

MERIA

LES FEMMES DANS LES MOUVEMENTS ISLAMISTES : ALIÉNATION OU TENTATIVE DE LIBÉRATION ?

Ikbal al Gharbi*

L'analyse de l'islamisme sans les femmes est-elle possible ? L'approche institutionnelle de l'islam a pu évacuer sans trop de difficulté la question des femmes et du genre au sein d'une religion où la figure du Dieu unique Allah est masculine, même quand celle-ci n'est jamais représentée, et qui agrée la position subalterne des femmes sur le plan religieux et leur impossible accès à la sphère du sacré. Pour l'histoire des femmes dans les « Women Studies », l'islam est synonyme d'oppression des femmes ; il n'a été objet d'intérêt en terme de recherche que tardivement. La mobilisation des femmes dans des mouvements islamistes, dont la matrice fondatrice édifie la discrimination totale à leur égard, nous paraît parfois irréductible à l'explication et à l'analyse scientifique. Cependant, cet article essaie de les étudier dans leurs multiples stratégies et dans leurs méthodes diverses, qui emploient l'islam comme principal discours de légitimation de leurs actions et de leurs objectifs.

L'actualité comme toujours suscite la réflexion. Et parmi les changements importants qu'ont connus les sociétés arabes ces dernières années, la montée en puissance de l'islamisme politique s'avère la plus perceptible de ces mutations. Ce mouvement a développé sa conception de la Cité en s'appuyant sur ses interprétations de l'islam mais aussi sur des traditions locales, et a été étayé par certaines références culturelles étrangères, telles que la révolution khomeyniste et la prolifération des chaînes satellitaires islamiques. Dans ce contexte, les femmes apparaissent comme d'excellentes consommatrices de l'islamisme. Comment expliquer ce phénomène ? Il est important d'éviter les amalgames et d'essayer de comprendre les mécanismes (sociologiques, politiques, économiques, psychologiques, etc.) qui conduisent des femmes arabes, héritières d'une histoire féministe, à s'engager dans le militantisme islamiste, et quelles sont la nature, les racines et la cohérence de leurs convictions. Cet effort de compréhension s'appuie sur deux constats. D'une part, ces femmes développent un discours rationnel

et construit comparable à celui de n'importe quel autre militant. D'autre part, cet engagement politico-religieux peut s'analyser comme un fait social révélateur d'un malaise social et d'une crise psychologique et sociologique que vivent les femmes dans le monde arabo-musulman. En effet, la condition des femmes est ce qui focalise de manière la plus flagrante toutes les contradictions d'une communauté culturelle partagée entre le projet de modernisation et l'ancrage historique de l'islam dans les traditions.

Avant d'aborder le phénomène des femmes islamistes, il paraît nécessaire de retracer rapidement l'histoire récente de quelques pays musulmans (les pays du Maghreb) touchés par la vague islamiste, et qui cristallisent en même temps les principales contradictions du monde arabe. Il sera alors possible d'observer de plus près la position des femmes islamistes ainsi que leurs motivations.

CONTEXTE HISTORIQUE DE LA MONTÉE DE L'ISLAMISME

Si la modernité est un type de civilisation totalisant dont les dimensions s'imposent désormais au monde entier, l'anthropologie montre néanmoins que la modernisation n'est jamais un changement radical. Elle se superpose souvent à la tradition dans un jeu culturel subtil où elle est souvent réinterprétée ou pervertie. Les formes de cette réinterprétation dépendent à la fois des caractéristiques de la culture d'origine et des conditions historiques selon lesquelles s'est établi et maintenu le contact avec l'Occident.

Au Maghreb, par exemple, les décennies qui ont suivi l'indépendance nationale constituent un laboratoire très riche. Durant cette période, qui s'est caractérisée par « un grand marché de valeur »¹, des transformations sociales ont accompagné le nouvel ordre politique. Chaque jeune nation rejetait des éléments de la culture étrangère coloniale et retrouvait dans le vieux fond arabo-musulman la composante d'une personnalité nouvelle, tout en choisissant des recettes de développement du côté du socialisme ou du capitalisme. À la quête de la tradition ébranlée s'ajoutait une volonté farouche de tri parmi les acquis possibles de la modernité. Il s'agissait de retrouver et de diffuser les valeurs de la culture nationale, et d'autre part de s'approprier le patrimoine culturel de l'humanité afin de l'insérer dans le monde contemporain. Ce brassage culturel devait fonctionner sans heurt, et faciliter ainsi le décollage économique espéré.

En Tunisie

Le modèle civilisationnel de Bourguiba (1903-2003), intellectuel de formation française, était bien sûr celui de l'Occident. Bourguiba se disait flatté d'appartenir à la culture française et de représenter ainsi d'une certaine manière un des points positifs de la colonisation. Son parti destourien représentait la petite bourgeoisie citadine positiviste, convaincue que la supériorité de

l'Occident résidait dans le développement des sciences et des techniques ainsi que dans l'établissement des institutions modernes. Quant au retard du monde musulman, il était justifié par la régression et la décadence de sa pensée rationnelle et scientifique. Ce parti était la continuation historique et idéologique des « Jeunes tunisiens » (1896-1912), club d'une élite réformiste et relativement libérale dont le mot d'ordre était : « instruire en français et enseigner en arabe ». Ce point de vue avait le mérite d'être clair : La modernisation devait emprunter aux sociétés industrielles pour mieux les rattraper, les égaler ou les concurrencer.

Une série de réformes furent instaurées :

- 1) L'instauration le 1^{er} juin 1959 d'une constitution moderne².
- 2) La constitution d'un appareil juridique, la suppression de la justice charaïque et la disparition des fonctions traditionnelles du *majlis al-shura* (« comité consultatif ») : Les décrets du 27 septembre 1957, qui ont supprimé les juridictions rabbiniques dont les compétences ont été transférées aux tribunaux modernes, ont accompli l'unification de la justice tunisienne.
- 3) L'abolition des *Habous*, aussi appelés *Waqf* ou « biens de main-morte » : Le principe du habous est l'affectation du revenu d'un domaine productif à une œuvre charitable, telle que la construction de mosquées, d'écoles ou d'hospices. L'ancienne administration des habous, fondée en 1874 et dont la fonction était le financement des lieux et des agents du culte musulman, a été supprimée le 31 mai 1956 et ses biens nationalisés. Désormais, l'organisation du culte musulman

dépendait de l'administration étatique. Cette mesure, qui répondait à une exigence économique, a toutefois ébranlé le système traditionnel.

