cette fille-là*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2001.

de soi, par l'appropriation du corps et de la parole. Le regard devient inopérant ou tout simplement rejeté. L'importance est accordée au toucher.

Liana Badr (Palestinienne), soucieuse d'écrire l'histoire de son peuple et du rôle que les femmes palestiniennes ont joué, témoigne de la tragédie quotidienne des Palestiniens dans *Une boussole pour un soleil* (1992). Elle se révolte contre une double oppression : celle de son peuple et celle de sa condition de femme. Nous trouvons cette révolte chez la Libanaise Dominique Eddé dans *Le Cerf-Volant* (2003), qui traite de la mort de Beyrouth pendant la guerre dans un Moyen-Orient mort depuis longtemps. Eddé écrit en français, alors que Badr est traduite de l'arabe en français. Dans ce Moyen-Orient meurtri par les guerres, les femmes qui écrivent font entendre leur voix pour réclamer la paix et l'arrêt des combats. Les exemples abondent chez Vénus-Khoury Ghata, Abla Farhoud, Andrée Chedid, Dominique Eddé, Sahar Khalifa, Liana Badr.

À l'aube du XXI^e siècle, de nouvelles romancières viennent s'ajouter aux aînées : Hyam Yared (*Sous la tonnelle*¹², 2009) fait vivre la mémoire de sa grand-mère en se servant des lettres d'amour platonique de cette dernière comme matrice de l'écriture. Dans *La guerre m'a surprise à Beyrouth*¹³ (2010) de Carmen Boustani, la narratrice est seule dans son immeuble vidé de ses habitants durant les bombardements israéliens de 2006. Pour résister à la peur, elle écrit le rêve d'un livre à partir des e-mails venus de toutes parts pour s'enquérir de son histoire et de celle de son pays. La charge émotionnelle portée par ce récit montre comment la guerre, dans un mouvement paradoxal et tragique, a réconcilié la narratrice avec elle-même. Leurs romans sont marqués par la guerre, à la fois cadre de l'intrigue et constituant principal.

Dans cette région du monde, un vent de liberté est venu des femmes qui ont commencé à se révolter contre leur propre condition et les régimes totalitaristes de leur pays. Au Magreb et au Machrek, la révolution se prépare par l'entrée massive des femmes dans l'écriture. Elle nous rappelle la préparation de la Révolution française par le courant des philosophes au XVIII^e siècle. Mais les ébauches de cette révolution des femmes pourront-elles s'imposer à la montée de l'islamisme radical dans ces pays de langue arabe ?

On relève le même phénomène inattendu en Arabie Saoudite où les femmes voilées et cachées commencent à s'affirmer par leur plume. Elles adoptent aussi le genre romanesque pour faire entendre leur voix. Rajaa al-Sanea, dans son roman *Banat al-Riyadh*¹⁴ (« Les Filles de Riyad ») paru en 2005, dénonce l'hypocrisie

12 Hyam Yared, *Sous la tonnelle*, Paris, Sabine Wespieser, 2009.

13 Carmen Boustani, *La guerre m'a surprise à Beyrouth*, Paris, Karthala, 2010.

14 Rajaa al-Sanea, *Banat al-Riyadh*, Beyrouth, Dar al Saqi, 2005.

d'une société de consommation économique et sexuelle où la femme est considérée comme objet de plaisir et pièce de rechange. Elle s'oppose au mariage arrangé et réclame l'épanouissement des passions. Son livre a fait couler beaucoup d'encre. Une autre Saoudienne Rajaa Alem issue d'une famille de soufis, née à La Mecque, déguise son héroïne en garçon dans son roman *Khâtem*¹⁵ (« Sceau »). Voulant compenser l'absence d'héritier mâle au sein de la famille, elle critique implicitement les mentalités de ces sociétés arabes. Ceci rappelle au lecteur la condition de Zahra / Ahmed, dans *La Nuit sacrée* de Tahar Ben Jelloun, vivant dans la dissimulation imposée par le père. Rajaa Alem est convaincue que l'oppression nuit aussi bien à l'homme qu'à la femme. Elle est consciente que la révolution arabe est une revendication pour la démocratie et pour la naissance d'une nouvelle culture. Nous ne pouvons négliger non plus *Un printemps arabe*¹⁶ (2005) de Sahar Khalifa (Palestinienne), livre fondé sur les témoignages de femmes palestiniennes et de leur opposition à la corruption, au machisme et à la mouvance islamique dans les terres occupées. Dans son dernier roman *Jamal Jann*¹⁷ (2012), Dominique Eddé aborde le lien d'une puissante famille syrienne avec le pouvoir actuel en Syrie. Le roman interroge la violence et la trahison ; il insiste sur l'abus du pouvoir et l'impunité dont jouit la captation d'un peuple et d'un pays.

15 Rajaa Alem, *Khâtem*, Arles, Actes Sud, 2011.

16 Sahar Khalifa, *Printemps arabe*, Beyrouth, Dar al Adab, 2005, traduit aux Éd. du Seuil en 2008.

17 Dominique Eddé, *Jamal Jann*, Paris, Albin Michel, 2012.

L'écriture prend toute son importance chez les femmes : « Écrire c'est vivre doublement » précise Assia Djebar. Ces femmes sont conscientes qu'écrire en français rend possible l'expression d'une chair linguistique. Écrire pour faire parler le corps que les coutumes et les normes répriment. Écrire pour réagir contre une vie tracée, un ordre établi. Écrire la condition de la femme et sa libération. Écrire contre la violence et les guerres. L'écriture s'impose comme urgence et comme besoin existentiel. Elle est pour la femme arabe un moyen de sortir du silence et de s'affirmer dans la sphère publique.

Nous ne pouvons pas négliger de signaler que ces écrivaines arabes ont été, dans leur majorité, formées dans des universités occidentales. L'effet du concept de genre et des études féministes sur leur prise de conscience est accentué par l'influence de Facebook et d'Internet.

Ces femmes sont heureuses d'écrire dans la langue française devenue un espace identitaire pour les écrivaines chrétiennes libanaises après la perte de leur identité syriaque, et pour les Syro-Libanaises d'Égypte « deux fois exilées » qui y trouvent une forme d'identification. Dans l'ensemble, les femmes du Machrek ressentent une fascination pour la langue française ; de façon paradoxale, chez les femmes du Maghreb, le recours à la langue

du colonisateur est vécu comme un espace de liberté : « mon corps s'est trouvé en mouvement dès la pratique de l'écriture étrangère¹⁸. » Il y a une sorte d'envoûtement du français que ces femmes s'approprient loin des traditions de leur propre culture. Écrire en français s'est maintenu chez les femmes du Maghreb, est devenu plus insistant au Machrek (Liban), est encore vivant en Égypte dans une moindre mesure qu'auparavant et présente un certain intérêt auprès des femmes arabophones migrantes en Europe et au Québec soucieuses d'être traduites en français afin d'être plus connues et d'étendre leur influence. Les femmes qui écrivent en arabe cherchent à être traduites en une langue étrangère, le plus souvent le français — parfois l'anglais dans le cas des Palestiniennes et de la majorité des Saoudiennes et des Égyptiennes. Parmi les Saoudiennes écrivant en arabe, deux courants se manifestent. Le premier établit un dialogue avec l'arabe littéraire qu'il disloque par l'emploi d'expressions empruntées au dialecte saoudien — comme dans le roman *Malameh*¹⁹ (« Traits ») de Zainab Hafney qui, dénonçant les vices d'une société parfaitement puritaine, cherche à choquer en ayant recours à des mots crus. Le second se cantonne dans l'arabe traditionnel tel le roman *Khâtem* de Rajaa Alem qui, en utilisant des expressions soufistes, tente d'établir un parallélisme entre modernité et soufisme.

Ainsi l'écriture devient le lieu privilégié où vie, histoire, *gender* et genre convergent. Les femmes écrivent, lisent et s'inventent. En tant que « voleuses de langues », elles font un travail sur le langage, sur les caractéristiques récurrentes de l'oralité et sur les métaphores. La parole jaillit, coulante et hésitante, avec un « grain de voix » qui représente « le sens et la personne²⁰ ».

18 Assia Djebar, *L'amour, la fantasia*, Paris, Albin Michel, 1995.

19 Zainab Hafney, *Malameh*, Beyrouth, Dar al Saqi, 2006.

20 C. Boustani, *Effets du féminin. Variations narratives francophones*, Paris, Karthala, 2003. Prix France-Liban, 2004.

« "Hijab" est un mot qui en lui-même... » Traduction en arabe

Safaa Fathy

« *Hijab* » est un mot qui en lui-même ne signifie pas « voile ». Pris dans son contexte linguistique et historique, il désigne un paravent, un rideau, une séparation, un écran, et il n'a jamais été employé dans le Coran pour signifier un tissu recouvrant le corps féminin ou une partie de celui-ci (en l'occurrence les cheveux). Dans les sourates où figure le mot *Hijab*, il s'agit toujours d'un paravent, uniquement d'un paravent, une sorte de porte que le Prophète fit installer entre ses femmes et le public dans la mosquée afin de préserver leur intimité. (*Ce Hijab*, ce paravent, ne concerne que les femmes du Prophète – même pas ses filles.) Les croyants, souvent présents en grand nombre dans la mosquée, côtoyaient les femmes du Prophète installées dans leurs chambres et il arrivait que certains d'entre eux entrent chez les épouses du Prophète sans leur demander l'autorisation. Ainsi :

Quand vous demandez quelque objet
aux épouses du Prophète,
aites-le derrière un voile¹.

Masson traduit *Hijab* par « voile » alors qu'il s'agit d'un paravent, comme l'indique le contexte du verset où il est question de demander un objet en se tenant derrière une sorte de porte.

À une autre reprise, le Coran dispense les femmes âgées qui ne peuvent ou ne veulent pas se marier du port d'un certain vêtement (*Theyab*). Masson traduit ce mot par « voile », mais elle indique en note que le mot signifie littéralement « étoffe ».

Il n'y a pas de faute à reprocher
aux femmes qui ne peuvent plus enfanter et qui ne peuvent plus se marier,
de déposer leurs voiles,
à condition de ne pas se montrer dans tous leurs atours²...

Zina', que Denise Masson traduit par « atours », désigne, selon le dictionnaire canonique *Lesan Al Arab*, ce qui est ajouté pour embellir quelque chose³ ; et par extension, ce qu'on utilise pour embellir le corps humain, les parures, donc. De toute façon, il s'agit d'un objet extérieur au corps propre.

De quelle étoffe (*Theyab*) s'agit-il ? Personne ne le sait, puisque le mot n'est utilisé que dans des versets faisant référence au voile. Ailleurs, on trouve le mot *khimâr* (voile pour femme et pour homme) et le mot *Gelbab* (robe ample) mais jamais le mot *Theyab* (étoffe).

¹ *Le Coran*, trad. Denise Masson, Paris, Gallimard, coll. « Bib. de la Pléiade », 1967, revue par Dr. Sobhi El-Saleh, Beyrouth, Éd. Al-Kitab Al-Masri, 1980, sourate XXXIII, « Les Factions », verset 53.

² *Le Coran*, *op. cit.*, sourate XXIV, « La Lumière », verset 59.

³ Les plantes, par exemple, sont une *Zina'* car elles embellissent la terre ; www.baheth.info/.

Par ailleurs, le voile intégral, *Niqab*, ne figure pas dans le Coran. En revanche, il est mentionné dans la Bible, notamment dans le *Cantique des cantiques* :

Que es tu belle, ma bien-aimée,
Que tu es belle !
Tes yeux sont des colombes, derrière ton voile⁴

⁴ *La Bible de Jérusalem*, Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 1077.

Dans la version arabe de la Bible, le mot qui est ici traduit en français par « voile » est le mot *Niqab* qui désigne un voile intégral, cachant les yeux.

De même, saint Paul dans la Ire épître aux Corinthiens écrit : « Tout homme qui prie ou prophétise ayant des cheveux longs fait affront à sa tête. Toute femme qui prie ou prophétise le chef découvert fait affront à sa tête ; c'est exactement comme si elle était tondu. Si donc une femme ne se couvre, alors, qu'elle se coupe les cheveux ! Mais si c'est une honte pour une femme d'avoir les cheveux coupés ou tondu, qu'elle se couvre » (*La Bible de Jérusalem*, p. 1929). Dans la version arabe de la Bible, le mot employé est *Gheta*, « couverture ».

Les allusions coraniques sont moins explicites et les mots « cheveux » ou « chef » n'apparaissent nulle part dans les versets où il est question du voile. La sourate XXIV, « La Lumière », emploie le mot *khimâr*⁵, un mot qui signifie « couverture » – couverture de tête pour homme et pour femme –, dont la racine est le verbe *khamara*, qui signifie « fermenter » et dont le mot *khamr* (alcool) est dérivé.

⁵ Voir le dictionnaire canonique de la langue arabe, *Lesan Al Arab*, à l'entrée « *Khamara* » : www.baheth.info/

Le verset qui suit a fait couler beaucoup d'encre chez les théologiens et les juristes :

Dis aux croyantes :
de baisser leurs regards,
d'être chastes,
de ne montrer que l'extérieur de leurs atours,
de rabattre leurs voiles sur leurs poitrines,
de ne montrer leurs atours qu'à leurs époux
ou à leurs pères, aux pères de leurs époux⁶...

⁶ *Le Coran*, op. cit., sourate XXIV, « La Lumière », verset 31.

Le mot traduit ici par « voile » est non pas *Hijab* mais *khimâr* (couverture). En effet, ce verset rapporte l'injonction faite aux femmes libres d'avoir, entre autres obligations (baisser le regard, par exemple), à couvrir une partie de leur poitrine – que la tenue portée par les femmes libres en Arabie préislamique laissait jusqu'alors apparaître. C'est à partir de ce moment qu'il fut nécessaire d'instaurer une différence vestimentaire entre les femmes libres et les femmes esclaves, même croyantes, parce que les injonctions faites aux unes et aux autres sont différentes. Il est rapporté qu'Omar Ibn Al Khattab, le compagnon du Prophète et le deuxième *Khalifa* après sa mort, frappait systématiquement les femmes esclaves si elles couvraient leurs poitrines et si elles portaient leurs vêtements à la manière de croyantes libres⁷.

La différence vestimentaire entre femmes libres et esclaves devait être visible, à distance et même dans la nuit. En effet, les femmes faisaient l'objet d'un harcèlement sexuel permanent, tout particulièrement la nuit lorsqu'elles sortaient pour satisfaire leurs besoins (il n'y avait pas des toilettes dans les demeures). La tenue vestimentaire devait permettre aux agresseurs éventuels de voir, de loin et de nuit, s'ils avaient affaire à une femme libre croyante qu'il leur était interdit d'agresser, ou à une femme esclave croyante, qu'il leur était d'autant plus facile d'agresser qu'ils ne risquaient rien. Il est sous-entendu que les femmes croyantes et esclaves sont une proie facile.

Par ailleurs, ce verset débute par un verbe à l'impératif adressé par Dieu au Prophète, qui à son tour doit dire (et non prescrire) : « Dis aux croyantes... » Il s'agit ici des croyantes libres et non des croyantes esclaves. « Dire » est donc devenu, dans l'interprétation rigoriste, « prescrire ». Le trajet sémantique de ce verbe donne lieu à des interprétations inscrites dans la loi (islamique). Or, dire n'est pas prescrire, ni commander ou ordonner. Cette parole rapportée de Dieu fait du Prophète un témoin. Il témoignerait ainsi d'une parole de Dieu, citée par lui, adressée aux femmes libres qui seraient à même de l'entendre. Et il s'agit précisément d'un geste de la main : au lieu de mettre le voile en arrière, il est recommandé (puisqu'on dit au Prophète de dire, simplement « dire ») de le rabattre devant de façon à couvrir les seins.

Quel est « l'extérieur des atours » des femmes ? Comment déterminer ce qui dans les atours est extérieur ? Pour cela, les écoles sunnites se sont appuyées sur un *Hadith* qui n'est pas un *Hadith* attesté puisqu'il relate un dire du Prophète d'après une personne qui l'aurait entendu d'Aïcha, la jeune épouse préférée du Prophète. Lorsque Asmaa, l'une des filles de Prophète, est venue voir son père habillée de vêtements légers, et même

⁷ Ibn Tamiyya, *Hijab de femme et tenue pendant la prière*, éd. Mohammad Nasser Al Din Al Albani, Al Makatab al Islami, p. 37.

transparentes (*Khafifa*), le Prophète aurait dit qu'une fille devrait, à partir de l'âge de la puberté, ne montrer de son corps que ceci et cela, désignant alors le visage et les mains. Ici encore, on a affaire à un geste de la main. Ce *Hadith* est de ceux que l'on nomme les *Hadiths ahadi* (singuliers), ce qui veut dire qu'ils n'ont été entendus que par une seule personne et transmis par une seule personne à une seule personne. Pour cette raison, ces *Hadiths* sont peu véridiques, voire faux. Ainsi toutes les paroles rapportées de Mohamed concernant le voile sont des paroles non attestées et ne sont pas authentifiées dans les deux grands livres de référence des *Hadiths* de Bukhari et Muslim (Moslem).

Ce qui est étonnant – et les théologiens évitent d'avoir à en parler – c'est que (voir les deux dernières lignes du verset) les femmes (libres) ont le droit de montrer leurs atours à leurs *Ma Malakat Aimanakom*. Cette expression désigne de façon générale les possessions, en l'occurrence, des êtres humains... dont on ne précise pas le sexe. Dans sa traduction, Masson laisse intacte l'ambiguïté en parlant de « servantes ou esclaves ». Cette même expression est utilisée dans d'autres endroits du Coran pour désigner les *Jawari*, le sérail d'un homme.

Par ailleurs, il faut souligner que dans les textes sunnites, le port du voile n'est mentionné que lorsqu'il est question de la tenue vestimentaire à adopter pendant la prière. Seule, la femme libre doit porter une tenue couvrant les cheveux et le corps entier à l'exception des mains et des pieds. Et uniquement dans le contexte de la prière. Les juristes se sont employés furieusement à interpréter le verset cité plus haut, « ne montrer que l'extérieur de leurs atours », afin de déterminer quels sont les atours que l'on peut montrer et quels sont ceux qu'il faut voiler – les pieds, par exemple, doivent-ils être montrés ou cachés, selon les fantasmes des uns et des autres (toujours dans le contexte de la prière) ? J'insiste sur ce point : dans les textes de la loi, la réglementation de la tenue vestimentaire des femmes n'est jamais mentionnée en dehors du moment de la prière. Quant aux femmes croyantes qui sont esclaves, elles sont traitées comme des garçons aux cheveux libres et au torse nu ; en sorte que le problème de ce qui doit être caché ne se pose même pas.

Cependant, le port du voile est devenu avec le temps une prescription signifiante et fondamentalement répressive et politique. S'agissant de ce renversement historique, mon hypothèse est la suivante : L'inscription de la loi, sous forme écrite, pour fondatrice qu'elle ait été, a marqué la fin violente d'un certain Islam, l'Islam qui était capable de penser sa propre fin, comme par exemple dans la philosophie d'Al Kindi⁸. Le nouvel Islam, mettant fin à l'interprétation de la loi, s'est imposé par la force de l'expansion sunnite. Mais depuis

8 Au XIII^e siècle, par exemple, le pape Clément IV demande à Roger Bacon d'élaborer une riposte à une menace tellement terrifiante que leurs échanges doivent rester secrets. Cette menace est l'avènement de l'Antéchrist, imminent d'après les calculs de Bacon. Sa proposition est de développer ce qu'aujourd'hui nous appellerions les télé-techno-sciences, et notamment des armes de destruction massive capables de frapper un ennemi à distance sans intervention physique directe. Il fait appel à la spectralité, expliquant le pouvoir de l'image démultipliée comme arme de guerre. Il est aussi question de l'Islam, puisque l'Antéchrist ne doit venir qu'après la disparition de cette religion (R. Bartlett, *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 2008).

Aussi surprenant que cela puisse paraître aujourd'hui, les calculs de Bacon sont fondés sur les travaux de scientifiques arabes. À Bagdad au IX^e siècle, Abū Mašār (Abulmazar) dans son *Kitāb al-mīlāl wa-al-duwal* avait étudié la conjonction des planètes qui signifierait la fin de l'Islam. Voir *Abū Mašār, Kitāb al-mīlāl wa-al-duwal* [*The Book of Religions and Dynasties*], 2 vol., texte arabe, latin et anglais, trad. K. Yamamoto et C. Burnett, Leiden, Brill, 2000. En transposant ces calculs dans le calendrier chrétien, Bacon arrive à la date de 1294 (qui serait la date de sa propre mort). Comment est-on passé d'un Islam qui permet aux penseurs comme Abulmazar et Al Kindi de débattre tranquillement de sa propre fin, à un Islam effaré par une femme sans voile ?

la renaissance musulmane (*Al Nahda*) du milieu du XIX^e siècle et la naissance du mouvement féministe arabe, le sunnisme n'a cessé d'être et de se sentir miné dans ses fondements, d'abord par l'attrait du modèle occidental et, depuis peu, par l'expansion inédite de la sphère mondiale virtualisée télé-techno-scientifique, avec laquelle il entretient des rapports ambigus. L'intégrisme musulman a su tirer parti des médias modernes pour se propager, mais son influence est désormais contestée par ces mêmes médias. Les jeunes, par exemple, inventent un langage à eux, utilisé pour communiquer par SMS à travers le Web, qui mélange les langues et les alphabets (transcription phonétique de l'arabe en lettres latines et en chiffres) ; et dans le même temps, des filles, parfois voilées, se filment en train de faire des bêtises et postent ces images sur YouTube.

Mohammad Saïd Al Ashmawi a écrit une nouvelle interprétation du texte canonique concernant le port du voile. De même, le frère du fondateur du groupe des Frères musulmans, Gamal Al Banna, a écrit un certain nombre de livres où il développe une nouvelle interprétation de la tradition et s'oppose au port du voile. Revenant aux textes coraniques de manière à disqualifier le *Hadith* non attesté qui enjoint les filles à la puberté de couvrir leurs cheveux et de ne montrer de leurs corps que le visage et les mains, les deux juristes (Banna et Ashmawi) s'insurgent contre la prescription du *Hijab*. De même Mostafa Mohammad Rached, étudiant de l'université de Al Azhar, dans sa thèse de doctorat soutenue en 2012, conclut après avoir examiné les fondements théologiques de la prescription du voile, que son port n'est pas prescrit par la loi islamique. Dans l'histoire de la théologie de l'Islam, le conflit (et parfois la guerre) entre interprétations et littéralité a souvent été accompagné de grandes ruptures, comme ce fut le cas lors de la scission chi'ite. La question théologique primordiale et étroitement législatrice est « comment obéir à la loi ? ». Faut-il suivre ses préceptes à la lettre, ou faut-il les interpréter ? Une loi orale a les avantages de la flexibilité et de l'adaptabilité aux nouvelles situations, mais elle n'est efficace que dans le cas d'une société relativement peu nombreuse et très homogène dans sa langue, ses croyances, ses réseaux familiaux... Au-delà d'une certaine taille et d'une certaine hétérogénéité, le besoin de codifier la loi se fait sentir, à la fois pour transmettre la tradition et pour l'imposer.

Avant la violence de l'inscription sunnite, le champ de l'interprétation était ouvert, et une religion fondée sur les idées d'unicité et d'indivisibilité a pu trouver le moyen de réconcilier cette transcendance absolue avec des voix différentes. Mais lorsque le sunnisme est devenu la loi, l'interprétation n'a pu que devenir hérésie. La *Sunna* incarne ainsi l'orthodoxie du courant traditionaliste, courant théologique né au V^e siècle de notre

ère, en réaction contre l'extrémisme des *Kharidjites* (littéralement les « hors-la-loi »), contre les *Mutazilites* et contre le chi'isme. Ce courant, devenu majoritaire (il représente quelque 90 % des musulmans aujourd'hui), s'appuie sur la littéralité du Coran, et l'obéissance à la lettre des coutumes et des paroles du Prophète. Il admet une certaine diversité religieuse et accepte la simple profession de foi pour devenir musulman.

Ce courant se divise en quatre écoles juridiques majeures. D'abord les plus tolérants : les *Hanéfites* de Abu Hanifa, mort en 767 (regroupant la plupart des musulmans de Turquie d'Inde, du Pakistan et d'Égypte). Ensuite, les *Malikites* de Malik Ibn Anas mort en 796. Ce courant reprend à son compte la loi musulmane en vigueur à Médine au VII^e siècle. Il est majoritaire en Afrique du Nord et au Soudan. Puis, les *Shaféites* de Al Shafii, mort en 820, courant légaliste en vigueur dans les pays du golfe Persique et en Indonésie. Enfin, les *Hanbalites* de Ibn Hanbal, mort en 855, qui représente le courant le plus rigoureux et le plus littéral. Il est en vigueur en Arabie saoudite en parallèle avec le *Wahhabisme* (courant uniquement saoudien de puritanisme rigoureux).

Les quatre écoles puisent dans la double source de la loi islamique – le Coran source suprême, et plus bas dans l'échelle de valeur, les *Hadith* – dires et faits du Prophète collectés et rassemblés deux siècles plus tard. Le port du voile est devenu la littéralité la plus signifiante de tous les signes de la religion musulmane, puisque le *Hijab* est devenu le signe le plus visible, le plus contestataire, le plus affirmateur d'appartenance à la communauté musulmane d'abord et à la religion musulmane ensuite. Ce *Hijab* prend des formes et des couleurs différentes selon le contexte historique et géographique. Les voiles intégraux et quasi intégraux apparus en Égypte à la fin des années 70, de couleur marron foncé, gris foncé, ou bleu foncé, jamais noir, se distinguaient des voiles des pays du golfe et du Yémen jusqu'en 2001 ; mais depuis le 11 septembre, le voile intégral égyptien est de plus en plus souvent de couleur noire. En même temps, le fichu et les écharpes (inspirés de la tenue des religieuses chrétiennes ou d'images pharaoniques) ont remplacé le *khimâr* (voile quasi intégral mais qui ne couvre pas le visage), cependant que le *Niqab* (intégral) est de plus en plus porté. En Égypte, une loi a été récemment votée interdisant le port du voile intégral dans tous les lieux publics, pour des raisons de sécurité.

Pourquoi à un moment historique précis, deux siècles après la mort du Prophète, les traditionalistes, se revendiquant de la loi musulmane du sunnisme en vigueur dans une grande majorité de pays musulmans, ont-ils décrété le port du voile ? Et pourquoi pas pour toutes les femmes musulmanes ? En effet, lorsqu'elle

est décrétée, seules les femmes libres sont concernées par cette injonction. Pourquoi les femmes esclaves, les *Jawari*, le sérail ou *Ma Malakat Aimankom* en sont elles exonérées ? Quel concept de liberté cherche-t-on à imposer, ou à définir, à restreindre ou à refouler, en exigeant d'une femme libre qu'elle ne soit vue qu'en tant que silhouette, en tant qu'écran sur lequel se projettent les fantasmes ? Que signifie pour une religion le fait d'avoir comme visage l'absence de visage et de nier le corps tout en cherchant constamment à le protéger et à se protéger de lui ?

Une réaction auto-immunitaire ?

« Le deuil suit toujours un traumatisme. [...] C'est le travail même, le travail en général, trait par lequel il faudrait peut-être reconsidérer le concept même de production – dans ce qui le lie au trauma, au deuil, à l'itérabilité idéalisante de l'expropriation, donc à la spiritualisation spectrale qui est à l'œuvre dans toute *tekhne*⁹. » La spectralité à l'œuvre dans toute *tekhne* est aussi à l'œuvre dans toute image, dans les perceptions et les projections. Elle a partie liée avec un autre motif, son voisin dans la déconstruction : l'auto-immunité. Derrida en fournit une définition précise dans *Le 11 septembre* et dans *Foi et Savoir* : « [...] il consiste pour un organisme vivant, on le sait, à se protéger en somme contre son autoprotection en détruisant ses propres défenses immunitaires. Comme le phénomène de ces anticorps s'étend à une zone étendue de la pathologie et qu'on recourt de plus en plus à des vertus positives des immunodépresseurs destinés à limiter les mécanismes de rejet et à faciliter la tolérance de certaines greffes d'organes, nous nous autorisons de cet élargissement et parlerons d'une sorte de logique générale de *l'auto-immunisation*. Elle nous paraît indispensable pour penser aujourd'hui les rapports entre foi et savoir, religion et science, comme la duplicité des sources en général¹⁰. »

Dans le cas présent, la métaphore de la duplicité et ce qu'elle représente se confondent presque, puisqu'il est question de traiter le corps d'une femme comme un corps étranger au corps social. Imposer le voile, serait-il une réaction auto-immunitaire qui mettrait en danger cela même qu'il est censé protéger ? Quelles sont les affinités entre l'image portée par le *Hijab* et l'image qu'il produit ? Les deux images participent à une certaine crise et réaffirmation de la religion musulmane. Le propre se manifeste et se phénoménalise par l'excès.

⁹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 160.

¹⁰ Jacques Derrida, « Foi et savoir », in *La Religion*, Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 59, note 23.

L'Islam du *Hijab*, obsédé par lui, investit et capitalise sa propre autodéfense quasi désespérée dans le corps propre et le signe de son voilement. « [...] la pulsion de l'indemne, de ce qui reste allergique à la contamination, *sauf par soi-même* auto-immunément¹¹). » Cachez la femme, et l'appartenance religieuse devient plus visible que jamais, qu'elle soit d'une minorité ou de la majeure partie de la population des pays musulmans.

11 *Ibid.*, p. 38.

Esthétique du *Hijab*

Cependant, les films où les actrices sont des femmes voilées, n'apparaissant que sous le voile, ont connu un certain engouement – le cinéma iranien en est l'exemple le plus célèbre. Il y a là un jeu d'ombre et de lumière, de voilement dévoilant, une esthétisation et une érotisation du corps voilé, de la féminité voilée. Comme si le voile distanciat, et recouvrait la distance d'une certaine vérité : « Il n'y a pas d'essence de la femme parce que la femme écarte et s'écarte d'elle-même. Elle engloutit, envoile par le fond [...]. Femme est un nom de cette non-vérité de la vérité¹². »

12 Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, p. 39.

Ce rapport à la vérité et à la non-vérité prend aussi corps dans le voile, puisque toute l'aporie de la vérité peut se traduire par un mouvement du voile. « La "vérité" ne serait qu'une surface, elle ne deviendrait vérité profonde, crue, désirable que par l'effet d'un voile... qui tombe sur elle. Vérité non suspendue par des guillemets et qui recouvre la surface d'un mouvement de pudeur. Il suffirait de suspendre le voile ou de le laisser tomber d'une autre façon pour qu'il n'y ait plus de vérité ou seulement la "vérité"... ainsi écrite. Le voile / tombe. Pourquoi dès lors l'effroi, la peur, la "pudeur¹³" ? »

13 *Ibid.*, p. 46.

Voilà, le mot est prononcé, le voile qui voile le visage appelle le regard de l'autre par un effet de visière. La femme silhouette, souvent noire, est dessinée comme une forme dans un cadrage photographique, elle se déploie dans le cadre de la photo, de l'image et du fantôme. Et en effet, le mouvement du voile est le mouvement qui porte vers soi et déporte hors de soi. « Mon pauvre, mon pauvre, en finir avec le voile aura toujours été le mouvement même du voile : dé-voiler, se dévoiler, réaffirmer le voile dans le dévoilement. Il en finit avec lui-même dans le dévoilement, le voile, et toujours en vue d'en finir dans le dévoilement de soi¹⁴. »

14 Jacques Derrida, « Un ver à soie », in *Contretemps*, « Voile », n° 2–3, hiver / été 1997, p. 13.

Une nouvelle pensée féministe ?

The Post-Oslo Palestine and Gendering Palestinian Citizenship

Islah Jad

This article examines the gendering of Palestinian citizenship which occurred in the decade immediately following the creation of the (Palestinian Authority) PA. Based on extensive interviews, official documents, and personal experience, it traces the evolution of women's political, social and economic actions from the early charitable societies, to a popular mass women's movement with ties to various political parties and including many sectors of the population, to its fragmentation into two main currents – on the one hand, the Islamist women's movement, and on the other, a secular, donor-driven proliferation of professional institutions, many attempting to develop a gender agenda within the severe constraints facing the PA and their position within it. It is with the latter group that this paper deals; Islamist manifestations of the women's movement are dealt with elsewhere¹.

The article describes both the difficulties and opportunities confronting women's organisations in the early years of the Palestinian Authority. It discusses the PA's treatment of women and the dramatic transformation in the image of women fostered by the PA, which helped alter the role of woman in modern Palestinian history from militaristic guerrilla fighter and grass-roots organiser to – at least on the secular front – « professional » « femocrat » heading a new kind of non-governmental organisation, or NGO. The article emphasises the externally imposed restrictions which defend the Palestinian Authority from charges of « neo-patrimonialism », while at the same time offering a critique of the limitations of NGOs and institutions of « civil society » existing in such a situation. It ends with a case study of the General Union of Palestinian Women (GUPW), one of the most important Palestinian women's organisations and a leader in the Palestinian national movement.

Engaging gendered citizenship in the Middle East

In the Middle East, the emergence of the notion of citizenship has been related to the quest for equality for women in the public sphere and has included an attempt to theorize women's status in relation to both the state and community (Joseph 1986 : 3-8, 2000 ; Molyneux 1985 ; Kandiyoti 1991, 2001). This in turn has been associated with contestations over the relationship between the state and civil society (Bishara 1996 ; Norton 1993, 1995). The gendered nature of social transformation, revived « an ahistorical notion of Middle Eastern exceptionalism » (Sadowski 1993 ; Zubaida 1988, 1995, 2000). Neo-Orientalists cast the Middle East

¹ See Islah Jad, *Women at the Cross-Roads : The Palestinian Women's Movement Between Nationalism, Secularism and Islamism*, chapter V : « The emergence of the Islamist women's movement », London, 2004, Unpublished PhD diss., Department of Developmental Studies, School of Oriental and African Studies.

as blighted by a failure to modernise due to its essentialised nature (Pipes 1983 : 187-8 in Sadowski 1993 : 18 ; Bill and Springborg 1990 ; Lewis 1964, 1988 ; Kedourie 1992 ; Crone, 1980).

Feminist evaluations of citizenship in the Middle East suggest that the question of women's rights exposes significant « fault lines in modern concepts of citizenship » (Kandiyoti 2000 : xv). The feminist critique focuses on the continuing role of kin-based, communal entities and their incorporation into different systems of governance, either as recognised parts of the political system, or as the source of various forms of nepotism and clientelism (*ibid* : xv). Some feminists have argued that citizenship concepts do not apply and call for a more culture-specific approach to address the complex way in which these systems serve to simultaneously empower and disempower women (Joseph 1994, 2000 ; Al-Torki 2000 ; Charrad 2000). Others have argued in favour of citizenship concepts and call for the expansion of women's rights as individuals, as they « condemn the stranglehold that communal and religious forces exercise over them » (Kandiyoti 2000 : xv ; Hatem 2000 ; Hale 2000 ; Jad *et al.*, 2000 ; Amawi 2000).

In the Arab world, women's rights were tackled by post-colonial national elites in their initiatives for modernisation and development by the introduction of policies to increase women's employment and education, control of women's fertility, and provision of social services were central to modernisation and led to changes in gender relations (Kandiyoti 1991). While introducing these top-down reforms and creating the « new, modern woman », these states tended to restrict and ban all forms of autonomous organisations (Kandiyoti 1991a). In short, they expanded the notion of social rights but simultaneously restricted political and civic rights which contradicted the evolutionary path of citizenship charted by Marshall in which civil and political rights are secured before the introduction of social rights.

However, women's introduction into the labour market did not produce a substantive change in the sexual division of labour. Women were perceived by these national elites both as modern citizens and as bearers of cultural authenticity (Anthias and Yuval-Davis 1989). This contradiction figured in most of their national constitutions in which women were defined as equal citizens, but with fewer rights than men because the realm of the family remained governed by *shari'a*, a strict interpretation of Islamic law which, among other things, primarily defines women as dependants. Women's rights and *shari'a* law became part of a dominant debate on the Middle East, including Palestine.

Gender and the PA : The Legal Contours of Palestinian Citizenship

The Palestinian Authority from its inception was able to function at best as a kind of « quasi-state », divided and constrained by rigid and ever-evolving conditions and sanctions which deprived it of the power to govern in any meaningful way, its very existence in question. The experience left deep scars on the Palestinian community at large and on gender relations in particular.

In the Palestinian case, there is a tendency by critics to ignore external factors which affect the normal functioning of the PA and which affect the contractual relations between state and citizen. These included the restrictions on local resources under siege by the Israelis (Khan and Hilal 2004) ; the highly volatile political situation obfuscating developmental planning ; the Islamic movement, Hamas' internal political opposition to the PA, and the nature of PA policies themselves, influenced as they were by earlier forms of Palestinian nationalism and by convoluted and ever-tightening Israeli-imposed constraints. As Molyneux has stated, government policies and a commitment to women's emancipation have a crucial impact on the content of women's citizenship (2001 : 50). Likewise, any of the factors just described can hinder the process of women's emancipation and their claim for rights.

The legal contours of Palestinian citizenship were drawn by gender as well as by history, which were tied to the land and to the father (Massad 1995 : 468-9). With the establishment of the Palestinian Authority, Palestinian citizenship became a dilemma. The Oslo Agreement only granted the PA the right to issue a Basic Law. The first drafts of the Basic Law reflected the fact the Authority could not define Palestinian identity according to the tenets of Palestinian nationalism. Rather than formalizing a separation between Palestinian nationality / identity and Palestinian citizenship, the first drafts of the Law² postponed the definition of citizenship to some future period of legislation (Hammami and Johnson 1999). Article 12 of a later (March, 2003) version of the Palestinian Basic Law specified the ways in which Palestinian nationality was to be transmitted. The basis of transmitting citizenship – before 1984, blood ties through the father – was changed to include blood ties to both parents, under the pressure of the women's movement. For the first time in an Arab state, women were given the right to grant their citizenship to their children (Jad 2003 : 9). Earlier drafts of the Basic Law had stated that Palestine recognised and respected a whole set of universal agreements and declarations, including the United Nations Convention for the Elimination of All Forms of Discrimination

² Since having a Constitution is a sign of sovereignty, the Oslo Agreement allowed Palestinians to have only what is called a Basic Law, which was to organise governance during the interim period (1993-1999) and which the Agreement said « might be extended until the implementation of the new constitution of the Palestinian State » (Article 106 of the Draft Basic Law cited in Friedman 1999 : 2).

Against Women (CEDAW), which provided a basis for the adoption of universal conventions as sources for legislation. In the first four drafts, which were subject to popular discussion, *shari'a* was not mentioned as a source of legislation ; nor was Islam adopted as the state religion. However, under the pressure of Islamists, both were later added by the Legislative Council (which, parenthetically, was mostly constituted of secular members. It is worth noting here that the Palestinian Legislative Council did not include Islamist members, since the Islamist political groups had boycotted the elections, which they saw as an outcome of Oslo, a process they opposed).

There are some revealing passages that deal with work and motherhood which denote a « lip service » approach to changing gender relations. Article 23, for example, in the Law declares: « Woman has the right to participate actively in social, political, cultural and economic life, and the Law will work to eliminate constraints that forbid women from fully participating in the construction of their families and society » (Jad *et al.*, 2003 :10) However, in many laws, such as the Civil Law and Civil Service Law, women were depicted as dependent on men. More importantly, changes in the laws were not translated into policies in instances that necessitated a financial commitment on the part of the PA.

