
Les femmes dans le discours islamiste

Olfa Lamoum

Il est largement acquis qu'un traitement analytique global du fait islamiste ne peut rendre compte de la diversité de son agir politique. Mais concernant les attitudes islamistes sur la question des femmes, les analyses demeurent souvent rétives à toute démarche nuancée.

Une approche globalisante est certes opérante quand elle permet de mettre en relief le socle commun idéologique du discours islamiste, où les femmes sont au centre de la dualité du bien et du mal, cheville ouvrière des représentations mentales de l'*homo islamicus*, non seulement parce qu'elles représentent la moitié de la société, et que l'autre moitié (les hommes quand ils sont enfants) "s'éduque par elles", mais également parce qu'elles ont assuré par le port du voile la visibilité politique des courants islamistes.

Néanmoins ce prisme globalisant gêne souvent un décryptage plus subtil des différences qu'on peut déceler dans les discours. Il y a effectivement plus que des nuances entre les propos du dirigeant algérien du Front islamique du salut (FIS), Ali Belhadj, qui déclare que la femme "*a quitté son domicile et abandonné l'éducation de ses enfants, elle a concurrencé l'homme au travail et dans tous les domaines, elle a refusé d'être entretenue par lui et s'est libérée de toutes ses caractéristiques féminines. Les maisons ressemblent à des déserts ou à de vieilles ruines, les enfants sont devenus comme des orphelins, la pudeur et la chasteté ont disparu. La société est ébranlée et tout se débride*"¹, et

Automne 1998

ceux d'un Rached Ghannouchi, dirigeant des islamistes tunisiens (Al-Nahda, le Parti de la renaissance) déclarant “ *comment voulez-vous qu'une société progresse, se redresse et affronte ses ennemis si le rôle de sa moitié, les femmes, est quasiment confiné dans les affaires vestimentaires, les meubles, la nourriture et les enfants?*”²

En réalité, l'appel à appliquer la *chari'a* aux femmes semble avoir des sens divers que l'analyse gagne à relever et à expliquer.

La matrice fondatrice

Le discours islamiste lie le salut des femmes à l'établissement d'un système islamique basé sur l'application de la *chari'a* (Coran et *sunna*) et de la tradition des quatre premiers Califes, compagnons proches du prophète, car ce sont “*ceux qui connaissent le mieux les lois*”, selon l'expression de Hassan Al-Banna (1906-1949) fondateur des Frères musulmans en Égypte.

La matrice fondatrice du discours islamiste sur les femmes ne varie pas. 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 parmi les “gens du Livre”, droit de l'homme à une double part en matière d'héritage, obligation de porter le voile pour les femmes, etc.³, tel est le programme fondateur proposé par les islamistes aux femmes.

Une des manifestations les plus spectaculaires de cette option a certainement été la grande manifestation de femmes organisée par le FIS en décembre 1991 à Alger pour demander le maintien du Code de la famille.

Hassan Al-Banna justifia ce programme discriminatoire en écrivant que: “*La différence entre l'homme et la femme dans les droits est la conséquence des différenciations naturelles des rôles attribués à chacun, et nécessaire pour protéger les droits dont jouissent les deux.*”⁴ Ainsi, les différences naturelles justifient une stratégie de délimitation et par conséquent de séparation entre le monde des hommes et celui des femmes.

L'espace réservé à la femme est le résultat de son appartenance à un sexe différent et non pas de son infériorité (discours qui rejoint par certains aspects le courant féministe différencialiste). Le sexe devient une identité anhistorique, une entité biologique socialement intemporelle et par conséquent une construction séculière mais figée dans le temps.

La fonction de la séparation ou de la non-mixité, outre qu'elle valorise la femme, est de rétablir la paix et de proscrire la *fitna* (discord) en attribuant à chacun son espace car, comme le dit Al-Banna, la société musulmane est un “*mujtam' infirâdi*” (société individuelle).

Étant acquise pour toutes les formations islamistes, la stratégie de la séparation est néanmoins sujette à interprétation. La divergence entre les discours islamistes se situe surtout sur le terrain de l'accès des femmes à l'espace public (travail et politique), même s'il est important de relever que les islamistes ne se sont jamais prononcés explicitement contre le travail des femmes dans le milieu rural, que ce soit parce qu'ils viennent de la ville ou par souci de ne pas remettre en cause des usages ancestraux.