- 4) La récupération de la Zeitouna, institution de grande renommée fondée en 1170 après J.C., et son ravalement au rang de département de théologie dans la faculté des lettres de Tunis. Les confréries maraboutiques caractéristiques de l'islam maghrébin ont été aussi dissoutes par le nouveau chef d'État, qui les considérait comme un foyer d'obscurantisme contraire à ses ambitions de laïcisation et de modernisation.
- 5) La promulgation le 13 août 1956 du code du statut personnel, qui instituait au profit de la femme tunisienne le droit de vote, le droit à l'instruction et au travail, le droit de choisir son époux et l'abolition de la polygamie.

À cette époque, beaucoup d'observateurs ont applaudi cette vision originale. Samir Amin commente en ces termes ces initiatives : « Le geste du président Bourguiba vidant un verre de jus de fruit en public pendant le jeûne du Ramadan ou le viol de la loi religieuse par l'interdiction de la polygamie, nous paraissent plus prometteurs que les déclarations d'intention sur l'avenir socialiste ou les nationalisations d'entreprises. »³ D'autres commentateurs, au contraire, pensaient que Bourguiba n'avait rien d'un révolutionnaire laïc ; son objectif était de soutirer l'individu objectivement et subjectivement à l'organisation familiale traditionnelle pour lui permettre de construire sa destinée mais aussi pour le désarmer face à l'État jacobin⁴.

À la suite du coup d'État de 1987, le président Ben Ali a pris des mesures telles

que la réhabilitation de la Zeitouna, la réintroduction de l'appel de la prière dans les médias nationaux et l'instauration du Haut conseil islamique, afin de façonner un islam officiel qui pourrait rivaliser avec l'islamisme ascendant et le décrédibiliser.

En Algérie

Pour l'Algérie, qui a subi une longue période de domination coloniale (de 1830 à 1962) ainsi qu'une guerre de libération féroce, la référence à l'islam a été instrumentalisée comme valeur refuge pour la résistance culturelle à la colonisation. Toutefois, au début de l'indépendance et avec Ahmed Ben Bella (1962-1965), l'islam, défini dans la constitution comme la religion de l'État, fut confiné à la sphère privée. La déclaration du secrétariat général du Front de libération nationale (FLN) le 1^{er} novembre 1954, qui affirme la « restauration de l'État algérien souverain, démocratique et social dans le cadre des principes islamiques », insista davantage sur l'aspect démocratique et non théocratique de l'État à construire. Cet État devrait rompre avec le féodalisme et opter pour la révolution démocratique populaire et le socialisme (Programme de Tripoli, juin 1962). Toutefois, dès le coup d'État militaire de Boumédiène (1965-1978), la proclamation du 19 juin 1965 définit toute la politique du nouveau régime : « sortir du marasme général qui s'exprime déjà par une baisse de la productivité, une rentabilité économique décroissante et un désinvestissement inquiétant, et tenir compte de notre foi, de nos convictions et des traditions séculaires de notre peuple et de ses valeurs morales ».

À travers ce que Mohammed Harbi appelle « le mythe de la table rase »⁵, le désir d'exorcisme de la période coloniale, après l'indépendance, a poussé à une surreprésentation de l'islam. Cette politique conservatrice s'est cristallisée par la réintroduction du droit musulman comme source de législation en 1973, et

par une réforme générale de l'enseignement public en 1977 comprenant un nombre croissant d'éléments religieux. Une analyse des manuels d'histoire utilisés dans les lycées algériens indique qu'en 1992 l'espace consacré au Moyen-Orient était trois fois plus important que celui consacré à l'Algérie⁶. L'appel massif à une coopération moyen-orientale pour répondre à l'impératif d'arabisation, et ce dans tous les cycles scolaires (du primaire au supérieur), a profondément marqué le contenu des enseignements, en particulier ceux d'histoire, de littérature, de philosophie et d'instruction civique et religieuse, qui ont été réinterprétés à travers des critères idéologiques élaborés en Égypte, en Syrie, en Irak ou au Pakistan⁷.

Le troisième président, Chadli Benjedid, a récupéré une grande partie des thèmes islamistes, surtout sur les plans culturel et éducationnel, et a reconnu en 1989 le Front islamique du salut (FIS) de Madani et Belhadj, ainsi que la Ligue islamique de Sahnoun et le Mouvement conseil et réforme de Mahfoud Nahnah. La montée de l'islamisme, corrélée à l'absence de culture démocratique, a conduit au « piège » des premières et dernières élections. En effet, les premières élections pluralistes en Algérie n'ont fait que conférer une manière de légitimité aux ennemis les plus résolus de la démocratie.

Au Maroc

Quant au Maroc, il a bénéficié d'une grande continuité. Héritier d'une longue tradition étatique, il a pu échapper à l'emprise ottomane. En outre, durant l'étape de la colonisation, les autorités coloniales ont préservé les structures traditionnelles et se sont appuyées sur les notables traditionnels pour la gestion du pays. La dynastie alaouite regagna sa légitimité par son alignement sur la revendication nationaliste du mouvement d'indépendance. Elle choisit de mettre la

religion au centre de son dispositif institutionnel. Le roi Hassan II (1929-1999) est devenu officiellement « commandeur des croyants » en 1962, en vertu de l'article 19 de la constitution. Sa légitimité est de l'ordre du divin. Ainsi, la personne royale est sacrée et inviolable ; elle ne peut faire l'objet d'aucune critique, ni être représentée de manière humoristique⁸. De même, les décisions du roi sont inattaquables en justice⁹ car supérieures à toutes les normes produites par l'État. Cette suprématie symbolique instaure un système où s'interpénètrent les champs politique et religieux dans un cadre institutionnel mis sous le contrôle total de la monarchie. Toutefois, les attentats de Casablanca en mai 2003, manifestations hostiles au nouveau code du statut personnel, montrent que le Maroc n'est plus protégé contre l'islamisme par sa particularité politique derrière un commandeur des croyants.