Paralleling the unclear definition of citizenship was the PA's lack of a coherent set of policies intended to enforce the rule of law as an important guarantor for citizens' rights, in particular with respect to security responsibilities. Physical attacks on members of the Legislative Council, raids on Palestinian universities, closures of private media stations, and arrests of journalists and student leaders all demonstrated non-adherence to the rule of law and a lack of respect for civil rights (*Palestine Report*, April 2000). These repressive measures placed women activists in a dilemma. To increase their power, women had to form alliances with other social groups. But such alliances were problematic. On the one hand, forming alliances would mean that the women's movement would have to adopt a critical political position *vis-à-vis* PA practices, a stand which might lead to similar repercussions on women's activism. On the other hand, failure to adopt a position would discredit their demands and lose them legitimacy in civil society. The grass-roots women's organisations linked to Fateh, the ruling party, were, in fact, discredited for just this reason.

In the case of the PA, there was an inability to provide even the most basic rights – to work, to health and other services – because these were being privatised with the adoption of structural adjustment policies. The

shift to neo-liberal policies serves to erode the legitimacy of the state as its capacity to deliver social services was impaired (Kandiyoti 1991). The PA's deficiencies in providing basic rights contrasted with the gender-friendly language frequently employed by Palestinian officials, supposedly demonstrating their commitment to women's emancipation and gender equality but which in effect reflected UN pressures to conform with requirements to take gender into account.

The Palestinian « Quasi »-State : Neo-Patrimonialism or Gender Mainstreaming ?

The power of the state – to enhance women's choices – creates opportunities for collaborative relationships with women's groups. However, the same state can also use its resources and coercive apparatus to reinforce existing gender-retrogressive biases within the family and community, introducing points of conflict (Rai 1996 ; Agarwal 1994 ; Goetz 1997 ; Kandiyoti 1991).

The Palestinian Authority has been extensively theorised as neo-patrimonial, with writers pointing to its personal patronage and corruption with inherently patriarchal tendencies which systematically disadvantage women. In accordance with the charges of neo-patrimonialism in reference to the Palestinian Authority (Hillel 1998, Parker 199, Hilal 1999), some feminists consider the state to be a male-dominated apparatus against which women have to fight (Wilson 1977 ; Eisenstein 1989 ; Pateman 1988 ; Mackinnon 1989). In countries with a strong tradition of welfare state politics, there has been less resistance to dealing with the state, with both interest articulation and participation in state functioning seen in a positive light. The notion of the state as constituting one homogenous arena against which social forces, such as feminists and Islamists, struggle has been replaced with a conceptualisation of the state as heterogeneous institutional arenas with different power relations and offering different possibilities of contestation. Kandiyoti drew attention to an important marker of most post-colonial Arab states in enforcing kin-based and communal entities in their quest for legitimacy (Kandiyoti 2000 : xv). The PA was not different, in the sense that in its quest for legitimacy it looked for the consent of contradictory social groupings, upper middle class, refugees, kin-based tribes and feminists. Women in the PA apparatus were seen as a source of legitimacy, with their gender units, requested and supported by foreign funding, serving as a secular, liberal image for the new authority.

In the following section I focus on the character and conduct of the PA as the main recruiter for women in the public sector.

From « Self-help » to « Self-government » : Femocrats, between Patronage and Feminism

One group of players coming into its own with the formation of the Palestinian Authority was that of the « femocrats », a term originally referred to women who are employed within a state bureaucracy to work on advancing the position of women in the wider society through advancement of policies supportive of equal opportunity and anti-discrimination (Yeatman 1990). Palestinian femocrats are not necessarily feminist, nor are they « employed within state bureaucratic positions to work on advancing the position of women in the wider society through the development of equal opportunity and anti-discrimination » (Yeatman 1990: 65). Most Palestinian femocrats, in particular those in high-ranking positions, are nominated through patronage relations and not for their feminist credentials. However, these women are neither co-opted women who are waiting for the President to give them the *mot d'ordre* just to act on his behalf, nor are they innovators ; rather, they are somewhere in between. In other words, some of them may try to develop a gender agenda within the numerous constraints facing the PA and their positioning within it, while others may use the gender agenda and their political access to promote their own interests. Thus, patronage *per se* is not necessarily anti-feminist or against women's representation. In this sense, it is safe to denote these women as femocrats, since they deploy women's interests and rights, whether they « truly » believe in them or not, to make a space for themselves within the PA and society.

The Inter-Ministerial Committee for the Advancement of Women's Status (*lajnet al tansiq al wizaria leraf'a makanat al mara'a*) (hereafter referred to as IMCAW) was the locus of femocrats within the Palestinian « state » apparatus until the committee's dissolution and the establishment of the Ministry of Women's Affairs. IMCAW consisted of women in key positions in their respective ministries, mostly nominated by the President to mainstream gender in their structures. In 1994, Palestinian women's movements within the Occupied Territories developed a project³ to establish a ministry for women's affairs within the PA. The President did not approve this, and IMCAW was created instead. The proposal triggered a conflict between, on the one hand, the Minister of Social Affairs and the head of the General Union of Palestinian Women,

³ The proposal for this ministry was presented to President Arafat in Gaza on 17 November 1994 by a delegation of the women's coalition WATC.

or GUPW (both expatriate Palestinians who had been working in the Diaspora), and on the other, the head of the Women's Affairs Technical Committees, or WATC (a local woman who had been working in the Occupied Territories). Expecting just such a conflict between those who had been working outside the Occupied Territories and those who had been working on the ground, under Israeli military occupation, Arafat suggested in his meeting with the women's delegation that the new body should include women both in the government and in the GUPW (Arafat, Interview), thus combining a committee (IMCAW) created by the PA with an organisation (GUPW) established in the time of the Palestinian Liberation Organisation (PLO), before the existence of the Palestinian Authority.

Success in fundraising and capacity-building was seen as vital for women in IMCAW to prove themselves professionals ; they attempted, it seems, to imitate professional women in NGOs at the expense of their « old » image as militants. Thus NGOisation⁴ set the model for the « old » militants and was their path to professionalisation. In the Palestinian Development Plan (1996–1998), the committee was heavily dependent on donor aid and was working as an NGO (or in this case, a GONGO, a government organised non-governmental organization) and women were lumped into gender units, in which many women activists were co-opted, while women's gender equity was not integrated into the economic and political agendas of the new « secular » PA. The lack of an overall goal for development led femocrats in IMCAW to focus on technicalities, such as how many workshops were needed for a mainstreaming plan. The confusions and conflicts within IMCAW reflected a similar trend in all ministries and structures of the PA. These seriously hindered not only attempts at mainstreaming gender but also any serious attempts at sustaining development. One could hardly speak of an orchestrated clear national project for change. Incoherent, contradictory and sometimes conflicting policies and interventions were the rule.

The Ministry of Women's Affairs, the locus of Palestinian femocrates passed through a tough test when the Islamist came to power after the legislative elections of January 2006. There was an international debate within the Islamists whether they should hold the responsibility of this Ministry or leave it for other non-Islamic forces. The debate ended up by holding the Ministry to « prove that the Islamists can advance better women's needs and interests » (Amal Syam, Women's Affairs Minister, November 10, 2009). The two Hamas women ministers Mariam Saleh and Amal Syam got the green light from the Cabinet to « advance » Palestinian women's status through the establishment of women's multi purposes centres in the West Bank and Gaza. The

4 NGOisation is a term that refers to the shift in role of NGOs in the West Bank and Gaza under the influence of the state-building process initiated by Madrid Conference in 1991. The effects of the state-building dynamics on different forms of organisation in civil society is important in understanding the actual process of demobilisation of the Palestinian women's movement and its fragmentation.

centres suppose to provide different skills and orientation for women, particularly those relatives of political prisoners or martyrs.

Conflict soon irrupted in the Women's Ministry between women from Fateh party and the Islamists for political rivalry concealed in « feminist visage ». The Fateh women perceived the Islamists as lacking a « feminist vision », while the Islamists complained from the lack of professionalism characterised by the refusal of Fateh women to handle the authority to the Islamists by hiding files and documents and the refusal to cooperate at all levels. The internal conflict escalated to some physical attacks by Fateh women that led the Islamists to seek the protection of body guards. The conflict proved that a common gender agenda was not possible between women belonging to different rival political parties.

If gender mainstreaming suffered from conflict and confusion within the PA, women's activism in civil society was not in a better shape. The establishment of the PA led to de-mobilisation of grass-roots organisations and of the GUPW, one of the most important Palestinian women's organisations, which was connected both with the PA, and therefore with its ruling party, Fateh, and with the PLO, as will be explained below.

GUPW: Between Mobilisation and NGOisation

The structure of the General Union of Palestinian Women (GUPW), whether in the Diaspora, where it was able to function beyond the repressive reach of the Israeli government, or in its various incarnations in the homeland, was an outcome of the continual change which has always characterised Palestinian politics. Unrelenting instability led to the freezing of most of the elections in all bodies belonging to the PLO, including the Union. The last election for the GUPW was organised in Tunisia in 1985¹, following the expulsion of the PLO from Lebanon in 1982.

In an attempt to solve the problems posed by geographical dispersion, a new representative body was formed to be the reference point for the Executive Committee (*al amana'at al a'ama*) of the GUPW in the absence of general conferences. The structure of the GUPW in the Occupied Territories had always been different from its structure in the Diaspora due to circumstances imposed by the Israeli Occupation. The GUPW was

¹ In May (21–24) 2009 a new « election » was organized to choose a new leadership, however, no election took place but indirect negotiations that came to consensus to almost choose the old faces of the union.

banned in the Occupied Territories by the Israeli authority on the grounds that it was part of a « terrorist » organisation. This resulted in the leadership's functioning in the Occupied Territories through a body of legal charitable organisations which existed in the main cities in the West Bank. Gaza did not at first join the GUPW for fear that the leader of the Arab Women's Union, Yusra al Barbari, would be deported. Thus divided and truncated, the General Union of Palestinian Women was unable to function as a national organisation. Soon, even most of the charitable organisations involved in « national » activities were harassed and shut down ; and the head of the largest one, Samiha Khalil (aka. Im Khalil) was put under town arrest. These acts paralysed the power of the GUPW to play a leading role in women's resistance to the Occupation. Meanwhile, an older generation of women active in charitable societies were in control of the Union, a situation which presaged conflict with the new generation of women activists in the newly formed grass-roots organisations.

Grass-roots women's committees emerged to fill the vacuum left by the General Union of Palestinian Women and then, due to political factionalism, began mushrooming. The committees brought new blood to the leadership of the Palestinian women's movement but were not allowed by the old leadership to join the underground structure of the Union. Supported by their parent political parties, these new committees started to gain a new and broad constituency due to their innovative approaches in organising women. However, the non-existence of the Union in the Gaza Strip facilitated the creation of a new branch of the GUPW, headed by a powerful figure, Najla Yassine (aka. Im Nasser), a member of the Executive Committee EC and treasurer of the GUPW in the Diaspora. She had easy access to the President's Office and consequently to some resources. The GUPW targeted all women activists in Gaza whether in women's committees or NGOs, or newly appointed to the public sector. While one of the main issues raised in the West Bank was the independence of the Union from the PA, this was not the issue in Gaza, due to the ways in which new members were recruited. It seems that patronage links, as in other bodies connected to the PA, were commonly used in instances varying from distribution of food coupons and exemption from membership fees to provision of aid and social services. The links were also used for the distribution of membership forms to women working in government bodies urging them to join the Union (Mona, Interview). The structure of the GUPW in Gaza was mainly built on the persona of its founder. After she became ill, almost all activities were frozen and the Union proved incapable of competing with the growing power of the Islamists in Gaza.

The establishment of a new structure for the GUPW in the West Bank was less successful for a number of reasons. For one, the structure of the GUPW in the West Bank had already been weakened ; for another, the Union, as in the thirties, was based on members representing their charitable societies rather than on individual members. The average (older) age of the charitable society representatives, their middle-class background, and their « do-gooding » approach to women did not help enlarge the Union's constituency. As for the representatives of the women's committees, it is clear that they were too busy with their own committees to invest any real efforts in establishing a structure in which they might not gain more power.

The freeze in the expansion of the GUPW was not only related to the power struggle between the « returnees », who had been living abroad, and the « locals », who had been living in the Occupied Territories. It was also related to facts on the ground created by Oslo. When Salwa Abu Khadra, head of both the GUPW and the EC, was faced with persistent criticisms about the lack of new elections she stated that :

We cannot organise it [the election] in the Diaspora as an issue of principle ; the Occupied Territories are now the centre of the headquarters of the leadership. Also it will be very costly to bring big numbers of women representatives from the Diaspora : the Union coffers are empty. And even if they restrict the election to members living in the homeland in Gaza and the West Bank, the members in Gaza cannot join because of the siege (Salwa, Interview).

Another factor in the contraction of the GUPW, and one also related to tensions between women of the Diaspora and grass-roots women who had been living in the homeland, had to do with the Union's relationship with the PA. Upon their return, the Diasporic leadership announced that the Union was a non-governmental body, but daily practice belied this claim. The leadership and its administrative staff received monthly salaries, and the rent of their luxurious villas was paid for by the PA. This reality was used by the local leadership to challenge the GUPW's claim of being a NGO.

Clearly, GUPW's financial dependence on the PA was seen as a sign that the organisation had become a mere hack for the PA. This was stated by another interviewee from the local group :

Every time we want to publish a leaflet or any political document, they [the GUPW ?] always insist that we have to add some glorifying sentences about the President, and they ask us to display his photos. We are rebellious here ; we are not used to that. Also, they objected to one of our leaders attending a conference in Amman because she was one of the signatories of a leaflet published by an opposition group criticising corruption in the PA. Of course we have

to criticize the government ; this is our right. We are not representing the government. We represent our people, our women (B, Interview).

Working in favour of the returnees was the fact that the new head of the Administrative Committee was less powerful than the previous head, because of her lesser-known history of militancy and because she was « less political » and Christian, factors which strengthened the control of the returnees over the Union. Saying this does not mean that women in the local leadership had no power base of their own. They developed ties with women's NGOs and with grass-roots women's organisations belonging to political parties ; and they invested all their efforts in building a popular base for the Union, especially in rural areas. The second *intifada* led to the inclusion of the « local » head of the GUPW in the National and Islamic Leadership of the *intifada*, considered the highest popular political structure formed by the political activists belonging to political parties, unions and grass-roots organisations.

In 2009 the GUPW organised its fifth conference to elect a new leadership. The conference represented the new reality of moving the headquarter of the Union from the Diaspora to the Occupied Territories. In the fifth conference women in the diaspora were representing 19 % (14 out of 73 member of the administrative council). Some hopes were put on the GUPW fifth conference to renew the blood of one of the PLO popular organisations, however, there was no real election and the participants used again the old mechanism of agreeing on what is called « factional quota » through which all old parties under the umbrella of the PLO accept proportional share in the leadership. Thus, the fifth conference while raising the slogans of « unity of the land and people under the banner of the PLO » did not do much to unify the divided Palestinian polity between the two political rivals Fateh and Hamas. Islamist women of Hamas were not invited to participate in the conference nor were allowed to be presented in the new leadership.

The political and financial dependency of the GUPW on the PA was a factor that did not help the Union to convince a big number of women who supported the Islamists in the legislative elections of 2006, that the Union is a better defender of their rights ; a big number of women gave their votes to the Islamists who advocate an ambiguous agenda for women's emancipation. The takeover of Gaza by the Islamists in June 2007 showed that the Islamists while they are keen to enhance a policy of relief and to some extent development, they were less keen to show interest in any legal reform advocated by the secular women's movement.

Conclusion

In this paper, I have provided an overview of how the PA constructed the legal contours of citizenship and gender relations through legislation, policies and cultural constructions of Palestinian nationalism. Based on the historical trajectory of the Palestinian national movement, I have argued that the Palestinian Authority had neither gender vision nor a political project for social change but that, despite being donor-dependent, weak and fragmented, the Authority still showed some positive reactions to women's well-organised efforts at pressure. Finally, I have questioned scholars' depictions of the Palestinian Authority as neo-patrimonial. The label is untenable, given the origins of the PA. Nor does it allow for the externally-imposed lack of political stability and lack of control over national resources which have stood in the way of gender mainstreaming. Moreover, it takes no account of the conflicts created within and between bureaucracies by the merging of the old PLO with the new PA and the emergence of the new NGOs.

The cases of the Palestinian Authority gender units and of the GUPW suggest that international blueprints for women and development might not be best suited to the Palestinian situation, in which a continuing brutal military Occupation greatly hinders the application of most of the mechanisms for development. All these blueprints assume a situation of political normality and stability, the existence of a state with functioning structures, and a stable and well-defined civil society. The tendency of outside « experts » is to ignore the impact of structural and national instability and to pursue the implementation of previously designed « projects » of mainstreaming gender. In this paper, I have argued that the Palestinian women's movement, in the process of claiming citizenship rights, assumed the « normality » of the newly established PA and a period of political stability which they hoped would lead to a fulfilment of their national, political and social rights. The examples I have given show that Palestinian women's activism has not been undertaken by a movement representing all women's interests, but rather can be seen as a site of conflicting interests, power relations, and variable positioning. What then could femocrats and their gender units do, in a situation with no political stability, no unified women's front in civil society and a questionable commitment of the quasi-state ?

The experience of women in the Executive Committee (EC), as well as some women femocrats from the Diasporic leadership, demonstrates that elites whose power came from their leading role in the national resistance in the Diaspora did not necessarily lose power when the political system and their physical location

changed nor were they passive followers of political leadership. In order to secure their self-interest while appearing to comply with the leadership and with the prevailing patronage norm, they used the same norm to hold their leaders accountable. Compliance with the political leadership in the Occupied Territories was the main strategy for Diasporic women leaders to achieve gains ; they did not, as Razavi shows, seek autonomy or independence (as many feminists assume) as a pre-condition for women to realise their interests (Peteeet 1991 ; Molyneux 2001). Nor were women in the PA and in the GUPW mere passive recipients of foreign aid. On the contrary, they worked to direct this aid to increase their gains and to strengthen their negotiating power *vis-à-vis* the PA and other women's groups in civil society. More significant in terms of women's empowerment, this paper has shown the impact of women's activism on PA policies and how it has expanded the boundaries of their rights as equal citizens. At the same time, it has been painfully apparent that the situation has caused women to limit the goals they set for themselves and therefore to have, in the end, less success in achieving women's rights than they might otherwise have had.

In the end, the state is responsible for regulating macro-level forces in a more gender-equitable manner (Razavi and Miller 1995 : 4). Goetz has shown that the success of « the gender equity interest in policy making and policy implementation will depend upon the interaction of three major factors : the strength of the gender equity lobby in civil society, the credibility of feminist politicians and policies in political competitions, and the capacity of the state to enforce commitments to gender equity » (Goetz 2003 : 30). In this analysis, I submit that while women's NGOs and grass-roots organisations have an important role to play in creating space for women to politicise their demands, there are serious limits to what institutions of civil society can achieve.

References

Arabic Sources

- Bishara, Azmi (1996) *Mossahama Fi Nakd Al Mujtama' Al Madani* (A Contribution to the Critique of Civil Society). Ramallah, West Bank : *Muwatin* – The Palestinian Institute for the Study of Democracy.
- Hilal, Jamil (1999) *al-mojtam' al-falastini wa iskaleyat al-dimocrateya* (Palestinian Society and Democracy Problems). Nablus : Centre for Palestine Research and Studies.

Jad, Islah *et al.* (2003) « qiraah nassaweyya lemosswadat al dosstor al-falastini » (A Feminist Reading for the Draft of the Palestinian Constitution). *Review of Women's Studies* I.I : 8-12. Palestine : Birzeit University.

Primary Sources

Documents and Reports

Palestinian Development Plan, 1998–2000.

Secondary Sources

Agarwal, B. (1994) *A Field of One's Own : Gender and Land Rights in South Asia*. Cambridge : Cambridge University Press.

Al-Torki, S. (2000) « The Concept and Practice of Citizenship in Saudi Arabia » in S. Joseph ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York : Syracuse University Press.

Amawi, A. (2000) « Gender and Citizenship in Jordan » in S. Joseph ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York : Syracuse University Press.

Anthias, Floya and Nira Yuval-Davis (1989) « Introduction » in Floya Anthias and Nira Yuval-Davis eds., *Woman-Nation-State*. Houndsmills, Basingstoke, Hampshire and London : MacMillan.

Bill, J. A. and Springborg, R. (1990) *Politics in the Middle East*. New York : Harper Collins.

Charrad, M. (2000) « Lineage versus Individual in Tunisia and Morocco » in S. Joseph ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse University Press.

Crone, P. (1980) *Slaves on Horses : The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge : Cambridge University Press.

Eisenstein, Z. (1989) *The Female Body and the Law*. Berkeley : University of California Press.

Friedman, Gil (1999) *The Palestinian Draft Basic Law : Prospects and Potentials*. Jerusalem, Palestine : The Palestinian Independent Commission for Citizen's Rights.

Goetz, A. M. (2003) « Women's Political Effectiveness : A Conceptual Framework » in Anne Marie Goetz and Shireen Haseem eds., *No Shortcuts to Power : African Women in Politics and Policy Making*. London and New York : Zed Books.

Goetz, A. M. ed. (1997) *Getting Institutions Right for Women in Development*. London : Zed Books.

- Hale, S. (2000) « The Islamic State and Gendered Citizenship in Sudan » in S. Joseph ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse University Press.
- Hammami, R. and Johnson, P. (1999) « Equality with a Difference : Gender and Citizenship in Transitional Palestine » *Social Politics : International Studies in Gender, State & Society* 6 : 314–343.
- Hatem, M. F. (2000) « The Pitfalls of the National Discourses on Citizenship in Egypt » in S. Joseph ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York : Syracuse University Press.
- Hilal, J. and Mushtaq K. H. (2004) « State-Society Relationships, Rent-Seeking and the Nature of the PNA Quasi-State » in Mush-taq Khan, George Giacaman and Inge Amundsen eds., *State Formation in Palestine*. London : Routledge.
- Hillel, F. (1998) *Countdown to Statehood-Palestinian State Formation in the West Bank and Gaza*. Albany : State University of New York Press.
- Jad, I., Johnson, P. and Giacaman, R. (2000) « Gender and Citizenship under the Palestinian Authority » in S. Joseph, ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York : Syracuse University Press.
- Jad, I. et al. (2003), « qiraah nassaweyya lemosswadat al dosstor al-falastini » (A Feminist Reading for the Draft of the Palestinian Constitution). *Review of Women's Studies* I.I : 8-12. Palestine : Bir Zeit University.
- Jad, I. (2004) *Women at the cross-roads : The Palestinian women's movement between nationalism, secularism and Islamism*, Chapter V : « The Emergence of the Islamist Women's movement ». Unpublished PhD diss., Department of Developmental Studies, School of Oriental and African Studies. London.
- Joseph, S. (1986) « Women and Politics in the Middle East » *Middle East Report* 16.1 : 3–8.
– (1994) « Problematizing Gender and Relational Rights : Experiences from Lebanon » *Social Politics* Fall 1.3 : 271–285.
– (2000) (ed.) *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York : Syracuse University Press.
- Kandiyoti, D. (1991) *Women, Islam and the State*. London : Macmillan Press Ltd.
– (1991a) « Identity and Its Discontents : Women and the Nation » in *Millenium Journal of International Studies* 20.3 : 429–43.
– (2000) « Foreword » in S. Joseph ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York : Syracuse University Press.
– (2001) « The Politics of Gender and the Conundrums of Citizenship » in Suad Joseph and Susan Slymovics eds., *Women and Power in the Middle East*. Pennsylvania : University of Pennsylvania Press : 52-58.
- Kedourie, E. (1992) *Democracy and Arab Political Culture*. Washington D.C. : Washington Institute for Near East Policy.
- Lewis, B. (1964) *The Middle East and the West*. New York : Harper Torchbooks.
– (1988) *The Political Language of Islam*. Chicago : University of Chicago Press.
- MacKinnon, C. (1989) *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge : Harvard University Press.

- Massad, J. (1995) « Conceiving the Masculine : Gender and Palestinian Nationalism » *Middle East Journal* Summer 49.3 : 467–483.
- Molyneux, M. (1985) « Mobilisation without Emancipation ? Women's Interests, State and Revolution in Nicaragua » *Feminist Studies* 11.2 : 227–54.
- Norton, A. R. (1993) « The future of Civil Society in the Middle East » *The Middle East Journal* Spring 47.2 : 205–16.
– (ed.) (1995) *Civil Society in the Middle East*, vols. I and II. Leiden : E.J. Brill.
- Palestine Report (2000), Palestine : Report, JMCC Jerusalem Media and Communication Center 23 February 2000, Report, 24 May 2000, Report, 14 June 2000.
- Parker, C. (1999) *Resignation or Revolt ? Socio-Political Development and the Challenges of Peace in Palestine*. London : I.B.Tauris Publishers.
- Pateman, C. (1988) *The Sexual Contract*. Cambridge : Polity.
- Pipes, D. (1983) *In the Path of God : Islam and Political Power*. New York : Basic Books.
- Rai, S. (1996) « Women and the State in the Third World » in Shirin Rai and Geraldine Lievesley eds., *Women and the State : International Perspectives*. London : Taylor and Francis.
- Razavi, S. and Miller, C. (1995) « Gender Mainstreaming : A Study of Efforts by the UNDP, the World Bank and the ILO to Institutionalize Gender Issues » *Occasional Paper 4*, August 1995. Switzerland : United Nations Research Institute for Social Development, United Nations Development Programme, United Nations Research Institute for Social Development Palais des Nations.
- Sadowski, Y. (1993) « The New Orientalism and the Democracy Debate » *Middle East Report* No. 183, 23.4 : 14–26.
- Wilson, E. (1977) *Women and the Welfare State*. London : Tavistock.
- Yeatman, A. (1990) *Bureaucrats, Technocrats, Femocrats : Essays on the Contemporary Australian State*. Sydney : Allen and Unwin.
- Zubaida, S. (1988) « Islam, Cultural Nationalism and the Left » in *Review of Middle East Studies* 4 :7.
– (1995) « Is There A Muslim Society ? Ernest Gellner's Sociology of Islam » *Economy and Society* 24.2 : 151–88.
– (2000) « The Trajectories of Political Islam : Egypt, Iran and Turkey » *Political Quarterly* 60–78.

Les paradoxes de l'indigène La voix d'une femme est une révolution Traduction en arabe

Aicha Barkaoui et Leila Bouasria

À partir des années 1980, se met en place au Maroc une critique du féminisme « occidental », suspect de vouloir imposer son hégémonie sous couvert d'universalisme¹. Au Maghreb, la prétention à se penser comme seul et unique moyen d'accès à l'universel ne peut manquer d'évoquer la manière dont les colonisateurs, arguant de la barbarie indigène, avaient imposé leur loi, censée valoir pour tous.

Cette vision « méfiante » reflète la peur qu'ont les femmes du Maghreb de « troquer un patriarcat pour un autre », c'est-à-dire de se laisser, encore une fois, confisquer la possibilité de choisir librement leur destin². Le féminisme islamique, à la recherche d'une pensée féministe « durable, d'origine indigène³ » ou, autrement dit, d'un « féminisme endogène, produit localement⁴ », s'inscrit dans le sillage de cette entreprise de « décolonisation ».

Les termes « indigène » ou « local » peuvent surprendre. Ajouter « indigène » à « féminisme » peut être entendu comme l'expression d'une revendication d'authenticité — la recherche d'une pensée qui ne soit ni altérée par des influences extérieures, ni dictée par un quelconque « autre ». S'agissant de la revendication d'un « féminisme indigène », on peut se demander quel est cet autre (*alter*). L'autre, répond Christine Delphy, imprégnée d'une pensée postcoloniale, est celui qui est distingué comme tel par celui qui a le pouvoir de cataloguer, de classer, de nommer⁵. Cette altérité issue de la division hiérarchique du pouvoir renvoie donc chez Christine Delphy à l'Occident, justifiant ainsi les critiques adressées au féminisme « occidental », nécessairement « ethnocentrique », voire même « colonial⁶ ». On peut toutefois se demander si les essais de constitution d'un mouvement féministe expressément « marocain », indigène, auxquels on a assisté ces derniers temps, procèdent vraiment d'une telle volonté de « désoccidentalisation » du discours, (discours féministe, en l'occurrence). Ne faut-il pas plutôt voir là une volonté d'autonomie de la part d'un mouvement étouffé sous le poids des sollicitations dont il est l'objet qui, toutes, se réclament du féminisme ?

On pourrait envisager de souscrire à la thèse selon laquelle le renouveau du féminisme « marocain » est inscrit dans un mouvement plus général de désoccidentalisation si, au Maroc, le rôle de « l'étranger », de « l'autre », avait été constamment (et uniquement) tenu par l'Occident, au cours de l'histoire. Si tel avait été le cas, on serait justifié(e) à interpréter la critique du féminisme occidental comme l'expression de la peur d'une nouvelle

¹ Citons, en France, Marie-Hélène Bourcier (*Queer Zones, politique des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris, Balland, 2001 ; réédition revue et augmentée, Paris, Éditions Amsterdam, 2006) et Christine Delphy (*L'ennemi principal 2. Penser le genre*, réédition, Paris, Syllepse, 2008). L'une et l'autre ont entrepris une critique du « féminisme historique » accusé de n'avoir pas su développer une approche « intersectionnelle » tenant compte de la superposition de plusieurs rapports de pouvoir. Voir également l'un des travaux fondateurs du féminisme postcolonial et des *Subaltern Studies* : Gayatri Spivak, « Can the Subaltern Speak », in C. Nelson, L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Londres, Macmillan, 1988, p. 271–323.

² C. Delphy, *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?*, Paris, La Fabrique, 2007.

³ Dans « Muslim Women's Quest for Equality : Between Islamic Law and Feminism » (*Critical Inquiry*, 32, été 2006, p. 629–645), Ziba Mir-Hosseini reprend le terme « indigène » (p. 638) : « Les musulmanes, comme d'autres femmes de par le monde, ont toujours été conscientes de l'inégalité des genres et y ont toujours résisté, mais il a fallu attendre ces dernières années pour voir émerger un féminisme durable d'origine indigène. »

⁴ Z. Mir-Hosseini, *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, Princeton University Press, 1999, cité par Stéphanie Latte Abdallah, « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXI^e siècle », *Revue Tiers Monde*, n° 209, 2012.

⁵ C. Delphy, *Classer, dominer, op. cit.*, p. 19.

⁶ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1992.

invasion « étrangère », menaçant de brouiller les identités. Mais, outre qu'il est toujours difficile de désigner « l'allochtone » ou « l'étranger », toujours perçu comme multidimensionnel, complexe et omniprésent, force est de constater que pour les femmes marocaines, l'Occident n'a pas toujours incarné, la figure de l'« autre ».

En effet, des historiennes⁷ ont montré, dans le cadre d'une déconstruction du discours colonial sur « la femme traditionnelle », que le protectorat avait renforcé une domination masculine préexistante. L'histoire du protectorat fait apparaître que la structure patriarcale ainsi que l'autorité du père ont été maintenues par le système de production capitaliste qui, en entraînant un processus de désarticulation des structures sociales, a fait endosser à la famille le rôle principal dans le maintien de la personnalité collective⁸. Durant la période coloniale, prévaut donc « un consensus patriarcal⁹ » entre l'occupant et l'occupé où l'utilisation de la famille, « rempart contre la colonisation, sacrifie les femmes avec d'autant plus de facilité que la famille, cellule de base de la société musulmane, s'efforce d'échapper à l'ordre colonial, et celle de la religion les exclut de l'histoire, en interdisant que l'on touche à la codification de règles de vie privée, considérées comme immuables, puisqu'idéalisées¹⁰. »

La complexité de « l'indigène » dans une éthique « communautaire »

Mais qu'en est-il aujourd'hui ? L'étranger est-il cet autre « indigène » semblable et différent qui tantôt nous protège tantôt nous menace ?

Le féminisme islamique qui se veut « local » parce qu'il revendique une lutte pour l'égalité à l'intérieur du référent musulman n'a pas déterré les racines du féminisme marocain qui, il y a quarante ans déjà, n'avait pu laisser libre cours à ses idées novatrices par peur de heurter les mœurs « indigènes » paradoxalement imprégnées d'une pensée « nahdaouiste » « protectrice » venue d'ailleurs.

Il convient de souligner, à cet égard, que l'influence du mouvement de la renaissance arabe (*nahda*) prêchant pour l'unité arabe (*oumma*) a contribué à répandre le mythe d'un communautarisme arabo-musulman, faisant miroiter l'idée d'une pensée « indigène » où l'Islam est érigé en éthique communautaire capable de cimenter le corps social de tous les pays musulmans unis au-delà de leurs frontières.

⁷ Voir l'ouvrage de Abdessamad Dialmi, *Sexualité et Discours au Maroc*, 1988 et celui de Fatima Mernissi, *Sexe, idéologie, Islam*, Casablanca, Éditions Maghrébines, 1983.

⁸ « Il fallait limiter l'impact colonial à "l'extériorité", mais préserver farouchement "l'intériorité" » (Hamid Kanouni, 1984, p. 381).

⁹ Alain Roussillon, Fatima-Zahra Zryouil, *Être femme en Égypte, au Maroc et en Jordanie*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2006, p. 80.

¹⁰ Zakya Daoud, *Féminisme et Politique au Maghreb, soixante ans de lutte*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 12.

L'influence grandissante à l'époque du salafisme réformiste d'inspiration « nahdaouiste¹¹ », en prenant garde de défendre la cause des femmes dans le cadre arabe et islamique, a calqué les frontières symboliques de l'indigène sur des frontières géographiques qui tracent les contours des pays arabo-musulmans. Force est de reconnaître que plusieurs acquis dans le domaine du statut social des femmes marocaines peuvent être mis au compte de l'idéologie du salafisme réformiste ; cependant, l'influence de ces idéologies est restée cantonnée à la sphère des rôles traditionnellement assignés aux femmes, ce qui a barré le chemin aux idées novatrices, et même subversives, formulées par certains nationalistes marocains¹², telles que l'interdiction de la polygamie, l'imposition de limites à la répudiation et la suppression de la tutelle matrimoniale. Le féminisme marocain a-t-il raté l'occasion de construire un « féminisme indigène » issu « des milieux culturels et religieux nationaux », élaborant ses programmes « sur la base de réalités, d'idées et de revendications locales¹³ » ?

Cette complexité est à l'image des rapports contradictoires que les musulmans entretiennent avec leur « indigénisme », à la fois transnationaux et déterritorialisés, dispersés dans le monde au sein d'une seule « nation » et tournés vers le passé¹⁴.

Même si l'histoire nous apprend que l'Occident n'est pas toujours l'instigateur du changement et que ce dernier peut provenir de l'intérieur mais être étouffé par « un semblable » quoiqu'étranger, même si l'histoire qui lie le Maroc à « l'autre » est entachée d'éclipses et de zones d'ombres qui rendent la signification de l'indigène « ambigu » et « complexe », le fantôme de l'Occident réapparaît dans tous les coins menaçant de nous prendre en otage.

Dans ces conditions, on peut se demander ce que recouvre cette quête d'un « indigénisme » mal défini. Nous allons développer l'idée que cette quête d'indigénisation en masque d'autres en lien avec l'autonomie et la représentation.

Le féminisme marocain pris entre nationalisme et idéologie partisane

L'évolution du mouvement féministe doit être replacée dans le contexte historique d'une confrontation profondément conflictuelle entre un Occident colonisateur et un Maroc déchiré par une ambition passionnelle de libération.

11 La *nahda* qui peut être située entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle renvoie à la renaissance culturelle et religieuse du monde arabe. *L'islah* (réforme), en revanche, voudrait réformer la conscience religieuse des masses musulmanes, les faire renoncer aux superstitions et aux pratiques qui se seraient surajoutées au credo, et les faire retourner à la pureté, la sobriété et la rationalité de la foi première.

12 Certaines réflexions de Allal al-Fassi dans son livre *An-Naqd ad-datti* (Le Caire, L'autocritique, 1952) seront relevées des années plus tard et resteront d'actualité même après l'indépendance. Le journal *Démocratie*, organe du Parti de l'Istiqlal, a joué un rôle d'interface dans les débats où les oulémas étaient souvent interpellés sur des questions relatives au statut des femmes dans l'Islam.

13 Margot Badran, « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique internationale*, n° 46, janvier-mars 2010.

14 Miriam Cooke, « Critique multiple. Les stratégies rhétoriques féministes islamiques », *L'Homme et la société*, n° 158, 2005, p. 169-188. Miriam Cooke utilise le terme « territoire », remplacé dans notre texte par « indigénisme ».

Les premiers pas du mouvement féministe ont été accomplis dans un cadre institutionnel et politique ; en effet, les premières cellules féminines ont vu le jour dans les années quarante au sein du Parti de l'Istiqlal, symbole de la libération. Peu de temps après, ont été créées l'association Akhaouat Assafae¹⁵ et l'association Moussayrat, elle aussi affiliée à l'Istiqlal. Dans la mesure où le groupe de référence de ce parti était « la nation », sa vision du féminisme était naturellement articulée à l'idéal du développement national. La ferveur « nationaliste » a ainsi délimité de façon étroite le cadre dans lequel devait se déployer le féminisme marocain. Les « femmes, « plus citoyennes que femmes¹⁶ », ont donné la priorité à la lutte pour la libération de leurs pays, contribuant au triomphe de la cause nationale (parfois au détriment de leurs propres droits).

Alors que ce féminisme fondamentalement « istiqlalien, nationaliste et réformiste¹⁷ » a continué à évoluer au sein de structures partisans, les femmes marocaines ont vu leurs revendications féministes¹⁸ passées au filtre des configurations idéologiques des partis politiques et de leurs enjeux de pouvoir, les contraignant parfois à des adaptations au détriment de leurs perspectives féministes.

Cette appartenance partisane explique que, plus tard, la question du droit des femmes ait été scindée en deux, à l'image de la division des partis politiques marocains. D'une part, un parti salafiste réformiste (ancré dans la nahda), et d'autre part, un mouvement intellectuel d'inspiration occidentale dénonçant « les tentatives d'un débordement idéologique du salafisme réformiste¹⁹ ».

Alors que l'Istiqlal faisait « remplir aux femmes (et à la famille) le rôle d'un garant du puritanisme social dans le cadre d'une perspective développementaliste de modernisation de la collectivité définie à la fois en termes de cohésion nationale et d'identité religieuse islamique²⁰ », l'UNFP (Union nationale des forces populaires) qui avait mis en place une structure féminine dès sa création en 1959, avait tendance, en raison de ses soubassements idéologiques socialistes, à considérer que les femmes devaient jouer le rôle « d'agent de modernisation de la société, dans un processus où l'émancipation collective était l'objectif principal, auquel devait être soumis celui de l'émancipation des individus ».

Dans le cadre de cette conjoncture politique et sociale difficile, les activistes militantes ont accordé la priorité au combat politique pour la démocratie en adhérant aux partis de gauche, notamment l'Union socialiste des forces populaires (USFP), le Parti du progrès et socialisme (PPS) et l'Organisation de l'action démocratique

15 « Les sœurs de la transparence et de la pureté » (traduction de Zakya Daoud, 1993).

16 Z. Daoud, *op. cit.*, p. 18.

17 A. Roussillon, F. Zryouil, *op. cit.*, p. 85.

18 Déjà lors du congrès du 4 décembre 1955 du Parti de l'Istiqlal, les femmes revendiquent une politique sociale et d'émancipation ainsi que l'égalité en matière de droits politiques et civiques : éducation, instruction, lutte contre l'analphabétisme, droits syndicaux, respect de la loi musulmane et défense de la mère et de l'enfant. Voir Z. Daoud, *op. cit.*, p. 260.

19 Mohamed Mouaquit, « L'idéologie des partis politiques marocains et la question de la femme », étude réalisée par l'ADFM (Association démocratique des femmes du maroc) en 2004, avec le soutien de Friedrich Ebert Stiftung.