Pluralité : adaptation et/ou démagogie

Parallèlement à l'unité de la matrice idéologique, dans les faits il existe des différenciations qui s'expriment d'un pays à l'autre mais également au sein d'un même pays, voire d'une même formation politique.

Les exemples sont nombreux à ce sujet. Abassi Madani, numéro un du FIS a par moment tenté de se démarquer de Ali Belhadj qui, selon lui, “*circonscrit le rôle de la femme à la famille.*” Et d'affirmer que pour lui “*la femme chez nous a un rôle éminent dans les institutions éducatives, sociales et économiques*”. Il a même condamné en bloc, en 1989, les violences de l'été 1988 contre la mixité, les vêtements occidentalissants des femmes et les plages, qui ont suscité les protestations des étudiantes et des femmes ⁵.

Toujours en Algérie, tous les islamistes n'ont pas eu la même attitude en matière de participation des femmes aux élections. Tandis que le FIS n'a jamais autorisé, lors des échéances électorales auxquelles il a participé (juin 1990 et décembre 1991), la candidature de femmes sur ses listes, le Mouvement de la société pour la paix (MSP, ex-Hamas), considéré comme proche des Frères musulmans égyptiens, va jusqu'à avoir trois femmes députées, dont l'une au moins ne porte pas le voile.

La différence est également manifeste entre les islamistes radicaux saoudiens et les *Jamaat-i-islami* au Pakistan. Les premiers font de la surenchère par rapport au pouvoir en matière de statut des femmes, dans une Arabie Saoudite où ces dernières n'ont même pas le droit de conduire une voiture. Les seconds ont dû accepter la candidature de Fatimah Jinnah à la présidence de l'Etat ⁶.

L'explication qui consisterait à attribuer ces attitudes contrastées au double discours des acteurs islamistes n'est pas suffisante. Certes, les exemples ne manquent pas à cet égard. Abassi Madani lui-même, à côté de ses discours modérés, n'a-t-il pas appelé au retour des femmes à leur foyer moyennant une pension afin de libérer des postes pour les hommes au chômage?

Toutefois, ce double discours, qui fait souvent l'objet de critiques de la part des acteurs laïques, ne peut se résumer à un pur machiavélisme. Il

relève de contraintes objectives, c'est-à-dire de l'obligation pour tout acteur politique, y compris islamiste, de se conformer à la réalité de la lutte politique spécifique et de ses rapports de forces. Cette ambivalence dans les discours sur les femmes, apanage des courants islamistes modérés, reflète leur degré plus ou moins avancé de politisation ainsi que leur capacité pragmatique à autonomiser le champ politique relativement au dogme.

Ainsi, loin de s'expliquer exclusivement par le cynisme, le double discours et l'évolution peu ou prou « libérale » des islamistes sur le rôle des femmes sont le fruit de l'interaction de trois principaux facteurs :

1) La mutation politique : à leur émergence, quand les cercles islamistes masculins travaillaient encore d'une façon confidentielle à l'intérieur des mosquées, le socle commun traditionaliste était en vigueur et faisait usage à lui seul de programme sur la question des femmes. La dualité bien/mal était déclinée sur le champ privé et public pour codifier l'illicite et le licite pour les femmes, affermir leur rôle “ naturel ” de mère et d'épouse. La femme était avant tout 'aoura (nudité) menaçante, et, par conséquent, il fallait absolument protéger son honneur et surtout celui de l'homme.

Mais, en se développant et en se politisant, les courants islamistes ont connu des mutations et des changements importants qui sont toujours à l'œuvre. Ce processus a souvent engendré une différenciation dans le discours et la pratique politiques qui a pris la forme de scissions ou de fractions au sein d'une même formation. Des stratégies variées, prenant en compte le contexte politique spécifique de chaque pays, ont été adoptées. Certains courants ont jeté leur dévolu sur l'action politique pacifique et l'investissement des institutions en place, d'autres ont opté pour l'action violente.