La place de la femme dans les sociétés post-coloniales

Pour toutes ces élites occidentalisées, héritières des commandes de l'État post-colonial, l'heure était au triomphe des idéologies du progrès et du développement. La femme a été le porte-drapeau des réformes post-coloniales ; les droits qui lui ont été accordés ont constitué le symbole de la modernisation et de la démocratisation. La visibilité des femmes a été encouragée, qu'elle soit physique (rejet du voile), urbaine et publique (mixité) ou en tant que citoyenne (droits politiques égaux).

Au delà des slogans et des déclarations de principe, la question ici est de savoir quelle a été réellement la place laissée aux femmes dans ces sociétés.

Nous constatons que le mouvement des femmes a étroitement suivi le mouvement nationaliste ; il était dirigé par des femmes citadines ayant un certain niveau

d'instruction et des hommes de la bourgeoisie aisée. Les femmes sont entrées dans les mouvements de libération nationale derrière leurs pères, leurs frères ou leurs maris. Leur rôle n'a jamais été considéré comme crucial dans le mouvement, au sein duquel elles n'avaient pas accès au processus de décision. À cette époque, elles n'ont avancé aucune proposition spécifique à leur condition féminine. Elles se limitaient à apporter des secours et de l'aide sociale ; leur action politique se confondait avec de la bienfaisance. Et pourtant, bien que l'histoire officielle tarde à reconnaître la place des femmes dans les mouvements de libération nationale, certaines d'entre elles ont été consacrées comme figure de proue du passé. La Tunisie a mis en relief le rôle de Wassila Bourguiba (épouse du chef d'État) et celui de Radhia Haddad ; et l'Algérie a honoré Jamila Bouhider et a consacré Fadhma n'Soumer, l'a faite accéder au statut de résistante nationale et a inhumé ses restes dans le Carré des martyrs de la révolution en 1995.

Nous remarquons aussi qu'en dépit des réformes progressistes dont a bénéficié la femme, on entrevoit un accord implicite entre les pères modernes de la nation et leurs filles. Les droits accordés aux femmes--droit à l'éducation, droit de vote et d'être élues, droit d'exercer une activité économique--sont tracés par les hommes et sous leur contrôle, et dans la mesure où les femmes refoulent leur identité individuelle et sexuelle. En contre partie, les femmes sont obligées de prouver qu'elles sont loyales et vertueuses¹⁰, c'est-à-dire qu'elles ne menacent ni l'ordre politique ni la morale religieuse. En effet, contrairement aux pays sécularisés où l'État est neutre par rapport au religieux, l'espace public, faiblement séparé de l'espace privé, est envahi par le religieux, ce qui met en cause la citoyenneté des femmes et étouffe leur autonomie.

Notons dans cette perspective que toutes les réformes féministes--code du statut personnel ou *Moudawana* (réforme du code de la famille)--ont été justifiées par leurs origines dans la tradition. Les muftis ont négocié entre les quatre écoles du droit islamique et quelques courants chi'ites pour façonner les codes du statut personnel tunisien et marocain¹¹.

Les taux de représentation féminine au sein des institutions politiques demeurent parmi les plus bas au monde (onze pour cent en Tunisie, quatre pour cent en Algérie et un pour cent au Maroc de femmes parlementaires). Le harcèlement des associations féministes indépendantes peut être considéré comme un signe de déficience de la sécularisation et de la démocratisation de cette région.

D'autre part, et à de rares exceptions près, nulle part le développement ne sera au rendez-vous. Alors que le pluralisme politique cède rapidement la place aux régimes autoritaires du parti-État, une vaste entreprise de dépolitisation est mise en œuvre. C'est à ce désenchantement du politique que le renouveau islamique prend sa source. Le développement des mouvements intégristes, encouragé pour un temps par les régimes en place et en réaction à des modernisations chaotiques qui n'ont pas tenu leurs promesses, a même généré des involutions qui se sont traduites par une remise en cause, non seulement des droits récemment acquis, mais aussi de certains droits garantis par les systèmes traditionnels.

À partir de la fin des années 1970, l'islam joue un rôle politique et s'impose comme la principale force politique d'opposition. Le monopole de l'État sur la religion est remis en cause par des groupes politiques comme par des associations religieuses. L'émergence de l'islamisme politique, la recrudescence du port du voile, la prolifération des mosquées rappellent alors à tous les observateurs que la

sécularisation, au sens d'un affaïssement du religieux ou de sa relative disparition, n'a finalement pas eu lieu. On assiste bien à un retour du religieux sur la scène politique oppositionnelle, mais on peut nuancer cette position en rappelant que le religieux a bien été présent socialement et politiquement dès l'indépendance, en ce sens que les États ont régulé institutionnellement la sphère religieuse, et que l'islam n'a pas véritablement disparu de la scène publique. L'émergence de l'islamisme apparaît ainsi comme le desserrement de la contrainte étatique sur le religieux, plutôt que comme un retour de l'islam ou comme une islamisation des sociétés.

Le féminisme institutionnel, selon les termes de Sophie Bessis¹², dont la fonction idéologique était le renforcement du régime en place, va dès les années 1970 présenter des signes d'affaiblissement. À côté des femmes éduquées selon les règles des idéologies officielles du progrès vont surgir des femmes qui revendiquent une contre-modernité comme l'universitaire Hind Chelbi¹³ qui, lors d'une réception officielle, apparut voilée et refusa de serrer la main de Bourguiba, portant ainsi à son comble le malaise culturel.