20 *Ibid.*, p. 23.

populaire (OADP). De la même façon, une proportion importante de femmes était inscrite à l'Union nationale des étudiants du Maroc (UNEM), syndicat puissamment implanté dans les universités, où beaucoup d'étudiants orientés à gauche ont acquis leur première formation politique.

Par ailleurs, la création en 1962 de l'Union progressiste des femmes marocaines (UPFM), impulsée par le syndicat de l'Union marocaine du travail (UMT) et par l'UNFP, « préfigurant la socialisation massivement "de gauche" des militantes les plus actives qui occupent encore aujourd'hui le devant de la scène féministe²¹ » a reproduit le même schéma « nationaliste²² » marginalisant la cause des femmes en « la liant mécaniquement à la lutte générale²³. »

Le démantèlement de cette organisation, au bout de seulement trois années d'existence, malgré les luttes des femmes pour faire reconnaître leurs revendications spécifiques, donne la mesure de la difficulté qu'il y avait, dans un pareil contexte, à obtenir la reconnaissance de l'autonomie du mouvement des femmes. Le message était clair : les organisations féministes autonomes doivent s'occuper du caritatif et du social²⁴, laissant aux sections féminines des partis politiques le soin de s'occuper du politique. La quête d'autonomie continuera, cependant, à se faire pressante dans un contexte marqué par l'emprise de l'État, d'une part, et d'un « discours élitiste » d'autre part.

L'émergence d'un féminisme étatique

La création de l'Union nationale des femmes du Maroc (UNFM) en 1969 sous la présidence d'honneur de la princesse Lalla Aicha²⁵ annonce l'émergence d'un féminisme officiel en réponse à l'appel royal exhortant les autorités à créer une organisation féminine. Dans le discours royal adressé le 8 janvier 1969 aux gouverneurs des provinces et préfectures du pays, le roi précise clairement que « la qualité de membre de l'Union des femmes n'implique ni une appartenance politique donnée ni une opinion particulière ». Dans un autre discours inaugural prononcé devant les femmes de l'Union, Hassan II affiche clairement une conception « différentialiste » du féminisme d'État marocain : « Longtemps nous avons attendu ce jour heureux qui nous permet de vous rencontrer, vous qui êtes les mères de nos enfants et qui constituez le fondement principal de nos foyers, et de ce fait de notre société²⁶. »

21 A. Roussillon, F. Zryouil, *op. cit.*, p. 87.

22 La charte de l'UPFM, à propos des revendications statutaires et législatives en lien avec le statut personnel, énonce que « leur satisfaction passe clairement par la lutte politique, expression de la volonté des femmes de s'engager davantage dans le combat de tout le peuple » (*ibid.*).

23 Leila Chaffai, citée par Z. Daoud, *op. cit.*, p. 283.

24 Avant 1957, l'activité des sept associations de femmes existantes était principalement de type social et caritatif.

25 La sœur de feu Hassan II.

26 Discours du 6 mai 1969. Texte disponible en français sur le site unfm.ma de l'UNFM.

La modernité doit donc s'arrêter à la porte des citadelles féminines gardiennes de la tradition et de l'équilibre familial. Mais les femmes nées après l'indépendance refusaient l'idée de rester cantonnées dans des rôles domestiques. Elles revendiquaient leurs droits à l'éducation et au travail salarié, alors même que l'UNFM avait été conçue comme « un rempart infranchissable face à l'occidentalisation ».

En promulguant en 1957–1958 un code du statut personnel (Moudawana) basé sur une interprétation très orthodoxe du rite malikite²⁷, l'État marocain a contribué à asseoir une ségrégation privé/ publique sommant implicitement les femmes qui avaient participé à l'action politique contre le colonisateur²⁸ de retourner dans leurs foyers pour éduquer les citoyens de demain.

Vers une politique « élitiste »

L'étatisation du féminisme supposait une représentation « féminine » univoque et homogène du groupe des femmes. Tel fut l'objectif visé par la mise en place par les pouvoirs publics d'une dynamique d'extension de la représentation de l'UNFM à tout le territoire marocain. Mais force est de reconnaître que le travail de réflexion autour de la promulgation du code du statut personnel entre 1957 et 1958, mené par une commission présidée par le leader istiglalien Allal Al Fassi, a échoué à rendre compte de la complexité du monde « féminin » et a même consacré « l'élitisation » de la pensée féministe marocaine.

Les bourgeoises, les intellectuelles, les résistantes se sentaient d'autant moins concernées par cette codification qu'elles avaient conscience d'avoir, grâce à l'accès à l'instruction, franchi des siècles en quelques années. « Nous étions des pionnières. Notre dignité, notre émancipation, c'était l'alphabétisation, l'instruction. Tout ne pouvait être que le résultat de l'ignorance. La Moudawana nous apparaissait secondaire²⁹. »

Les « faibles réactions » suscitées par cette codification peuvent être expliquées en partie par l'invisibilisation de la femme pauvre par la loi et le fait que « l'image de la femme véhiculée par la Moudawana est celle d'une femme riche, qui ne travaille pas et dont le statut est garanti par des stratégies familiales³⁰ ». Et ce alors même qu'au lendemain de l'indépendance, se développe massivement le marché de l'emploi féminin. La

27 Le rite Malikite (fondé sur les principes de l'imâm Mâlik Ibn Anas) a été, depuis la dynastie Idrisside, la doctrine méthodologique et religieuse adoptée par le Maroc. Ce rite se caractérise par l'accent mis sur la logique et la rationalisation, la dimension pragmatique et sociale, la justesse et la modération, la souplesse et la tolérance. Voir *Le Muwattaa* (ou *La Voie rendue aisée*) de l'imâm Mâlik Ibn Anas et Ibn 'Âshir, *L'Essentiel de la religion musulmane. Tawhid, fiqh et spiritualité (Al murshid Al-mu'in 'alâ Ad-Darûri Min 'Ulum ed-Dîn d'Ibn'âshir)*, traduit, annoté et commenté par Tarik Bengarai, 2e édition augmentée, Paris, Éditions Iqra, 2010.

28 Les femmes ont caché des armes dans des aliments, des langes d'enfants. Khaddouj Zerktouni, sœur du martyr Mohamed Zerktouni, reprend la lutte après le suicide de son frère au cyanure pour ne pas parler. Saidia Douraidi de Marrakech, dont les deux fils furent emprisonnés pour leurs opinions politiques, deviendra « la mère courage » du mouvement des familles de prisonniers politiques. On trouvera dans l'ouvrage de Zakya Daoud les noms d'autres femmes citées en exemple (*Féminisme et Politique au Maghreb, op. cit.*, p. 252–255).

29 *Ibid.*, p. 260.

30 *Ibid.*

crise économique et l'élévation du niveau de vie ont rendu le travail féminin plus commun et même vital, et l'instruction est devenue un préalable nécessaire pour exercer un travail « propre³¹ ».

Or les réformes entreprises par le protectorat, encourageant les femmes à aller à l'école, étaient caractérisées par leur caractère élitiste. Entre 1945 et 1955, le protectorat n'aura formé que quatre bachelières musulmanes issues de la bourgeoisie citadine.³² Cet élitisme éducatif s'est reflété dans le mouvement associatif féminin, longtemps resté un phénomène urbain et marginal³³.

L'étranger n'est donc pas seulement celui qui se situe en dehors des frontières « physiques » ; les femmes peuvent se sentir symboliquement « étrangères » tout en étant « géographiquement » chez elles. Prises en otage par des discours nationalistes, « nahdaouistes », partisans, étatiques ou même élitistes, les femmes continuent de revendiquer un féminisme où l'indigène se confond avec l'autonomie.

La quête de l'autonomie. Le féminisme « international », nouvelle ressource ?

La question de l'autonomie et de la construction d'une identité féminine a fait l'objet d'un grand débat parmi les militantes de la deuxième génération, celle des années quatre-vingt-dix. En conséquence, ces deux dernières décennies ont vu naître une multitude d'organisations autonomes.

Les organisations en rupture avec la tradition du féminisme politique ont été créées dans les années quatre-vingt-dix, suscitées de manière explicite par l'urgence d'une action indépendante et autonome. Voient ainsi le jour les premières organisations féminines se déclarant autonomes et indépendantes de tout courant politique³⁴. Avec cette autonomisation réapparaît le fantôme de l'Occident, noyant la diversité des locuteurs du discours féministe dans un espace de débat barricadé par les nouvelles résolutions de l'ONU.

La décennie de la femme, décrétée par les Nations unies (1976–1985), tout comme le parrainage de plusieurs conférences mondiales³⁵ (tous les cinq ou dix ans), visait à « créer » une sorte de communauté internationale autour de la question de l'égalité entre les sexes. Ces événements internationaux³⁶ ont joué un rôle important en termes de mobilisation du mouvement féministe et de diffusion de recommandations en

31 Fatima Mernissi, se référant aux écrits d'Allal Al Fassi, souligne que « ce qu'il revendiquait pour les femmes, c'est un travail "propre", un travail qui nécessite une éducation formelle et des diplômes » (citée dans Meriem Rodary, « Femmes, travail et vision "orientaliste" de la société marocaine : réflexions sur l'invisibilisation des activités féminines informelles », communication au colloque « Marché du travail et genre dans les pays du Maghreb », DULBEA / ULB, INSEA, MAGE (CNRS), Rabat, 11–12 avril 2003.

32 Z. Daoud, *op. cit.*, p. 246.

33 Dans les années soixante, un certain nombre d'associations « élitistes », comme L'American Women's Club et la Transcentury Foundation voient le jour. Au cours des années soixante-dix, de nouvelles associations féminines à caractère professionnel sont créées, par exemple, l'Association marocaine des femmes de carrière libérale (1976), L'Union des femmes universitaires (1979) ou la Ligue nationale des femmes fonctionnaires du secteur public et semi-public (1980).

34 La première en date des associations féministes est l'Association démocratique des femmes du Maroc (ADFM, 1985). L'Union de l'action féminine (UAF, 1987) lui a emboîté le pas, suivie de l'Association marocaine des droits des femmes (AMDF, 1992), de la Ligue démocratique des droits des femmes (LDDF, 1993) et de Joussour, forum des femmes marocaines (1995).

35 Ces conférences internationales se sont tenues à Mexico en 1975, à Copenhague en 1980, Nairobi en 1985 et Pékin en 1995.

36 Sur les instruments internationaux relatifs aux droits des femmes signés et ratifiés par les États du Maghreb, voir : Collectif 95 Maghreb-Égalité, *Dalil pour l'égalité dans la famille au Maghreb*, Rabat, Éditions Collectif 95, 2003, p. 181–183.

matière de politiques publiques. Ils ont été aussi l'occasion de discussions autour de l'adoption de référents juridiques internationaux ; stimulant les premiers affrontements entre dispositions juridiques internes et lois internationales, ils ont fait écho aux mouvements féministes naissants dans différents contextes.

La ratification par le Maroc, en 1976, de la Convention internationale sur les droits politiques de la femme, et, avec des réserves, de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW) a fait entrer le Maroc dans le règne des rapports périodiquement soumis aux instances internationales et observés par des comités créés dans le cadre des conventions³⁷.

Fondé sur cette même convention, le collectif Maghreb Égalité³⁸ voit le jour en 1995. Il est organisé principalement « autour du hiatus entre lois internes et lois internationales³⁹ ». Les statuts de quelques associations féministes⁴⁰ attestent clairement de ce que leurs objectifs sont conformes à la convention CEDAW.

Le féminisme international ou « Onusien », en devenant une composante majeure du mouvement féministe marocain, a impulsé une action collective globale, agissant comme un moyen de pression considérable, capable de porter les politiques d'égalité à l'échelle locale. Le féminisme associatif s'est appuyé sur les résolutions des conférences internationales et la convention CEDAW pour exiger, au nom du respect des engagements internationaux, la réforme du code du statut personnel⁴¹.

37 Jean-Philippe Bras, « La réforme du code de la famille au Maroc et en Algérie : quelles avancées pour la démocratie ? », *Critique internationale*, 2007.

38 Le collectif Maghreb Égalité, fondé en 1995, regroupe deux associations algériennes, deux associations tunisiennes, et une association marocaine (l'ADFM).

39 Z. Daoud, *op. cit.*, p. 34.

40 Comme par exemple l'Association marocaine des droits des femmes (AMDF) créée en 1992.

41 Le nouveau code préconise de faire passer les rapports conjugaux du modèle de l'obéissance à celui de la concertation en instituant la réciprocité des droits et des devoirs entre les conjoints, à travers notamment la suppression de la notion du chef de la famille et de l'obligation d'obéissance de la femme à son mari. Dorénavant, les droits et devoirs des époux sont énoncés à l'identique et le rapport conjugal se fonde sur l'égalité, le consentement, l'échange global, la concertation et la réciprocité des sentiments. Les époux sont coresponsables de la bonne gestion des affaires de la famille et des enfants ; ils sont mutuellement tenus de l'obligation de consultation pour toute décision à prendre concernant la famille. La nouvelle Moudawana stipule aussi que la préservation de l'honneur familial n'est plus une responsabilité exclusive de la femme mais un devoir réciproque. Cela se traduit par une série de nouvelles dispositions, notamment : la capacité matrimoniale s'acquiert pour les deux sexes à l'âge de 18 ans (art. 19) ; pour la conclusion du mariage, la femme n'a plus besoin de tuteur (*wali*), ce qui était obligatoire dans l'ancien texte ; elle peut donc conclure elle-même son mariage, ou décider de « déléguer à cet effet son père ou l'un de ses proches » (art. 25). On est passé d'un système d'obligation de tutelle matrimoniale à un système de droit à cette tutelle. Le nouveau code établit la possibilité d'introduire des dispositions patrimoniales nouvelles dans le contrat de mariage ou par un acte séparé (art. 49).

Les débats autour de la réforme du statut personnel : entre l'universel et « l'indigène »

Dans le sillage de ces événements, ces deux dernières décennies ont ainsi connu une floraison d'initiatives, dont la pétition lancée en 1992 par l'UAF (Union de l'action féminine) pour obtenir un million de signatures en faveur de la réforme du statut personnel⁴².

Cette campagne a placé sur le devant de la scène le débat national autour de l'égalité des sexes ; elle a contribué à la désacralisation d'un texte considéré comme ultra-religieux, attisant les foudres des opposants à la réforme dont certains n'hésitèrent pas à accuser les réformistes d'apostasie ou d'athéisme, à lancer des fatwas et à proférer des menaces à leur encontre⁴³. La réforme de la Moudawana risquait de prendre une tournure jugée « trop laïque ou trop laïcisée⁴⁴ ».

En 1999, le débat est repris de manière encore plus houleuse par le secrétariat d'État chargé de la protection sociale, de la famille et de l'enfance, dirigé par Saad Saadi, ancien communiste, lequel propose un « Plan pour l'intégration des femmes au développement ».

Il convient de s'arrêter sur le débat autour de ce plan tiraillé entre la volonté de changement et le souci de préserver l'authenticité de « l'indigène », et la législation « religieuse », d'une part et les droits universels, de l'autre. Par le fait même qu'y est énoncé que « les droits des femmes sont universels et inséparables des droits de l'Homme », ce plan évoque un autre cadre de référence et annonce une rupture avec toute une tradition législative religieuse⁴⁵.

Ce plan d'action, jugé non conforme « à la jurisprudence islamique et menaçant la continuité de la religion musulmane par des dispositions hostiles aux sources de la religion consacrées dans le Livre comme dans la Tradition⁴⁶ », mobilise deux clans opposés : le réseau pour le soutien et la mise en œuvre du plan⁴⁷ et la Ligue nationale de défense de la famille. Cette friction se matérialise le 12 mars 2000 par deux manifestations, l'une à Rabat rassemblant presque 100 000 sympathisants du plan et l'autre à Casablanca qui comptait près d'un demi-million de personnes. Cette dernière manifestation est présentée par les médias comme la preuve de l'opposition populaire au plan, incarnation du « pays réel » à la différence des « élites occidentalisées de Rabat⁴⁸ ».

42 La réforme du statut personnel, parce qu'il touche à la sphère privée, a toujours attisé des polémiques. La première révision de la *Moudawana* en 1993 a été précédée d'une autre tentative de réforme (une commission royale avait été établie en 1979 et chargée de proposer un amendement en 1981) avortée à cause de la conjoncture politique (émeutes et montée de l'islamisme).

43 Le roi, dans un discours prononcé en mars 1993, a tranché le débat en confirmant que l'affaire est de son ressort en tant que « commandeur des croyants ».

44 Interview avec Abdelilah Benkirane, *Le quotidien du Maroc*, Casablanca, 21 et 22 mai 1996. A. Benkirane a été nommé Premier ministre marocain en 2011 ; il est secrétaire général du PJD, à l'origine de la fondation en 1996 du MUR, matrice idéologique du parti.

45 Ángeles Ramírez, « Paradoxes et consensus : le long processus de changement de la *Moudawana* au Maroc », *L'Année du Maghreb*, dossier « Femmes, famille et droit », 2005–2006.

46 Ligue des oulémas citée dans Z. Daoud, « Le plan d'intégration de la femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, t. XXXVIII, Paris, CNRS Éditions, 1999, p. 247.

47 Ce clan regroupe des associations féministes, quelques partis et syndicats de gauche, le SNSup et des journalistes.

48 Nadia Yassine, citée in Z. Daoud, « Le plan d'intégration de la femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel », *op. cit.*, p. 253.

Les opposants au plan mettent en avant la thèse de la destruction des valeurs musulmanes par l'Occident et contestent la place privilégiée accordée au référent universaliste aux dépens du référentiel islamique qui, selon eux, doit être à la base de toute réflexion sur la question⁴⁹. Quand le plan d'action est critiqué par le Parti de la justice et du développement⁵⁰ (PJD), c'est parce qu'il « entre en conflit avec le référentiel islamique et les jugements de la sharia » et parce qu'« il adopte un référentiel occidental⁵¹ ». Pour le PJD, « modernisation et sécularisation signifient occidentalisation et dépendance⁵² ». Pour Driss Kettani, l'un des fondateurs de la Ligue des oulémas au Maroc, « toute cette polémique autour du dossier de la femme a été de tout temps l'apanage de la civilisation occidentale colonialiste où les valeurs de la famille n'existent plus et qui veulent entraîner la civilisation musulmane dans le même engrenage⁵³ ».

Il convient de noter que les critiques ne portent pas seulement sur les dispositions juridiques ou sur le contenu du plan d'action, mais également sur les conditions de son élaboration. La réforme n'est pas rejetée seulement en raison de ses effets sur la société ; elle est rejetée d'entrée de jeu, dès lors que « l'étranger » en est l'artisan.

C'est ainsi que le rôle moteur des institutions internationales dans l'élaboration du plan donne du grain à moudre à ses détracteurs qui brandissent haut et fort l'argument de l'intervention occidentale dans les affaires internes et « indigènes » du Maroc. De fait, la Banque mondiale a joué un rôle central dans l'élaboration du plan, à travers son chargé de programme « gender » pour la région d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, sollicité en 1997 par la secrétaire d'État à l'Entraide nationale, Zoulikha Nasri, pour mettre en marche le projet de préparation du plan. Que le financement d'un plan portant sur la réforme de la Moudawana, rendu public le 8 mars 1999, ait été prévu dans le cadre d'une convention signée en février 2000 avec des organisations internationales relevant des Nations unies risquait de menacer l'identité nationale, sous l'influence de la manne financière des bailleurs de fonds internationaux.

Cette affaire a débouché sur une impasse⁵⁴ et s'est soldée par le retrait du plan⁵⁵.

L'État a ensuite pris le relais et c'est ainsi qu'une « stratégie nationale pour l'intégration de la femme dans le développement » en tant qu'action « officielle, étatique » s'est substituée au plan, reprenant les mêmes domaines d'intervention que ce dernier à l'exception des dispositions juridiques. Le roi, en tant que « commandant des croyants », reprend également l'affaire en main ; en nommant le 27 avril 2001 une « commission consultative chargée de la révision de la Moudawana », il balise le chemin à une troisième voie promouvant une pensée

49 Houria Alami Mchichi, cité dans A. Roussillon, F. Zryouil, *op. cit.*, p. 95.

50 Le PJD est un parti politique marocain de tendance islamique « légère », sorti vainqueur des élections législatives du 25 novembre 2011.

51 PJD : « Femmes et Développement : entre l'authenticité et l'occidentalisation », Travaux de la journée d'études sur le projet du PNIFD du 31 juillet 1999, Rabat, Éditions du PJD, 1999, p. 4.

52 *Ibid.*, p. 12.

53 *Le Journal Hebdo*, 13 février 2004.

54 C'est bien dans ce cadre que s'est créé, dans l'urgence, en mars 2001, le collectif Printemps pour l'égalité. Le roi a reçu les représentantes de ces organisations le 8 mars 2001.

55 Parmi les objectifs principaux du PNIFD : élever l'âge du premier mariage de la jeune fille à 18 ans ; supprimer la tutelle matrimoniale ; enregistrer l'enfant naturel sous le nom de famille de sa mère ; transformer toute dissolution de mariage en divorce judiciaire ; abolir la polygamie ; partager, lors du divorce, les biens accumulés au cours de la vie conjugale.

alternative et dépassant les dichotomies entre un féminisme « occidentalisé, séculier et élitiste, donc importé et critiqué » et un autre promu par des figures « supposées culturellement et socialement mieux ancrées⁵⁶ ».

Le discours royal prononcé lors de l'installation de la commission consultative en atteste clairement : « [...] rien de tout cela ne pourra se concrétiser sans un dosage subtil qui permette de concilier entre, d'une part, l'attachement aux valeurs immuables qui forment le socle de notre identité, et d'autre part, l'adhésion pleine et entière à l'esprit du temps caractérisé notamment par l'universalité des droits de l'homme. Cet effort doit s'accomplir dans le cadre de la mission d'ijtihad qui vous est confiée et dans l'esprit des desseins généreux de la charia qui consistent, justement, à faire prévaloir l'intérêt général des membres de la communauté, dans le strict équilibre entre les droits et les obligations, conformément à ces paroles divines : elles ont autant de droits que d'obligations, selon le bon usage. »

Le 10 octobre 2003, un discours royal est prononcé pour instituer le code de la famille. Ce dernier, jadis source de polémique entre en vigueur le 3 février 2004, après avoir été adopté à l'unanimité par le parlement et la Chambre des conseillers.

L'absence de réactions peut être justifiée, entre autres, par les circonstances nationales particulières dans lesquelles ce débat s'est achevé : les attentats du 16 mai 2003⁵⁷ ont fait planer la menace d'un islamisme fanatique ce qui a ouvert une nouvelle opportunité à l'État pour imposer son propre agenda féministe.

Vers un féminisme islamique d'État « indigène »

Alors que certaines forces conservatrices voulaient se prémunir contre l'influence occidentale incarnée par tous ces événements internationaux, l'État est de son côté soucieux d'assurer l'équilibre en rappelant sa référence à un « Islam national territorialisé⁵⁸ » et, pourquoi pas, « indigène ».

Nous pouvons avancer que le féminisme islamique d'État s'inscrit dans la démarche à travers laquelle le Maroc cherche à afficher son particularisme et restaurer « son indépendance religieuse en confirmant son attachement au rite malikite dans une perspective de distanciation avec le rite hanbalite, plus rigoriste, et proche du wahhabisme⁵⁹ ». En effet, la promotion par l'État marocain d'un féminisme « islamique étatique⁶⁰ »

56 Stéphanie Latte Abdallah, « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXI^e siècle », *Revue Tiers Monde*, n° 209, 2012, p. 53–70.

57 Cinq attentats suicides ont secoué la ville de Casablanca faisant un total de quarante et une victimes et une centaine de blessés.

58 Mohamed El Ayadi, cité dans Mohamed Tozy, « L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, 2009.

59 Le roi, dans son discours du trône de 2003, a souligné le particularisme de l'Islam marocain « indépendant du califat du Machrek », « attaché à la commanderie des croyants », « ouvert en matière de culte » et « gardant l'exclusivité du rite malékite » (*Ibid.*).

60 Souad Eddouada, Renata Pepicelli, « Maroc : Vers un "féminisme islamique d'État", *Critique internationale*, n° 46, 2010, p. 87–100.

est venue tempérer un discours identitaire transnational qui invoque la politique unificatrice de la « *oumma* », risquant de figer « le féminisme » dans une nouvelle catégorie.

En mai 2006, le ministère des Affaires islamiques recrute la première promotion de cinquante prédicatrices de mosquée et trente-six théologiennes dont la mission principale est d'orienter, afin de les sauvegarder, les préceptes religieux marocains et éviter toute dérive radicale. En 2003, Raja Naji Mekkaoui⁶¹ est la première femme invitée par le souverain à animer les causeries religieuses du mois de ramadan. La conférencière s'est exprimée sur le thème de « l'universalité de la structure familiale selon une perspective comparative entre la loi coranique et les sciences sociales modernes ».

En octobre 2008, la Ligue mohammadienne des oulémas⁶² annonce un partenariat avec le GIERFI⁶³ (Groupe international d'études et de réflexion sur les femmes en Islam) dirigé par Asma Lamrabet⁶⁴. Ce groupe plaide pour une « troisième voie associant idéaux de l'Islam et esprit égalitaire des droits de l'homme universels et conciliant foi et modernité⁶⁵ ». Ce féminisme islamique d'État ne fait pas qu'arbitrer entre forces conservatrices et laïques : il se veut le porte parole d'un féminisme islamique. Ce dernier, loin de constituer « un bloc monolithique⁶⁶ » est riche en courants de pensée, modes d'expressions et pratiques différentes.

Il est intéressant d'essayer de comprendre comment l'arbitrage étatique a joué le rôle de trait d'union entre ces divers mouvements⁶⁷.

Un féminisme islamique marocain hétérogène

Nous nous référons ici à deux courants du féminisme islamique marocain, affiliés aux deux mouvements islamistes : Al Adl Wal Ihssane (« Justice et Bienfaisance ») et le MUR / PJD (« Mouvement de l'unicité et de la réforme / Parti de la justice et du développement ») dont les prises de position et les présupposés idéologiques demeurent hétérogènes.

L'existence d'une section féminine indépendante au sein du mouvement « Justice et Bienfaisance », en conformité avec le postulat d'une spécificité de la condition féminine, a mis du temps à se concrétiser puisque

61 Mme Rajaa Naji Mekkaoui, professeur à l'université Mohammed V de Rabat.

62 Cette ligue, depuis sa création le 10 février 2006, est soumise aux prescriptions du décret royal qui lui confère le statut de fondation d'utilité publique.

63 Le GIERFI a vu le jour en septembre 2008 à Barcelone à l'initiative de trois femmes, Malika Hamidi, Asmae Lamrabet et Yaratullah Monturiol, qui avaient fondé en 2004 l'entité juridique « Développement du féminisme islamique ». La mission de ce groupe est de « favoriser l'émergence d'une nouvelle conscience féminine musulmane capable d'être actrice de son propre changement » (www.gierfi.org).

64 Directrice, depuis 2011, du Centre des études féminines en Islam au sein de la Rabita Mohammadia des oulémas du Maroc : www.annisae.ma.

65 S. Eddouada, R. Pepicelli, *op. cit.*

66 Mériem Yafout, « Femmes au sein des mouvements islamistes : facteur de modernisation ? » Communication publiée en ligne, école doctorale « Les femmes face aux transformations socioéconomiques. Conflits, négociations et émergence de nouveaux rapports sociaux », Rabat, avril 2008 : <http://ramses2.mmsh.univ-aix.fr/Ecole-Doctorale/Yafout.pdf> [Consulté le 21 juillet 2012].

67 Dans son ouvrage *Between Feminism and Islam* (University of Minnesota Press, 2011), Zakiya Salim étudie l'intersection entre les mouvements féministes se référant à la sharia et les féministes qui fondent leurs luttes dans le cadre des Nations unies. Elle explique comment, à travers les différents événements qui ont traversé leur histoire, les féministes se sont « islamisés » et les islamistes « féminisés », induisant une reconfiguration des frontières entre le féminisme et l'Islam.

cette section n'a vu le jour qu'en 1998. L'influence qu'exerce l'obédience soufie⁶⁸ au sein du mouvement en général se retrouve manifestement au niveau de sa pensée féministe. Profondément convaincues de la nécessité d'un « leader » à qui échoit la charge de guider leur vie spirituelle, les femmes du mouvement « Justice et Bienfaisance » ont tout naturellement opté pour « une conception collective » de l'action féminine. Unies dans une même vision idéologique⁶⁹, elles sont rassemblées autour de Nadia Yassine⁷⁰, fille du fondateur de « Justice et Bienfaisance », elle-même membre de ce mouvement dès l'origine.

Le PJD, pour sa part, s'est longtemps opposé à la création d'une section féminine au sein du mouvement, niant l'existence d'une spécificité féminine et préférant traiter les questions relatives aux femmes dans le cadre d'une approche globale.

« La famille » et « la communauté musulmane » étant les deux groupes de référence dans le discours « pjdiste », la primauté est accordée aux droits du groupe sur ceux de l'individu. L'expression des droits relatifs aux femmes, reposant sur un fondement idéologique individualiste, est donc entrée sur ce point en contradiction avec la logique identitaire du groupe et lui a été sacrifiée⁷¹. Dans ce discours, les femmes ont « une fonction identitaire de reconnaissance du groupe⁷² ». Prêchant pour une égalité dans la différence et pour la complémentarité sexuelle, la doctrine féminine pjdiste résiste difficilement à l'appel de l'essentialisme. « C'était l'idée du fondateur du PJD qui a toujours cru que pour être un acteur politique, il ne faut pas tenir compte du genre et que le seul fait d'être engagé suffit. J'avais les mêmes convictions que lui et nous avons alors une attitude très progressiste. Toutefois, j'ai changé d'opinion car cette méthode ne nous a pas apporté les résultats que nous attendions du point de vue de la question féminine. C'est important que les femmes puissent débattre ensemble des sujets qui les concernent pour essayer d'améliorer les choses et de faire avancer leur condition⁷³. »

Dans les années 1990, les militantes du PJD ont activement participé à la fondation de deux associations féminines : *Muntada ezzahrae* (le « Forum de Zahra ») et *Tajdid al-Wa'i al-Nisa'i* (le « Renouveau de la conscience féminine »). Le « Forum de Zahra » est une organisation culturelle, orientée vers le développement, qui rassemble un réseau de 74 associations féminines couvrant tout le territoire du Maroc. Son mot d'ordre, « Femme digne, famille solidaire et développement authentique⁷⁴ », indique bien de quelle nature est son programme. L'organisation « Renouveau de la conscience féminine », prolongement du Mouvement unicité

68 Le fondateur du mouvement « Justice et Bienfaisance », le cheikh Abdesslam Yassine, fut initialement membre de la confrérie soufie « La zaouiya al Boutchichiya ».

69 Toutes les informations concernant l'action féminine du mouvement « Justice et Bienfaisance » sont puisées dans la thèse de doctorat de Mériem Yafout, travail précurseur sur le thème de l'action féministe islamique au Maroc, encadré par le professeur Mohamed Tozy et intitulé « La place de la femme dans les mouvements islamistes » (soutenance juin 2012).

70 Mériem Yafout explique l'influence des conférences organisées par Nadia Yassine dans le cadre des activités de l'UNEM, par la publication du livre *Tanouir al mouninate* (« Le Guide des croyantes ») du cheikh Yassine.

71 M. Mouaquit, *op. cit.*, p. 22.

72 *Ibid.*

73 Entretien avec Bassima Al Hakaoui publié dans le magazine *Femmes du Maroc*, le 29 décembre 2011.

74 « Imraa moukarrama, oussra moutamassika, tanmiya assila » (voir le site du Forum : www.fz.ma).

et réforme (MUR), créée en 1995 par les cadres féminins du MUR, œuvre plutôt dans le domaine du droit. Les deux associations insistent sur l'idée que seule une conception « authentique⁷⁵ » permettra de repenser à la question féminine et de valoriser les rôles d'épouse et de mère⁷⁶.

Il est intéressant de noter que l'opposition entre le féminisme Adliste (« Justice et Bienfaisance ») et le féminisme du MUR / PJD fait écho à une question qui s'est de tout temps posée au sein du mouvement féministe : faut-il mettre l'accent sur la nature de l'identité féminine (ou plutôt, des identités féminines) ou bien sur la revendication d'égalité sociale et civile ?

Les tensions entre le courant féministe classique et un autre voulant faire peau neuve en revenant au référentiel islamique et aux sources culturelles propres sont, par ailleurs, à plusieurs égards compréhensibles.

Le fait de mener une lutte féministe de l'intérieur de ce même référentiel revient à dire qu'il ne fallait pas se battre pour redresser des situations dans une perspective réformatrice mais pour lever le voile sur des principes égalitaires qui existaient déjà à la base.

Tensions féministes après le printemps arabe

Comment se rejoue, après le « printemps arabe », la configuration des différents courants « féministes » marocains ? Les débats qui ont eu lieu lors des manifestations du 20 février et au sein du Mouvement du 20 février⁷⁷ ont-ils accentué les clivages entre les différentes tendances ?

La position des associations féministes lors des manifestations du 20 février dans les rues marocaines est, à plusieurs titres, révélatrice de nouveaux affrontements.

Certaines associations féministes ont refusé de se joindre aux manifestants pour plusieurs raisons. D'une part, elles contestaient l'idée de « manifester » au côté du groupe islamiste « Justice et Bienfaisance », composante essentielle du Mouvement du 20 février⁷⁸ qui, selon elles, « ne partage pas les mêmes revendications que les féministes en termes d'égalité de droits entre les hommes et les femmes⁷⁹ ». D'autres craignaient que leur

75 La mission de cette association est « de répondre aux besoins réels de la société marocaine dans le domaine de la lutte pour asseoir l'égalité des droits des femmes et de la famille dans le cadre d'un référent "authentique" fondé sur l'identité de la société et de la culture marocaine » (Aziza Bekkali, « Le journal Attajdid », 16 décembre 2011, nous traduisons). L'association lutte également contre « l'importation de lois occidentales ou incompatibles avec les réalités marocaines, et [contre] l'adhésion à des traités internationaux qui ne satisfont pas aux normes islamiques » ; elle souhaite « l'adoption de lois conformes à la vision islamique dans tous les domaines de la vie féminine » (S. Eddouada, R. Pepicelli, *op.cit.*).

76 « Émancipation ne veut pas dire "calquer le modèle occidental". On peut regarder ce qui s'est fait ailleurs pour ensuite l'adapter à notre culture et notre identité, en ne perdant pas de vue les failles de l'émancipation dans les sociétés occidentales ; j'entends par là notamment la dissolution de la famille. » Entretien avec Bassima Al Hakaoui, membre du secrétariat général du PJD et ministre de la Femme, de la Famille, de la Solidarité et du Développement social.

77 Ce mouvement de contestation est apparu le 20 février 2011 dans le sillage du Printemps arabe.

78 Le mouvement « Justice et Bienfaisance » avait annoncé dans un communiqué rendu public en décembre 2011 son retrait des manifestations de protestation du Mouvement du 20 février.

79 Entretien avec une militante membre de l'Association démocratique des femmes du Maroc (ADFM), le 7 juillet 2012.

participation soit instrumentalisée et ne serve de caution à l'introduction d'un « discours islamiste » dans l'espace d'opportunité ouvert par le Mouvement du 20 février. En effet, la conjonction entre l'islamisme et les valeurs universelles d'égalité, séparées dans l'imaginaire féministe, leur paraissait inconcevable et impossible. Les jeunes « févrieristes » affirmaient au contraire que « le bien fait par le mouvement c'est qu'il a pu rassembler différentes tendances autour d'une même table et autour de ce qui est commun. C'est une expérience réussie qui a fait fondre les différences rendant possibles l'échange et l'écoute⁸⁰. »

Ces différences de positionnement entre les jeunes militants et leurs « sœurs aînées » ou « mères fondatrices » posent la question du renouvellement générationnel du féminisme. Assistons-nous à une nouvelle socialisation de la lutte féministe dans des contextes et par des moyens différents⁸¹ ?

Certaines féministes qui, non pas au nom de leurs associations mais à titre individuel, ont décidé de participer aux manifestations, rapportent comment les jeunes févrieristes les empêchaient d'exprimer des revendications portant sur l'égalité entre les hommes et les femmes : « À chaque fois qu'on voulait brandir un slogan sur l'égalité, certains venaient nous en empêcher⁸². » Alors que pour les jeunes la lutte pour la justice et la dignité englobait toutes les luttes, les féministes, de leur côté, refusaient de voir leur cause, la lutte contre les discriminations dont les femmes sont l'objet, passer, une fois de plus, après d'autres revendications, encore une fois jugées plus urgentes et plus globales.

Longtemps, l'implication des femmes dans le processus politique s'est faite sur la base d'enjeux idéologiques ; on les sollicitait en période de crise. Longtemps, les femmes marocaines ont vu leurs revendications propres « sacrifiées » au nom d'un intérêt supérieur : leur cause n'était-elle pas « partie prenante de celle du peuple marocain⁸³ » ? Ayant atteint « leur autonomie », après un long processus de maturation, les associations féminines ont commencé à refuser de reproduire le même schéma ; elles ont refusé d'accorder la priorité à « l'autre » cause, sur laquelle était supposée venir se greffer celle des femmes ; elles ont refusé qu'une fois de plus la lutte « citoyenne » prenne le pas sur la lutte contre l'ordre patriarcal.

Ce qui est en jeu c'est l'autonomie du mouvement des femmes. D'ailleurs, même les militantes du 20 février qui refusaient de s'attarder sur les spécificités féminines ou masculines (« Nous sommes en train de militer ensemble pour des objectifs communs, nous ne voulons pas nous attarder sur ce qui nous sépare⁸⁴ ») ont

80 Entretien avec une activiste du mouvement « Justice et Bienfaisance » appartenant au Mouvement du 20 février, le 12 mars 2012.

81 Marc Bessin, Elsa Dorlin, « Les renouvellements générationnels du féminisme : mais pour quel sujet politique ? », *L'Homme et la société*, n° 158, 2005.

82 Entretien avec une militante, membre de l'ADFM le 20 juillet 2012.

83 A. Roussillon, F. Zryouil, *op. cit.*, p. 83.

84 Entretien avec une militante au sein du Mouvement du 20 février le 17 avril 2012.

fini par envisager la possibilité de créer une section féminine autonome. C'est ainsi que le Mouvement du 20 février s'est empressé de créer sa composante féminine nommée « *ichriniyat al baydae*⁸⁵ » dont la devise est explicitée dans un communiqué où elles expriment en langue parlée (*darija*) leur raison d'être⁸⁶.

Bien que militant pour les mêmes causes que les hommes dans un mouvement qui, de surcroît, est acéphale, ces femmes craignaient de voir leur propre lutte occultée par les hommes, redevenant, encore une fois, « la mesure de toute chose⁸⁷ ».

Des femmes légendaires : l'allégorie de la subjectivité féminine

Revenir aux débats principaux qui traversent les discours féministes marocains, c'est revenir sur un point essentiel en lien avec « la subjectivité ». Accuser les féministes marocaines de la première heure d'occidentalisation et les féministes islamiques de soumission à un islam politique « masculin » revient à nier toute subjectivité. Parfois l'idée même de juger du caractère oppressif à partir de la subjectivité féminine équivaut à faire fi des phénomènes d'intériorisation de l'idéologie dominante⁸⁸. C'est ainsi que dans l'imaginaire collectif, se ranger ou pas du côté de l'universel revient à consentir à sa propre domination.

Au Maroc, la légende « Aïcha Kandisha » est un exemple édifiant qui reflète le patrimoine culturel et historique et de ce fait, la conception qu'ont les hommes des femmes qui aspirent à une certaine transcendance ou qui sont tout simplement désireuses d'accéder à l'instruction, à la connaissance et à la raison.