Les adeptes de la voie pacifique, face aux Etats auxquels ils disputent l'hégémonie politique ainsi qu'à leurs concurrents les autres acteurs de la société civile, ont tenté de se doter d'un discours politique intégrant tous les domaines de la vie (social, économique et politique). Cette démarche visait à donner un contenu politique au mot d'ordre abstrait “ *la chari'a notre constitution* ”. Dès lors, la femme conçue, certes toujours comme “ honneur ” a commencé à être appréhendée sous un nouveau jour. Elle pouvait être une excellente prosélyte, une militante s'avérant indispensable dans les moments difficiles, une électrice et même une candidate, un signe extérieur de modernité, bref un élément important du consensus populaire recherché pour accéder aux institutions.

L'exemple des islamistes tunisiens est à ce propos éloquent. A leur début regroupés autour de la revue *Al-Ma'rifa*, ils ne se distinguaient nullement du discours islamiste traditionaliste et des prescriptions conservatrices de Hassan Al-Banna ⁷. Très vite leur apparition sur la scène publique (en avril 1981, ils participent pour la première fois à une

conférence de presse des formations d'opposition et en juin de la même année annoncent leur constitution en Mouvement de la tendance islamique et demandent la légalisation) leur dicte une attitude plus nuancée. Dès 1980, Rached Ghannouchi donna une conférence intitulée "*La situation de la femme dans le mouvement islamiste*"⁸ où il remit en cause certains des postulats traditionalistes du mouvement en la matière et adopta une position plus modérée sur l'accès de la femme à l'espace public (travail et politique). Lors de son deuxième congrès en 1981, le MTI reconnaît aux femmes le droit de participer à ses instances. Plus tard, admettant, face à la mobilisation des acteurs laïques, sa défaite sur la question de la révision du Code du statut personnel, le MIT exprimera son attachement à ce code. Par la suite en exil, Ghannouchi ira jusqu'à critiquer les courants islamistes qui continuent à défendre la non-mixité et l'interdiction de travailler pour les femmes.

Bien évidemment cette évolution somme toute houleuse n'est pas irréversible et demeure originale. Elle reflète néanmoins une mutation réelle. Certains islamistes modérés sont capables d'intégrer les nouveaux paradigmes d'une situation politique spécifique.

2) Le poids des femmes elles-mêmes: l'irruption des femmes voilées dans l'espace urbain a symbolisé la triple rupture véhiculée par l'islamisme: rupture avec l'islam traditionnel/famille, avec l'islam officiel/Etat et avec la "modernité occidentale". Certaines femmes islamistes ont joué un rôle important pour changer la façon dont leur propre organisation politique les percevait. Leur dévouement au projet islamiste ainsi que la résistance de certaines d'entre elles à l'exclusion leur ont permis de disputer des espaces de reconnaissance dans leur propre courant politique.

Leur investissement, qui ne peut être appréhendé exclusivement sous l'angle de la démarche fondamentaliste religieuse, favorise l'émergence de leur nouvelle identité. Celle-ci se construit souvent à la fois contre la famille traditionnelle, le pouvoir et l'Occident. Curieusement, même leur port du voile, tout en explicitant leur exclusion spatiale, leur attribue le rôle du symbole de la visibilité de l'influence islamiste dans l'espace public. Dès lors, cette dynamique objective et contradictoire interroge la rigueur de la subordination des femmes aux hommes. Nombreux sont les témoignages qui montrent comment des femmes islamistes se sont emparées de cette posture pour convoiter un espace de reconnaissance à la mesure de leur rôle.

Leur place s'est renforcée également dans des contextes de répression ou de colonisation. La répression 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 de forces entre genres au sein des courants islamistes. Il a même permis à certaines d'entre elles d'accéder au sommet de leur formation et de devenir mythiques, à l'instar de l'Égyptienne Zeinab Al-Ghazali qui s'est imposée lors des arrestations de 1948-1950⁹. Outre la répression, le contexte de guerre et de colonisation au Liban a permis d'incorporer les femmes du Hizbollah dans le statut valorisant de résistantes voire même de combattantes, transgressant par là même l'espace public masculin par excellence : le monopole de la violence.

3) l'image de l'islamiste combattante: l'Égyptienne Zeinab Al-Ghazali est, certes, devenue mythique, mais son statut relève toujours de l'exception au sein des Frères musulmans. L'accession d'autres sœurs musulmanes semble résulter davantage de leur lien familial avec les dirigeants (Amal Al-Ashmaoui, Amina Al-Jaouhari, etc.) que d'un changement dans les rapports entre les sexes au sein de l'organisation.