LA PLACE DE LA FEMME DANS L'IDÉOLOGIE ISLAMISTE

Plusieurs groupes culturels envisagés comme des « communautés imaginées »¹⁴ ont utilisé la femme en tant que symbole pour créer une image d'eux-mêmes. La relation symbolique qui existe entre l'idée de la femme et l'idée de nation--l'instrumentalisation de la femme comme symbole de la nation--a permis de créer un espace collectif d'appartenance et de diluer les contradictions ethniques, régionales, tribales et de classes sociales.

Les réformateurs tels que Qasim Amin (1836-1906), Tahar Haddad (1898-1935), Kemal Atatürk (1881-1938) et Habib

Bourguiba (1903-2000) ont utilisé la femme pour projeter une image moderne de leur communauté. L'intégration de la femme dans la vie économique--sa scolarisation, la modification de sa tenue vestimentaire--était considérée comme un emblème de la modernité.

Les mouvements islamistes ont également utilisé la femme comme icône de leur communauté politique, dont le corps social se confond avec le corps de la femme. Leur projet d'un monde en ordre, intègre et conforme au Coran et à la chari'a repose sur la domination et la libre disposition des femmes. D'abord et avant toute autre chose, dans un monde idéal, elles sont destinées à assurer la reproduction selon les normes définies par les hommes, à servir l'ensemble du corps social, et cela dans la dépendance, la limitation de leur mobilité et la contrainte.

En parcourant les écrits islamistes, nous percevons que l'islamisme vit dans l'obsession de la dégradation, de la dégénérescence, de la décomposition. Son but est de restaurer, de ramener au jour un ordre profond et immémorial. Cet ordre, que la quotidienneté comme le cours de l'histoire rongent sans cesse, que le temps érode, que les femmes et les jeunes détruisent et corrompent, l'islamisme veut lui redonner sa force réelle. Il veut le servir, empêcher qu'il soit détruit ou perturbé. L'idée de frontière infranchissable, de clôture des groupes sur eux-mêmes, est une des bases de l'idéologie islamiste. Ces frontières sont factuelles, perspectives, naturelles et transcendantes. « La différence entre l'homme et la femme dans les droits est la conséquence des différences naturelles des rôles attribués à chacun et nécessaires pour protéger les droits dont jouissent les deux »¹⁵, écrit Hassan al-Banna, théoricien des Frères musulmans. Ainsi, en naturalisant le social, la différence sexuelle devient une identité anhistorique, une entité intemporelle figée dans le temps.

Cette idée de frontière est associée à l'horreur du métissage, à l'effroi devant l'incertitude du sexe (androgynisme ou transsexuel) et au mépris de l'« efféminement » qui menace les hommes et la Oumma. L'homosexualité est une horreur qui inspire le dégoût. Tous ceux qui fréquentent les frontières ou qui eux-mêmes participent à plusieurs groupes sont non seulement méprisés mais également coupables de trahison. La trahison obsède l'islamisme comme le complot. Ce mouvement, progressivement gagné par la haine de l'autre, tend à considérer les droits de l'homme, la liberté de conscience, le relativisme religieux et surtout le féminisme, comme des formes subtiles et perverses d'un néo-colonialisme idéologique occidental.

L'ENGAGEMENT DES FEMMES ISLAMISTES : ALIÉNATION OU TENTATIVE DE LIBÉRATION ?

Avant d'aborder l'analyse de l'engagement des femmes islamistes il faut donner quelques précisions sur les termes utilisés. Nous considérons comme femmes islamistes celles qui adhèrent à l'idéologie islamiste, qui portent la tenue islamiste et qui voteraient pour des partis islamistes en cas d'élections libres. Ces femmes apparaissent comme des figures complexes et polymorphes : Certaines développent des conduites individuelles et privilégient l'action éthique et culturelle ; d'autres aspirent à des réformes progressistes dans le cadre de l'islam ; d'autres encore sont plus radicales et sont engagées dans l'activisme politique et enrôlées dans des mouvements partisans.

L'engagement islamiste apparaît comme une stratégie, un ensemble de dispositions, de décisions prises par ces femmes en vue d'atteindre des finalités existentielles, sociales ou politiques. Ces finalités peuvent être d'ordres très divers et de niveaux de conscience différents. Et si,

dans des situations sociales analogues, nous observons des stratégies différentes, c'est parce que celles-ci s'élaborent en fonction des précédentes identifications, des valeurs et de la propre histoire des femmes.

En dépit de cette grande diversité de stratégies et de tendances, nous pouvons distinguer trois principales finalités, qui sont les plus apparentes :

- La quête d'identité
- Une haine de soi et de l'autre
- Une nouvelle stratégie de changement

LA QUÊTE D'IDENTITÉ

Tous les observateurs de l'islam politique s'accordent pour le dire : le recrutement des partisans islamistes ne se fait généralement ni dans les catégories élevées de la société urbaine, ni dans les milieux ruraux. Il en va de même pour les femmes. Les femmes bénéficient le plus du féminisme d'État dans les milieux aisés et urbains. Elles sont au-delà de l'influence islamiste car elles sont conscientes de leurs acquis sociaux et juridiques et en jouissent pleinement. Les paysannes quant à elles, protégées par un réseau communautaire et familial encore très fort, sont en deçà de cette influence. Ce sont les femmes des couches moyennes et urbaines qui constituent le terrain le plus favorable à l'épanouissement de l'idéologie islamiste. En effet, les femmes voilées ne sont pas apparues dans les poches archaïques, dominées par la tradition et à l'écart de la modernisation, mais tout au contraire dans les espaces urbains, dans les universités et dans les usines où s'élaborent les valeurs modernes. Ce phénomène a été analysé par Max Weber, qui a décrit cette crise de la petite et moyenne bourgeoisie dont le capital culturel a augmenté mais dont le statut et le prestige sociaux tendent à baisser, et qui vit un conflit entre son exigence de sens, ses possibilités et la réalité objective¹⁶. Pour ces catégories

« prolatéroides », l'engagement islamiste vise la reconnaissance de leur valeur et, quelque soit le sacrifice, leur premier souci est de devenir visibles, d'être identifiées, écoutées ; et leur visibilité sociale vise à obtenir la pleine reconnaissance de leur existence aux yeux de la majorité.