Selon l'une des différentes versions de la légende, Aïcha Kandisha était une comtesse portugaise du XVII^e siècle qui, tombée follement amoureuse d'un riche monsieur originaire de Safi, n'hésita pas à se rendre chez lui et à le supplier de l'épouser. À l'époque toutes les femmes étaient voilées, mais la comtesse se baladait sans voile, vêtue d'une belle robe blanche. Les hommes qui la croisaient en devenaient fous ! Tous les hommes de Safi ne parlaient plus que de la « comtesse », d'où le nom Kandisha. La comtesse à la robe blanche finit par se marier avec l'homme de Safi ; en se convertissant à l'islam, elle prit le prénom d'Aïcha. On a là le portrait d'une femme courageuse qui, pour vivre sa passion, n'hésite pas à faire sauter tous les obstacles qui s'opposent à son désir ; parce qu'elle est différente de ses contemporaines, les hommes la considèrent comme étrangère à ce monde.

85 Les « vingtistes casablancaises », autrement dit les militantes du 20 février.

86 « Nous les militantes du 20 février, et en harmonie avec les revendications d'égalité absolue entre les hommes et les femmes, sommes venues vous dire que ce n'est pas possible de réaliser le changement sans la contribution de la femme dans la gestion, la prise de décision et la mise en œuvre ; ce n'est pas possible de réaliser les revendications sans que la femme ne lutte à côté de l'homme ; ce n'est pas possible que l'homme acquière ses droits sans que la femme n'acquière les siens ; ce n'est pas possible de réaliser les revendications en lien avec la dignité, la justice sociale et la liberté sans que la femme n'obtienne tous ses droits. »

87 Marilyn Friedman, « Feminism in Ethics : Conceptions of autonomy », in Miranda Fricker et Jennifer Horsby (eds), *Cambridge Companion to Feminism*, Cambridge University Press, 2000.

88 Suzy Rojzman, Maya Surduts, « Le féminisme encore une fois à la croisée des chemins ? », *Cahiers du Genre*, n°1, 2006, p. 181–196.

Au Maroc, d'autres femmes se sont vues attribuer le nom « Aïcha Kandisha » ; ainsi Aïcha Lbahria et Aïcha Soudania, deux femmes exceptionnelles venues au Maroc à la recherche du savoir, de la science ou même du soufisme. Qu'une femme soufie puisse être en quête de raison et de spiritualité était chose impensable pour une conscience collective qui n'a retenu de ces figures que le côté folklorique et n'a pu imaginer mieux pour les caractériser que de les identifier à Aïcha Kandisha, « la comtesse occidentale ».

La version d'Aïcha la savante transformée dans l'imaginaire collectif en une « sorcière envoûtante » rappelle l'histoire légendaire de Fathma N'Soumeur. Cette femme s'était trouvée confrontée, dès son plus jeune âge, aux normes traditionnelles qui excluent les filles du savoir ; toutefois, en se cachant derrière la porte de la salle où enseignait son père, elle réussit à apprendre des versets du Coran. Plus tard, adolescente, elle dut affronter les règles qui imposent aux jeunes filles une soumission totale à l'autorité familiale et les privent d'accès aux espaces publics. Elle devint alors la proie de crises d'hystérie dont certaines simulées dans l'espoir de contourner les lois, d'autres réelles, expression d'un conflit insurmontable ; ces crises se révélèrent impuissantes à altérer l'inflexibilité des coutumes et l'omnipotent pouvoir familial. Soumise à une séquestration totale, censée entraîner sa soumission, la révoltée décida alors de s'exclure volontairement des circuits familiaux et sociaux. Elle se réfugia dans un univers clos, où religion et mysticisme formaient un rempart la protégeant des assauts de son environnement ; lequel se trouva ainsi conforté dans l'idée qu'elle était démente, habitée par des forces occultes et l'abandonna à son triste sort.

Libre de ses mouvements, elle va à la rencontre de la nature, son unique interlocuteur, source de ses méditations et réflexions. La solitude qu'elle s'était imposée étant devenue insoutenable, elle trouve finalement refuge auprès d'un de ses frères, lettré et notable du village de N'Soumeur. Elle approfondit les enseignements coraniques, acquiert des connaissances en astrologie et en médecine traditionnelle.

Si les légendes de Kandisha et N'Soumeur disent à quel point l'accès à la « raison » était refusée aux femmes, l'histoire d'une autre de ces Aïcha Kandisha⁸⁹ est non moins édifiante. C'était une jeune femme d'une beauté rare. Sa peau était d'une blancheur incroyable, elle avait les yeux en amandes, une bouche couleur sang, et ses cheveux noirs soyeux lui tombaient jusqu'aux hanches. Mais ce qui la distingue plus encore des autres femmes, c'est d'avoir lutté et résisté aux côtés des hommes, contre l'occupant portugais. Elle attirait les soldats envoûtés par sa beauté dans des traquenards où ils étaient tués par ses complices. Les Portugais la punirent

89 En dehors des contes de la tradition orale, on retrouve l'histoire d'Aïcha Kandisha dans les écrits d'Edward Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, Payot, 1935 ; Paul Pascon, « Trente ans de sociologie du Maroc », *Bulletin économique et social du Maroc*, 1986, et Vincent Crapanzano, *The Hamadsha. A study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, University of California Press, 1981.

en éliminant toute sa famille, y compris son amant. Devenue folle sous le choc, elle se mit à errer dans les forêts, tuant tous les soldats qui croisaient son chemin. Après sa mort, son esprit hanta les lieux ; Aïcha Kandisha apparaissait la nuit aux hommes qui osaient s'aventurer dans les lieux isolés. Beaucoup de jeunes hommes disparurent ainsi d'avoir suivi cette femme fatale. Rares furent les rescapés qui, malgré leur retour, ne sortirent pas indemnes de cette mésaventure. Ils restaient ensorcelés ou fous à tout jamais. Ainsi Aïcha Kandisha, l'héroïne militante, devint-elle l'esprit maléfique qui se venge des hommes.

Femme fatale, femme militante, femme soufie, mystique ou instruite, ces femmes légendaires sont toutes considérées comme des êtres maléfiques et des sorcières dangereuses.

Si nous avons rapporté ces histoires avec beaucoup de détails, c'est évidemment pour faire ressortir le long chemin qu'ont dû parcourir les féministes dans leur lutte contre l'idée d'une « raison sexuée⁹⁰ ». Mais c'est aussi pour faire clairement apparaître le danger qu'il y a à vouloir étouffer « la subjectivité féminine » qui est, à notre sens, au cœur même du combat féministe.

Certes, ces légendes nous rappellent l'urgence qu'il y a à insister sur les acquis du mouvement féministe en matière d'accès à la raison, de prise de la parole, d'encouragement à ne pas rester tétanisées par la peur de « la perte d'identité » ou par l'incitation à ne pas « revenir à une tradition » jugée rétrograde. Mais cela dit, il convient de remarquer que, s'agissant de l'importance de la subjectivité des femmes dans la pensée féministe, les spectres du féminisme occidental ou de l'islamisme intégriste ne font que brouiller les pistes de réflexion. Tirer la sonnette d'alarme pour prévenir contre l'invasion occidentale ou « islamiste » n'est peut être qu'un moyen de barrer le chemin d'accès à la raison féminine jugée « dangereuse », « subversive » et même « maléfique ».

La voix de la subjectivité

Selon Dostoïevski, « certaines personnes sont capables de vivre dans des cellules noires pendant quarante jours d'affilée sans jamais parler ; mais, du moment où elles rejoignent la lumière du jour et qu'elles sortent de prison, elles parlent, et parlent et parlent encore... » ; n'est-ce pas là tout ce qui importe : avoir une voix⁹¹.

⁹⁰ Geneviève Fraisse, *Muse de la raison. La démocratisation exclusive et la différence des sexes*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1989.

⁹¹ Cité dans Marnia Lazreg, « Féminisme et différence : les dangers d'écrire en tant que femmes en Algérie » in *Les cahiers du CEDREF*, « Genre et perspective postcoloniales », 2010, p. 105.

« La voix d'une femme est une révolution » (*sawt lemra thawra*) est l'un des slogans brandi et scandé lors des manifestations de rue ayant eu lieu dans le sillage du printemps arabe. La voix de la femme qui était à peine audible se révolte pour se faire entendre.

D'ailleurs, lors de ces révolutions, des voix féminines se sont insurgées haut et fort pour revendiquer leurs droits et crier l'injustice. Cherchant de nouveaux espaces publics d'expression, cette jeunesse féminine marocaine s'est également appuyée sur « la révolution numérique », appelée aussi « la révolution 2.0 », pour parler de sa situation et de ses souffrances multiples. L'analyse des tweets, blogs et vidéos échangés montre la manière dont les femmes marocaines ont investi les médias et les réseaux sociaux pour manifester leurs révoltes.

Une question émerge alors : sommes-nous face à de nouveaux mécanismes d'engagement féministes ? Et dans quelle mesure sont-ils capables de façonner le renouveau du militantisme féministe ?

Identifier ces mécanismes est essentiel si l'on veut cerner les ressources mobilisées par les jeunes féministes pour mieux faire entendre leurs revendications.

Premièrement, cette mobilisation féminine dans le cadre d'une révolution numérique peut inciter à repenser le rapport entre la pensée féministe et ses moyens de diffusion jadis pensés sur le modèle du filtre et de la perte⁹². Par ailleurs, en faisant éclater les frontières public / privé, ces nouvelles plateformes d'expression encouragent « la libération des subjectivité⁹³ » faisant ainsi étendre le réseau d'initiatives « féministes » spontanées et ponctuelles.

Alors que les mouvements féministes marocains ont longtemps patienté pour obtenir subrepticement des réformes, peut-on dire qu'aujourd'hui le terrain est plus favorable à l'accélération du processus des réformes « féministes », que ces jeunes veulent immédiates, radicales et exemptes de toute empreinte du pouvoir politique ? S'agit-il d'une nouvelle lutte féministe dans le cadre de nouvelles plateformes d'expression là où personne ne peut faire taire personne dans le cyberspace, un réseau transnational de sites, de blogs, tags et autres pages sur les réseaux sociaux ?

92 Chez Noam Chomsky (*Propagande, médias et démocratie*, Paris, Éd. Écosociété, 2000), l'accent est mis sur le rôle des médias dans le filtrage et élimination des faits et opinions. Ce modèle peut également s'appliquer aux supports de débat, comme les structures partisanes, les associations féministes.

93 Dominique Cardon, « Vertus démocratiques de l'Internet », *La Vie des idées*, 2009 (www.laviedesidees.fr/Vertus-democratiques-de-l-Internet.html).

Dans la foulée de cette pluralité d'engagements, d'orientations diverses qui se nourrissent de ces vents de protestations, émergent quelques mouvements féminins portés par des collectifs hétéroclites. Peut-on dire que le contexte « transnational » dans lequel s'expriment ces contestations de masse aide à dépasser les lignes de faille qui définissaient les différents courants « féministes » ?

La conjoncture actuelle implique aujourd'hui des exigences nouvelles où la pensée féministe puise l'occasion de s'établir sur une articulation entre l'identité et l'accès à la représentation, c'est-à-dire la possibilité d'exprimer et de manifester cette identité. Pour faire valoir cette reconnaissance, plusieurs manifestations de ce féminisme « printanier » font exploser les verrous des espaces réservés — à travers une multitude de moyens, une représentation sociale susceptible, par sa plasticité, de prendre en compte la diversité. C'est à cet égard que le langage est utilisé dans ces différentes manifestations comme moyen de subversion.

La langue : un outil « indigène » subverti

Cette situation nous incite à développer une réflexion sur le langage et ses effets sur la pensée féministe.

Les femmes, mobilisées pendant les révoltes du printemps arabe et les manifestations du 20 février, conscientes de l'idée que la langue maternelle est l'un des marqueurs d'identité sociale et culturelle les plus importants dans une société multilingue, ont opté pour l'utilisation massive de la « *darija* », (le dialecte marocain) à côté d'autres langues.

D'une part, ces manifestants en utilisant plusieurs registres de langues sans avoir à choisir entre le français, l'arabe, l'anglais et la *darija*, « dégagent un espace linguistique à partir duquel s'exprime une marocanité qui n'est enracinée ni dans le nationalisme panarabique, ni dans une sorte d'internationalisme creux et irénique⁹⁴ ». D'autre part, alors que la fracture numérique du fait d'un taux élevé d'analphabétisme au Maroc peut, une fois encore, enfermer les luttes virtuelles dans une citadelle élitiste, l'emploi de la *darija* rapproche les différentes franges sociales et transgresse la hiérarchie sociale immanente à la dialectique langue savante / langue du peuple et cette séparation entre l'écrit, outil privilégié d'une élite sociale, politique et religieuse, et une tradition orale « dévalorisée⁹⁵ ».

⁹⁴ Gilles Suzanne, « La naïda casablancaise : un devenir artistique bien incertain », *La pensée de midi*, n° 24–25, 2008, p. 212.

⁹⁵ Anouk Cohen, « La langue du silence dans le Maroc urbain contemporain », *Revue de l'histoire des religions*, n° 2, 2011.

À cet égard, il est intéressant de prêter attention aux mots utilisés dans le cadre de ces protestations ainsi qu'aux noms portés par ces initiatives féministes. En plus de l'usage fréquent de la *darija* dans les discours et slogans des acteurs militants, la diffusion de slogans iconiques « *koulouna*⁹⁶ Fadoua Laroui⁹⁷ », « *koulouna* Amina Filali⁹⁸ » qui renvoient à des personnes et des événements réels, nous pouvons dire que nous assistons à un mouvement de subversion à travers le langage. Ce mouvement, si nous ne le voyons pas venir, c'est qu'il porte en lui-même, comme dirait Derrida, une force qui se trame de l'intérieur, presque l'air de rien. C'est ainsi que tout se reprend par glissements imperceptibles, de façon à faire jouer les règles contre elles-mêmes. Le résultat, nous dit Derrida, « est inédit, non conforme mais ne prend sens que par l'écart et donc par la ressemblance avec ce avec quoi il détonne⁹⁹ ».

Nous avons assisté tout au long des dernières manifestations de rue à de beaux défilés de banderoles et de slogans, qui en permettant un nouveau décryptage de la société, arrivent à soustraire de la langue l'outil tranchant qui sert à contrer le pouvoir machiste et à déconstruire les façons communes de « regarder » les femmes.

Par cet outil linguistique subversif, les femmes veulent lever le voile sur leur situation et détruire les chaînes de leur soumission. Elles veulent sensibiliser les hommes en leur renvoyant les images et symboles de la langue, ceux-là même qui dénigrent la femme et perpétuent sa représentation négative dans l'imaginaire collectif.

Ce sont peut être des moyens pour s'affranchir d'une lourde subordination et changer les représentations erronées mais figées dans les esprits.

De nouvelles initiatives féministes hétéroclites et sporadiques

*Psst psst, wach a zine, man shoufouch*¹⁰⁰ ? Les femmes aujourd'hui n'en peuvent plus de ce type d'interpellations dont elles font l'objet dans les rues marocaines. Elles ont donc décidé d'agir et de créer le « buzz » pour dire stop au harcèlement.

96 Koulouna veut dire « nous sommes toutes... »

97 Fadoua Laroui est une jeune Marocaine qui s'est immolée par le feu le 21 février 2011 après que les autorités locales aient refusé de lui accorder un logement social au titre de mère célibataire.

98 Amina Filali est une jeune fille de 16 ans qui s'est suicidée le 10 mars 2012 après avoir été mariée à son violeur.

99 Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Éd. de Minuit, 1972.

100 Littéralement, cette expression de « drague directe » veut dire : « Eh ! ma belle ! n'avons-nous pas le droit de goûter à ta beauté ? »

« Défendez-vous toutes seules, exigez le respect », telle était la réclamation du mouvement WomenShoufoush¹⁰¹. « La honte doit changer de camp ! » C'était aussi le cri de guerre de Majdoline Lyazidi, qui a créé SlutWalk Morocco¹⁰², une page Facebook destinée à faire prendre conscience du harcèlement sexuel dans la société marocaine. WomenShoufoush est un jeu de mots qui, en arabe marocain, évoque la séduction, mais peut aussi être interprété comme un appel à résoudre un problème. C'est un mouvement qui s'oppose, à ceux qui justifient le viol, par exemple, par la tenue que portent les femmes violées.

Madjoline Lyazidi reconnaît aussi que le nom de la campagne peut poser un problème. Elle explique : « On veut que ce soit une version marocaine des Slutwalks, et on veut aussi qu'elle soit à cent pour cent marocaine, qu'elle convienne à la culture et aux valeurs de notre communauté. Mais pour être franche, c'est dur de trouver un nom aussi accrocheur que SlutWalk¹⁰³ ! » Ces militantes étaient habillées de toutes sortes de façons. Certaines arboraient même des foulards brandissant des banderoles où était affiché en grand et en gras « mon corps m'appartient » pour contester le contrôle exercé sur leurs corps. Elles ont choisi de s'affilier à SlutWalk au risque de voir leur slogan transformé en « Salopes ou bikhiir¹⁰⁴ ! ».

L'idée de créer en 2011 un autre groupe nommé La3yalate jayate, c'est-à-dire « Les femmes arrivent », est le résultat d'une longue discussion sur le réseau social Facebook avec un groupe d'intellectuelles de différentes orientations et tendances, ainsi que des cadres politiques et sociaux. Ces femmes ont discuté sur Facebook pendant un mois avant d'organiser plusieurs réunions à Rabat et à Casablanca (les participantes venaient des différents coins du pays). La philosophie de ce mouvement a été, par la suite, diffusée à travers des moyens artistiques et culturels, notamment des caricatures présentées lors de l'exposition de caricature le 26 novembre 2011 mais aussi des témoignages de femmes victimes d'abus et d'injustices lors de conférences organisées pour faire connaître le mouvement.

« Les femmes arrivent » se veut un mouvement « de masse, indépendant, progressiste et populaire¹⁰⁵ ». Il serait intéressant d'analyser les expressions utilisées par ces femmes : « femmes /classes laborieuses » (*nissae / tabaka kadihat*), « la langue du peuple » (*loughat ashaâb*), « cadre populaire » (*itar chaâbi*) qui reviennent dans les discours du mouvement. « Conscients qu'une catégorie sociale ne peut pas lutter à la place d'une autre catégorie », les activistes du mouvement, affirment même que ce dernier est créé en réaction à « la léthargie¹⁰⁶ » d'un mouvement féministe « libéral et élitiste¹⁰⁷ ». Ce qui laisse entendre explicitement que

101 L'expression « *manshoufoush* » comprend aussi le terme *man*, « homme » en anglais. Avec ce slogan, les militantes de ce mouvement, en ayant recours à la langue anglaise, ont redonné sens à cette expression. *Manshoufoush* veut donc dire : « c'est l'homme qui voit », c'est l'homme qui à la vision et le pouvoir d'interpeller « l'autre » – « l'autre », c'est-à-dire la femme. Les militantes ont remplacé *man* par *women* – ce qui a donné « *womenshoufoush* » – délivrant ainsi la femme de sa position d'objet de convoitise, la faisant sortir de sa condition de réceptrice passive.

102 SlutWalk, littéralement « Marche des salopes », est un mouvement de rassemblement ayant débuté au Canada en avril 2011, pour protester contre la phrase d'un officier de police de Toronto qui avait suggéré que pour se protéger contre le viol, « les femmes devaient éviter de s'habiller comme des salopes ».

103 Entretien avec Majdoline Lyazidi, *Femmes du Maroc*, n° 188, novembre 2011.

104 « Salopes ou bikhiir » veut dire : « Salopes mais bien dans notre peau. »

105 www.lakome.com.

106 Le mot arabe utilisé est *foutour*.

107 Écouter sur le site www.lakome.com la présentation du mouvement par l'une de ses militantes.

le féminisme de la première vague était inattentif aux enjeux de classe et a, en quelque sorte, échoué à rendre compte de l'oppression spécifique que vivent les femmes soumises à un patriarcat conjugué à une exploitation de classe.

« Les femmes arrivent » disent qu'il y a deux raisons derrière cette dénomination : la première, c'est leur désir de souligner et de confirmer leur appartenance profonde à la société marocaine, d'autant plus qu'elles s'adressent à la femme paysanne, à la femme au *douar*, à l'étudiante, à la femme au foyer et la femme employée, etc. La deuxième raison renvoie à une référence à un incident bien particulier : une vieille femme, poussée par un policier lors d'une manifestation, lui a rétorqué « tu vas voir, les femmes arrivent » (La3yalat jayat¹⁰⁸).

Toujours dans le cadre de l'analyse linguistique que nous souhaitons effectuer, il faut signaler que le mouvement La3yalat jayat a fait l'objet d'accusations dénonçant le caractère humiliant du mot « *3yalat*¹⁰⁹ ». Force est de constater, à cet égard, que les militantes ont poussé le bouchon assez loin ; en utilisant des termes dont le sens est lourd de connotations négatives, elles ont franchi un seuil dans la transgression. Révélant ainsi leur subjectivité, et une certaine faiblesse psychique. Le terme « *3yalat* » qui était jadis occulté, parce qu'il renvoyait à l'état de soumission des femmes, est aujourd'hui assumé, revendiqué, avec fierté et courage. Aussi, en écoutant les fondatrices du mouvement annoncer leur intention de donner à ce terme une connotation positive, nous ne pouvons pas ne pas évoquer la notion de « réappropriation » ou de « resignification » si chère à Judith Butler qui emploie des expressions négatives pour se référer à la possibilité de transformer leur sens initial¹¹⁰.

Des slogans « subversifs » : un acte de « réappropriation »

Ce cycle de mobilisations « féministes » porté par ces collectifs hétéroclites a été l'occasion de voir défiler des slogans riches d'une histoire et de stratégies de négociation. Nous en choisissons deux.

« *Almaraa 3awra !!! 3ma fi 3aynik* ». Ce premier slogan, traduit littéralement, veut dire : « La femme est aveugle ! » Mais le mot « *3awra* » a deux significations différentes selon qu'il est utilisé en arabe classique ou en arabe marocain. En arabe classique le mot veut dire « le corps nu », mais en arabe dialectal marocain,

108 En arabe, le son émis lorsqu'on prononce le chiffre « 3 » est proche de celui correspondant à la lettre ع (*ayn*), lettre qui n'a pas d'équivalent en alphabet romain. D'après l'alphabet phonétique international (API), ce son est une fricative pharyngale sourde.

109 « *3iyalat* » est un mot qui désigne les femmes mais qui, en remontant à ses origines étymologiques arabes, peut avoir une connotation négative infantiliste.

110 On peut également penser au terme *queer*, désignant les minorités sexuelles, dont l'usage a été détourné de manière positive. Les fondatrices de SlutWalk dont s'inspire le mouvement marocain WomenShoufoush ont repris le terme qu'avait utilisé l'officier de police contre elles et l'ont dépouillé de son sens premier.

ce même mot veut dire « aveugle » au féminin. En arabe classique, la phrase « *satru l3awra* » exprime dans le discours religieux l'ordre de ne pas exhiber les parties intimes du corps humain. L'expression marocaine « *3ma fi 3aynik* » est utilisée quand on veut éloigner le mauvais œil. Mais elle peut aussi signifier « Ne regardez pas, n'enviez pas, sinon cela va vous rendre aveugle. »

Utilisé dans ces différents sens, ce slogan peut avoir plusieurs interprétations. Le sens émanant de l'arabe classique a une connotation subversive. La formulation et la structuration de ce slogan, disent clairement que la femme est considérée comme un « corps nu » et qu'elle doit le cacher ; « *3ma fi 3aynik* » adressé à un homme, en tant qu'il est voyeur en puissance, les yeux fixés sur ce corps nu, lui « ordonne » de ne pas regarder (ou « mater ») ce corps. Dans les deux cas l'effet est assez déstabilisant. Ce slogan veut montrer aux hommes à quel point ils sont capables de « chosifier » les femmes ; il cherche à les mettre en face du peu de considération dans laquelle ils tiennent les femmes ; il vise à sensibiliser les hommes au fait qu'ils dénigrent les femmes, comportement considéré jusque-là, par les hommes, comme naturel.

Dans le même style, les militantes ont reformulé le slogan « *Almaraa 3awra !!! 3ma fi 3aynik* » pour lui attribuer un autre sens performatif. « *Almaraa 3awra !!! 3ma fi 3aynik* » donnera : « *Ana mra machi 3awra* » qui peut être aussi traduit littéralement sous deux différentes formes, à savoir : « Je suis une femme et pas un corps nu que je dois cacher » et « Je suis une femme et pas une aveugle ». Le premier sens rejoint l'explication citée ci-dessus, mais le deuxième sens revêt plusieurs connotations. Nous pouvons avancer que la femme est doublement discriminée dans ce slogan, car elle n'est pas seulement un corps nu qu'il faut cacher parce qu'il attire le regard des hommes, mais en plus, elle est dénuée de toute capacité de discernement.

Le second slogan, « *Mra hachak* », peut être traduit littéralement par : « Je suis une femme, pas vous » ; ce qui signifie : « Je suis une femme, et je suis désolée de prononcer ce terme devant vous¹¹¹ ». Là aussi, les activistes agissent et réagissent en puisant dans des actes de langage venant directement de leur culture et de la complexité de leur vécu. Dans la culture marocaine, le terme « *hachak* » est généralement prononcé quand on parle des animaux et spécialement, des ânes et des chiens. Il est aussi employé dans les conversations qui abordent des choses déplaisantes. De ce fait, ce mot « *hachak* » est systématiquement inclus dans la conversation, par politesse ou par respect, pour ne pas dégouter l'auditeur ou heurter sa susceptibilité. Cette expression qui a souvent été utilisée par certains hommes pour parler de leurs épouses ou des femmes en

111 Quand le mot « femme » est suivi du terme « *hachak* », cela laisse entendre que la femme est dénigrée.

général a été reprise lors des manifestations de 2011 pour symboliser la subversion. Le « concept » du t-shirt portant le slogan « *mra hachak* » a été lancé le 8 mars 2012 par des créateurs de mode marocains. Cette expression qui résume la violence sociale subie par les femmes est, d'une part, une manière de s'approprier le langage de l'autre en le reprenant avec dérision, et d'autre part, une façon de sensibiliser les femmes aux obstacles culturels et symboliques qui menacent leurs droits et leurs libertés¹¹². Toutefois, en traitant cette insulte en dérision, les militantes se réapproprient un langage et « subvertissent » des discours « indigènes » d'une manière révolutionnaire.

*

Force est de reconnaître qu'il est difficile d'aborder l'histoire du féminisme marocain sans susciter une réflexion autour d'une « identité » imprégnée de « catégorisation » et de « pouvoir ». Du passé colonial, le féminisme marocain a hérité la peur d'avancer sur un terrain miné par de nouveaux rapports de domination. Il nous semble important de prendre acte du fait que le supposé dominant s'est souvent déguisé sous une multitude de formes. En redéfinissant les axes d'assujettissement¹¹³ autres que celui du genre, nous arrivons à saisir pleinement la réalité d'une quête d'autonomie féminine. La peur de voir leur unicité menacée a, en effet, poussé les femmes, d'une part, à nier les spécificités qui les traversent, et d'autre part, à marginaliser le droit à la subjectivité.

Le contexte du printemps arabe, étant un champ fertile pour semer de nouvelles aspirations féministes, a fait pousser une voile sur la diversité et la multitude d'initiatives diverses, obligeant à substituer l'ambivalence à la dialectique¹¹⁴. Le sujet « multitudes¹¹⁵ » de la lutte féministe s'en trouve sans cesse réinventé par réajustements successifs. L'usage des nouveaux moyens de représentation utilisés dans l'espace virtuel et dans les slogans de la rue a contribué à rendre cette diversité plus manifeste encore.

Comment donc mûrit une pensée féministe au travers de ses interactions et à l'usage d'outils qui, bien que puisés dans des registres culturels « indigènes », transcendent les frontières de manière subversive ? Dans un monde virtuel, la pensée féministe se libère de l'enchaînement qui l'oppose à l'autre dans une perspective dialectique. Dans la réalité, la subversion devient une arme de déconstruction d'un discours de victimisation provoquant, par là même, un retour triomphal à cet héritage porté, par moments, tel un fardeau.

112 Voir l'interview avec les créateurs de mode Fadila El Gadi et Mohamed Smeyej, dans *Le Soir Échos* du 8 mars 2012.

113 Nous nous référons aux rapports de classe mais également aux différentes affiliations idéologiques et partisans ainsi qu'aux rapports avec le féminisme d'État ou le féminisme « Onusien ».

114 Alain Tourraine, *Le Monde des femmes*, Paris, Fayard, 2006, p. 173.

115 Éléonore Lépinard, Malaise dans le concept. Différence, identité et théorie féministe, *Cahiers du Genre*, n° 39, 2005.

Le printemps arabe et la question du genre

Quelques éléments de réflexion à partir des écrits de Judith Butler

Nayla Debs

Sans doute l'un des apports majeurs du printemps arabe est-il d'avoir permis de poser en de nouveaux termes la question des femmes, et par extension la question du genre, non seulement dans les pays où les révolutions ont eu lieu mais dans l'ensemble du monde arabe. Et cela pour deux raisons au moins. D'abord parce que les femmes ont joué un rôle déterminant dans les révolutions, se constituant comme des acteurs incontournables du changement. Ensuite parce que l'enjeu des révolutions ne se limite pas à un changement de régime mais implique aussi la mise en place d'un nouvel ordre politique et social où les questions de justice, d'égalité et de liberté trouvent toute leur place. Ce qui met au premier plan la question des droits des femmes – et des minorités (religieuses, ethniques et sexuelles) – devenue l'indice à l'aune duquel se mesurent les changements produits par les révolutions.

Nous proposons dans ce texte d'examiner la manière dont s'est posée la question des femmes pendant et après les révolutions en référence à la théorie du genre telle qu'elle a été conceptualisée par Judith Butler. La question de base est de savoir si et comment une théorie du genre peut rendre compte des transformations en cours et notamment des transformations dans les relations de pouvoir dans ce que cela détermine aussi de changement dans les rapports de genre. Ainsi, nous tentons dans une première partie de rendre compte des manifestations féminines qui ont caractérisé le printemps arabe, des changements que ces manifestations ont permis d'introduire et des points de butée qui contribuent aujourd'hui à circonscrire les effets des révolutions. Dans une deuxième partie, à partir des textes de Judith Butler – en particulier ses premiers écrits –, nous tentons d'élaborer un cadre théorique qui permette de penser le type de subjectivités et de féminismes déterminés par les différentes actions qui ont ainsi émergé. L'enjeu majeur est de pointer les limites d'une approche centrée sur l'identité qui finit par essentialiser un « sujet femme » et produire un discours total qui ne traduit pas la singularité des sujets qu'il est censé représenter. Ce sont justement ces singularités que nous examinons à travers notamment la notion de performativité proposée par Judith Butler, afin de rendre compte de la possibilité de transformer le pouvoir tout autant que de configurer de nouvelles formes de devenir « femmes arabes ».

1. Le printemps arabe à l'épreuve des différences

À la variété des paysages où se déploie aujourd'hui ce qu'on a appelé le printemps arabe correspond une autre variété, relative à la situation intérieure de chaque pays telle qu'elle s'est révélée dans la foulée des révolutions. Car au-delà des spécificités nationales, les manifestations non seulement ont mis en lumière l'existence, dans chaque pays, d'un peuple revendiquant ses droits dans l'espace public, mais ont également permis que se manifestent et se rejouent au sein de cet espace les nombreuses différences qui forment un peuple.

Des différences dont par ailleurs il est difficile de dire si elles constituent un signe de force ou de faiblesse. Sans doute l'éclat des révolutions provenait-il de leur capacité à réunir ensemble et à agencer dans une dynamique pacifique des forces que tout aurait pu opposer¹. En effet, les rassemblements qui ont eu lieu donnaient à voir diverses formes d'alliance et de coopération entre des acteurs hétérogènes : des gens du centre (des villes) et de la périphérie, des hommes et des femmes, des jeunes et des vieux, des riches et des pauvres, des laïcs et des religieux. Ces oppositions n'étaient pas masquées dans l'action révolutionnaire mais plutôt organisées de manière à rendre possible la réussite de cette action. C'est ainsi que nous avons vu par exemple des coptes garder la place Tahrir pendant que des musulmans faisaient leur prière, des jeunes venir en aide aux moins jeunes, des hommes et des femmes partager ensemble et entretenir les lieux du rassemblement. Mais fait paradoxal, ces mêmes différences qui ont été une source de richesse pour le mouvement révolutionnaire semblent constituer à l'heure actuelle un point de butée empêchant justement la poursuite du processus entamé.

En effet, à mesure que le mouvement social peine à se traduire dans la sphère politique et que la violence de la répression gagne du terrain sur les manifestations pacifiques, les différences semblent se cristalliser selon des lignes de fracture qui accentuent les divisions dans le champ social. Désormais, les sociétés arabes se déclinent dans la confrontation de couples d'opposés (arabe-non arabe, religieux-laïque, musulman-chrétien, sunnite-chiite, etc.) déterminés par des identités nécessairement exclusives (religieuse, sectaire, ethnique, etc.).

D'une certaine manière, ce qui dans l'histoire contemporaine du monde arabe a paru comme un problème particulier, le « problème libanais » puis le « problème irakien », à savoir les divisions inéliminables du corps social que les dictatures ont rendues artificiellement invisibles – tout en continuant à s'en servir pour asseoir leur légitimité selon le choix intenable liberté ou sécurité –, devient ainsi la principale caractéristique des sociétés arabes.

¹ Cela est peut-être plus vrai au tout début, à l'heure de l'expérience tunisienne et égyptienne et durant les premières phases de la révolution syrienne.

À des degrés divers, bien entendu. La situation syrienne – où se cristallise la question des minorités et qui devient l'objet d'une internationalisation de moins en moins évitable – est certes l'exemple le plus douloureux de la valence conflictuelle de toute différence, posant la question des rapports complexes entre différences et violence. Non pas que toute différence soit nécessairement porteuse de violence mais l'instrumentalisation des différences par le pouvoir en place fait en sorte qu'il est difficile qu'il en aille autrement.

Dans son analyse de la montée du communautarisme en Syrie et le risque de chaos civil que cela représente, l'écrivain syrien Yassine al-Hajj Saleh met en évidence cette corrélation quasi parfaite entre la violence du régime et les tensions communautaires qui sont loin d'être le produit d'une évolution naturelle de la société syrienne mais plutôt d'une stratégie de domination politique organisée par une élite dont l'objectif est le pouvoir². Ainsi, cette politique, désignée aussi comme « l'alliance des minorités », permet au régime de se poser comme le seul rempart contre les divisions qu'il a lui-même contribué à enraciner dans la société³. En fait, les différentes dictatures, en même temps qu'elles ont construit un discours d'unité nationale, ont souvent pratiqué des politiques discriminatoires à l'égard des différents groupes limitant les droits des uns et accordant des privilèges aux autres (sur tous les plans, économique, social et politique). Cette double politique a contribué à affaiblir les consensus nationaux – parfois déjà faibles – et à fragiliser les relations entre les différents groupes institués comme entités religieuses (ou ethniques) certes, mais aussi politiques.

Dans tous les cas, il est possible de dire que le printemps arabe, en rompant avec un certain type d'hégémonie, a jeté les bases d'un nouvel ordre dont l'enjeu principal – la condition pour qu'il ne donne pas lieu à d'autres types d'hégémonie – réside dans la possibilité d'instituer un cadre politique capable d'assurer l'égalité entre les diverses composantes de la société tout en préservant la pluralité.

2. Les révolutions comme événement genré

À ce niveau, il est important de voir comment s'articule la question de la différence des sexes dans son acception la plus commune, celle de la différence de base entre hommes et femmes. Geneviève Fraisse, rappelant les travaux de Françoise Héritier, note : cette différence première est sans doute celle qui conditionne aussi l'expression de toutes les autres⁴. En fait, la question est doublement posée à la lumière du printemps arabe :

² Dans un entretien donné par Yassine al-Hajj Saleh à *Mediapart* et diffusé également en arabe par l'auteur sur sa page Facebook. Voir Yassine al-Hajj Saleh « La Syrie n'est pas condamnée au chaos et à l'islamisme », *Mediapart.fr*, le 16 mars 2012 : www.mediapart.fr/journal/international/160312/la-syrie-nest-pas-condamnee-au-chaos-et-lislamisme.

³ *Ibid.*

⁴ Geneviève Fraisse, « La différence des sexes », *À côté du genre*, Paris, Le Bord de l'eau, 2010, p. 51.

d'abord, comme nous venons de le souligner, à travers la question générale de la différence dans ce qu'elle a de plus irréductible, c'est-à-dire la différence des corps ; ensuite, parce qu'elle est devenue en raison de l'histoire de la relation entre les sexes le corrélat de la question de l'inégalité et de la domination masculine.

Les révolutions, dans la mesure où elles s'inscrivent dans ce mouvement général de lutte contre la domination, impliquent une remise en question de toute la structure patriarcale dans la sphère privée aussi bien que publique, ce qui oblige à repenser les rapports entre les sexes en questionnant la hiérarchie qui les régit. Dans cette perspective, les retombées du printemps arabe ne sauraient se limiter au seul domaine politique, ou plutôt amèneraient à élargir la portée du politique pour y inclure des questions qui étaient tenues en dehors de son champ. En tout cas, s'il paraît hâtif – et sans doute erroné – de conclure aujourd'hui à une véritable transformation politique, il est possible toutefois de dire que l'action des femmes telle qu'elle s'est manifestée durant et après les révolutions place la question du genre au centre des enjeux qui résultent du printemps arabe.

En effet, la participation des femmes – tout comme celle des jeunes du reste – a constitué le fait marquant de ces révolutions. Dès le début, les femmes étaient partout présentes, de la Tunisie à la Syrie en passant par l'Égypte, le Yémen et la Libye, sans oublier le mouvement inabouti au Bahreïn. Elles ont souvent joué un rôle clé et ont été un vecteur principal du changement opéré ou en cours. Avec et à côté des hommes, elles sont descendues dans les rues, ont occupé les places publiques défiant l'oppression certes, mais aussi et surtout des tabous qui semblaient inamovibles et qui ont mis les femmes au ban de la société en les excluant de tout espace public. Car parmi les manifestantes, il y avait celles issues de milieux plus ou moins libéraux qui avaient une certaine expérience des luttes pour les droits ou pour qui la révolution venait concrétiser des idéaux et un mode de vie qui étaient en contraste avec la réalité politique de leur pays (comme à Tunis ou dans certains milieux égyptiens ou encore syriens). Mais il y avait aussi une grande catégorie de femmes pour qui le seul acte de manifester s'inscrivait dans une rupture avec des traditions tribales, familiales et religieuses bien ancrées et constituait en soi une révolte contre toute cette structure. C'est le cas notamment des mouvements populaires au Yémen⁵ où les femmes se sont accommodées tant bien que mal des différentes contraintes (contraintes vestimentaires ou liées à la mixité par exemple) qui leur sont imposées, c'est le cas également en Égypte⁶. Dans un entretien avec le correspondant du *New York Times* sur la Place Tahrir au moment de la révolution, Nawal El Saadawi, activiste féministe égyptienne – emprisonnée à plusieurs reprises et sous les différents régimes –, évoque des femmes qui sont venues manifester et qui n'étaient pourtant *jamais* sorties

⁵ Tawakkul Karman, prix Nobel de la paix en 2011 et militante pour la liberté d'expression, est sans doute devenue l'un des symboles forts de ce mouvement yéménite.

⁶ Il est difficile de spécifier un pays plus qu'un autre ; cette tendance a été générale et a caractérisé autant les provinces que les grandes villes où les gens vivant à la périphérie ont massivement participé aux journées révolutionnaires.

de chez elles auparavant⁷. Cet aspect participatif qui a caractérisé les différentes révolutions est l'une des réalisations majeures du printemps arabe. Son importance réside dans le fait qu'il a permis la construction d'un espace public inclusif – intégrant des acteurs locaux qui étaient dépourvus jusque-là de toute existence publique – qui jette les bases d'une société démocratique à venir.

Or c'est précisément la démocratie qui est en question dans chaque pays où la révolution a eu lieu. Car on manifestait certes contre un régime dictatorial, mais au-delà, les différents slogans exprimaient des valeurs de justice, de dignité, de liberté et d'égalité qui constituent finalement des valeurs universelles. En d'autres termes, ce qui est en jeu, c'est l'idée d'une démocratie et son corrélat de citoyenneté, même si les caractéristiques que revêt cette démocratie demeurent fort inconnues et sa réalisation dans l'immédiat sinon improbable du moins chaotique – et présentant sans doute de grandes variations d'un pays à l'autre.

Une chose est sûre néanmoins : les contours de cette démocratie dépendront des modalités par lesquelles l'égalité sera institutionnalisée, en particulier l'égalité entre hommes et femmes telle qu'elle a été expérimentée pendant la révolution. C'est cette institutionnalisation de l'égalité avec un système de lois garantissant les droits de tous, hommes et femmes, majorités et minorités, qui constitue le véritable marqueur du changement que la révolution aura rendu possible.

3. Les acquis avortés des révolutions ?

Les événements survenus après les révolutions montrent clairement une tendance à exclure de nouveau les femmes de la vie publique et politique même si les révolutions n'auraient pas été possibles sans leur contribution. En effet, les femmes sont aujourd'hui la cible d'une double violence : d'un côté, une violence directe manifestée par des formes particulières de répression (violence physique et verbale, harcèlement sexuel, viol) ; de l'autre, une violence plus symbolique à travers des pratiques sociales et des textes de lois qui accentuent les discriminations entre hommes et femmes. Les exemples abondent et aucun pays ou presque ne fait exception.

D'ailleurs, l'une des premières mesures prises par le pouvoir postrévolutionnaire a consisté à restreindre les droits des femmes. En Libye par exemple, la charia et le retour à la polygamie ont été directement décrétés, sans

⁷ Entretien réalisé par Nicholas D. Kristof, « Undaunted in Tahrir Square », *The New York Times*, le 3 février 2011 : www.nytimes.com/video/2011/02/03/opinion/1248069611811/undaunted-in-tahrir-square.html.

aucune discussion préalable, par le nouveau pouvoir⁸. Aussi peut-on se demander quel est le rôle des femmes dans la rédaction de la nouvelle Constitution et quelle sera leur place dans les nouveaux textes. En particulier, la parité sera-t-elle respectée ? On peut se poser la question quand on voit que, en Tunisie, malgré la loi sur la parité, les femmes élues à l'Assemblée ne forment que 27 % de l'ensemble des représentants. Encore cette proportion doit-elle être considérée comme assez élevée : en Égypte, elle n'est que de 2 %⁹. Dans ce pays toujours, et malgré la participation massive des femmes au mouvement révolutionnaire, aucune femme n'a siégé au Comité constitutionnel (première instance créée par les nouvelles autorités pour préparer des amendements à la Constitution), ni au Comité civil de consultation (appelé aussi « Conseil des hommes sages » censé conseiller le gouvernement de transition). Cette tendance à marginaliser les femmes a été confirmée par la composition du nouveau gouvernement égyptien formé après les élections présidentielles, où seulement deux femmes sont représentées (sur trente-cinq postes ministériels). Sans oublier de rappeler que dans tous les pays arabes¹⁰, les lois relatives au Code du statut personnel, en particulier celles relatives au mariage, à la filiation et à la succession, n'ont pas été réformées, pas plus que celles du Code pénal portant, entre autres, sur la pénalisation des violences domestiques, du viol conjugal et du viol commis sur une personne mineure¹¹. Autant de lois qui non seulement consacrent les inégalités mais sont également en contradiction avec les droits de l'homme.

Ce constat ne permet pas toutefois de conclure à une homogénéité juridique et constitutionnelle qui caractériserait le « monde arabe » supposé constituer une unité. Des différences existent en fonction des particularités de chaque pays, de son histoire et de la nature de son système politique. Et si la référence institutionnelle à l'islam est prédominante dans la plupart des pays¹² – la religion, l'islam, étant considérée comme la source principale de la législation –, le statut et le rôle de la religion varient de manière significative d'un pays à l'autre. Les différentes traditions juridiques, conjuguées aux efforts de modernisation différemment entrepris selon les pays, ont entraîné des disparités importantes au niveau du système législatif ainsi que dans l'application de la loi.

Cependant, force est de constater que lorsqu'elles ont eu lieu, les tentatives de modernisation ont surtout concerné certains des articles du Code civil et du Code pénal, sans que la législation relative aux affaires de la famille et au statut de la femme ait été pour autant modifiée. En effet, alors que des avancées ont pu être réalisées dans les domaines liés à l'accès des femmes à l'éducation, à la santé, à l'emploi ou même à la participation à la vie politique, les réformes du Code du statut personnel se sont limitées le plus souvent à l'amendement de quelques

8 Il est à noter que les islamistes ont perdu les dernières élections en Libye, ce qui montre que la situation politique dans les pays où les révolutions ont eu lieu est loin d'être stable.

9 Voir les rapports du FIDH sur les femmes et le printemps arabe : arabwomenspring.fidh.net.

10 À ce niveau, la Tunisie fait figure d'exception. Le Code tunisien du statut personnel promulgué du temps de Bourguiba en 1956 a adopté un nombre d'articles de lois qui garantissent l'égalité entre les hommes et les femmes comme l'interdiction de la polygamie, l'instauration de l'adoption ou encore le fait de fixer l'âge minimal du mariage à 17 ans. L'héritage reste cependant aligné sur le droit islamique selon lequel la femme hérite la moitié de ce qu'hérite l'homme. Pour cette raison, nombre de tunisien(ne)s ont craint de perdre certains acquis avec l'arrivée au pouvoir des islamistes. Cela est confirmé par un nouveau projet d'article de la Constitution qui remplace l'égalité entre hommes et femmes par la complémentarité de la femme avec l'homme. Sur ce dernier point, voir « Les Tunisiennes appelées à défendre leurs droits face aux islamistes », *Libération*, le 11 août 2012.

11 Dans tous les pays arabes, le viol n'est pas pénalisé si l'agresseur épouse sa victime ; le viol conjugal, n'étant pas reconnu comme tel, n'est pas pénalisé.

12 Excepté la Tunisie où le Code du statut personnel est plus proche d'un système laïc (voir note 10). D'un autre côté, au Liban, la Constitution ne se réfère pas à l'islam comme religion d'État ou du chef de l'État. Elle est tributaire d'un principe communautaire qui fait que le Code du statut personnel reste lié à une juridiction religieuse.

articles (concernant par exemple la garde des enfants après la séparation, l'âge minimal du mariage fixé à 18 ans, la suppression de la tutelle des femmes adultes ou le divorce judiciaire), sans réaménagement de fonds des lois qui consacrent les inégalités¹³. De même, la ratification de certaines conventions internationales, telles que la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW), n'a été suivie que de changements mineurs, dans la mesure où la ratification n'a été obtenue qu'au prix de réserves qui ont vidé ces conventions de leur contenu avant même leur mise en application.

Ces faits montrent clairement que la question des inégalités entre les hommes et les femmes n'a jamais été, ni avant ni après les révolutions, une priorité politique¹⁴. D'autant que ces inégalités semblent d'une importance majeure dans l'organisation même des sociétés arabes. Les inégalités juridiques sont en effet la traduction de tout un système social qui maintient et reproduit les différentes formes de discrimination, un système entretenu par la lourdeur des structures familiales et tribales, la coexistence de la tradition et de la modernité et le rapport inextricable du civil et du religieux. À cela s'ajoute la réticence des pouvoirs politiques, même ceux qui se dis(ai)ent laïcs, dont les réformes sont restées d'une portée limitée, « pragmatique, pleine de demi-mesures, de compromis partiels, de mariages de raison, de retraites temporaires et de renvois aux calendes grecques¹⁵ ».

Le système de domination est donc loin d'être révolu. La disparition de la dictature ne fait que mettre plus en relief les autres types de subordination, notamment ceux qui régissent les rapports entre hommes et femmes. Néanmoins, la rupture instaurée par les révolutions a remis en cause l'ordre préétabli qui consacrait ces inégalités et que des années d'inertie ont rendu quasi immuable, et l'a par conséquent inscrit dans un processus dynamique, historique dira-t-on. C'est sans doute l'un des apports majeurs du printemps arabe même si rien ou presque ne permettrait de préfigurer au lendemain des révolutions un changement radical dans la structure de domination.

L'histoire des révolutions semble aller dans ce sens. Dans le monde arabe et musulman, la révolution iranienne est un exemple clair des nouvelles formes de hiérarchie installées par le régime théocratique qui ont renforcé sur tous les plans le contrôle des femmes, même si ces dernières avaient joué un rôle incontestable dans la révolution de 1979 – et continuent d'ailleurs à le faire ainsi que l'a montré la « révolution verte » de 2009.

13 Comme c'est le cas au Maroc, par exemple, après la réforme de 2004. Pour une discussion plus détaillée de la question des réformes du Code du statut personnel, voir Zakaria Taha, « Régimes arabes laïcs et politique du genre : la condition de la femme à travers le Code du statut personnel, le cas de la Syrie », *Cahiers de la Méditerranée*, 81, 2010, p. 305–317.

14 Contrairement à la tendance qui prévalait au milieu du ^{xx}e siècle où dans certains pays, des avancées significatives avaient été réalisées dans ce domaine. En Syrie par exemple, les femmes ont obtenu le droit de vote en 1949 et le droit d'éligibilité en 1953. Au Liban, droits de vote et d'éligibilité ont été établis en 1953.

15 Sadiq Jalal Al Azm, *Ces interdits qui nous hantent. Islam, censure, orientalisme*, Éd. Parenthèses, 2008, cité par Zakaria Taha, *op. cit.*

Aussi est-il possible de revenir à l'événement majeur que fut la Révolution française de 1789. En fait, le partage du pouvoir et les lois sur la parité n'ont pas été une conséquence automatique de la Révolution. Geneviève Fraisse dans *Les Deux gouvernements : la famille et la Cité* insiste sur l'absence en France de textes fondateurs concernant l'égalité entre les sexes, absence d'où découle un long cheminement au cours duquel la citoyenneté des femmes s'est construite « non pas abstraitement comme c'est le cas pour les hommes, mais concrètement, à partir des déterminations réelles¹⁶ ». Autrement dit, la Déclaration des droits de l'homme qui réfère finalement à « l'universalité de l'homme générique¹⁷ » n'a pas suffi à établir l'appartenance des femmes à l'universel ; il a fallu que cette appartenance fasse l'objet d'une reconnaissance réelle à travers différentes formes d'action et dans divers champs (économique, politique, social, familial, sexuel). Ces acquis n'auraient certainement pas été possibles sans l'avènement d'une démocratie qui a donné un cadre à l'aventure égalitaire et a permis sa réalisation, même si la révolution reste au fondement de ce processus¹⁸.

De manière générale, et au-delà du contexte français, les avancées en matière de droits et de libertés qui forment les conceptions actuelles de l'universalité n'ont pas été produites une fois pour toutes et de manière identique partout et pour tout le monde. En fait, ces conceptions sont historiquement déterminées : elles changent et se transforment en fonction des cadres sociaux et culturels dans lesquels elles s'inscrivent. Judith Butler, dans *Le Pouvoir des mots*, insiste sur la nécessité que les catégories de l'universel soient perpétuellement révisées en raison de l'appropriation de ces catégories par ceux et celles qui en sont exclus ; ce qui amène à élargir non seulement les cadres de l'universel mais aussi ceux de la démocratie elle-même. Il s'agit là, bien entendu, d'une conception de l'universel qui ne le clôture pas sur les usages et les formulations préétablis. « L'universel, écrit Judith Butler, ne peut commencer à être formulé qu'à travers les défis lancés à sa formulation existante et ce défi vient de ceux qui ne sont pas inclus en lui, qui n'ont aucun titre à occuper la place du sujet, mais qui, malgré cela, exigent que l'universel comme tel les inclue¹⁹. »

Les luttes et les mouvements féministes nés dans la foulée des révolutions arabes s'inscrivent dans un processus similaire marqué par des formes locales d'action et de résistance à travers lesquelles les termes de l'universel sont réappropriés et reformulés. Dès lors, les questions qui se posent sont : comment cette résistance opère-t-elle ? Par quelles modalités d'action ? Comment la catégorie « femmes arabes » se trouve-t-elle redéfinie par cette action ? Nous allons tenter d'examiner ces questions à la lumière de la théorie du genre et de la subjectivation proposée par Judith Butler, l'intérêt de la théorie butlérienne étant justement

16 G. Fraisse, *Les Deux gouvernements : la famille et la Cité*, Paris, Gallimard, 2000, p. 13.

17 *Ibid.*, p. 8.

18 *Ibid.*, p. 15.

19 Judith Butler, *Le Pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Paris, Éd. Amsterdam, 2004, p. 129.

qu'elle permet d'articuler une théorie du sujet et de l'action. Mais d'abord, comment le concept d'identité, et d'identité sexuelle en particulier, se décline-t-il ?

4. Sexe, genre et sujets du féminisme

Commençons par expliciter la distinction entre sexe et genre, distinction qui a joué un rôle important dans les théories féministes. Cette distinction en reprend une autre, celle entre nature et culture qui a largement influencé la pensée moderne. Dans cette optique, le sexe référerait à la réalité biologique des corps tandis que le genre serait lié à la construction sociale et culturelle du sexe, c'est-à-dire des corps sexués. Cette conception est de plus en plus remise en question par les théories féministes contemporaines²⁰.

En effet, ni le sexe ni le genre ne renvoient à des catégories stables, naturelle d'un côté, culturelle de l'autre, dans la mesure où cette opposition est elle-même une construction qui s'inscrit dans une histoire. Il n'existe donc pas de catégorie « sexe » qui ne soit déjà prise dans les mailles d'un discours et ne se constitue comme effet de discours. Le sexe est déjà genré, construit au même titre que le genre et soumis à des codes et des normes culturels²².

Le travail de Judith Butler consiste précisément à expliciter le système de contraintes et de déterminations produisant les constructions de sexe et de genre, en procédant à une analyse généalogique faisant apparaître les mécanismes de pouvoir qui, en légitimant certains modèles et en excluant d'autres, forment ces catégories²³. Ce faisant, Butler s'oppose à la fois au discours de la domination masculine (le phallogocentrisme) et aux critiques féministes qui le contestent.

En effet, la distinction traditionnelle entre sexe et genre repose sur l'idée qu'il existe une donnée sexuelle pré-discursive, le sexe naturel, dont le genre serait l'expression culturelle, les déterminations sociales venant relayer les lois de la nature. Mais cette distinction, ainsi que celle entre nature et culture sur laquelle elle est alignée finissent par reproduire le même modèle de domination que celui qui régit le couple masculin / féminin. « La relation binaire entre la culture et la nature, note Judith Butler, comporte une dimension hiérarchique par laquelle la culture est libre d'«imposer» un sens à la nature et donc de faire de cette dernière un «Autre»

20 Pour plus de détails sur la distinction entre sexe et genre, voir Monique David-Ménard, Penelope Deutscher, « Gender », in Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Éd. du Seuil, 2004, p. 495–497.

21 Dire toutefois que le sexe est indissociable du discours ne signifie pas, comme le note Judith Butler, que le discours est la cause du sexe. Il s'agit plutôt de voir comment les corps sont pris dans une pratique discursive régulatrice, ce que Foucault appelle un « idéal régulateur », qui les produit et les gouverne. Voir J. Butler, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Éd. Amsterdam, 2009, p. 15.

22 J. Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2005, p. 68.

23 J. Butler, *Ces corps qui comptent, op. cit.*, p. 22.

qu'elle peut s'appropriier à discrétion, préservant l'idéalité du signifiant et la structure de la signification sur le modèle de la domination²⁴. » Ainsi, présupposer un état de nature originel détermine et rend nécessaire un état de culture régi par des lois universelles, fondant les catégories du genre selon l'économie hétérosexuelle et naturalisant l'hégémonie masculine.

24 J. Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 116.

Certaines théories féministes qui s'opposent à ce modèle semblent cependant souscrire à une logique similaire : en prônant le retour à une féminité pré-culturelle, elles refusent « la nécessité actuelle de formuler la question du genre comme une affaire complexe de construction culturelle²⁵ ». Si ces théories soulignent le caractère construit et non nécessaire du genre et de la loi qui le gouverne, c'est pour y substituer une féminité originelle et pré-juridique qui ne présente pas moins un caractère construit et contingent. Ce recours à un passé pré-genre est en effet le produit d'un fantasme des origines qui fait de l'idée d'un « avant » anhistorique le garant de l'intégrité ontologique du sujet présocial.

25 *Ibid.*, p. 115.

Toujours est-il qu'en mettant l'accent sur un état féminin originel, ces théories donnent lieu à un discours essentialiste qui pose la catégorie « femmes » comme une structure universelle. Ce discours, dans la mesure où il ne tient pas compte des différences spécifiques – différence des individus, différence de races, de classes sociales, de religion ou d'ethnicité –, risque de fonctionner comme une structure totalisante, colonisant sous le signe du même les différences qui menacent l'unité du modèle. Comme le souligne Butler, « loin d'être une tactique spécifique aux économies masculinistes de la signification, l'appropriation dialectique et la suppression de l'Autre en est une parmi beaucoup d'autres qui sert principalement, mais non exclusivement, à étendre et à rationaliser l'expansion du pouvoir masculin²⁶ ».

26 *Ibid.*, p. 80.

Ainsi, et pour revenir au contexte arabe, le discours qui prétend à l'universalité du sujet du féminisme ne rend pas plus audible ce que disent les luttes et les résistances que mènent les femmes arabes que ne le fait le discours de l'hégémonie masculine. On a finalement affaire à deux langages, ou deux représentations, dont les effets combinés font abstraction des sujets « femmes arabes » et empêchent d'entendre leur parole : d'un côté, la représentation d'une « femme universelle » qui parle des femmes arabes de l'extérieur ; de l'autre, celle de la tradition locale marquée par la domination patriarcale qui, de l'intérieur, marginalise la voix des femmes.

Se pose alors le problème de la représentation des « femmes arabes ». C'est sur ce point que la théorie butlérienne permet d'avancer des propositions nouvelles. En effet, pour Butler, il n'est pas question de renoncer aux catégories de l'identité en tant que telles, mais plutôt de renoncer à une pratique discursive qui établit ces catégories comme des entités stables caractérisées par des critères de « cohérence », de « constance » et d'« intériorité » qui sont autant de « normes d'intelligibilité socialement instituées et maintenues²⁷ ». Pour Butler, ces normes produisent l'identité sur un mode performatif, à travers des actes (de discours), des gestes et des pratiques dont la répétition crée l'effet d'une identité substantielle. Dans ces conditions, dire que l'identité de genre ou de sexe est performative, c'est admettre qu'il n'y a pas de statut ontologique en dehors des actes qui constituent cette identité²⁸.

27 *Ibid.*, p. 84.

28 *Ibid.*, p. 259.

Suivant cette logique, la catégorie « femmes arabes » correspond moins à une identité qui est déjà là qu'à une catégorie sans cesse reconfigurée au gré d'actes et de discours régulés par des normes culturelles qui sont loin d'être universelles. C'est là sans doute que l'acte révolutionnaire acquiert une importance fondamentale puisque cet acte, en rompant avec les normes existantes, rend possible l'instauration d'autres normes et, par conséquent, d'autres formes de subjectivités. Mais comment le changement peut-il être maintenu et comment établir finalement de nouvelles normes ? Et surtout comment le sujet qui est produit par un ensemble de normes est-il capable de changer les conditions de sa propre production ? Dans la perspective qui nous intéresse ici, comment rendre compte de nouvelles formes de devenir « femmes arabes » ?

5. Résistance et nouveaux genres arabes

À ce niveau, le performatif, tel qu'il est conceptualisé par Judith Butler, semble particulièrement pertinent puisqu'en étant à la jonction d'une théorie du pouvoir (de la formation des normes) et de la subjectivation (de la formation du sujet), il permet de rendre compte de la transformation du pouvoir et des conditions de la subjectivité. Le point nodal de ce modèle est la conception d'un sujet toujours assujéti au pouvoir des normes mais capable toutefois d'une action qui est en mesure de subvertir ce pouvoir²⁹. Le sujet butlérien émerge de la répétition et de la réitération des normes ; mais en reprenant à son compte et en réitérant les conditions de sa subordination, le sujet en vient à modifier ces conditions : « la réitération du pouvoir non seulement temporalise les conditions de la subordination, mais montre que ces conditions sont, non pas des structures statiques, mais des structures temporalisées – actives et productives³⁰. »

29 C'est toute l'ambivalence de la conception foucauldienne de l'assujétissement que Butler met au centre de la théorie de la subjectivation qu'elle propose dans *La Vie psychique du pouvoir*. Ainsi, l'assujétissement signifie à la fois le fait de devenir sujet et d'être subordonné à un pouvoir.

30 J. Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, Paris, Léo Scheer, 2002, p. 41.

Cette idée de la vulnérabilité temporelle des normes est capitale chez Butler ; elle en fait, avec son corrélat de l'échec du performatif, la condition de possibilité d'une puissance d'agir. En effet, en se basant sur une lecture derridienne d'Austin, Butler conçoit le performatif non comme un acte singulier par lequel le discours fait advenir ce qu'il nomme mais comme la répétition et la sédimentation d'une pratique qui a la possibilité de fixer les effets des normes³¹. La répétition confère donc à l'énoncé sa force et son statut d'acte dissimulant dans le présent le caractère conventionnel de cet acte, le fait que c'est une répétition. Mais par son caractère citationnel, le performatif est aussi capable de rompre avec le contexte d'origine, d'où son échec permettant la transformation de l'énoncé et sa réinscription dans de nouveaux contextes.

La capacité d'agir résulte ainsi de l'inefficacité – partielle – de l'énoncé, du fait qu'il ne fait pas toujours ce qu'il dit (acte perlocutoire au sens d'Austin) ; ce qui permet de faire jouer l'énoncé contre sa signification initiale. Dans son analyse des discours de haine dans *Le Pouvoir des mots*, Butler insiste sur cette possibilité d'expropriation et de réappropriation du langage qui fait que des mots tels que « *queers* », « femmes » ou « noirs » peuvent être resignifiés et détournés de leur usage conventionnel (l'humiliation et la subordination) afin de produire d'autres effets (devenant le signe d'une identification positive). Le performatif, jouant de l'équivocité du langage – le fait qu'il ne peut pas toujours signifier la même chose et de la même manière –, ouvre ainsi la signification à un futur qui ne peut pas être déterminé à l'avance. Par là même, il est l'occasion d'une action politique qui vise à élargir la portée du dicible en mettant à mal les conditions historiquement sédimentées de l'indicible : « l'acte de discours, en tant que rite d'institution, est un acte dont le contexte n'est jamais entièrement déterminé à l'avance, et la possibilité pour un acte de discours de prendre une signification non ordinaire, de fonctionner dans des contextes auxquels il n'appartenait pas, est précisément ce en quoi le performatif est porteur d'une promesse politique³². »

La résistance aux interpellations performatives³³ ne consiste donc pas à produire d'autres interpellations – et par conséquent d'autres relations de pouvoir. Elle réside plutôt dans la possibilité d'exploiter la vulnérabilité interne de ces interpellations ; autrement dit, de mettre à profit l'incomplétude du signifiant qui fait que le mot « femme », par exemple, excède sa signification usuelle, permettant la mise en œuvre d'autres possibilités de signifier capables de réviser ou de rompre avec les usages précédents. En ce sens, Butler s'inscrit dans une veine foucauldienne où la résistance ne peut être pensée comme extérieure ou opposée au pouvoir, mais dérive

31 J. Butler, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 16.

32 J. Butler, *Le Pouvoir des mots*, op. cit., p. 212.

33 Dans les deux écrits de la même année (1997) (*Le Pouvoir des mots* et *La Vie psychique du pouvoir*), Judith Butler rend compte d'une conception surtout linguistique du performatif et du pouvoir contrairement aux écrits antérieurs (surtout *Trouble dans le genre*) où le performatif est ouvert aux différents procédés de signification (actes, gestes, postures, langage, etc.).

nécessairement de ce dernier. Le pouvoir étant considéré comme une mise en acte réitérée³⁴, cela détermine, par cette réitération même, les conditions de résistance et de changement.

C'est justement ce qui a eu lieu dans le sillage des révolutions arabes lorsque des sujets exclus des normes dominantes se sont réappropriés ces mêmes normes afin d'en déterminer d'autres usages et d'élargir le champ des significations. Ainsi, quand des termes comme égalité, liberté et dignité ont commencé à circuler dans des espaces où ils étaient forclos, cela a ouvert ces espaces à de nouvelles formes de contestation. Ces mouvements de contestation sont menés aujourd'hui surtout par des femmes qui s'emploient à resignifier le corps, le langage et l'espace public, lieux de cristallisation des rapports de pouvoir et de domination.

C'est ainsi que l'on a vu des femmes mettre à nu leur corps dans l'espace public ou son tenant lieu virtuel – manière de se réapproprier le corps en le revendiquant publiquement comme un corps privé, brouillant par là les limites entre privé et public³⁵. D'autres encore ont continué à manifester et à reconfigurer l'espace public tout en sachant que la répression policière cherchait à contrôler aussi bien leur mouvement que le droit de disposer librement de leur corps. D'ailleurs, de nombreuses femmes ont fait face à la répression, telle qu'elle est exprimée par les nombreuses scènes de violence physique ou la pratique des tests de virginité, à travers des actes de langage qui cherchent à désamorcer l'effet traumatique de ces pratiques et à retourner l'humiliation qu'elles provoquent. Lorsque des femmes comme Samira Ibrahim³⁶ ont dénoncé les tests de virginité et ont cherché à les invalider juridiquement, leur parole a encouragé d'autres femmes à témoigner publiquement, s'arrogeant ainsi une autorité dont elles étaient dépourvues et obligeant la loi à reconnaître leurs droits au lieu d'être appliquée contre leurs droits. De la même manière, des poèmes écrits en solidarité avec les femmes qui ont subi les tests de virginité ont été l'occasion d'inverser la signification de ces tests. L'acte qui est censé infliger la peur et la honte à la femme qui le subit donne lieu à une injonction à regarder le sexe de la femme afin d'avoir peur de la liberté qui s'y forme : « regarde et aie peur, aie même très peur » sont les mots par lesquels Dania³⁷ conclut son poème intitulé *Virginity Test*.

En revendiquant ainsi leurs corps, ces femmes sont en train de signifier qu'elles ne sont pas qu'un corps qu'on peut posséder, humilier, torturer ; elles sont en train de définir une nouvelle culture des corps. Comme l'écrit le moine syrien Nebras Chehayed, la libération de la femme est avant tout la libération de toute une culture du corps, féminin et masculin, flétrie et démolie par la tyrannie³⁸.

34 J. Butler, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 23.

35 C'est le cas notamment d'Alia al-Mahdy, qui a provoqué de vives réactions en publiant sur son blog une photo d'elle posant nue. En guise de soutien, d'autres femmes ont également posé nues.

36 Samira Ibrahim a été l'une des premières femmes à dénoncer les tests de virginité et à porter plainte contre les militaires égyptiens. Elle a obtenu gain de cause même si le médecin qui pratiquait ces tests a été acquitté. Pour les témoignages de Samira Ibrahim, voir surtout le rapport de Human Rights Watch : www.hrw.org/fr/node/102892.

37 C'est par son prénom que la jeune femme égyptienne s'est présentée dans la vidéo diffusée sur Youtube : www.youtube.com/watch?v=qeF5IMUkqi8.

38 Nebras Chehayed *Moulhak An Nahar* (supplément hebdomadaire du quotidien libanais *An Nahar*), le 8 septembre 2012

Dans un autre registre mais toujours en relation avec la resignification du corps, nous empruntons à la scène artistique libanaise un exemple qui met particulièrement en œuvre la performativité du genre. Il s'agit d'une performance de danse orientale présentée à Beyrouth en décembre 2011 par Alexandre Paulikevitch, danseur et chorégraphe libanais, qui en jouant des codes de la musique orientale met au premier plan toute la problématique du genre et du corps telle qu'elle s'exprime dans un environnement arabe, libanais en particulier.

Tajwal est le récit d'une flânerie dans les rues de Beyrouth, mais c'est aussi un itinéraire à travers les différents lieux qui ont marqué l'identité, et particulièrement l'identité corporelle. C'est à partir de ces positions qui représentent les corps dans leur différence que la danse est interrogée. En effet, Paulikevitch met à l'épreuve et va jusqu'à épuiser les codes traditionnels de la danse orientale régis par les stéréotypes du binarisme sexuel, en étendant la pratique de la danse au-delà de son cadre normatif. Au début du spectacle, Paulikevitch met en scène un corps d'homme qui assume la danse à partir d'une position féminine ; robe, talons, entre autres, font partie des attributs auxquels il a recours pour signifier l'assomption d'un autre genre. Cette dissociation du sexe et du genre finit par dénaturer une « manière féminine » de danser, ouvrant la danse à d'autres styles et d'autres modes d'expression.

Cette réappropriation du genre à travers la danse se fait notamment au rythme d'un discours injurieux mis en musique et qui n'est qu'un exemple de la violence verbale qui marque le corps des femmes et encore davantage les corps des minorités sexuelles, homo- et transsexuelles, dans l'espace public. Toutefois, l'utilisation et la répétition de ces injures dans le contexte de la danse ont le mérite de priver ces mots de leurs effets aliénants et montrent la possibilité d'une redéfinition de la subjectivité au-delà des assignations identitaires que ces mots déterminent. Mais à mesure que les scènes s'enchaînent, la musique se transforme et s'imprègne d'autres colorations locales ; les mots injurieux laissent place à d'autres musiques familières de la ville, celle de la guerre (les bombardements) et de l'après-guerre (le chaos urbain). Au gré de ces transformations, le corps change d'état, se désintègre presque ; est ainsi mis en scène un corps démembré, mutilé mais qui danse malgré tout. La danse, en représentant le mouvement dans sa forme la plus élémentaire, devient le signe de ce qui continue à résister et à vivre. D'une certaine manière, ces corps venus de la « marge » qu'Alexandre Paulikevitch met au centre de son spectacle, en bousculant les frontières qui séparent masculin et féminin, corps « normal » et « corps anormal », contribuent à élargir les cadres d'intelligibilité qui régissent l'espace public de manière à ce que des vies différentes puissent être viables.

Cette performance, un exemple parmi bien d'autres, montre qu'il est possible de déstabiliser de l'intérieur un discours et des structures dominants, encore très puissants même après le renversement des régimes despotiques. Toutefois, pour que ces expériences – qui demeurent pour la plupart assez vulnérables et minoritaires – puissent déterminer un changement durable, il importe qu'elles soient multipliées et reproduites dans différents contextes, et non seulement dans les domaines liés aux affaires de la femme. Cela suppose la formation d'alliances et de coalitions plus larges entre les différentes catégories qui continuent de subir des formes variées de discrimination et l'invention d'actions collectives capables de dépasser les clivages identitaires. L'enjeu principal reste assurément l'instauration des cadres mêmes de la démocratie.

*

Le risque principal à l'heure actuelle est que des mouvements conservateurs, profitant des incertitudes de l'avenir et de la faiblesse politique des forces qui ont fait les révolutions, ne mettent en place, au nom d'un retour au passé et à la tradition, de nouvelles formes d'oppression – de nature religieuse notamment. Mais peut-être est-il important de rappeler que le printemps arabe est aussi le produit d'une histoire, celle de décennies de despotisme ayant étouffé et rejeté dans l'oubli tout un ensemble de ressources culturelles, qui permettent d'espérer que le futur puisse être autre chose qu'une répétition du passé dans ce qu'il avait de pire³⁹. C'est là sans doute qu'il importe d'avoir appris quelque chose de l'histoire.

39 Samir Kassir, dans son livre *Considérations sur le malheur arabe* (Actes Sud, 2004), écrit un an avant son assassinat dans la foulée du « printemps de Beyrouth », met en évidence les éléments culturels, sociaux et politiques d'une modernité qui a marqué les sociétés arabes, notamment l'Orient arabe au XIX^e siècle et jusqu'à la moitié du XX^e siècle.

Les images

Le rideau des femmes

Arnaud du Boistesselin

Le Caire islamique est un de mes endroits préférés. Tout y est hors d'âge, hors du temps, hors de notre temps occidental qui règle quand même les rythmes de la vie du centre-ville du Caire et des quartiers modernes.

« Les parfums, les couleurs et les sons se répondent », jamais Correspondances n'auront été si présentes et n'auront autant attiré le photographe. Des marchands de fruits, de légumes, d'objets divers, des bouchers, des volaillers avec leurs poules et pigeons vivants qu'on vous tue et plume au plus grand bonheur des chats qui rôdent, dans les apostrophes entre ménagères et commerçants, tout est bruit, tout est rumeur, tout est sale, tout pue et c'est fascinant !

Au milieu de ce fourmillement il y a des mosquées, partout, pas une perspective, un entrebâillement sans qu'il n'y ait un *khanqah*¹, une *madrasa*², un minaret, un mausolée... de toutes les époques, tulunide, fatimide, ayyoubide, mamelouk, ottomane. Chacune a sa forme, toujours compliquée pour être à la fois dans le dessin urbanistique de la rue et dans l'axe de la Qibla.

En Égypte le non-musulman peut rentrer et visiter les mosquées, ce sont des endroits calmes, frais et silencieux, chacun y fait ce qu'il lui plaît, les hommes discutent entre eux en dehors des heures de prières, certains y font la sieste.

Un rideau !

Au fond, ou dans un coin, ou devant un *iwan*³, il y a un rideau.

Et ce rideau est incongru on ne sait pas trop pourquoi, il est là et change l'esthétique du lieu, il est comme un hiatus dans l'harmonie des volumes, posé là comme pour l'oublier et pourtant il est omniprésent.

Dans le travail photographique que je mène depuis plus de dix ans en Égypte, j'axe mes images sur l'harmonie des lieux, la lumière, extrêmement importante dans l'architecture islamique. Cette lumière est tellement différente de ce qu'on voit ailleurs dans d'autres endroits comme les sites pharaoniques, là, la lumière est « flamande », entre clair-obscur et rais de soleil. Je travaille depuis toujours sur les XVII^e et XVIII^e siècles

1 *Khanqah* (cf. persan *khaneh* : maison, en arabe : زاوية, *zāwiya*), fut d'abord un lieu destiné à abriter les spécialistes et savants religieux (« *ulamā* »), l'équivalent des couvents pour les chrétiens. Ces établissements ont été ensuite réservés aux soufis.

2 *Madrasa* (en arabe : مدرسة, *madrasa*, pl. مدارس, *madāris*) est le terme arabe désignant une école, qu'elle soit laïque ou religieuse, quelle que soit la confession.

3 *L'iwan* est un élément architectural qui consiste en un vaste porche voûté ouvert sur un côté par un grand arc.

européens en faisant des reportages dans des maisons et des châteaux ou en composant des natures mortes. Parmi toute la symbolique de l'époque, les trois éléments clés que je préfère, les trois grandes composantes de la signification des codes esthétiques et picturaux de ces périodes, sont la lumière, les fleurs et les drapés. Chacun a son sens et chacun induit le sens de l'autre. À mes yeux, le rideau de mosquée paraît sans aucune recherche esthétique, on sent que seul l'usage prend le dessus, il manque désespérément un fond.

Derrière ce rideau il n'y a rien, juste un espace vide et parfois les restes de ce qui fut des chaises, des bancs, ou d'autres morceaux d'étoffes. Quand on se renseigne sur son utilité ou son usage, on apprend que c'est un espace pour que les femmes puissent prier tranquillement. Tranquillement ? Mais la mosquée n'est-elle pas par essence le lieu de la Paix et de la Tranquillité ? Qu'est-ce qui pourrait bien troubler la tranquillité des femmes qui viennent prier dans les mosquées pour qu'elles soient obligées d'aller derrière ces rideaux ? Si la conversation continue, on apprend qu'en réalité ce sont les femmes les trouble-fête et qu'il faut les cacher derrière ce rideau pour que les hommes n'aient pas de mauvaises pensées en les voyant, surtout quand elles se prosternent ! Cachez plutôt que d'éduquer est une démarche étonnante. C'est la Loi, disent sans hésiter les tenants de l'Ordre et de la Bienséance, c'est comme ça depuis toujours.

Un rideau islamique ?

Aborder un sujet sur l'Islam est toujours un piège, il y a le texte ô combien sacré et une interprétation choisie avec soin dans une multitude d'hadiths plus ou moins authentiques, quelques *fatwas* tirées de la jurisprudence, et finalement vous êtes toujours dans l'erreur.

Cependant dans le cas du « rideau des femmes » qui est un sujet sensible, l'existence de ce rideau ne repose sur rien de précis, sur aucun verset d'aucune sourate, ni sur aucun hadith. Elle est même en contradiction avec les enseignements du Prophète d'après certains.

Alors d'où vient cet artefact ?

Le Prophète a déclaré dans un hadith authentique rapporté par l'imam Muslim : « Les meilleurs rangs pour les hommes (dans la prière) sont les premiers rangs, et les pires sont les derniers ; et les meilleurs rangs pour les femmes (dans la prière) sont les derniers rangs, et les pires sont les premiers⁴. »

4 Muslim, Hadith 440.

Le Prophète restait assis un moment après la prière avec les autres hommes, « on voyait que c'était pour laisser le temps aux femmes de s'en aller, avant que ne les rattrapent ceux qui sortaient par la suite parmi les hommes⁵. »

5 Ibn Shibab, Hadith 849.

Ahmad et at-Tabarânî rapportent un hadith d'après Oum Houmayd as-Sâ'adiyyah qui était allée voir le Prophète et lui a dit : – « Ô Messager d'Allah ! J'aime prier avec Toi » – « Je sais [lui dit le Prophète] que tu aimes prier avec moi, mais la prière que tu accomplis dans ta maison est meilleure que celle que tu effectues à la mosquée, et celle que tu effectues dans ta chambre est meilleure que celle que tu accomplis dans ta maison, et la prière que tu effectues dans ta maison est meilleure que celle que tu effectues dans la mosquée de ton peuple (voisine), et celle que tu accomplis dans celle-ci est meilleure que celle tu effectues dans ma mosquée⁶. »

6 Cité par le site el-Ilm : www.el-ilm.net/t272-les-particularites-de-la-priere-pour-la-femme.

7 « Le fait pour la femme de venir à la mosquée », *La maison de l'islam*, voir le site www.maison-islam.com/articles/?p=186.

Au premier siècle de l'Islam, déjà, des années après la mort du Prophète, Aïcha, veuve du Prophète, disait de ce dernier que s'il avait vécu jusqu'à constater dans quelle mesure la situation avait évolué dans ce domaine⁷, « il aurait interdit la mosquée aux femmes⁸ ».

8 Muslim, Hadith 622 ; al-Bukhârî, Hadith 831.

Et aujourd'hui le verdict est : « Le rideau doit rester. S'il n'existait pas à l'époque du Prophète, c'était soit parce qu'il n'y avait aucune raison pour son existence, soit parce qu'il y avait un empêchement. Quant à l'absence d'une raison, elle s'explique par le fait que les Compagnons étaient armés d'une foi en Allah qui les empêchait de regarder les femmes. Quant à l'empêchement, il s'explique par le fait que, la situation des Compagnons avant les conquêtes – comme nous le savons – était difficile et qu'ils ne pourraient pas installer un rideau les séparant des femmes. Cela dit, nous devons voir quel est le cas qui permet de se préserver contre les tentations. Est-ce la présence ou l'absence du rideau ? Tout le monde dirait que la présence du rideau est plus à même de nous préserver des tentations.⁹ » C'est donc un truisme de dire que c'est le manque de profondeur de la foi de certains qui est le facteur dérangeant, et non la présence de la femme.