Plusieurs études, menées notamment en Tunisie¹⁷, en Algérie¹⁸, au Maroc¹⁹ et en Iran²⁰, soulignent la position insatisfaisante dans laquelle se trouvent les femmes des classes ascendantes. Elles ont un degré d'instruction suffisant pour connaître leurs droits et ressentir la frustration qu'engendre une inégalité de fait. Elles participent à des activités publiques mais à un niveau subalterne. Leur travail, peu valorisant tant économiquement qu'intellectuellement, ne représente alors ni une source d'indépendance financière conséquente, ni l'occasion d'une plus grande reconnaissance sociale. En revanche, en les éloignant du foyer, le besoin matériel d'un second salaire leur donne le sentiment de trahir leur mission originelle d'épouse et de mère. L'évolution individuelle est entravée par les contraintes familiales, les tâches de soin aux enfants et aux personnes dépendantes étant assumées par les femmes. L'absence d'infrastructure sociale de garde et de soins, qui permettrait une meilleure conciliation de la vie familiale et de la vie professionnelle, constitue un obstacle pour l'épanouissement des femmes. À terme, cette combinaison de pression des contraintes matérielles et de l'insatisfaction des aspirations professionnelles et personnelles engendre un certain sentiment de culpabilité et alimente une revalorisation certaine du rôle traditionnel. Le prosélytisme religieux s'appuie ainsi sur les espérances déçues (économiques, intellectuelles, sociales et politiques) des classes moyennes.

La religion survient alors comme une « valeur-refuge ». Elle endosse une fonction d'interprétation du réel et

d'accommodation avec un ordre social qui, islamique ou laïque, reste patriarcal. Elle devient le moyen de s'aménager et de se réinventer une place légitime face au cumul des contraintes et des tensions qui s'effectue dans une société aussi bien traditionnelle que moderne et orientale qu'occidentale. Enfin, elle fournit des réponses aux exigences spirituelles et existentielles quand l'idéologie officielle, complètement sclérosée, est inapte à le faire.

Ce type d'engagement islamiste ne peut pas être appréhendé exclusivement sous l'angle de la démarche fondamentaliste ; il favorise une nouvelle identité chez ses adeptes. En effet, ces militantes, bien qu'elles prétendent se battre pour un retour aux traditions et pour une identification aux ancêtres vertueux, ont des comportements inédits dans la culture musulmane : Leur rapport au savoir, leur accès direct aux sources et aux textes sacrés préféré aux exégèses traditionnelles, la promotion d'une éthique individuelle et la propagation d'une contre-culture lors des fêtes religieuses et des cérémonies familiales, l'importance accordée au champs politique, la mise en relief de l'idée de choix et d'engagement personnel (les femmes islamistes se qualifient de *moultazimat* [« engagées »]) sont des valeurs modernes qui sont en rupture avec l'islam traditionnel.

Pour ces femmes, l'université représente le premier espace public à investir et le premier laboratoire du changement social. C'est le lieu d'une prise de conscience de leur individualité et de leur désir d'achèvement personnel. Elles ne proviennent pas nécessairement de familles fondamentalistes et mettent au contraire un point d'honneur à se détacher de l'image commune de la musulmane traditionnelle. Se voiler n'est pas toujours une évidence depuis l'enfance pour ces jeunes femmes. La décision survient généralement à un moment particulier de leur vie personnelle,

après une étape ou au moment d'un changement de cadre de vie et de repères (accès à l'université, voyage à la Mecque, retraite). Elles peuvent alors symboliser un tournant et la volonté de s'affirmer en assumant des choix personnels différents de ceux de leur entourage. Le port du voile, qui à l'origine cristallise l'exclusion spatiale des femmes et la séparation institutionnelle entre deux espaces distincts--un espace féminin et un espace masculin--est instrumentalisé comme un étendard dans la propagande politique, c'est-à-dire comme le symbole de l'influence islamiste dans l'espace public.

Parfois, ces femmes développent des stratégies de vie personnelle ou publique qui les amènent à contester une idéologie qui veut les confiner dans leur identité de mère et d'épouse. En conséquence, il apparaît un nouveau profil de la femme musulmane--éduquée, urbanisée, revendicatrice--qui n'est plus soumise et cantonnée à l'espace intérieur. Par la tenue islamique, les femmes affichent leur fidélité aux préceptes religieux, mais par leur activité sociale et politique, elles quittent l'espace clos du privé et mettent en cause le fondement même de l'organisation sociale islamique qu'est la ségrégation des sexes.

Un nouveau profil de la femme islamique émerge et crée un désordre dans l'identité sexuelle musulmane, comme celui des militantes des groupes de l'islamisme progressiste, présentes surtout dans les universités, qui refusent le *nikab* (voile qui cache le visage), pratiquent du sport, apprennent les langues étrangères et portent des tenues de combat.

Nous retrouvons ce type de femme islamiste à la tête des partis et des associations islamistes. Il faut néanmoins préciser que leur place s'est renforcée également dans des contextes de répression. L'épuration, dont ont été victimes certains courants islamistes, les a

ainsi obligés à mettre sur le devant de la scène les femmes islamistes. En l'absence des hommes, elles ont joué un rôle indispensable dans la formation des réseaux de solidarité, la prise en charge des militants en fuite ou dans la clandestinité, l'établissement des contacts entre les prisonniers et les militants à l'extérieur, etc.

Ce rôle a entamé un changement des rapports entre genres au sein des courants islamistes. Il leur a même autorisé à disputer des espaces de reconnaissance dans leur propre courant politique et a permis à certaines d'entre elles d'accéder au sommet de leur formation et de devenir mythiques à l'instar de l'égyptienne Zaynab al-Ghazali, qui s'est imposée lors des arrestations de 1948-1950, ou de la marocaine Nadia Yassine, leader du parti islamiste marocain *al-Adl wal Ihssan* (« Justice et Spiritualité »). Quant au parti palestinien Hamas, il a accepté l'inscription de 20 pour cent de femmes sur ses listes électorales lors des élections de 2006.