9 Cheikh Muhammad Ibn Salih al-Outhaymine, in *Islam Questions and Answers* : <http://islamqa.info/fr/ref/4019>.

Un rideau culturel ?

Quand j'ai compris que ce rideau était finalement ce que Barthes appelle une « illusion », il prit une importance considérable dans mon travail. C'était la représentation même qu'un certain rigorisme se référait à des coquilles vides, dont il faisait des vérités que l'on ne pouvait plus contredire sans anathème. Ce rideau n'est ici pour moi, homme non musulman, qu'un paradigme de la tartufferie des hommes et s'appuie sur le pouvoir absolu qu'ils veulent sur les femmes. Les interprétations superflues et souvent grotesques qui sont imposées comme justes et « authentiques » ne reposent sur rien d'autre qu'un usage social et souvent tribal qui n'a pas cours dans une société moderne comme fut l'Égypte de la première moitié du xx^e siècle. S'en est suivie une acculturation due à un appauvrissement à la fois éducationnel et financier des familles et à un repli vers des valeurs que certains favorisent pour mieux assujettir les populations les plus défavorisées.

Ce rideau n'est pas seulement un objet de ségrégation, c'est aussi une posture, le reflet d'une certaine conception que la société égyptienne a d'elle-même. On cache ce qui ne doit pas être vu, ce qui pourrait choquer.

Cacher est très différent du « voir sans être vu » qui prévaut depuis des siècles dans la ville arabe. Les *moucharabiehs* sont à la fois ces structures qui diffusent la lumière à l'intérieur, et qui de l'extérieur ne représentent que des volets de bois ajourés empêchant de voir tout ce qui peut se passer à l'intérieur. Il y a communication, il y a un regard, il y a aussi l'imaginaire de ce qui est derrière ; des formes et des ombres peuvent apparaître. Le *moucharabieh* est l'antithèse du rideau dans la culture arabe, il est profane, il est fonctionnel, par exemple à la mosquée Altinbugha al-Maridani de Darb al Ahmar ou la mosquée Al-Azhar au Caire dans lesquelles la partie réservée à la prière est derrière un *moucharabieh* de toute la longueur et le rideau des femmes est dans la cour.

Aux yeux de l'homme musulman qui accepte cet état de chose, le tissu, le rideau, l'étoffe, le voile, le textile en général est pour la femme un catalyseur qui la rend supportable, mais il se crée des interdits qui engendrent des frustrations dont il la rend responsable et coupable. C'est un cercle vicieux dont la femme fait toujours les frais. C'est la parabole du bouc émissaire¹⁰ ! Dans l'Islam le plus rigoriste, la femme est complètement voilée, si elle peut aller à la mosquée elle doit être derrière le rideau et lorsqu'elle est avec son mari dans un acte que l'on ne peut qualifier que de reproducteur, ça se fait par un trou dans le drap.

¹⁰ Lévitique 16 : 7–10.

Un rideau

Le rideau a toujours eu une grande importance dans mon travail, il permet par la fluidité de ses drapés, par la texture de sa fibre, par la nature de sa variété, de composer, de fermer une image, mais il est aussi l'ouverture à l'esprit d'aventure et à la question : « qu'y a-t-il derrière ? »

Le rideau n'est pas plus innocent dans notre culture judéo-chrétienne que dans d'autres mais, au lieu de taire ou de celer, il ouvre soit sur un imaginaire symbolique comme en peinture, soit sur une fiction dont il borne l'existence comme les rideaux du théâtre.

C'est pour moi un signifiant et un vecteur de l'imaginaire. Comment, par exemple, ne pas penser au rideau du *Verrou* de Fragonard qui en dit plus sur ce qui se passe que les deux personnages du tableau ?

C'est là l'un des aspects de l'opposition des usages, avec des significations contraires : un rideau cache, l'autre montre, un rideau tait, l'autre raconte.

J'ai fait ce travail sur le rideau des femmes dans le cadre d'un travail plus large sur l'abandon. L'abandon est un fléau dont on imagine mal les tenants et les aboutissants. Pour des raisons inconnues, ou qu'il est facile d'oublier, on laisse des gens, des choses, des lieux, comme ça, sans rien, un jour on renonce à faire ou à voir ou à comprendre. Il ne s'agit pas de juger, de donner des valeurs ou de faire des comparaisons entre des cultures qui n'ont pas lieu d'être. Mais il ne faut pas abandonner parce qu'on ne comprend pas. La position sociale des femmes en Égypte n'est pas acceptable, excisées (96 % de la population féminine¹¹), voilées, cachées dans les lieux de culte, enfermées dans leur maison, assujetties à un mari qui peut être polygame. C'est trop facile de dire que ce sont des obligations religieuses ; dans le cas du « rideau des femmes », la religion n'est qu'un prétexte, il s'agit d'abord d'une posture machiste qui s'autorise ce qui n'est pas interdit.

11 Selon l'OCDE.

On pourrait reprocher à ces photos, et surtout à leur commentaire, de n'exister que pour justifier ou pour masquer une attitude autrement sexiste et postcolonialiste. Qu'on ne s'y trompe pas : le sujet, c'est le rideau, c'est l'outil de la ségrégation qui sert de symbole à la ségrégation. C'est la banalisation d'un fait que, personnellement, culturellement, je ne peux accepter. « Les photographies constituent un moyen de rendre

“réelles” (ou plus réelles) des choses que les privilégiés, ceux qui n’ont rien à craindre pour leur sécurité, pourraient préférer ignorer¹². »

12 Susan Sontag, *Devant la douleur des autres*, Paris, Christian Bourgois, 2003, p. 15.

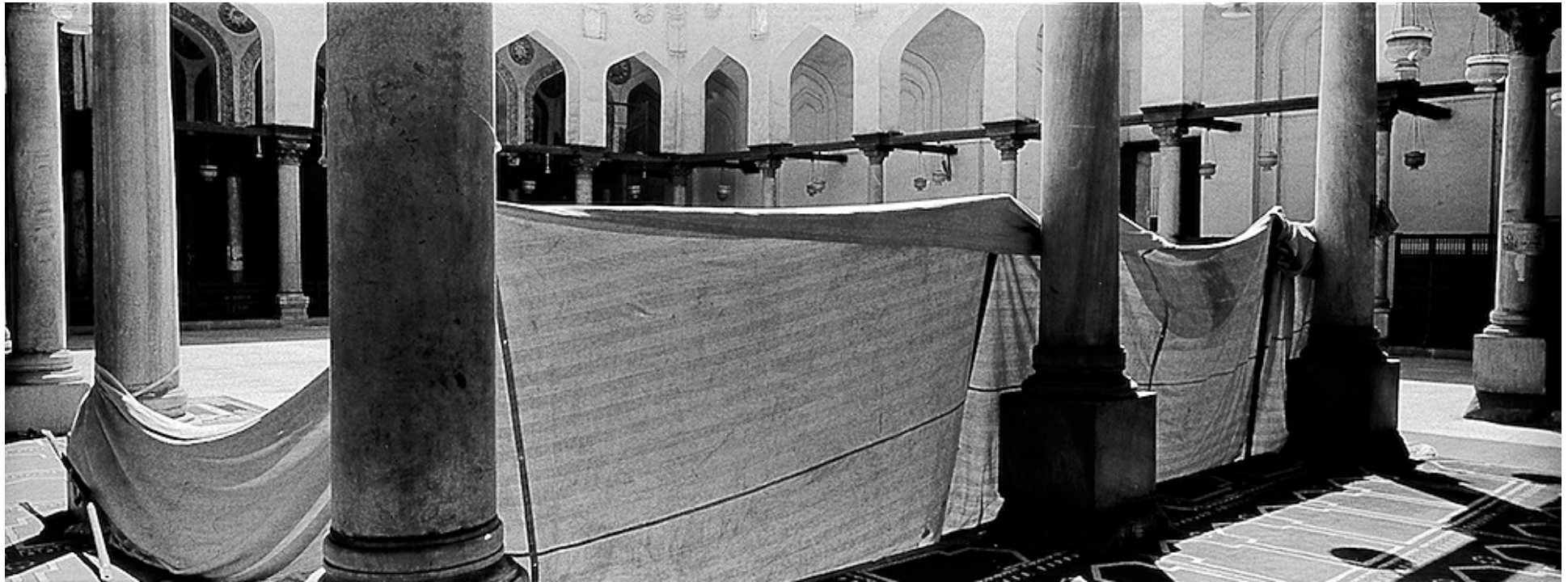
Ce n’est pas une critique contre l’Islam, puisque le rideau n’est justifié et validé que par un texte... absent. Simplement, quand on est témoin de faits qui ne sont pas compatibles avec sa propre éthique, on se doit de les dénoncer avec ses moyens et quels que soient ces moyens. Il faut interdire les « on ne savait pas ». Vous savez, regardez.

Montrer l’horreur quand elle est exacerbée par des événements ou des actions est une chose, mais l’horreur peut être aussi dans un rideau, un voile, un regard, une attitude, etc. Elle dure souvent plus longtemps, elle est parfois issue de la culture, d’autres fois de la bêtise, parfois de la conjoncture...

Photographies : Série « Rideaux de femmes »

Arnaud du Boistesselin

Al-Aqmar (1)



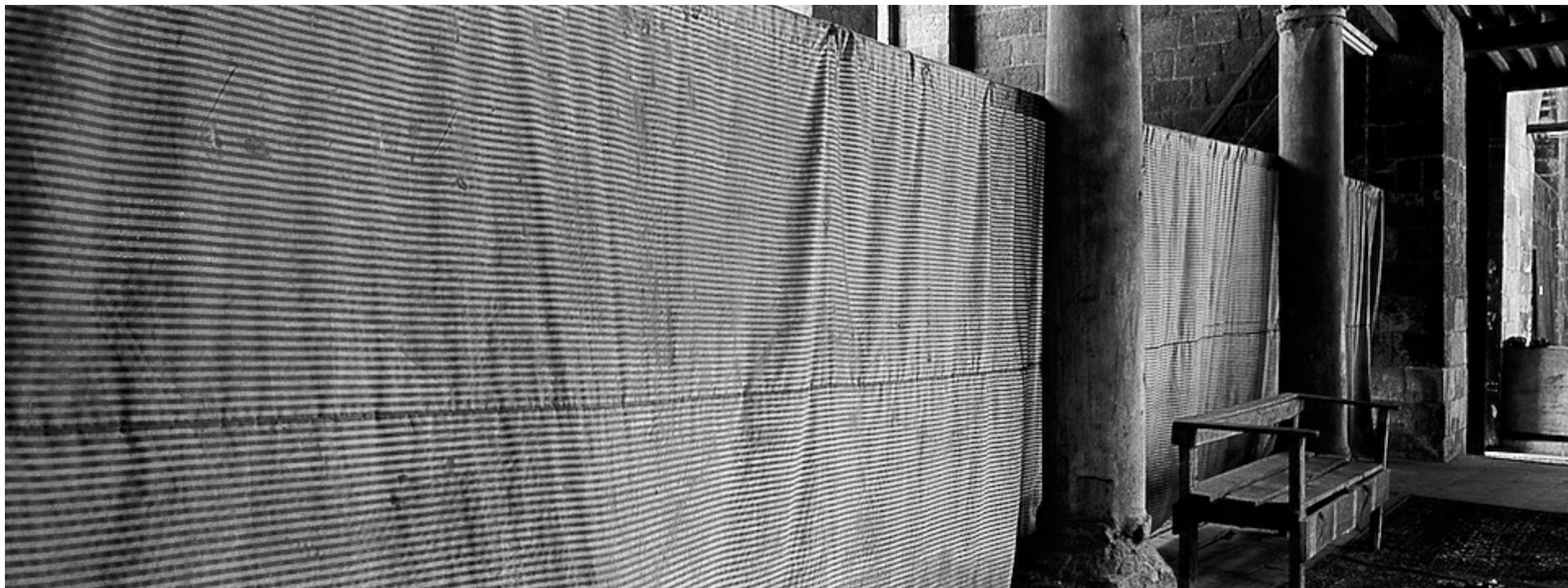
Al-Aqmar (2)



Al-Aqmar (3)



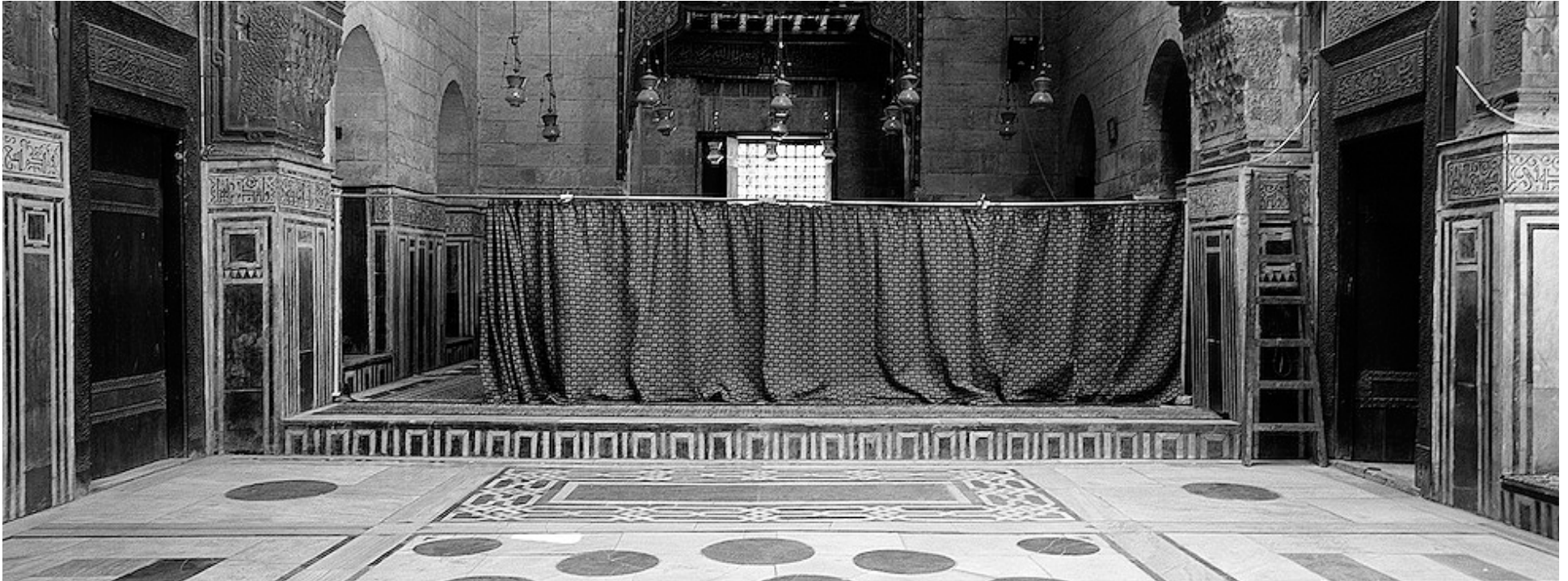
Al-Fakahani (1)



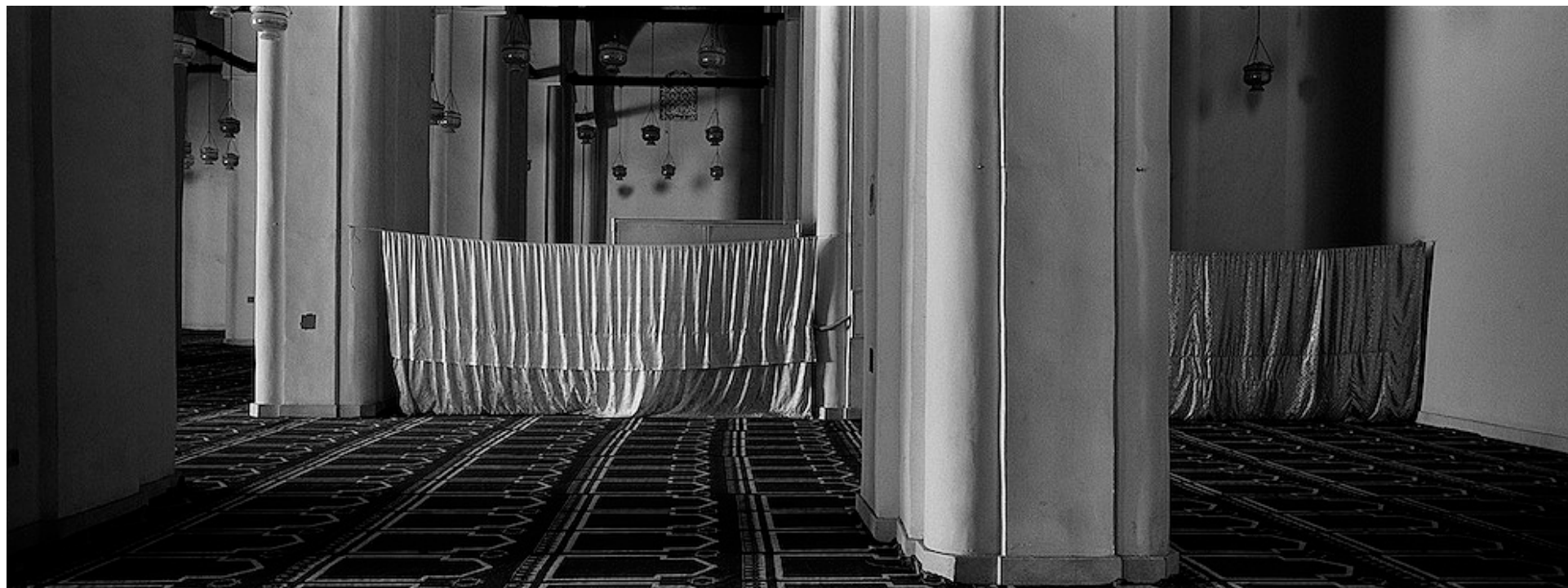
Al-Fakahani (2)



Al-Ghuri



El-Hakim (1)



El-Hakim (2)



El-Hakim (3)



El-Hakim (4)



Mosquée sur la route des oasis



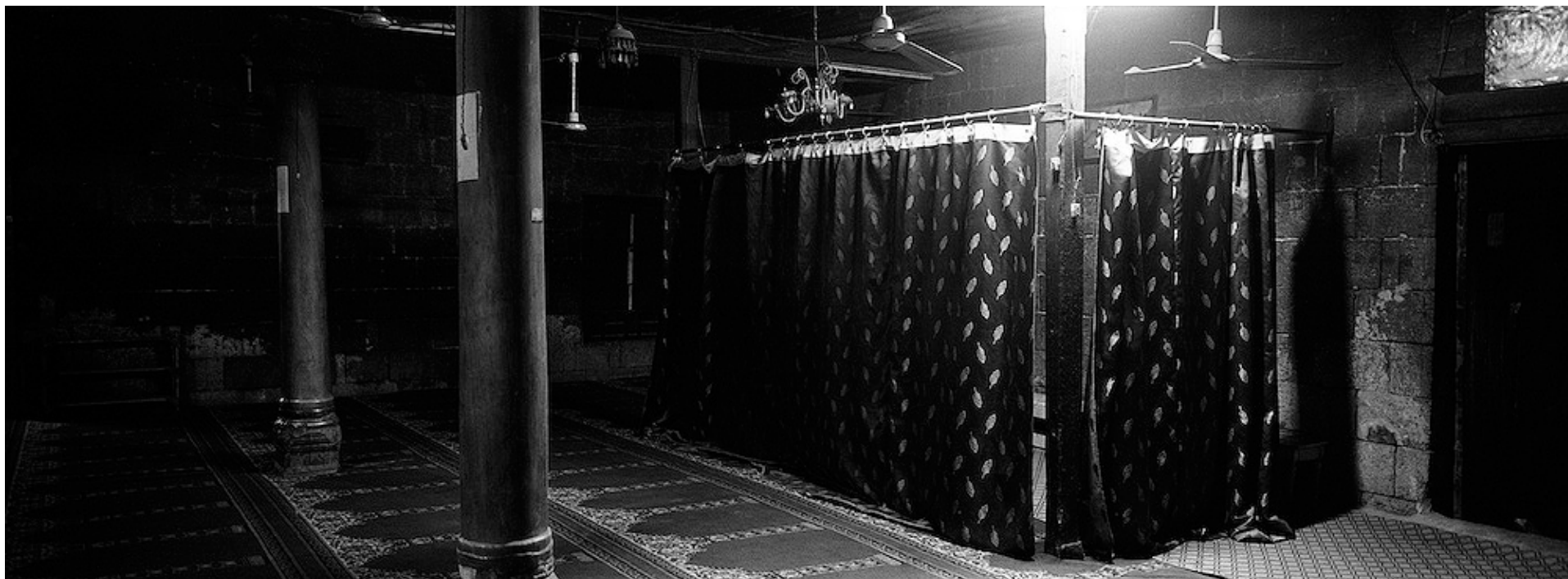
Ibn-Tuloun (1)



Ibn-Tuloun (2)



Mahmud Muharram



Al-Maridani (1)



Al-Maridani (2)



Al-Maridani (3)



Al-Muayyad (1)



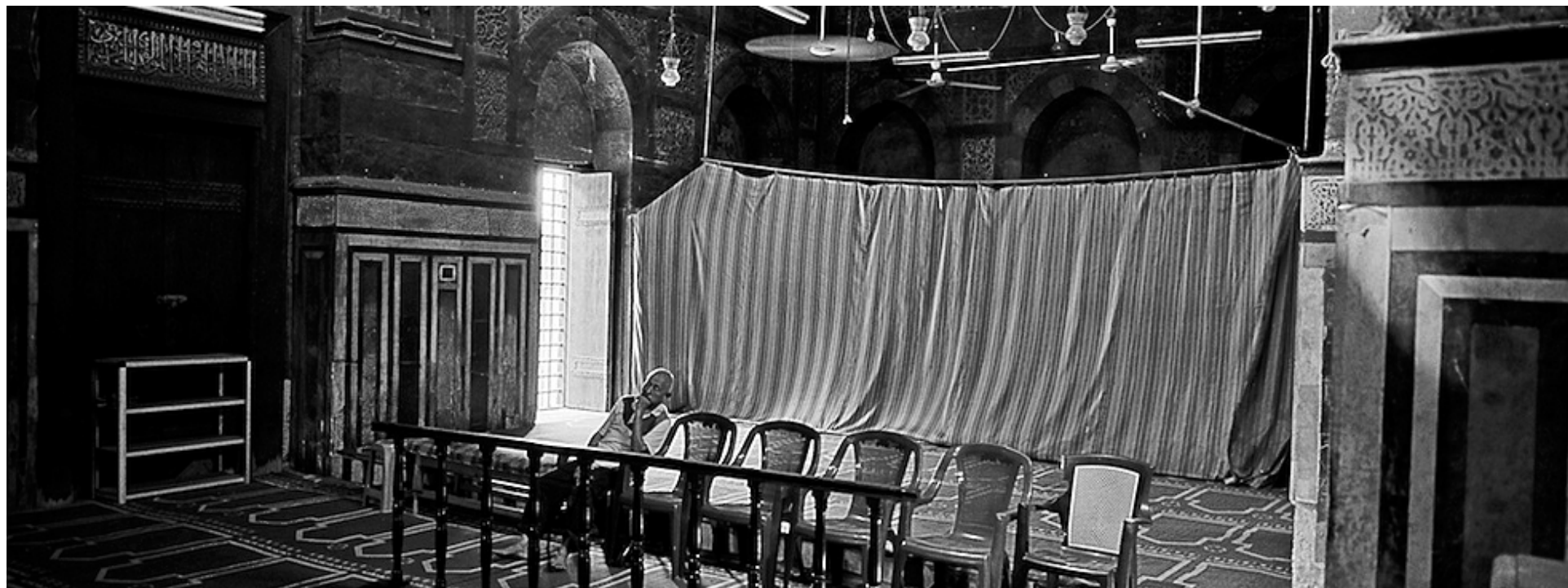
Al-Muayyad (2)



Al-Muayyad (3)



Qjamas al-Ishaqi (1)



Qjamas al-Ishaqi (2)



Salih Tail'i



Taghri Bardi



Les femmes artistes dans le monde arabe. Une révolution dans la révolution.

Christine Buci-Glucksmann

Écrit dans la lancée des événements des « printemps arabes », ce texte témoigne de la créativité des femmes artistes du monde arabe, en lutte pour leur égalité et leur liberté, hier comme aujourd'hui.

C. B.-G., 2013

Le passage généralisé d'une culture des objets et des stabilités à une culture des flux et de l'éphémère, avec ses connexions et ses réseaux multiples, a transformé le champ de l'art, et tout particulièrement celui des artistes femmes dans le monde arabe. De plus en plus présentes, dans les printemps arabes comme dans la multiplicité des pratiques artistiques, elles remettent en cause le statut des femmes tel que l'Occident comme l'Orient l'ont fixé. Car c'est en fait tout le dualisme ontologique entre Orient et Occident, avec ses images et fantasmes du féminin, qui se trouve en crise. Le fameux « Orient des femmes » laisse place à la revendication d'une liberté de création et à l'affirmation d'un art de plus en plus hybridé. Car s'il y a eu un Orient réinventé, inscrit dans la modernité occidentale de Matisse à Klee et à Kandinsky, aujourd'hui l'inverse est encore plus vrai. En cela, l'art des femmes témoigne d'un voyage transgressif dans les processus artistiques et idéologiques contemporains du monde arabe.

De la « déconstruction » de l'orientalisme aux transgressions de l'ornement, d'une archéologie du présent en ses traces à une identité figurative ou abstraite plurielle, on assiste bien à une « révolution » dans la révolution. Car la nouvelle génération des femmes artistes qui s'affirme aujourd'hui multiplie tous les médiums, est ici et ailleurs, et habite tous les « entre-deux » et les passages culturels qui sont aussi dans les prémices d'une nouvelle culture plus métissée et plus internationalisée, au point que j'ai pu parler « d'une esthétique de l'hybride¹ ».

1. La déconstruction de l'orientalisme ou le retour de Shéhérazade

L'orientalisme, celui des peintres comme des écrivains, a accompagné tous les voyages en Orient du XIX^e siècle, et a été une invention de l'Occident, comme l'a montré Edward W. Saïd dans son célèbre livre *L'Orientalisme*².

¹ Christine Buci-Glucksmann, « Vers une esthétique de l'hybride », dans le catalogue *Traits d'Union* (Art Absolument, 2011) de l'exposition *Traits d'Union. Paris et l'art contemporain arabe* organisée à la villa Emerige, Paris, 15 octobre–12 novembre 2011. Voir aussi le numéro spécial de la revue *Art Absolument*, « Paris et l'art contemporain arabe », n° 43, septembre–octobre 2011.

² Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, Paris, Éd. du Seuil, 2005.

Christine Buci-Glucksmann

Au centre de cette construction mythique et de cette géographie de l'imaginaire, l'image exotique de la femme orientale, objet de tous les désirs. Lascive, dénudée dans les harems ou en odalisque, elle est la figure de cet exotisme de l'Altérité soumise, comme dans ces cartes postales où le corps dénudé est couvert de bijoux dans un érotisme second. Si les plus grands artistes ont réinventé l'odalisque tels Delacroix, Ingres ou Matisse, l'image beaucoup plus conformiste et conventionnelle de la femme orientale, accompagnant le colonialisme, imprègne tout l'orientalisme plastique et son « sous-érotisme ».

On comprend dès lors que des artistes femmes aient opéré un véritable détournement de cet orientalisme en inversant tous ses signes. Ainsi, Majida Khattari dans ses photos-tableaux se joue des poses, des parures et des bijoux en insistant sur le déguisement et sur le pictorialisme orientalisant.

Pratiquant toujours la réappropriation et son détournement, cet esprit de liberté anime aussi bien les *Women of Allah* que ses défilés provocateurs, la critique des clichés pouvant aboutir à ces femmes voilées avec un sac à main en forme de grenade meurtrière.

On retrouverait cette mise en scène du féminin dans les *Cyanotype* de Meriem Bouderbala, que j'avais vus à Marrakech Art Fair 2011. Tels des fantômes, ces nus radiographiés de *Tératogénèse 2* surgissent, enveloppés de tissus et de bijoux, entre apparition et disparition, présence et absence.

b) Meriem Bouderbala, *Tératogénèse*, tirage en couleurs sur résine, 50 x 70, Tunis, 2011.
Courtesy Meriem Bouderbala.

Réalisant une sorte de fusion de l'Orient et de l'Occident et de sa double origine française et tunisienne, elle s'intéresse « à ce point où la figure humaine est à la fois de chair et de signes », comme elle l'écrit. Mettant en valeur son propre corps entre nudité et draperie, elle pratique tout un art des fluidités que l'on retrouve dans ses chorégraphies.



a) Majida Khattari, *Les Parisiennes*, Série, tirage argentique 50 x 70, 2008–2009.
Courtesy Majida Khattari.



Même jeu d'apparition évanescence dans la série *Harem #10* de Laila Essaydi, où la composition d'odalisques empruntées aux peintures orientalistes surgit d'un fond voilé de signes et d'écritures qu'encadre une architecture décorative, qui se joue des corps, de leur transparence et de leur seconde peau. Entre citation et parodie, l'orientalisme n'est plus qu'une Mémoire dans l'oubli, comme dans les photos d'Halida Boughriet, qui renvoient aux *Femmes d'Alger* de Delacroix, dans un post-orientalisme bouleversant.

2. Transgressions de l'ornement

Si dans cette critique et inversion de l'orientalisme, toute la vision dualiste de la femme et de son désir se trouve remise en question à travers son insertion plane dans le décor, on comprendra alors que le statut de l'ornement se trouve subverti. Car l'ornement, on le sait, a fait l'objet d'un débat au début du siècle à Vienne, opposant Klimt et la Sécession à Loos. Est-il « un crime » comme le voudra Loos, s'attaquant à son caractère féminin, oriental et primitif... ou bien un style, avec ses réinventions japonisantes et orientales, comme le défendra Klimt ? La question traversera tout le xx^e siècle et la fameuse *Grammaire de l'ornement* d'Owen Jones attendra près de soixante-dix ans pour faire retour dans la post-abstraction américaine et dans les dispositifs virtuels de l'art comme de l'architecture³.

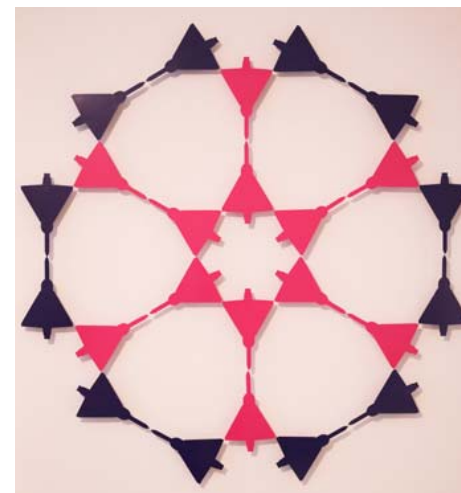
La culture arabe et islamique a créé une véritable esthétique de l'ornement, un « mode ornemental » au sens d'Oleg Grabar, composé de trois modalités : l'arabesque et la ligne courbe et florale, le motif géométrique des entrelacs et étoiles, et la calligraphie.

Transgresser ce mode ornemental en retrouvant une modernité contemporaine et en pratiquant tous les « entre-deux » culturels, tel est le défi de nombreuses artistes femmes. Ainsi, Zoulikha Bouabdellah reprend apparemment la composition géométrique des zelliges marocains dans *Mirage IV*.

c) Zoulikha Bouabdellah, *Mirage IV*, acier peint, 193 x 193.
Courtesy Sabrina Amrani et l'artiste.

Mais de plus près, vous vous apercevez que ces motifs décoratifs ne sont rien d'autre que des avions de Kadhafi dans un crash à la Duchamp. Un mirage sans doute ?

3 Sur la question de l'ornement, voir Ch. Buci-Glucksmann, *Philosophie de l'ornement. D'Orient en Occident*, Paris, Galilée, 2008.



De même, en abandonnant les pigments et les « *drippings* » à la Pollock au profit du fil et de la broderie dite « féminine », Ghada Amer avait transgressé une pratique séculaire et fait œuvre de pionnière en imposant les relations entre broderie et art contemporain. Mais avec ses fils emmêlés et entrelacés, dans son éloge du plaisir, elle critiquait tout puritanisme, et célébrait tous les désirs érotiques. Dans sa grande rétrospective au musée de Brooklyn, *Love Has No End* (2008), des broderies minuscules recouvraient les images pornographiques d'*Hustler Magazine*. Et « cet amour sans fin », y compris dans l'érotologie arabe, la poussait à revendiquer un art « *political-erotic-mystical* », un « art à coup de marteau » comme elle le dit.

Les pratiques dites féminines ou ornementales se retournent donc en leur contraire avec beaucoup d'humour. Lamia Ziadé peut inscrire un triangle noir très féminin au milieu d'un *Bouquet* de tissus et de fils (2006) ou sur un corps de tissus rebrodés, ou tout simplement, broder sur tissus des triangle-sexe-vulves explicites (*Zarif, Hamra, Tabaris*, 2008). Si bien que tout devient matrice à seconde peau, y compris dans les cuisses et les fesses cousues d'ornements des *String Figures* (2010) de Hayv Kahraman. L'ornement parodié, détourné, maquillé comme les pratiques de couture et de broderie se transforme en un « kitsch pop » libérateur qui esthétise le banal, le vulgaire et tous les clichés, jusqu'à en faire un manifeste de réappropriation de soi, comme le montre la superbe exposition de l'IMA, *Le Corps découvert*⁴.

Mais la transgression peut ouvrir une autre voie, où la reprise métamorphosée d'un thème ornemental débouche sur une spiritualité abstraite et plus contemplative, comme chez Najia Méhadji. Pendant longtemps, elle a capté les énergies du cosmos dans d'immenses fleurs et un « désir de ligne » à la Matisse. La fleur se trouve à la rencontre de deux traditions, celle de l'Orient avec ses motifs ornementaux et ses métaphores poétiques et celle de l'Occident, des Vanités baroques aux fleurs de Georgia O'Keeffe ou de Warhol. Noires sur fond turquoise ou éclatantes d'un soleil rouge, ces fleurs dessinent le temps, celui de l'éphémère et de la beauté. Mais elles peuvent aussi accueillir les fantômes, comme c'est le cas des motifs virtuels des *Désastres de la guerre* de Goya réinscrits au cœur des *War Flowers*. Car, comme le voulait Manet, « on peut tout dire avec des fruits, des fleurs ou des nuages seulement ».

⁴ L'exposition présente l'histoire de la nudité dans l'art arabe au xx^e siècle. Voir le catalogue *Le Corps découvert*, Paris, IMA / Hazan, 2012, et notre texte « Anti-esthétique et post-esthétique dans l'art arabe ».

d) Najia Méhadji, *Mystic Dance*, impression numérique à 5 exemplaires.
Courtesy Najia Méhadji.



Ce « tout dire » du geste, on le retrouve dans les grandes volutes blanches aux motifs tournoyants de *Mystic Dance* inspirées par les derviches tourneurs créés par Rûmi. Cette fois-ci les courbes florales se transforment en un mouvement tournoyant où ligne et surface s'engendrent dans un même mouvement spiralé, celui même d'un temps extatique et sublimé⁵.

3. Archéologie du présent : traces et virtualités

« J'ai souhaité que l'éphémère s'éternise » : ce propos de Penone pourrait servir à un art qui valorise toutes les surfaces d'inscription à partir des traces. À condition de préciser qu'il s'agit aussi bien des traces du présent dans une lutte contre la perte et l'effacement que des traces plus lointaines de l'enfance, voire même des traces virtuelles. Car dans l'art des femmes plusieurs mémoires coexistent. Celle des guerres et des corps meurtris comme celle des libertés reconquises.

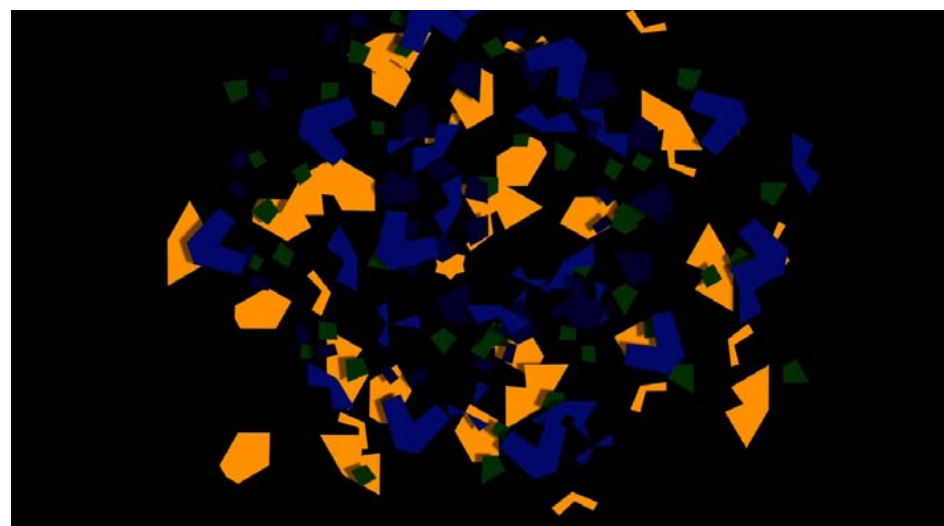
Exemplaire de cette démarche, tout le travail de Patricia Triki lors de la révolution du jasmin en Tunisie. Arpentant la ville et ses lieux de rassemblement, elle photographie les écrits, les tags, les dessins sur les murs (*Walls* et *Check Point*, 2011).

Fixer ce moment démocratique d'un art de la rue ouvert au public le plus large, et contre tout oubli, constituer des annales artistiques et politiques, tel serait le propos d'une archéologie du présent propre à cette génération de femmes qui témoignent, dans et par l'art, de leur engagement. Dans une vidéo-animation, Nicène Kossentini, reprenant le film expérimental de Duchamp *Anemic Cinema*, projette *Le Printemps arabe* (2011), avec toutes ses métaphores ornementales, arabesques ou lettres en spirale, lorsque dans *In Revolution We Trust* Meriem Bouderbala figure symboliquement les clefs des dictateurs.

⁵ Je renvoie à l'ouvrage *Najia Mehadji*, dans la collection « Moroccan Art Books » des éditions Art Point, Casablanca 2012 et à notre article : Des fleurs au noir aux « Mystic Dance ».



e) Patricia Triki, *Check point*, Tunis, 2011.



f) Nicène Kossentini, *Arab Spring Heaven*, tirage photo de la vidéo *Le Printemps arabe*.

Si les révolutions démocratiques arabes ont fait des réseaux et de l'art en réseau une donnée incontournable, tous les autres arts témoignent aussi de traces et de la mémoire dans un véritable « tapis du souvenir », pour reprendre un titre de Klee. Dans ses immenses cartes à jouer, Hayv Kahraman joute mémoire de la diaspora irakienne et celle des jeux de cartes distribués par les USA aux soldats américains dans la guerre.

Preuve s'il en est que ces mémoires au présent font apparaître un temps précaire d'apparition-disparition, un temps d'entre-deux culturels où le jeu des traces est aussi jeu de l'Ego. Dans ses photographies et ses vidéos, Nicène Kossentini dévoile la fragilité des êtres aux prises avec les coutumes, mais aussi avec un passé proche et intime : dans *Revenir* (2006), elle ranime une photographie de famille de sa mère, à la recherche de l'instant ; ce regard contre tous les clichés envahit l'écran dans sa mise en scène de l'Œil (*Myopie* 2009, installation vidéo, triptyque).

Ce travail de mémoire hante également la scène palestinienne, où les femmes sont très présentes. Le tapis d'enfance de Mona Hatoum se meut seul en carte du monde. Shurug Harbi témoigne des *Traces of Horror*. Rana Bishara explore son enfance perdue à travers des photos d'archive de camps de réfugiés logés dans des centaines de ballons aussi fragiles que transparents (*Homage to Childhood*, 2008).

Comme si l'extrême légèreté de ces bulles pouvait seule rendre compte de la perte et du deuil d'un « temps qui ne passe pas ». Celui d'une mémoire vivante qui est aussi une politique de la survie et de la vie, où la douleur trouve sa distance artistique et universelle envers et contre tout. Et c'est bien ce futur dans le passé et le présent, ce temps autre et de l'autre, que révèle cette archéologie du présent.

g) Rana Bishara, *Homage to Childhood*, 2008.



4. Vers un Ego pluriel : images et identités

« C'était au cours d'une manifestation à Tunis pour la laïcité, et
Quelqu'un m'interpelle : 'toi tu n'es pas tunisienne ?'
Surprise je réponds : 'mais oui, je suis tunisienne !'
'Alors tu es juive ou chrétienne ?... »

Étonnée par cette agression et cette violence qu'elle n'avait pas imaginées, Faten Gaddes, comme de nombreuses femmes, comprend combien cette question de l'identité et de son image est stratégique, « au cœur de toutes les luttes réelles ou symboliques⁶ ». Elle donnera lieu à une installation *Puching Ball* (2011), où chacun et chacune peut tirer sur des photos suspendues représentant des femmes aux identités multiples. Je suis chrétienne, juive, tunisienne, je suis turque, américaine, africaine, européenne... peut-on lire.

h) Faten Gaddes, *Puching Ball*, installation interactive, 2011.

Ce Moi pluriel, cette conquête de la liberté, de nombreuses œuvres qui défient tous les tabous de la nudité propres à l'Islam. Dans *Un doux cercueil de chair* (2009) ou *La Mariée*, Laila Muraywid expose des corps tronqués de résine et de bronze, jouissants et souffrants, le visage masqué par des prothèses de pierreries et des masques.

i) Laila Muraywid, *Un doux cercueil de chair*, détail, 2011.
Courtesy Layla Muraywid.

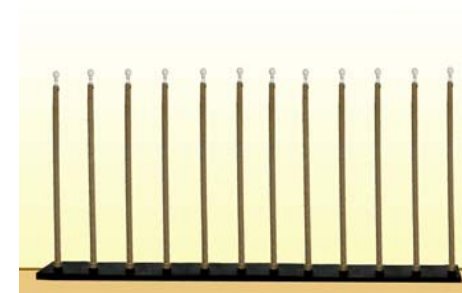
Une image ambivalente du corps féminin au sexe ouvert, légèrement recouvert d'un voile noir, comme si la chair devenait immortelle et imprégnait le cercueil. Le masque n'est-il pas « le chaos devenu chair » comme l'écrivait Bataille ? De même, de grandes photographies avec leur découpe et leur montage laissent entrevoir la beauté des corps féminins, fussent-ils obèses et vus de dos comme une apparition de lumière.

Ce regard féminin, voire féministe, contre les « identités-racines » et les nationalismes, on le retrouve dans toutes les œuvres de Ninar Esber, qui se veut « une pop mystique » et même « une démonsse guerrière⁷ ». Mélangeant les couleurs des drapeaux, elle crée des monochromes hybrides (*Les Couleurs*, 2003), et élève le temps – les temps multiples – au rang de l'art. « J'organise le présent, je l'étire. » Temps des corps d'un féminisme poétique et érotique ; *Deux fois deux* : une femme déshabillée cinq fois par un homme, avant de se déshabiller en miroir. Temps de la mort aussi comme le néon reprenant un fragment du poète arabe Al Mutabani : « Si tu observes le temps et ses agissements, tu te rends compte que la mort est une forme d'assassinat. » Et c'est précisément cet assassinat que l'on trouve dans une sculpture épurée : *5 Minutes Left* (2011), où les lampes s'allument, déclinent et meurent, comme les cinq dernières minutes d'un condamné à mort.



7 Ninar Esber, *Le Féminisme poétique*, entretien avec Ch. Buci-Glucksmann, *Art Absolument*, n° 37, sept.–oct. 2010.

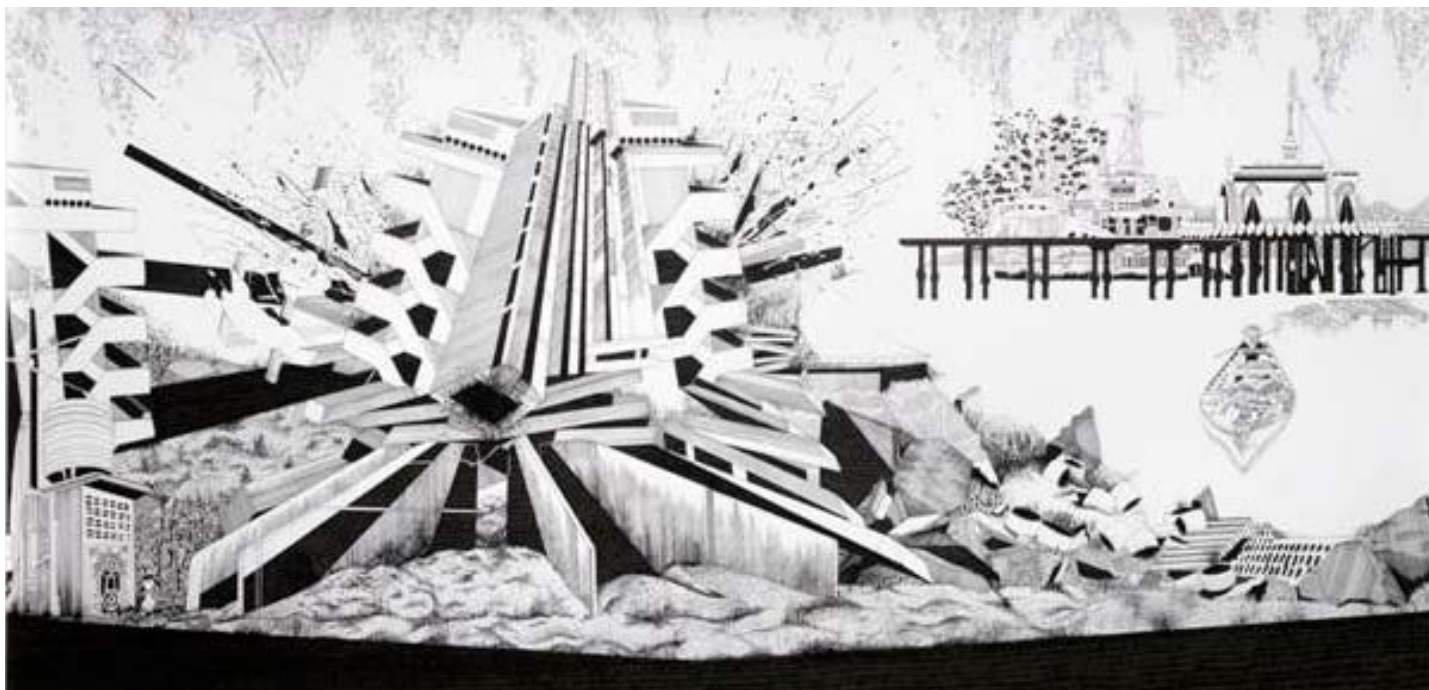
j) Ninar Esber, *5 Minutes Left*, installation.
Courtesy Ninar Esber.



*

Créer du temps dans sa diversité et ses passages culturels multiples, travailler avec le temps et dans le temps, telle est peut-être la métaphore de cet art des femmes. Or, le temps des luttes est aussi celui d'événements plus imprévisibles. Un temps-labyrinthe semblable à ces architectures graphiques ambiguës de Chourouk Hriech, faites d'utopies et d'interstices improbables d'une mémoire et d'un futur en rhizome. Ainsi dans *Sand Process*, elle hybride géométrique et organique, architecture et paysage, pour suggérer ce moment fragile et instantané de passage, entre un avant et un après, entre nature et écologie, entre construction et destruction.

k) Chourouk Hriech, *Sand Process*, drawing ink on paper, 120 x 220. Courtesy JGM. Galerie, Paris. © André Morin.



Le temps, toujours le temps, fut-ce celui le temps des fausses lumières et des fausses transparences des *Palimpsest* (2007) de Nermine Hammam. Comme ces *Worrier Women* de 2011, les femmes passant toutes les frontières des pays, des cultures et des identités, ressembleraient-elles à ces êtres multiples et transgressifs, où le visage de la célèbre chanteuse égyptienne Oum Khalsoum est rattaché aux jambes et au corps d'un esclave, pour mieux saluer « la naissance d'un art cosmopolite ».

Tout printemps laissant place à un été, souhaitons que ce printemps des femmes artistes ouvre sur ce *Corporeal Mappings* (2011) de Hayv Kahraman, où une multiplicité de femmes toujours différentes surgit et se métamorphose grâce au jeu des panneaux mobiles. Une promesse pour un futur de création et de liberté à défendre et à développer.

m) Hayv Kahraman,
Corporeal Mappings, 2011.



l) Nermine Hammam, *Worrier Women*,
photographies, techniques mixtes,
205 x 99, 2011.
Courtesy Nermine Hammam.



Les murs et leurs dessins

Safaa Fathy

Au commencement, ils ont construit un mur. Puis deux, puis sept, et maintenant les murs s'engendrent et surgissent de partout. Les derniers datent d'hier autour du palais présidentiel. Et ils ont été immédiatement réappropriés par le dessin et le graffiti.

Les murs porteurs de dessins et de graffitis départagent la ville du Caire. Depuis novembre 2011, construire un mur est devenu aux yeux du pouvoir la solution miracle aux contestations et aux manifestations. Ils multiplient ainsi la surface de dessins et de graffitis puisqu'ils sont barricadés derrière et que nous sommes de l'autre côté en train de dessiner. Hier, les murs qui entourent le palais ont été couverts de dessins et de graffitis toujours anonymes. Le président est encerclé par ces murs dessinés, et nous, de l'autre côté, scandons « Va-t-en ».

Chaque fois qu'un dessin fait son apparition sur un mur, il faut entendre la multiplicité de voix depuis laquelle le trait est né.

Qu'est-ce qu'un mur au centre-ville ? Il est un mur érigé par le pouvoir dont il est l'un des corps propres et l'une des manifestations silencieuses. Il est droit et vertical, ascendant vers le ciel qu'il ne peut atteindre. Il transcende le sol vers une hauteur qu'il ne peut toucher, signifiant que le pouvoir suprême n'est pas encore celui qui croit détenir le pouvoir d'ériger un mur. Il dit qu'un certain pouvoir domine ici à même les briques ou les blocs de béton, mais que ce pouvoir est impuissant, incapable d'imposer la force de sa loi (par essence tacite et virtuelle). Il dit qu'un pouvoir qui éprouve le besoin d'ériger un mur n'a pas la légitimité qu'il faut pour gouverner, qu'il manque de légitimité. Le mur est un supplément à la force de loi. Il est là, érigé sur la route dans un extérieur, tout comme n'importe quel mur qui exclut un endroit et inclut un autre.

Et pourtant, il n'est pas tout à fait comme n'importe quel autre mur. Il ressemble à un mur mais il pervertit la fonction de mur parce qu'il sépare ce qui a été autrefois une rue, un lieu commun. Sa perversité vient de sa duplicité. Il n'a pas non plus de seuil, comme le mur d'un bâtiment ou d'un immeuble. Le pouvoir qui érige des murs le fait à travers une certaine légalité qui n'est pas légitime, ou pas suffisamment. Le mur supplémente les armes, le gaz, les troupes, face à un contre-pouvoir que l'arsenal répressif ne parvient pas à repousser. C'est un supplément, impassible dans sa violence, à la violence nue.

Les murs dont je parle sont sept, érigés par le Conseil suprême des forces armées en plein milieu de centre-ville du Caire, autour de la place de Tahrir. Le pouvoir des Frères musulmans a suivi l'exemple, et d'autres murs sont érigés autour du palais présidentiel en ce moment même.

Les sept murs qui encerclent la place Tahrir n'ont pas été érigés d'un coup, mais l'un après l'autre, d'abord pour protéger la représentation répressive de l'État dans l'édifice du ministère de l'Intérieur, puis ils ont proliféré pour barrer la route à l'Assemblée nationale, au cabinet du Premier Ministre. Ce sont des murs réels en béton, pourtant ils sont à la fois représentatifs et métaphoriques. Ils représentent une temporalité figée dans un lieu. Une certaine fin de la révolution elle-même, au-delà duquel gît l'inconnu de ce que la révolution adviendrait. Ils représentent aussi un début. Le début d'une autre forme de résistance à la fois picturale, symbolique et sacrificielle. Ces murs ont été érigés sur des dizaines de cadavres de jeunes de la révolution dont le mot d'ordre est « soit on rend justice à nos morts, soit on meurt comme eux ». Et en effet, le nombre des morts se multiplie depuis.

Le premier mur a été érigé dans la rue Mohammad Mahmoud, théâtre d'affrontements violents et massifs entre l'armée et les révolutionnaires en novembre 2011. Pendant ces affrontements, l'armée a utilisé contre les manifestants un gaz interdit par des traités internationaux même en temps de guerre. Ce temps de gaz, cartouches, balles réelles témoigne aussi de l'ascension des islamistes au pouvoir, puisque ces affrontements meurtriers coïncident avec l'élection de l'Assemblée nationale qui porte les islamistes au pouvoir. Les élections ont eu lieu pendant que le gaz formait des nuages dans le ciel du Caire en tuant des centaines de personnes et pendant que les murs surgissaient l'un après l'autre dans le centre-ville.

On pourrait dire avec l'un des jeunes révolutionnaires que « Ils font ça [construire des murs] pour nous éloigner ou pour s'enfermer derrière ». En effet, nous avons qu'une seule image du pouvoir lors de ces événements, un cliché des dix-neuf généraux qui gouvernaient l'Égypte assis derrière une table ovale comme de vieilles momies dans le jaune de la photo, qui devient la seule visibilité d'une scène secrète de pouvoir. Dans ce temps historique rempli, selon l'expression de Benjamin, l'image devient le porteur du récit de la révolution, son avoir lieu et son déploiement dans le temps. La révolution s'est appropriée l'image en tant que signe de son pacifisme et de son sacrifice. Sur le lieu de pouvoir surgissent les murs, et sur les murs apparaît le dessin.

La défaite de la révolution, sa résistance, la désignation des forces en conflit et le manque de légitimité coïncident dans l'érection de ses murs. Mais où sont ses murs ? Quiconque a une idée du centre-ville du Caire connaîtra leurs emplacements. Les sept murs qui enferment les rues adjacentes à la rue de Mohamad Mahmoud (où le premier mur a été construit) sont la rue de Sherif, la rue de Farid, la rue de Mansour, la rue de Falaki, la rue de Yousef al-Guindy, la rue de Sheikh Rihan et la rue de Kasr al-Eini.

Certains de ces murs ont été construits en février 2012 lorsque des milliers de protestataires ont pris la rue à la suite des événements de Port-Saïd, quand les supporters du club de football de l'Ahly demandèrent justice après que cent trente personnes des leurs aient trouvé la mort, assassinés dans le stade de la ville portuaire. La rue de Mansour a été le site, comme la rue Mohammad Mahmoud, des affrontements meurtriers le 2 et le 3 février 2012. Une fois que les affrontements ont cessé, le mur a été construit et il a été équipé par des câbles électrifiés afin d'interdire totalement le passage aux protestataires qui naturellement enjambaient ces murs. En quoi ces murs sont-ils aussi des murs de résistances ? En réappropriant l'espace ouvert par la répression, ils sont devenus des espaces où les muses des révolutions ont élu domicile. Dessins, tags, graffitis de toutes sortes et de toutes les techniques ont pris d'assaut ces murs, les ont privés de leur pouvoir et ils ont détourné leur signification. Le mur de la rue Mohammad Mahmoud exhibe un arc-en-ciel et des ombres d'individus qui le traversent vers un lieu de l'imaginaire pas encore là, mais virtuellement possible. Il est intitulé Demain par l'artiste Zeft. Le mur est symboliquement et virtuellement traversé.

Le 9 mars 2012, un groupe d'artistes et d'activistes ont lancé le projet « Pas de murs » afin de faire des sept murs un espace virtuellement ouvert par le dessin. Seulement six des sept murs ont été transformés par ce groupe éclectique qui inclut aussi bien la cinéaste Salma al-Tarzi que les artistes de rue Mohamed al-Moshir, Hossam Shukrallah, Hanaa al-Degham, Zeft, Amr Nazeer, Laila Maged, Ammar Abo-Bakr and Alaa Awad.

En septembre 2012, les peintures ont été effacées par la police anti-émeute. Le travail de ces artistes est donc illégal aux yeux de l'État, mais légitime puisque l'art reprend un espace érigé sur des meurtres jamais punis. Quand la loi n'est pas l'arbitre entre les forces en conflit, quand la justice est suspendue par les mitraillettes, l'art et l'art de la rue font la justice que nous connaissons tous lorsque l'on n'a plus que nos corps et nos voix : la justice poétique.

Le graffiti urbain se développe souvent dans un contexte de tensions politiques : pendant les révolutions, sous l'Occupation (le Reichstag à Berlin couvert de graffitis par les troupes russes), pendant la guerre d'Algérie, en mai 1968, sur le Mur de Berlin ou dans les régions où se posent des problèmes d'autonomie. Il prend son essor vers la fin des années 1960 et dans plusieurs pays des deux côtés de l'Atlantique, du fait notamment de la disponibilité d'aérosols de peintures « émaillées » (originellement destinées à la peinture d'automobiles).

Jusqu'alors l'Égypte ne connaissait pas le graffiti ni les arts de la rue. Cet art est proprement révolutionnaire, donc, puisqu'il est né pendant l'occupation de Tahrir, mais il s'est réellement développé dans l'espace de la destitution de cette révolution. Il est né de ses cendres. Dire que c'est un art vivant est vrai et faux. Il est vivant puisqu'il se fait sur le champ, mais au moment même où le trait est tracé, il devient archive. Il est comme toute chose vivante destinée à durer et en même temps à disparaître. Il est par essence éphémère, parce que le support disparaît, parce qu'il est effacé ou recouvert manuellement, ou parce qu'il est victime de l'érosion naturelle. Mais il est archive et destiné à durer selon la loi de l'archive, puisqu'il est doublé instantanément par la photographie publiée sur internet et reprise par un nombre incalculable de pages et de sites.

Il est un art de lieu concret et de réseaux virtuels à la fois. Il déplace le lieu, ouvre l'espace à un avenir bien qu'il est voué à disparaître. Il est esprit et corps, mourant et quasi éternel. Il procède d'une certaine sacralité mondaine, puisque, dans ce contexte, il grandit d'un certain déplacement du liquide rouge, c'est-à-dire du sang. Les couleurs remplacent et déplacent le sacrifice humain et les images des visages de martyrs (témoins) sont conservées sur les murs érigés sur leurs cadavres. Les noms des martyrs (témoins) sont connus, comme celui de Sheikh Emad Effat ou Alaa Abed Al Hadi, ou encore Mina Daniel, pourtant ils ne sont jamais inscrits près de l'image peinte.

L'identification des visages et des noms que je viens de faire est une identification *a priori* et *a posteriori*. *A priori*, puisque je connais le contexte que bientôt personne ne connaîtra quand il ou elle regardera l'une des photos de graffitis publiées sur internet. *A posteriori*, puisque nous les identifions après coup et qu'une identification savante pourrait toujours avoir lieu quand bien même l'effacement du contexte aurait été achevé.

Cet art, qui reprend le commencement de l'art dans les grottes en filiation directe, condense le temps et l'espace. Il travaille et il est travaillé par les instances du temps. Il est né instantanément, jeté sur un mur destiné à disparaître le plus tôt possible, et pourtant voué à témoigner du temps de son inscription au-delà de ce temps.

Le graffiti est ainsi fait. Les premiers hommes qui ont inscrit sur les murs de grottes et de caves leurs dessins n'ont pas de noms, et ils ne peuvent être identifiés par leur signature. Pourtant, les dessins ont remplacé l'être vivant de celui et de celle qui les ont faits par ces lignes tracées destinées aux époques et aux inconnus que les années mettent sur les chemins de la vie. Ils se sont virtualisés et les dessins ont remplacé les noms qui les identifiaient. Les artistes de rue sont dans cette filiation originaire, faisant de l'anonymat leur règle en même temps qu'ils adoptent une technique aussi ancienne que celle employée dans les grottes, comme celle du pochoir (« mains négatives »).

Jean-Luc Nancy identifie le sens de la peinture d'une main posée dans une grotte en tant que pure présentation. « Ainsi, les mains tracées, sans doute à l'aide d'une technique de pochoir (dite "mains négatives"), qui sont aujourd'hui la première peinture connue (grotte Cosquer, et ailleurs des centaines de mains un peu plus récentes), à côté d'animaux et de signes divers, ces mains ne présentent rien d'autre que la présentation elle-même, son geste ouvert, son étalement, son aspérité, sa patéfaction — et sa stupéfaction. »

Le geste anonyme qui laisse une trace pour durer au-delà de l'instant est repris et approprié par les artistes de la rue qui ne tracent pas seulement des mains (sur les murs du palais présidentiel on constate que des centaines des mains sont dessinées), mais surtout ils font de la main l'instrument qui porte la souveraineté du trait au-dessus et au-delà des armes.

Bibliographie :

Jean-Luc Nancy, *Les Muses*, Galilée, Paris, 1994.

Brassai, *Poème sur les graffiti*, in *Graffiti* [1961], Paris, Flammarion, 1993

www.surrealismcentre.ac.uk/papersofsurrealism/journal9/acrobat_files/Caroline%20Levitt%207.9.11.pdf

www9.georgetown.edu/faculty/irvinem/articles/Irvine-WorkontheStreet-1.pdf

<http://igitur-archive.library.uu.nl/student-theses/2012-0830-200723/Eindversie2.pdf>

Photographies : « Graffitis de Tahrir »

Safaa Fathy

Tahrir I



Graffitis de Tahrir

Tahrir I

- 1.** « Ne faites pas de différences entre nous », manifestation du 8 mars 2011 à l'occasion de la journée internationale de la femme, près de Tahrir.
Photographie prise en mars 2012.
- 2.** À gauche : « Samira Ibrahim, 25 ans. Déshabillée de force, elle a subi un test de virginité devant une assemblée de soldats et d'officiers. Décidée à défendre sa dignité, elle a porté plainte et intenté un procès devant la justice égyptienne. Silence total dans l'opinion et les medias... Cela n'intéresse personne » . « Aliaa Al Mahdi, 20 ans, a librement exposé son corps nu ; les photos publiées dans les media ont été vues par des millions de gens ».
À droite : « Un grand salut pour la fille du Sud, Samira Ibrahim. »
Photographie prise en novembre 2011, lors d'un sit-in devant le siège du Conseil des Ministres.
- 3.** Détail d'un graffiti, rue Mohammad Mahmoud. Cette rue fut rebaptisée rue des Yeux, en référence aux gaz lacrymogènes utilisés lors des affrontements violents qui, en novembre 2011, ont opposé l'armée et les manifestants.
Photographie prise en mars 2012.
- 4.** Graffiti représentant la justice bafouée (figurée par une balance avalée).
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux, en mars 2012.

Tahrir II



Tahrir II

- 1.** « Le peuple est une ligne rouge (à ne pas dépasser) », rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux.
Photographie prise en mars 2012.

- 2.** Timbre : « Que faire le 25 janvier 2012 ? Notre révolution est pacifique ». Une grève générale était prévue ce jour-là ; elle fut annulée après négociations.
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

- 3.** « La fille est l'égale du garçon ».
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

- 4.** « ... sans la tête du SCAF » (Conseil suprême de forces armées, au pouvoir en Égypte de février 2011 à juin 2012).
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

Tahrir III



Tahrir III

- 1.** « Rien n'est seulement pour les hommes ».
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

- 2.** Mina Daniel, assassiné par l'armée lors des événements de Maspero : « Ton sang ensanglante notre terre »
(en octobre 2011, les forces de l'ordre répriment une manifestation de la communauté copte , faisant plus de cent morts).
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

- 3.** Samira Ibrahim, « ... ils ne pourront pas ».
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

- 4.** « Relève la tête ».
Photographie prise en mars rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

Tahrir IV



Tahrir IV

- 1.** Trompe-l'œil sur l'un des murs construits par l'armée rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux.
Photographie prise en mars 2012.
- 2.** Détail d'une fresque sur un autre mur de la rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux.
Photographie prise en mars 2012.
- 3.** Détail d'un dessin sur un autre mur, rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux.
Photographie prise en mars 2012.
- 4.** Soutien-gorge bleu, porté par la manifestante traînée et déshabillée par les soldats lors de la manifestation contre le Conseil des ministres le 17 décembre 2011.
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

Tahrir V



Tahrir V

- 1. Mains ensanglantées.** Référence à la Grande Fête, quand on trempe les mains dans le sang des moutons sacrifiés.
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.
- 2. Secours populaire.** Avec leurs motos, les jeunes des quartiers pauvres ont évacué les blessés et sauvé bien des vies lors des événements de la rue Mohammad Mahmoud en novembre 2011.
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.
- 3. La jeune fille déshabillée** lors des manifestations de la rue Mohammad Mahmoud a été nommée « La meilleure de toutes ».
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

Tahrir VI



Tahrir VI

- 1.** Femme-cheval. Dessin sur l'un des murs construits par l'armée, rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux. Photographie prise en mars 2012.
- 2.** « Non au régime militaire ». L'aigle (symbole de l'Égypte) est dessiné à l'envers, la tête en bas. Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

Tahrir VII



1



2



3



4

Tahrir VII

- 1.** Les porteuses des cahiers de doléances du temps de Ramsès II.
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

- 2.** Danseuses, dessin inspiré par l'Égypte ancienne.
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

- 3.** Danseuses, dessin inspiré par l'Égypte ancienne.
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

- 4.** Les porteuses des cahiers de doléances du temps de Ramsès II.
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

Tahrir VIII



Tahrir VIII

- 1.** Dessin inspiré par l'Égypte ancienne.
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

- 2.** Les femmes de l'Égypte ancienne contre les militaires de l'Égypte en 2011.
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

- 3.** Femme-oiseau.
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

- 4.** Un rat légendaire.
Photographie prise rue Mohammad Mahmoud / rue des Yeux en mars 2012.

5 dessins commentés

Willis from Tunis

Je vous ai compris

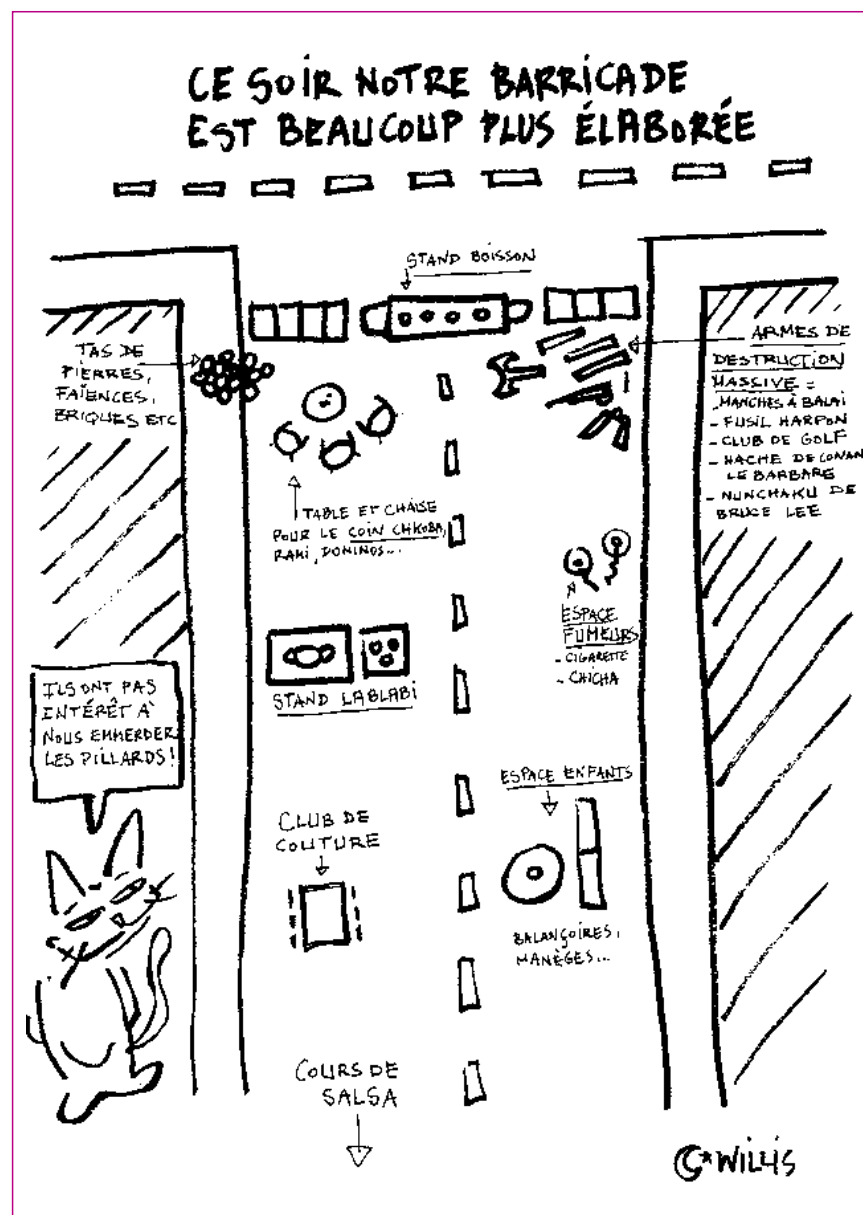


Ce dessin est le tout premier. Jeudi 13 janvier 2011, couvre feu. Ben Ali prononçait son dernier discours à la télévision. Il nous promettait la baisse des denrées alimentaires de base, le fait qu'il ne se représenterait pas aux prochaines élections, qu'il levait la censure sur internet et dans tous les médias. Il scandait ses promesses par des « Je vous ai compris ».

Après son discours, alors que c'était le couvre feu, des partisans de Ben Ali sont sortis sur l'artère principale de Tunis pour l'acclamer. C'était une mise en scène que je ressentais comme une humiliation de trop. Afin de voir si la levée de la censure était effective, je décidais de le prendre au mot et de créer un faux profil sur Facebook. Au départ, les dessins étaient destinés à mes proches. Mais au bout de quelques jours, mon compte était inondé de demandes d'« amitiés ».

Barricade high-tech

Durant la période trouble qui a suivi le départ de Ben Ali, sa milice semait la panique et malgré la présence de l'armée, l'insécurité régnait. Les citoyens se sont tous réunis spontanément en comités afin de défendre leur quartier. La solidarité et l'entraide étaient primordiales. Nous étions tous soudés pour nous défendre d'un ennemi commun. À ce moment-là, personne ne parlait de religion ou de politique. Nous étions unis.



Écoute

Après des décennies d'oppression où critiquer le pouvoir était impensable, nous sommes enfin libres de parler, de nous exprimer. La parole est libérée. Dans les cafés, dans les rues, les marchés, chez soi, tout le monde parle de politique.



Excision

Avec la montée du parti islamiste, des craintes reviennent à la charge. Après s'être libéré du joug d'une dictature, la peur de tomber dans un autre genre d'oppression divise les Tunisiens.



No man's land

Le résultat des élections sonne pour certains comme une défaite cuisante. Mais c'est le jeu de la démocratie et des élections. Aujourd'hui, les Tunisiens se perdent dans des débats stériles sur qui est plus musulman ou plus mécréant que l'autre. Tout ceci nous détourne de l'essentiel : ce que fait le gouvernement pour relever économiquement le pays et comment l'Assemblée constituante élue rédige la future Constitution tunisienne.

En tant que...

« L'exercice de votre métier, en tant que femme ? »

**Entretien avec Safaa FATHY, cinéaste et philosophe, mené par
Barbara CASSIN, filmé et réalisé par Charles JOUSSELIN**

Événements

LIATARD Séverine, *Colette Audry, 1906–1990. Engagements et identités d’une intellectuelle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.

Colette Audry (1906–1990), contemporaine et amie de Simone de Beauvoir et de Jean-Paul Sartre dont elle fut proche, pense, écrit, agit, publie, mais elle n’est pas « philosophe ». C’est ce qu’on appelle – et que l’auteur de ce livre appelle – une « intellectuelle ».

Séverine Liatard analyse son parcours complexe avec minutie – une minutie d’historienne – dans une époque tourmentée, riche en événements. Époque charnière où les femmes qui s’affirment sont encore peu nombreuses et, investies dans plusieurs formes d’expression comme d’engagement, sont rarement des « spécialistes ». Époque où si les femmes commencent à être « autorisées » – mais au compte-goutte et toujours sous condition – elles ont constamment à trouver leur place et à s’inventer.

Cet éclairage de la vie d’une intellectuelle du xx^e siècle remet en mémoire la persistance sinon de l’exclusion formelle du moins de la marginalisation des femmes au pays des Lumières. Ainsi est-il rappelé que pour cette génération l’École normale de la rue d’Ulm est encore réservée exclusivement aux hommes. Et l’École de Sèvres créée ultérieurement pour les femmes n’en est pas l’équivalent, ni dans sa structure, ni dans les filières qu’elle permet : ainsi la préparation à l’agrégation de philosophie en est-elle exclue. De 1920 à 1928 sept femmes seulement pourront y accéder.

Colette Audry choisit donc les lettres. Elle sera une « intellectuelle » selon la catégorie qu’a identifiée l’historienne Florence Rochefort, c’est-à-dire une universitaire partagée entre plusieurs registres comme l’ont été le plus souvent les femmes de cette génération. Écrivain, auteur de romans dont certains connaîtront le succès, son engagement de gauche, mais aussi son engagement féministe précoce, la portent à soutenir la rédaction du *Deuxième sexe* par son amie Simone de Beauvoir.

On referme ce livre avec une immense admiration pour la complexité de ce parcours qui se poursuit avec obstination dans une époque charnière, mais en comprenant mieux aussi la difficulté qu’ont eue les femmes à s’affirmer dans une discipline ou un domaine de recherches même quand elles étaient de brillantes universitaires, voire des « normaliennes ». Et même quand leurs écrits ont connu une certaine célébrité.

On mesure tout ce que comporte de riche mais aussi de limitatif la notion d'« intellectuelle » qualifiant celle qui, sollicitée par la diversité de ses talents et de ses engagements – entre politique, pensée et écriture –, excelle en tous mais n'en porte aucun jusqu'à l'extrême ; le pluriel des engagements, propre à la condition féminine, semble, paradoxalement, faire obstacle. L'étude minutieuse et détaillée du personnage par Séverine Liatard donne en tout cas envie de lire, ou de relire, l'œuvre – un peu oubliée – de Colette Audry.

Françoise Collin

Une enfance juive en Méditerranée musulmane. Textes inédits recueillis par Leïla Sebbar, Saint-Pourçain-sur-Sioule, Éd. Bleu autour, 2012.

L'écrivaine Leïla Sebbar, elle-même fille d'un Tunisien et d'une Française, a sollicité et réuni dans ce volume un ensemble de témoignages émouvants de Juifs et de Juives qui sont nés et ont grandi dans les différents pays de la Méditerranée musulmane avant de s'installer, pour la plupart, en France, sous la pression des événements. Dans ces récits il y a de la douleur mais point de haine – de l'amour, au contraire.

Ce recueil est non seulement émouvant mais empreint d'une pensée dont la complexité est irréductible à une thèse. Chacun et chacune, en effet, négocie singulièrement les différentes composantes de son identité et de son histoire, en fonction des contingences historiques mais aussi de son initiative singulière : le public et le privé s'y nouent chaque fois de manière complexe et originale. L'identité y est à la fois un donné et un agir, un fait et une initiative. La différence fait partie aussi de la formation identitaire même si la violence historique a finalement conduit ou contraint la majorité des narrateurs à fuir volontairement ou malgré eux leur pays d'origine.

Si la douleur est présente dans ces récits – parfois aussi, à de rares moments, l'amertume – la tendresse l'emporte. Car c'est bien là le paradoxe : renier le passé, fût-il conflictuel, vouloir trancher de manière dichotomique serait s'amputer de soi-même, de sa mémoire. Comme l'écrit Chochana Boukhobza, « Nous avons quitté la Tunisie, mais la Tunisie ne voulait pas nous quitter... mon père fonçait à Belleville tous les dimanches pour retrouver des Tunisiens, pour s'acheter un casse-croute farci d'harissa... et mon grand-père déambulait en saroual et kabouch à la maison... »

Il n'y a d'ailleurs pas d'uniformité dans le nouage de ces destins que chacun gère et compose singulièrement dans le contexte qui est le sien. Rien n'est dissimulé des différences ou des conflits mais ils font partie d'une identité narrative irrécusable. L'écriture semble ici la terre d'accueil où s'efface l'injonction identitaire dictatoriale. La narration est plus forte et plus parlante qu'une philosophie car elle ne contraint pas à hiérarchiser et à exclure. La lecture de ce livre est indispensable à qui accepte de penser le politique à travers et au-delà de la politique, là où l'idéologie ne commande pas, où vivre n'oblige pas à trancher.

Ce livre est une mise à nu des rapports du privé et du politique, et de la complexité de l'identité qui est toujours, comme le disait Ricœur, une « identité narrative ». Il rappelle que la République, si elle est Une, est aussi faite de « beaucoup de commencements » (Gertrude Stein) qui ne peuvent être ni substantifiés ni refoulés.

Ce recueil ne dissimule donc rien des différences, voire des antagonismes rencontrés en tant que Juifs ou en tant que Français par les narrateurs, mais les replace dans la constitution heureuse ou tragique – heureuse et tragique à la fois – d'une identité singulière. On est sensible à la grande beauté de ces témoignages mais aussi à leçon de philosophie politique qui s'y dessine quant à la notion du « monde commun » fait de la pluralité non seulement des opinions mais aussi des expériences sensibles et des coutumes. La « citoyenneté » ne dit pas tout et ne commande pas tout de ceux qui vivent ensemble, ce que la République elle-même doit assumer si elle ne veut pas se scléroser. Trop de clarté nuit même aux Lumières.

Françoise Collin

Avec des textes de Jean Luc Allouche, André Azoulay, Joelle Bahloul, Lizi Behmoaras, Marcel Benabou, Albert Bensoussan, Ami Bouganim, Chochana Boukhobza, Patrick Chemla, Alice Cherki, Mireille Cohen-Massouda, Rita Rachel Cohen, Roger Dadoun, Anny Dayan-Rosenman, Lucien Elia, Moris Farhi, Annie Goldmann, Hubert Haddad, Lucette Heller-Goldenberg, Ida Kummer, Roni Margulies, Line Meller-Saïd, Daniel Mesquich, Nine Moati, Aldo Naouri, Tobie Nathan, Rosie Pinhas-Delpuech, Nicole S. Serfaty, Daniel Sibony, Guy Sitbon, Benjamin Stora, Ralph Toledano, Dany Toubiana, Yves Turquier.

En fin de volume sont publiées les notices biographiques des auteurs.

Pudeurs et Colères de femmes, Bruxelles, fondation Boghossian, villa Empain, 11 mars–25 septembre 2011.