LA HAINE DE SOI

La culture arabo-musulmane offre une image négative de la femme. La première source de toutes les discriminations encore défendues par les islamistes est le refus de l'égalité entre les hommes et les femmes. Ce refus est justifié par un verset coranique qui stipule que : « les hommes leur sont supérieurs d'un degré [aux femmes] ». Des énoncés isolés de leur contexte--que ce soit des versets coraniques, ou des *hadiths* (« paroles prophétiques ») ou autres traditions consacrées souvent apocryphes et dont le nombre a augmenté avec le temps et l'expansion de l'islam--sont devenus des fondements juridiques intangibles qui hypothèquent l'évolution du droit, des institutions, des mœurs et de la société. Ainsi, la tutelle des hommes sur les femmes, encore en vigueur dans tous les pays arabes, est justifiée au nom de ce

verset coranique. Ce droit de tutelle s'accompagne, dans cette conception, de l'obligation d'obéissance de la femme vis-à-vis de son tuteur, ainsi que du droit à la correction qui revient à l'homme à l'encontre de la femme jugée rebelle.

Face à cette situation, certaines musulmanes peuvent intérioriser ces stigmates en les renforçant. Leur identité négative leur apparaît comme le résultat de leurs insuffisances personnelles et de l'ordre naturel--donc un fait inévitable--et non comme le résultat des rapports sociaux qui définissent leur place dans la société. De ce fait, elle renchérit sur leur identité de femme faible et dépendante, et la renforcent. Toutefois, dans certaines circonstances, un retournement sémantique se produit qui renverse les valeurs et transforme la négativité en positivité. Souffrant d'une image de soi si compromise, certaines peuvent développer une haine de soi et intégrer les mouvements islamistes radicaux, conduisant à des actes extrêmement violents. La haine, fait clinique fondamental, n'est pas sans incidences sociales. Les femmes « martyrs » sont les agents les plus dramatiques de cette situation.

En effet, le contexte de la guerre et de la colonisation a permis d'incorporer des femmes islamistes dans le statut valorisant de résistante (*moujahida*) voire même de martyr (*shahida*), transgressant par là même l'espace public masculin par excellence : le monopole de la violence.

En exécutant des actes terroristes, ces femmes expriment par les armes et la mort leurs ressentiments et leur haine, et s'identifient aux hommes. L'attentat terroriste devient une sacralisation de soi dans la mort lorsque le sentiment que l'on ne peut pas réaliser son idéal dans la vie prévaut. Quand l'horizon du futur est perçu comme bloqué, on se projette vers la mort, qui devient le lieu de réalisation de soi.

Dans ce type d'engagement, les conflits locaux sont des facteurs de motivation déterminants et critiques ; toutefois, chaque cas individuel demeure unique.

Cette forme de terrorisme a finalement ouvert la porte à des femmes combattantes qui sont de plus en plus impliquées dans ce qui était par le passé une affaire majoritairement masculine.

Parmi les organisations terroristes, certaines ont approuvé et organisé la participation active des femmes et leurs attaques-suicides, d'autres n'avaient nullement prévu le phénomène de femmes terroristes. Les mouvements islamistes n'ont pas planifié l'engagement des femmes dans les actes terroristes.

Certes le Cheikh Izz al-Din al-Qassam a, dès 1936, organisé des cercles d'alphabétisation à l'intention des femmes et a créé des groupes d'action féminins--« les camarades de Qassam »--qui recevaient une instruction militaire, mais la première femme islamiste, activiste du jihad islamique, n'a été arrêtée qu'en 1987 alors qu'elle prévoyait un attentat à la voiture piégée à Jérusalem. Le phénomène est par conséquent nouveau et s'est amplifié après la seconde intifada. Le 9 septembre 2001, le premier attentat terroriste a été perpétré par Ahlam Tamimi (20 ans), membre du Hamas ; Wafa Idriss a été tuée dans le centre d'al-Quds ouest ; Dareen Abu Ayshah (21 ans) s'est fait exploser à un barrage militaire israélien en Cisjordanie le 27 février 2002. Ces exemples ont ensuite rapidement été imités par d'autres : Durant les six mois qui suivirent l'attentat de Wafa Idriss, les femmes ont participé de plus en plus au jihad et ont représenté le cinquième des auteurs d'attaques-suicides. Il faut remarquer qu'en vertu des stéréotypes dominant les sociétés musulmanes, les femmes sont moins susceptibles d'être soupçonnées par les forces de sécurité que les hommes, et ont par conséquent de

meilleures chances de succès dans les actes terroristes.

Depuis l'an 2000 au moins, on assiste à une progression graduelle des attaques-suicides perpétrées par des femmes musulmanes dans des nouveaux théâtres d'opération, comme l'Ouzbékistan, l'Égypte et plus récemment l'Irak²¹.

Toutes sortes de fatwas se sont mises à circuler, justifiant ou condamnant le terrorisme féminin. L'Arabie saoudite a d'abord refusé de légitimer ces actes féminins et leur a nié le titre de martyrs. Cependant, le 1^{er} août 2001, le Haut conseil islamique d'Arabie saoudite a publié une fatwa encourageant les femmes palestiniennes à réaliser des attentats. En Égypte, al-Qaradawi a refusé d'accorder le statut de martyr à ces femmes. Le chef spirituel du Hamas, Cheikh Yassine, a déclaré le 31 janvier 2002 qu'il permettait aux femmes de conduire des attaques-suicides si elles étaient encadrées par un homme. Le site « al-Khansa », destiné aux femmes, publie sur Internet quelques connaissances en matière de secourisme ainsi que des instructions pour le jihad islamique²².

Le phénomène des femmes terroristes islamistes est accentué en Tchétchénie, où les femmes constituent plus de 50 pour cent des auteurs d'attaques-suicides. Dans cette région, la psychose des veuves noires légitime une répression féroce telle que l'opération « Fatima » lancée par les forces armées russes²³.