Une magnifique maison bruxelloise de l'époque Art déco, la villa Empain, qui avait été abandonnée durant de nombreuses années, a été acquise par la fondation Boghossian en 2006 (Jean Boghossian est d'origine arménienne. Il a vécu en Syrie, au Liban, puis en Suisse). Après une importante restauration, cette maison est devenue un centre culturel (salles d'exposition et de conférences, librairie) dont Diane Hennebert assure la direction. Mais c'est déjà depuis 1996 que la fondation Boghossian s'est engagée à contribuer par de nombreuses initiatives sociales et culturelles à l'amélioration des conditions de vie de pays comme le Liban ou l'Arménie.

La première des expositions (11 mars–25 septembre 2011), conçue par Diane Hennebert avec la collaboration de Jacques Dosogne et de Séphora Thomas, avait pour thème et pour titre : *Pudeurs et Colères de femmes*. Elle déclinait avec virtuosité la thématique du voile, à travers les ères géographiques les plus diverses, du Japon au Maroc ou à la Turquie, en passant entre autres par la Chine, la France (Orlan dénudant son sein dans un drapé baroque), la Suisse (Pipilotti Rist). Sans oublier – dernière touche d'ironie – la femme au foulard Hermès : « La femme au carré » de Bali Barret – ou encore la silhouette vue de dos et drapée de noir, face à un paysage vide, de l'Israélienne Lea Golda Holterman. Ce ne sont là que quelques exemples de la déclinaison en formes infinies et disparates d'une thématique unique par une trentaine d'artistes d'Orient et d'Occident.

Dans son introduction, Diane Hennebert remarque très justement et non sans ironie que désormais « une femme voilée serait plus scandaleuse qu'une femme nue ». Cette lisière entre voile et dévoilement est en tout cas toujours déterminée par le rapport au regard masculin et en relation avec celui-ci qui en est l'arbitre.

C'est sans doute pour attester de cette vérité transfrontalière et trans-séculaire que se trouvaient rassemblées des œuvres d'époques et de provenances disparates, de l'Antiquité à nos jours et de l'Orient à l'Occident, déployant un grand point d'interrogation plutôt que de prétendre à une thèse.

À cette occasion la fondation a invité diverses femmes à s'exprimer dont Chékéba Hachemi (auteur de *L'Insolente de Kaboul*, Anne Carrière, 2011) et des femmes d'Afghanistan. Une journée de colloque a également été organisée.

La beauté du lieu et l'intérêt des expositions qui y sont présentées ainsi que des débats qui s'y tiennent justifient le détour par cette vaste avenue qui longe le bois de la Cambre à Bruxelles. Sans oublier le souci humanitaire de la fondation qui, entre autres, subsidie des recherches touchant au rapport Orient / Occident.

Françoise Collin

*

Art is the Answer !, Bruxelles, fondation Boghossian, villa Empain, 29 mars–2 septembre 2012.

Sous le titre *Art is the Answer !*, cette deuxième exposition était consacrée aux artistes et designers libanais actuels. Nous reprenons ici les termes de sa présentation.

L'exposition *Art is the Answer !* propose une sélection d'œuvres réalisées par une vingtaine de créateurs témoignant de la vitalité de la scène artistique qui caractérise le Liban actuel.

Dans de nombreux pays arabes, la modernité artistique a mis du temps à sortir des scènes locales ou spécialisées et il a fallu attendre le début des années 2000 pour que se développe un véritable dialogue entre les dynamiques occidentales et les créateurs orientaux.

Du côté arabe, l'art révèle désormais sa qualité d'instrument permettant d'exprimer les frustrations et humiliations vécues par des peuples dans la tourmente ; du côté occidental, la peur face à des menaces terroristes se mêle de curiosité pour des cultures souvent méconnues. C'est dans ce contexte que le Liban affirme ses singularités.

Pendant les années 1960, les guerres israélo-arabes et la profusion de régimes autocratiques voisins font de Beyrouth un havre de liberté et d'innovation.

Mais les années 1975–1976 se marquent de violence et c'est sous les bombes qu'une nouvelle génération va

tenter de vivre et de s'exprimer. Quinze années durant, le pays vit en rupture avec la normalité, écartelé entre des forces contradictoires et meurtrières.

Les années 1990 sont placées sous le signe de la reconstruction. Le Liban veut tourner la page, l'État s'investit dans la réhabilitation des infrastructures et confie à une société privée l'élaboration d'un projet directeur pour le centre-ville de la capitale. Dans le chantier de la future mégapole du XXI^e siècle, nombreux sont ceux qui réclament un travail de mémoire. À la loi amnistiant les crimes de guerre, ils répondent par une volonté de documenter l'Histoire de ces années de guerre. S'amorcent ainsi des nouvelles pratiques artistiques : performances, installations, vidéos, musique, photographie, cinéma vont donner naissance à des expériences originales. Produites avec des moyens très réduits, ces expérimentations investissent des lieux insolites, parfois délabrés, et poussent le débat sur la place publique.

Pierres angulaires des créations libanaises des années 1990 et 2000, l'investigation de l'histoire récente et l'évocation de ses fantômes permettent d'exprimer tout un éventail de problématiques liées à la culture urbaine. Au début des années 2000, le Liban revient brusquement à la une de l'actualité. De l'assassinat de Rafic Hariri aux manifestations qu'il provoque, de la guerre de juillet 2006 à la période d'instabilité qui risque ensuite de tourner en catastrophe, les spectres du conflit remontent à la surface. Restés au pays ou installés à l'étranger, les artistes vont réagir avec une rapidité déconcertante et diffuser, en simultané aux raids de l'aviation israélienne, des films courts, des dessins, des textes, des productions sonores et visuelles. Nombre de ces pièces réalisées dans l'urgence seront exposées à travers le monde durant les mois qui suivront ces fameux trente-trois jours. De Dubaï à Sydney en passant par Londres, Venise et New York, le public est avide de voir et d'entendre ce que les Libanais ont à exprimer.

La scène artistique libanaise réussit ainsi à imposer ses goûts, ses idées, ses peurs et ses rêves bien au-delà de ses frontières. L'Occident la découvre avec fascination tandis que les pays du Golfe se lancent dans une surenchère de foires, de biennales artistiques et de nouveaux musées. Les artistes libanais y sont invités avec tous les honneurs, alors qu'en 1990, ils n'étaient considérés que comme de jeunes agitateurs.

En janvier 2009, le Beirut Art Center ouvre ses portes dans une ancienne fabrique de meubles. Les salles de ce nouveau centre d'art deviennent rapidement le théâtre d'une programmation fournie et de rencontres

Événements – Recensions : *Art is the Answer!*

inattendues. Un an plus tard, c'est au tour de Solidere, la société en charge de la reconstruction du centre-ville de Beyrouth, d'inaugurer son Beirut Exhibition Center.

À la fin 2010, c'est le monde arabe tout entier qui bascule dans un mouvement aussi inattendu qu'incertain, auquel on donne le nom de Printemps arabe. Face à ces défis majeurs, la scène artistique libanaise continue à émuouvoir et à étonner, à se renouveler et s'inventer.

Artistes sélectionnés pour exposition *Art is the Answer!* :

Ziad Abillama, Ziad Antar, Ayman Baalbaki, Mohamad-Said Baalbaki, Chaza Charafeddine, Zena el Khalil, Fouad Elkoury, Najla el Zein, Hiba Kalache, Karen Kalou, Nadim Karam, Abdulrahman Katanani, Taline Kechichian, Alfred Tarazi.

Design et stylisme :

Karim Chaya, Karen Chekerdjian, Nada Debs, Milia Maroun, Wysem et Cécile Nochi, Ranya Sarakbi.

Après sa présentation à Bruxelles, l'exposition sera présentée au début de l'année 2013 au Beirut Exhibition Center.

*

La fondation Boghossian a organisé à la villa Empain des rencontres internationales, les 24, 25 et 26 avril 2012, sous le titre *Art is the answer!*. Ces rencontres ont donné l'occasion d'aborder avec des créateurs et philosophes le concept de l'art compris comme un état d'esprit et un mode de vie, une réponse créative aux conflits.

Site de la villa Empain : www.villaempain.com/fr/archives.php?numarchive=31

Esprit bavard – Algérie autrement dite, autrement vue
Un magazine pour prendre le temps de se poser des questions

Khadija Chouit

Comment parler d'*Esprit bavard* sans parler de moi ? Cette expérience est tellement liée, intimement, à ma vie, à ce que je suis, à ce que je voudrais être, que ça en devient un exercice d'introspection. Déjà ce « je » que je vais expérimenter sans trop savoir comment faire pour que ce ne soit ni trop ni trop peu.

Commencer peut-être par le commencement. Cet intense sentiment d'ennui dans le sens que lui donnait Moravia dans ce livre qui m'avait bouleversée il y a plus de vingt ans déjà. Dans le journal où je travaillais jusqu'en 2004, année de sa disparition, l'illusion d'être au centre du monde était si parfaite qu'elle avait créé un fossé avec ce qui nous entourait. Paradoxalement, alors qu'on était convaincu de comprendre ce qui se passait autour de nous, de comprendre peut-être même mieux que les gens eux-mêmes ce qui les motivait, leurs aspirations, leurs peurs... on ne faisait que nous en éloigner de plus en plus, enfermés dans des certitudes qui n'avaient rien de sûr, imbus que nous étions de ce sentiment d'héroïsme parce qu'ayant traversé ces fameuses années « noires », parce qu'ayant côtoyé la mort et, plus que la mort, la terreur, en étant au-devant de la scène. Ce « nous », peut-être abusif, réunit tous ceux qui vivaient dans la bulle des journaux « indépendants » et qui, dans une aveuglante fierté d'arborer cet étendard d'émancipation, s'oubliaient à un nombrilisme suicidaire. Je me rappelle qu'à l'époque, j'étais outrée à chaque fois que je rencontrais des personnes, y compris ma famille, qui ne semblaient pas se sentir si concernées parce que trop éloignées de ce qui se



passait. Comment pouvait-on ? me disais-je. Comment pouvait-on, dès 1999, dire oui à l'oubli ? L'incompréhension était totale, la conviction intacte. Laquelle ? Que tout n'était pas faux, qu'il n'y a pas eu que des erreurs, que le clivage éradicateurs-réconciliateurs vivace jusqu'à maintenant n'était pas stérile, que tous ceux qui avaient résisté devant la terreur, les femmes en premier, ne méritaient pas, ne méritent pas qu'on leur donne l'impression que c'était vain... Mais là je m'embarque dans une autre histoire. Ce journal né après 1988, cette année où j'ai débarqué d'Annaba ma ville natale pour étudier à Alger, la capitale, où j'ai découvert la révolte et la répression, ouvert les yeux sur la torture, est mort. J'y avais tout appris. Un métier, un nouveau, après avoir fait le choix de ne pas donner suite à mon ingénieur en informatique, une manière de voir les choses, d'appréhender ce qui m'entourait. J'y avais découvert chez moi cette irrésistible envie d'être impliquée dans ce qui se passait autour de moi, qui m'a fait accepter de me sentir concernée.

Comment faire après ? Encore un choix. Celui de ne pas aller travailler dans un autre journal. Apprendre par moi-même parce que je n'y aurais rien appris de plus. Deux ans en free-lance. À écrire de « l'alimentaire » sans âme. À observer aussi. À voir toutes ces bulles qui se côtoyaient, enfermant des gens épuisés n'ayant plus l'envie, ou ayant peur, d'aller vers les autres. Une sorte de résignation à ce que les choses se fassent sans eux. Les arguments ne manquent pas, bien au contraire. Pas de points d'intersection, ou si peu. Les conversations ne tournent qu'autour de ça pourtant. L'Algérie. On dissèque, on analyse, on se met en colère, on en rit aussi... et puis on retombe sur ce fatidique sentiment d'impuissance. « Que faire ? » est une question qu'on s'est tellement posée, Malika et moi, dans ce bureau qu'on partageait, celui où *Esprit bavard* a été conçu.

TABLE DES MATIÈRES

DES LIEUX, DES GENS, DES REGARDS EXPLORATION

J'aime Alger
Par Malika LAICHOURE ROMANE **11**

PORTEFOLIO
Alger vue par Réda Samy ZAZOUN **16**

**Mohammed ARKOUN :
le savant aux deux tombes**
Par Larbi GRAINE **28**

Sidi Aïssa entre grandeur et décadence
Par Larbi GRAINE **33**

Entre spiritualité et désaffection
Constantine, l'histoire éviscérée
Par Karimène TOUBBIYA **42**

PORTEFOLIO
Constantine sous le regard de Sophie ELBAZ **46**

Dimajazz : Le pari réussi de l'ouverture
Par Arezki MAICHE **50**

CARNET DE ROUTE
Tamanrasset : quand les dieux écrasent la terre
Par Adlène MEDDI **54**

Dialogue avec un berger
Par Abdenour ZAHZAH **56**

PORTEFOLIO
Tout en sensibilité par Awel HAOUATI **58**

**Mustapha SAADOUN :
« Lui, il arrache, et moi je plante ! »**
Par Jean-Pierre LLEDO **66**

LECTURE
**Naufrage de la fonction publique
et défi syndical de Larbi GRAINE**
Par Sid-Ali MISSOUM **69**

D'Hippone à Annaba : Un patrimoine assassiné
Par Ammar NADIR **70**

Les mimosas de Mazouna
Par Keltoum STAALI **72**

Les vraies-fausse idées sur les femmes qui travaillent
L'Algérie a droit à trois solutions et à quatre femmes
Par Djamel DERRAZ **74**

**Simone DE BEAUVOIR de retour
en Algérie. Quelle idée !**
Par Wassyla TAMZALI **78**

Des lycéens parlent de leurs graffitis
Je tague, donc je suis...
Par Amel ZIZI **81**

LECTURE
La France en cueillant des figues
Par Moussa LEBKIRI **84**

**Résurgence du pouvoir tribal
de Ibn Khaldoun à cheikh Chiremsal**
Par Arezki MAICHE **86**

Scientifique algérien aux USA
**Belgacem HABA :
« Pourquoi je ne reviens pas en Algérie »**
Par Ahmed GASMIA **88**

PORTEFOLIO
Arbres par Kays DJILALI **90**

PERSONNAGES, HISTOIRE ET HISTOIRES

Chronique du temps oublié
Le dernier roi d'Alger
Par Larbi GRAINE **98**

LECTURE
**F. ZAMPONI, auteur du « Boucher de Guelma ».
Le « complot américain » et les massacres de 1945**
Par Adlène MEDDI **103**

Couples célèbres d'Algérie :
Juba II et Cléopâtre Séléne
Par Samia KHORSI **104**

PORTEFOLIO
De Tam au port de Bouharoun
Instants de vie par Ashraf KESSAÏSSIA **106**

Aux prémices de la nation algérienne
Kheir ed'Din Barberousse, ancêtre de l'Algérie
Par José LENZINI **114**

**Fadéla DZIRIA :
Plaintes et plaintes de La Casbah**
Par Mohamed REDOUANE **116**

LECTURE
De la « tolérance » en Algérie de B. Ferhati
Par Abdenour ZAHZAH **118**

« Pourquoi ne pas transposer toutes ces discussions de salon dans un vrai lieu ? » a été le vrai point de départ, l'idée. Éviter la politique à proprement dit, inutile à mon sens, incapable en ce moment de réunir, de trouver des issues. Un magazine, mais plus qu'un magazine socioculturel, qui réponde un peu à tous ces questionnements sur nous-mêmes, ce qui nous entoure, notre appartenance, ou pas. Obéir à ce sentiment très égoïste qui m'habitait : Je ne veux plus être frustrée ! La frustration en lisant les journaux, en écoutant la radio... La frustration et la révolte. Comment peut-on si facilement dire des contre-vérités, être si légers en parlant de sujets si denses, si lourds ! Comment ! Je me souviendrais toujours de cette émission à la radio. Sujet : comment une femme qui travaille peut-elle allier vie active et vie de famille ? Bien sûr, la majorité des auditeurs qui appelaient étaient des hommes et bien sûr, le discours ambiant était que la place de la femme était auprès de ses enfants qui, sinon, iraient en perdition, et du mari qui avait besoin d'un repas fait maison à midi ! On avait l'impression que toutes les femmes en âge de le faire travaillaient et je me disais : Ah, si seulement c'était vrai ! Cela m'a donné l'idée de ce papier, « Les vraies fausses idées sur les femmes qui travaillent », que Kamel Daoud a si bien croqué ! Caustique à souhait, ce texte m'avait donné du baume au cœur ! Et cet article dans *El Watan*, sur toute une page qui brossait d'une manière si pathétique le portrait des femmes de plus de trente ans pas encore mariées, « les pauvres vieilles filles au fard trop épais », alors qu'autour de moi je ne voyais que des femmes assumant la vie seule et s'octroyant le droit au choix. Et bien après, sur ce qui s'est dit sur « les printemps arabes », ces appels à la révolte juste pour faire comme les autres ? Et qui étaient tout aussi révoltants parce que s'appuyant sur des illusions. Le dilemme d'aller ou pas à ces rassemblements du samedi. Entre l'envie de se donner la liberté de crier dans la rue et celle de se dire patience, tout est encore à construire. Que de frustrations qui m'ont amenée à me dire : Et si je le faisais, ce magazine qui dirait autre chose ? Qui prendrait le temps sur l'actualité galopante et instantanée ? Et si j'arrivais à créer ce lieu qui réunirait des gens différents, des opinions différentes, contradictoires mêmes, et si je pouvais contribuer à rompre ce ronronnement assourdissant qu'arrivaient à nourrir ceux-là mêmes qui en souffraient parce qu'il servait de prétexte, de justificatif à leur immobilisme ? Ce système que tout le monde décriait ne survivait-il pas grâce à ça ? En nous compromettant tous d'une manière ou d'une autre ?

***Esprit bavard* : une histoire de rencontres**

D'abord la rencontre avec celui qui m'a avancé les fonds. Je me suis rendu compte plus tard qu'il l'avait fait comme il m'aurait offert un bijou. Mais qu'importe ! J'avais ma chance, à moi de la saisir avec tous les risques que cela comportait, le pire étant que je passe le restant de ma vie à payer des dettes sur un salaire perçu dans un journal médiocre. Et puis toutes les autres avec ceux qui sont, ou pas, intervenu dans *Esprit bavard*. Des heures à discuter de nous, c'est-à-dire de l'Algérie. Les uns ont écrit juste parce que je devais les payer, j'en étais consciente, d'autres en se disant pourquoi pas ? Et puis Djalila, Samia, Abdenour, Malika, Réda, Yasmina... qui ont bien voulu me donner du crédit parce qu'ils étaient séduits par l'idée. Et tous ceux, plus nombreux qu'on ne croit, qui disaient : non ce n'est pas possible. Ce n'était qu'une idée, assez claire dans ma tête, que j'essayais de transmettre du mieux que je le pouvais, mais dans cette Algérie, ne nous gargarisait-on pas d'idées et de mots pour se donner l'illusion du faire ? Comment convaincre pourtant sinon en faisant, pour de vrai et en mettant des œillères ? Quatre ans parce que n'ayant pas obtenu d'agrément, le sésame pour publier. Un passage par Internet et puis la décision, le choix de le sortir en livre. Une année de travail avec un maquettiste, à trouver une esthétique, une identité. *Esprit bavard* doit être beau. Beau, avec du caractère. Son côté subversif, parce qu'il l'est, ne se découvre qu'après coup.

En décembre 2011, quand j'ai eu le premier exemplaire entre les mains, j'en étais presque déçue. Je n'y voyais que des défauts. Trop de temps passé en tête-à-tête. Trop de doutes dans la solitude. Et s'ils avaient raison ? Si le public auquel je le destinais n'existait pas ? Si j'étais dans une entreprise complètement fautive ? Le premier test a eu lieu le jour de l'inauguration du Festival d'art contemporain à Alger. J'y étais allée après une journée épuisante, trois exemplaires dans mon cartable, espérant que des gens qui ne m'avaient pas vue depuis quelques bonnes années allaient me reconnaître. Et le miracle eut lieu. Les trois vendus en dix minutes, un enthousiasme inespéré... Le pari était gagné. J'avais envie de pleurer.

Lors d'un dîner, quelqu'un m'a dit : *Esprit bavard* te ressemble. Il ne pouvait pas me faire meilleur compliment.

Contribuer à la promotion de l'image de la femme politique en Algérie, au Maroc et en Tunisie

L'Institut international de recherches et de formation des Nations Unies pour la promotion de la femme et le Centre de la femme arabe pour la formation et la recherche (CAWTAR) ont lancé conjointement le projet intitulé « Renforcement du leadership féminin et de la participation des femmes à la vie politique et aux processus de prise de décision en Algérie, au Maroc et en Tunisie » financé par le gouvernement du royaume d'Espagne. Le projet vise à réaliser des résultats ayant été fixés par les institutions partenaires, se basant sur leurs expériences, et leur connaissance de la situation de la participation politique de la femme et de la région du Maghreb.

Nous reprenons ici les termes de la présentation du projet « Contribuer à la promotion de l'image de la femme politique en Algérie, au Maroc et en Tunisie », en ligne sur le site www.womenpoliticalparticipation.org

Ensemble pour l'égalité

Cette initiative répond à l'objectif suivant : comment remédier aux stéréotypes de genre et de rôles masculins et féminins générant des attitudes et pratiques sexistes qui entravent la participation des femmes à la vie politique ?

Objet :

Le projet mis en œuvre par UN-INSTRAW et CAWTAR sur « *le renforcement de la participation des femmes à la vie politique et au processus de prise de décision en Algérie, au Maroc et en Tunisie.* » a lancé grâce au financement octroyé par le Fond des Nations Unies pour la Démocratie (UNDEF) une initiative ayant pour titre « *Contribuer à la promotion de l'image politique de la femme.* »

A travers une communication sociale « artistico médiatisée », la composante UNDEF vise une meilleure connaissance des droits des femmes, la réalisation de l'égalité des genres et la promotion de l'image de la femme au Maghreb.

La campagne de communication et de sensibilisation recouvre des aspects fort hétéroclites qui ont trait aux interactions entre les différentes parties de la société : citoyens, collectivités, associations, partis politiques, institutions publiques.

À qui s'adresse cette initiative ?

- **Aux femmes**, notamment les femmes candidates ou électrices.
- **Aux jeunes de 15 à 25 ans**, filles et garçons.
- **Aux acteurs politiques** : décideurs, membres de partis aux divers paliers (national, régional et local).
- **Aux hommes**.

Pourquoi cette composante ?

Les femmes, qui représentent à peu près la moitié de la population en Algérie, au Maroc et en Tunisie, ont vu leur statut s'améliorer; cependant, elles sont confrontées à des obstacles qui freinent leurs engagements dans des activités politiques, sociales et économiques. D'où leur faible représentation dans les processus de prise de décision.

Dans les trois pays du Maghreb, un examen de la situation montre que le volontarisme des gouvernements, les initiatives de la société civile et des associations, ont réduit les valeurs patriarcales et développé la mixité dans l'espace public. Néanmoins, certaines recherches ont démontré que le traitement médiatique de la participation de la femme à la vie politique est sélectif et ponctuel

De même l'approche genre, en particulier l'identification des problèmes liés aux rôles sociaux attribués aux deux sexes n'est pas adoptée par les médias.

La mission du projet est la diffusion d'une image positive de la femme politique dans les trois pays et l'accès à une visibilité de profils variés des femmes politiques à travers une campagne de sensibilisation et de communication.

Le désintérêt des jeunes à la question politique est ressorti des études et débats réalisés dans le cadre du colloque organisé en Égypte 2007 affirmant leur faible participation aux élections. D'autre part, le Rapport de Développement de la femme arabe sur les adolescentes arabes réalisé en 2003 a identifié les problématiques de l'adolescence dans les sociétés arabes en soulevant l'impact grandissant de la famille sur l'adolescent et l'absence d'autonomie dans la formation d'opinions dans les domaines politique, économique et social.

La composante aborde la question politique à travers un mélange d'images animées et de prises de vues réelles (court-métrage *Who is Fatima ?*) plus attractive pour les jeunes. Elle prévoit aussi des projections dans des écoles, des lycées, des maisons de jeunes, des associations, espaces fréquentés en dehors de la cellule familiale.

L'intérêt de cette initiative se situe dans l'immersion dans le quotidien des jeunes, les espaces qu'ils côtoient le plus et qui lui sont réservés.

De plus, la sensibilisation à la question de genre et à la participation politique serait plus efficace si elle inclut les agents de la « socialisation primaire » (école) et de la « socialisation secondaire » (les groupes de pairs : les amis, les associations...). Elle permettrait de ce fait l'intériorisation des valeurs d'égalité et une redéfinition des rôles sociaux.

Les recherches-actions réalisées dans le cadre du projet « *Renforcement de la participation des femmes à la vie politique et au processus de prise de décision en Algérie, au Maroc et en Tunisie.* » ont montré que les communautés rurales et semi urbaines ne bénéficient pas d'une forte médiatisation, et que les activités culturelles sont le plus souvent concentrées sur les capitales.

Le projet se propose de lancer une campagne de communication dans les trois et compte privilégier les communautés rurales, en organisant les projections et les débats non seulement dans la capitale mais également dans les zones rurales et semi urbaines.

Activités, composantes du projet :

Production d'un ensemble de matériel de communication :

Plaquette de présentation, brochure, flyers, affiches...

Organisation d'ateliers de sensibilisation :

Sensibilisation à l'acquisition de connaissances autour des notions de réception, de genre, de médiatisation de la femme politique.

Campagne vidéo :

Production d'un court-métrage (égalité des chances entre femmes et hommes, image positive de la femme politique) et de reportages thématiques (portraits de femmes leaders dans la vie politique, dans la vie économique, dans la vie médiatique; couverture d'activités associatives.)

Organisation de projections-débats, faisant intervenir des animateurs et des jeunes.

Production de messages interactifs et de podcast.

Campagne de communication à travers la radio et les téléphones mobiles.

www.unwomen.org/

www.cawtar.org/

Auteurs

Auteurs

Aicha Barkaoui (Maroc)

Docteure en sciences du langage, professeure chercheuse en master genre, société et culture à l'université Hassan II, la faculté des lettres et des sciences humaines Aïn Chock de Casablanca, membre de l'équipe de recherches et d'études sur le genre. Aicha Barkaoui intervient sur les questions suivantes : genre et questions de philosophie ; genre et théories de la culture ; genre, médias et nouvelles technologies de l'information et de la communication ; écrits sur le genre ; *Gender Studies*. Elle est, entre autres, membre de l'ACM (Assemblée des citoyens et des citoyennes de la Méditerranée) et de l'association Épanouissement féminin.

Fayzia Benzina (Tunisie)

Professeure de littérature et d'histoire de l'art du XIX^e siècle à l'université de Tunis, spécialiste de Baudelaire et plus spécifiquement des curiosités esthétiques dans le rapport entre la littérature et la peinture. Publications : *Baudelaire et Delacroix : une poétique de l'œuvre d'art* (Université de Tunis, 2009) ; *La Mélancolie Baudelaire. Passages vers la peinture : Delacroix et Corot* (à paraître aux éditions Atlande).

Leila Bouasria (Maroc)

Professeure à la faculté des lettres et des sciences humaines d'Aïn Chock de Casablanca et chercheuse associée au Centre marocain des sciences sociales. Avant de soutenir sa thèse de doctorat en sociologie à l'université Mohammed V de Rabat, Leila Bouasria est passée par l'université de Sussex en Grande-Bretagne pour un master en anthropologie de développement et transformations sociales, par l'École Hassaniya des travaux publics/ Institut de Strasbourg pour un master en ressources humaines et par l'université américaine Al Akhawayn d'Ifrane pour un Bachelor en sciences sociales. Publication récente : *Les Ouvrières marocaines en mouvement. Qui paye, qui fait le ménage et qui décide ?* (L'Harmattan, 2013).

Carmen Boustani (Liban)

Docteur d'État ès lettres de l'université Lyon 2, diplômée en sémiolinguistique de la Sorbonne Nouvelle, professeure des universités (université libanaise), chercheuse associée au laboratoire DynaLang de 2000 à 2009 (Paris Descartes). Carmen Boustani est membre du Conseil scientifique de l'école doctorale (université libanaise) et directrice de la *Revue des lettres et de traduction* (université Saint-Esprit de Kaslik). Parmi ses dernières publications : *Oralité et Gestualité. La différence homme/femme dans le roman francophone* (Karthala, 2009) ; *La guerre m'a surprise à Beyrouth* (Karthala, 2010). Distinctions honorifiques : médaille d'or et prix d'excellence du CNRS à l'occasion de son jubilé d'or (juin 2012) ; chevalier dans l'ordre des Palmes académiques (juillet 2006) ; médaille d'honneur des écrivains de langue française (2001).

Christine Buci-Glucksmann (France)

Philosophe, spécialiste de philosophie politique et d'esthétique, cofondatrice du Collège international de philosophie où elle fut directrice de programmes, professeure émérite de l'université Paris 8. Elle est notamment l'auteure de : *Gramsci et l'État* (Fayard, 1975) ; *La Raison baroque. De Baudelaire à Benjamin* (Galilée, 1984) ; *La Folie du voir* (Galilée, 1986), *L'Enjeu du beau. Musique et passion* (Galilée, 1992) ; *L'Idée musicale* (PUV, 1993) ; *L'Œil cartographique de l'art* (Galilée, 1996) ; *L'Esthétique du temps au Japon. Du zen au virtuel* (Galilée, 2000) ; *Histoire florale de la peinture* (Galilée, 2002) ; *Les Modernités chinoises* (Skira, 2003) ; *Esthétique de l'éphémère* (Galilée, 2003) ; *Au-delà de la mélancolie* (Galilée, 2005) ; *Philosophie de l'ornement. D'Orient en Occident* (Galilée, 2008).

Ridha Chennoufi (Tunisie)

Professeur de philosophie morale et politique, directeur du département de philosophe de l'université de Tunis, membre du comité scientifique

Auteurs

de la revue *Raison publique*. Ridha Chennoufi est notamment l'auteur de plusieurs ouvrages et articles sur Jürgen Habermas, Hans Kelsen et Amartya Sen. Depuis le début du printemps arabe, il intervient fréquemment dans le débat public sur les questions liées à la transition démocratique. Parmi ses publications : *Évolution sociale et Communication* (Tunis, 2000) ; *Habermas et la raison publique* (Vrin, 2012).

Khadija Chouit (Algérie)

Directrice des éditions Sencho et directrice de publication de la revue *Esprit bavard*.

Françoise Collin (France)

Philosophe et écrivaine, fondatrice en 1973 de la première revue féministe de langue française, *Les Cahiers du Griffon* (éditions Tierce). Elle a enseigné la philosophie aux universités de Bruxelles et de Liège (Belgique), au Collège international de philosophie et à l'Université américaine de Paris (France).

Nayla Debs (Liban)

Psychologue clinicienne de formation (ayant exercé au Liban), diplômée en psychologie clinique et psychopathologie (DESS) de l'université Saint-Joseph de Beyrouth et en psychologie cognitive et neurosciences (M2R) de l'université Paris Descartes, elle est actuellement doctorante à l'université Paris Diderot (Recherches en psychanalyse). Elle a publié dans la revue *Topique* « L'identité libanaise, une difficile identité plurielle » (n° 110, 2010).

Arnaud du Boistesselin (Égypte)

Photographe français vivant au Caire depuis janvier 2001. Après des études de biologie, il s'occupe de la communication de la société de cosmétique Fernand Aubry de 1974 à 1976. De 1976 à 1979, il est nommé à la direction du service photographique

du CHU Pitié-Salpêtrière et crée l'unité d'iconographie médicale avec photothèque, cinémathèque (techniques opératoires, de réanimation, de manipulations de laboratoire, etc.). En 1977, il décide de quitter l'administration pour devenir photographe professionnel indépendant.

Safaa Fathy (Égypte)

Poète, cinéaste et essayiste, elle a obtenu un doctorat à l'université Paris Sorbonne en 1993 et elle est actuellement directrice de programme au Collège international de philosophie. Ses derniers films : *Mohammad sauvé des eaux* ; *D'Ailleurs, Derrida* ; un film-poème *Nom à la mer* ; un film *in progress Tahrir, Lève, Lève, la voix*. Ses publications : *Ordalie et Terreur* (Lansman, 2004), ouvrage préfacé par Jacques Derrida avec qui elle a également signé un livre, *Tourner les mots. Au bord d'un film* (Galilée, 2000) ; *Slogans, écrans, scander, voir et croire* et *Le secret est dans l'image* (parus en 2012) ; *Une révolution et un mur qu'on traverse* (recueil en cours d'édition).

Ruedi Imbach (France)

Ancien professeur de philosophie médiévale à l'université de Fribourg (Suisse) dont il fut le vice-recteur (1999-2000) et chercheur associé à l'université de Bochum (Allemagne) ainsi qu'à l'université de Florence (Italie), élu professeur de philosophie médiévale en 1999 à l'université Paris Sorbonne. En 2001, Ruedi Imbach a obtenu le prix Marcel Benoist pour l'ensemble de son œuvre. En 2002, il a été le titulaire de la Chaire Étienne Gilson de l'Institut catholique de Paris, et en 2004, de la Chaire Cardinal Mercier de l'université catholique de Louvain (Belgique). Publications : *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale 1* (Éditions du Cerf et Éditions universitaires de Fribourg, 1996) ; avec François-Xavier Putallaz, *Profession : philosophe. Siger de Brabant* (Éditions du Cerf, 1997).

Auteurs

Islah Jad (Palestine)

Islah Jad est professeure associée à l'Institut des études sur les femmes de Bir Zeit, co-fondatrice et directrice du Women's Studies Institute.

Samia Kassab-Charfi (Tunisie)

Professeure de littérature française et francophone à l'université de Tunis. Elle est l'auteur de *La Métaphore dans la poésie de Baudelaire* (Alif, 1997), *Rhétorique de Saint-John Perse* (Tunis, 2008), « *Et l'une et l'autre face des choses* ». *La déconstruction poétique de l'Histoire dans Les Indes et Le Sel noir d'Édouard Glissant* (Honoré Champion, 2011), *Patrick Chamoiseau* (Gallimard/Institut français, 2012), *Mémoires et Imaginaires du Maghreb et de la Caraïbe* (collectif, avec Mohamed Bahi, Honoré Champion, 2013). Elle est membre correspondante pour le Maghreb de l'Académie des sciences d'outre-mer, membre du Conseil scientifique de l'Observatoire européen du plurilinguisme et directrice de la collection « Sefar » aux Éditions Academia/L'Harmattan.

Aziz Mechouat (Maroc)

Professeur de philosophie, lauréat de l'École normale supérieure, membre fondateur du Centre arabe des recherches et des études en sciences sociales à Rabat. Chercheur au sein du projet arabophone de Atlas Economique Research Foundation. Il travaille en particulier sur le discours identitaire, les changements sociaux et l'impact du processus de la mondialisation sur le monde arabe.

Soumaya Mestiri (Tunisie)

Professeure de philosophie politique et sociale à l'université de Tunis. Ses travaux portent sur les théories de la justice, le républicanisme et le multiculturalisme, mais aussi sur les rapports entre Islam et démocratie ainsi que sur les questions de genre rapportées à la pensée décoloniale,

notamment dans leur application à la Tunisie postrévolutionnaire. Elle a traduit les *Aphorismes choisis* d'al-Farabi (Fayard, 2003), ainsi que *Le Moyen de chasser les tristesses et autres épîtres éthiques* de al-Kindi (Fayard, 2004). Parmi ses publications : *De l'individu au citoyen. Rawls et le problème de la personne* (Maison des sciences de l'homme, 2007), *Rawls. Justice et équité* (PUF, 2009).

Melika Ouelbani (Tunisie)

Après avoir longtemps enseigné à la faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, elle est depuis 2006 professeure à l'UFR de philosophie de l'université Paris Sorbonne, et présidente de la SOPHA (Société de philosophie analytique). Publications : *Le Projet constructionniste de Carnap : ses origines et ses problèmes* (Pub. F.S.H.S., 1992) ; *Le Dicible et le Connaissable. Kant et Wittgenstein* (Cérès-Productions, 1996) ; *Expérience et Connaissance chez Bertrand Russell* (CPU, 1999) ; *Introduction à la logique mathématique* (CPU, 2000) ; *L'Éthique dans la philosophie de Wittgenstein* (Tunis, 2004) ; *Le Cercle de Vienne* (P.U.F, 2006) ; *Qu'est-ce que le positivisme ?* (Vrin, 2010).

Philippe Quéau (France)

Directeur de la division de l'éthique et du changement global à l'Unesco. Avant son arrivée à l'Unesco en 1996, Philippe Quéau était directeur de recherche à l'Institut national de l'audiovisuel, travaillant dans le domaine de l'image de synthèse et des mondes virtuels. Il a fondé le Forum international des nouvelles images de Monte-Carlo, IMAGINA, principale manifestation européenne consacrée à l'image de synthèse, aux effets spéciaux et aux mondes virtuels. Il a été le responsable de son comité de programme scientifique de 1983 à 1997. Publications : *Blessures modernes. Théologie politique et schizophrénie* (Éditions Metaxu, 2011) ; *La Planète des esprits. Pour une politique du cyberspace* (Odile Jacob, 2000) ; *Le*

Auteurs

Virtuel : vertus et vertiges (Champ Vallon/INA, 1993) ; *METAXU : théorie de l'art intermédiaire* (Champ Vallon/INA, 1989), *Éloge de la simulation. De la vie des langages à la synthèse des images* (Champ Vallon/INA, 1986). Philippe Quéau a participé à la rédaction de plus d'une vingtaine d'ouvrages collectifs portant sur les nouvelles technologies de la communication et de l'information.

Dilek Sarmis (Turquie)

Doctorante en fin de thèse sur « la réception de Bergson à la fin de l'Empire ottoman et en Turquie républicaine », rattachée à l'équipe du CETOBAC (UMR 8032 CNRS-EHESS). Ses recherches portent sur la réception des philosophies étrangères depuis la période fin ottomane, ainsi que sur l'institutionnalisation et la constitution de contenus conceptuels et académiques de la discipline « philosophie » au cours de la période républicaine.

Willis from Tunis (Tunisie)

Willis from Tunis est né le jeudi 13 janvier 2011, durant le discours du président tunisien déchu qui promettait, entre autres, la liberté d'expression. Au départ, cette chronique graphique du chat était le moyen de partager avec l'entourage direct de l'auteur, sur Facebook, son ressenti vis-à-vis de la situation historique que les Tunisiens vivaient. Sur le ton de l'humour grinçant, le matou chroniquait l'actualité au jour le jour. D'une vingtaine d'amis sur Facebook, Willis est suivi par plus de 20 000 personnes aujourd'hui. **Nadia Khiari**, enseignante en arts plastiques, peintre et dessinatrice, a sorti un recueil des chroniques de la révolution et publie des dessins dans *Siné Mensuel*. Elle a reçu le prix Honoré Daumier lors de la deuxième rencontre de Cartooning for Peace à Caen.

Livres parus : *Willis from Tunis. Chroniques de la révolution* (Tunis, édité à compte d'auteur, dessins de janvier-février 2011) ; *Willis from Tunis 2* (Yaka éditions, dessins de mars 2011 à mars 2012) ; *Willis from Tunis. Chroniques de la révolution* (La Découverte, coll. « Zones », 2012, recueil de dessins de la révolution aux élections) ; *Willis from Tunis en langue arabe* (Beyrouth, All Prints Distributors and Publishers, 2012).

Forum de discussion

« Numéro publié avec le soutien financier du Collège international de philosophie et de la Délégation interministérielle à la Méditerranée »



Liberté • Égalité • Fraternité

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

Délégation interministérielle
à la Méditerranée

COLLÈGE INTERNATIONAL de PHILOSOPHIE