Le sacrifice, comme l'a montré René Girard, est toujours un fait collectif qui rassemble les communautés conscientes d'assister à un acte fondateur²⁴, et c'est ce qui explique la fascination qu'il exerce sur les masses. En effet, ce terrorisme féminin, propulsé sur une grande échelle grâce aux médias modernes, est soutenu par la grande majorité des militantes islamistes fondamentalistes, qui sont très fières des

actions de leurs sœurs, interprétées comme le symbole de l'émancipation de la femme musulmane. Il démontre que la femme islamiste est capable de défier les pouvoirs en place, de se substituer aux hommes et que leur jihad ne passe pas obligatoirement par la procréation et la reproduction de la Oumma musulmane.

UNE STRATÉGIE FÉMINISTE DE CHANGEMENT

Certaines femmes islamistes exacerbent les signes d'appartenance religieuse pour mieux affirmer leur identité et s'approprier le savoir religieux. Leur interprétation de la religion musulmane débouche, pour certaines, sur une critique virulente des traditions assujettissantes de la religion, d'où leur radicalisme marquant leur volonté de rompre avec le conformisme musulman afin de pouvoir se constituer comme sujet actif face au monde moderne.

Dès lors, cette catégorie de femmes instaure un nouveau féminisme écrit dans une syntaxe religieuse. Pour elles, ce n'est pas l'islam qui opprime les femmes mais la lecture machiste qui en est faite. Elles remettent en cause les rôles sexuels traditionnels et certaines normes sociales qui les accompagnent, les dénonçant comme plus conformes aux intérêts égoïstes des hommes qu'aux préceptes du prophète. L'islamisme des femmes militantes apparaît en quelque sorte comme un détour pour introduire le changement et réinventer à leur manière l'avenir. L'islam est un moyen de lutte, non une fin en soi ; il n'est plus ici qu'un prête-nom. Il devient un instrument pour penser le changement, le formuler, l'organiser, lui donner un sens.

Pour Riffat Hassan²⁵, Amina Wadud²⁶ et autres militantes²⁷, le Coran ne fait pas de différence ontologique entre l'homme et la femme. Il fait référence à des fonctions, mais n'établit jamais de hiérarchie entre les sexes. Le croyant musulman est

sexuellement neutre, sans aucune mention de genre (au sens de la construction sociale de *gender* anglophone). Leurs moyens de lutte sont variés mais le principe de réinterprétation des textes sacrés en est le fondement. Ces féministes musulmanes incitent les femmes à se réapproprier les textes dans le cadre de la tendance progressiste de l'islam qui encourage l'ensemble des croyants à le faire. Certaines femmes exégètes travaillent sur le matériel coranique et tentent une relecture féminine du Coran en mettant en lumière l'histoire des femmes en islam. Déployant un esprit critique et créateur, elles espèrent modifier à long terme les mentalités, les représentations de Dieu, les prescriptions morales, les rites liturgiques, de façon à ce que les femmes y trouvent un lieu d'expression et de signification approfondies de leur foi.

Ces femmes font référence à des précédents historiques de femmes musulmanes qui ont participé à la vie politique. Le premier exemple, le plus connu, est celui de Khadija, la première épouse du prophète, avec laquelle il a vécu 25 ans en monogamie. Les références à Nusayba bint Kaab, qui s'est battue lors de la bataille de Uhud, fut blessée onze fois et perdit un bras ; à Oum Salama, épouse et conseillère politique du prophète ; à Aïcha, sa préférée, qui mena une armée lors de la bataille du chameau ; à sa petite-fille Zaynab, qui combattit durant la bataille de Kerbala ; à Fatima, fille du prophète, épouse de l'Imam Ali, grande dame du chi'isme, sont aussi omniprésentes. Ce parrainage prestigieux, ce détournement de l'imaginaire musulman, peut être lu comme une stratégie efficace de la part de ces militantes islamistes qui peuvent ainsi faire passer le message de l'égalité entre les sexes et de la lutte contre les préjugés sans être tarifées de « féministes occidentalisées ».

CONCLUSION

Certaines positions se sont dégagées au cours des entretiens avec les femmes islamistes :

Depuis les indépendances, le mouvement des femmes arabes n'arrive pas à s'affranchir. Qu'il s'agisse de politique de développement ou de croissance--dont les politiques natalistes ou antinatalistes sont à la fois un enjeu et l'une des stratégies--ou de prospective de prise de pouvoir, les femmes arabes sont et restent instrumentalisées : moyens de croissance, moyens des politiques natalistes, objets de transaction et/ou de compromis entre gouvernants et mouvements islamistes. Cet usage de la femme, que ce soit au nom de la libération à l'époque coloniale, au nom du progrès après l'indépendance ou au nom de l'islam pour les mouvements islamistes, est allé de pair avec la mainmise sur l'autonomie des femmes et le contrôle de leurs comportements. Aussi bien pour les courants islamistes que pour les courants nationalistes, l'essentiel tourne donc autour de la définition de l'identité sexuelle de la femme et de son statut social. Cette absence d'autonomie a fragilisé le mouvement des femmes et l'a rendu perméable aux thèses islamistes.

Pour certaines femmes sympathisantes des mouvements islamistes, instruites, d'un milieu aisé, modérées et exerçant des activités libérales, la revendication n'est pas une islamisation totalitaire de la société mais un accès libre au religieux, une religiosité défaite de sa définition étatique. Elles défendent une religion individualiste libérée de l'autorité étatique plutôt qu'une demande fondamentaliste. Leurs revendications éthiques sont formulées en terme de valeurs et non de normes. Pour elles, c'est le rapport à la religion tel qu'il est géré par les États en place qui est remis en cause. Ceci nous pousse à considérer les rapports existants entre l'autoritarisme politique d'une part et la montée de la contestation islamique d'autre part.

Si certaines femmes militantes islamistes rencontrées nous paraissent contaminées par la modernité et se nourrir de la crise de la modernité, elles ont tendance à larguer les effets pervers de la modernité avec son potentiel libérateur. Leur allure moderne et leur manipulation des technologies de pointe (informatique, Internet) ne doivent pas occulter la nature rétrograde de leur projet de société. Leur détermination farouche à joindre l'Occident et leur « volonté de puissance » sacrifient souvent les droits de l'Homme sur l'autel de la modernisation économique et sociale autoritaire. Leur discours sur l'identité, qui se déroule dans un contexte culturel marqué par la crise du schéma historiciste de l'accès à la modernité et par le culte de la différence, ne doit pas occulter leurs attitudes face aux droits civiques, aux châtiments corporels et au statut des minorités religieuses.

** Ikbal al Gharbi est professeur de psychologie et des sciences de l'éducation à L'Institut supérieur des sciences religieuses, ainsi que directrice du Centre de l'innovation pédagogique, à l'université Ezzejtouna en Tunisie. Elle est aussi psychologue, docteur en anthropologie, consultante auprès des Nations Unies et elle s'occupe de la réforme dans le monde arabe.*

NOTES

¹ Jean-Claude Vatin, « Culture et question culturelle », *Culture et société au Maghreb*, CNRS, Paris 1975.

² Lors du changement de pouvoir en 1987, démocrates et féministes avaient attendu, non sans angoisse, les orientations du nouveau régime. Cela était dû à l'ambiguïté de l'article premier de la constitution, qui affirme que : « La Tunisie est un État libre, indépendant et souverain. Sa religion est l'islam, sa langue l'arabe. » La question problématique était de savoir

si l'islam renvoyait à la sociologie de la Tunisie ou à l'État.

³ Samir Amin, *L'économie du Maghreb*, Éditions de Minuit, Paris, 1973.

⁴ Carmel Camilleri, « Les attitudes et représentations familiales des jeunes dans un pays décolonisé », Thèse d'État, Paris V, 1971.

⁵ Mohammed Harbi, *La guerre commence en Algérie*, Complexe, Bruxelles, 1984.

⁶ Mustapha Haddab, « Statut social de l'histoire, éléments de réflexion », présenté aux journées d'études sur « L'enseignement de l'histoire » (U.R.A.S.C., Oran, 26 et 27 février 1992), cité par Gilles Manceron, « Le poids du passé », *Confluences Méditerranée*, n°11, juin 1994.

⁷ Cf. supra

⁸ Article 38 du Dahir du 15 novembre 1958.

⁹ Arrêt Ronda, Cour Suprême, 1960.

¹⁰ Des rafles régulières de police dans le cadre de « campagnes de bonnes mœurs » en Algérie, en Tunisie et au Maroc harcèlent les couples non mariés et peuvent se terminer par un examen médical forcé destiné à déterminer l'état de la virginité des femmes interpellées.

¹¹ Le code du statut personnel a été rédigé par le Grand Mufti de Tunis, Fadhel Ben Achour. La *Moudawana* a été relue selon l'école juridique malékite et codifiée par une commission dont le rapporteur était Allal el-Fassi, lettré de la grande institution religieuse la Qarawiyin. Jamais les réformes n'ont été présentées comme constituant un divorce avec l'islam. C'est toujours une relecture de l'islam, une modernisation de la pensée islamique, un ralliement avec l'*ijtihad* musulman.

¹² Sophie Bessis, « Femmes du Maghreb », coll. « CLIO - Histoire, Femmes et Sociétés », n° 9, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 1999.

¹³ Hind Chelbi, fille d'un notable religieux, a été la première femme à intégrer l'université Ezzejtouna, où elle a enseigné l'exégèse coranique de 1973 à 2004.

¹⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* [Communautés imaginées : réflexions sur l'origine et la propagation du nationalisme], Verso, London, 1983.

¹⁵ Hassan al-Banna, *Al-mar'a al-muslima* [La femme musulmane], Dar al-Jil, Beyrouth, 1371 (selon le calendrier musulman, ce qui équivaut à 1951).

¹⁶ Max Weber, *Économie et société*, Plon, Paris, 1971.

¹⁷ Sophie Belhassen, « Femmes tunisiennes islamistes », in Christiane Souriau (dir.), *Le Maghreb musulman en 1979*, coll. « Études de l'Annuaire de l'Afrique du Nord », CNRS, Paris, 1981.

¹⁸ Laetitia Bucaille, « L'engagement des femmes dans le mouvement islamiste en Algérie », *Monde Arabe Maghreb-Machrek*, n° 144, avril 1994.

¹⁹ Zakia Daoud, *Femmes, mouvements féministes et changement social au Maghreb*, Eddif, Casablanca, 1996.

²⁰ Fariba Adelhah, *La révolution sous le voile : Femmes islamiques d'Iran*, Karthala, Paris, 1991.

²¹ Ali Farhana, « Muslim Female Fighters: An Emerging Trend » [« Femmes combattantes musulmanes : une tendance émergente »], *Terrorism Monitor*, Jamestown Foundation, vol. 3 issue 21, novembre 2005 (traduit par Jean-Marc Flükiger pour terrorisme.net : http://www.terrorisme.net/p/article_190.shtml).

²² *Al-Hayat*, jeudi 21 octobre 2004.

²³ Mégan Zangerlé, « L'engagement des femmes dans une forme particulière du terrorisme, l'attentat suicide », Équipe de recherche sur le terrorisme et l'anti-terrorisme (ERTA), Centre international de criminologie comparée (CICC), Université de Montréal, 2005 (http://www.erta-terg.org/cric6224/suicide_femmes1.htm).

²⁴ René Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982.

²⁵ Hassan Riffat, originaire du Pakistan, enseigne les études religieuses à

l'Université de Durham, où elle travaille sur son prochain livre *Equal Before Allah* [Egaux devant Allah].

²⁶ Amina Wadud, professeur d'islamologie à Virginia Commonwealth University, a dirigé une prière mixte à New York le 18 mars 2005.

²⁷ Voir les militantes de l'organisation Karamah ou « Muslim Women Lawyers for Human Rights » [« Avocates musulmanes pour les droits de l'Homme »], mouvement malaisien pour la promotion des droits des femmes en islam (<http://www.karamah.org>). Notons que le premier congrès international du « féminisme musulman » s'est tenu à Barcelone du 26 au 30 octobre 2005. Organisée par la « Junta Islamica » (association musulmane espagnole), la manifestation accueillit 400 personnes.