Néanmoins cette pionnière islamiste a, malgré l'hostilité d'un milieu profondément conservateur, contribué à dessiner les premiers contours d'un autre type de femme islamiste : la femme combattante et organisatrice, adversaire du pouvoir au même titre que les hommes, et capable de faire face à ses tortionnaires. Plus tard, l'islamisme chi'ite radical va raviver cette image en transformant Bint al-Houda en symbole de martyr féminin. Militante irakienne, disparue en 1980 avec son frère Muhammad Bâqer as-Sadr, elle était devenue en Iran et au Liban un mythe et un exemple. La révolution iranienne a affermi les contours de cette nouvelle image/identité dans une version plus moderne en la propulsant sur une grande échelle grâce à la télévision. Plus tard l'intifada palestinienne a montré également que les femmes islamistes sont capables de défier Israël et de se substituer aux hommes et que leur « résistance » ne passe pas obligatoirement par la procréation de l'espèce palestinienne.

Tel Etat, tel islamisme

A mesure que l'islamisme se politise et tant qu'il ne recourt pas à la violence terroriste (Gama'at en Égypte, GIA en Algérie), il module et arrondit son discours originel sur les femmes. Ainsi, il s'adapte à la réalité de la lutte politique, tolère et s'accommode, dans sa diversité, de la participation des femmes à l'espace public (travail et politique). Certains courants islamistes vont jusqu'à faire valoir ce signe de modération (MSP et Al-Nahda).

Si l'évolution du discours islamiste est un fait incontournable, sa vraie portée demeure tributaire du statut juridique et social des femmes dans une société donnée. Il existe en effet une corrélation entre la place réservée par les pouvoirs publics aux femmes et le discours islamiste en la matière. Comment effectivement ne pas voir de continuité entre un FIS qui demande le maintien du Code de la famille et un pouvoir qui l'a adopté avant même l'apparition de ce dernier? Comment ne pas voir de lien entre le discours des Frères musulmans en Égypte sur la polygamie et la loi de 1985 qui stipule le droit pour le juge de déterminer si une femme peut demander le divorce au cas où son mari prend une seconde femme? Comment ne pas voir de rapport entre la police religieuse qui contrôle la « moralité » des femmes en Arabie Saoudite et les propos très conservateurs de l'opposition radicale islamiste de ce pays? Comment enfin ne pas voir de rapport entre la relative modération des islamistes tunisiens et le Code du statut personnel promulgué dès 1957 qui interdit polygamie et répudiation?

Même sur la question des femmes, le mouvement islamiste tente de se modeler sur le pouvoir qu'il combat. C'est la seule raison qui explique que, malgré une aptitude quasi générale à intégrer le paradigme "libéral" et à accepter une participation aux élections, les islamistes modérés sont restés beaucoup moins perméables au changement sur la question des femmes.

La pratique et le discours islamiste à l'égard des femmes sont en dernière analyse le reflet du statut des femmes dans chaque société et renvoient au rôle de la religion comme mode de légitimation des pouvoirs.

De là peut-on conclure que les horizons de la mutation islamiste n'ont pas de limite? Il est difficile de répondre dans la mesure où tout dépend des dynamiques sociale et politique spécifiques. Mais il semble que la limite, telle qu'on peut l'observer, se situe dans l'incapacité du courant islamiste à se transformer en opposition séculière. A la question "*Que pensent Rachid al-Ghanouchi et le mouvement Al-Nahda de la déclaration universelle des droits de l'homme?*" le dirigeant islamiste tunisien répondait: "*Celle-ci constitue un progrès louable dans l'histoire de la pensée humaine, si tant est qu'elle soit appliquée*", et d'ajouter: "*ces aspirations sont toutefois influencées par la réalité libérale occidentale et ne tiennent pas compte des autres peuples (...). Si les différences de religion ne constituent pas un obstacle au mariage, un infidèle peut épouser une musulmane ou un musulman une infidèle, ce que l'islam n'autorise pas. Pourquoi? Parce que l'islam considère que les liens de la foi sont une garantie fondamentale du mariage ...*"¹⁰.

Force est de constater que la limite ultime à l'option du postulat égalitaire entre hommes et femmes est la référence religieuse. Ainsi,

l'émancipation des femmes apparaît incompatible avec le corpus religieux et se situe par conséquent au centre de la demande de laïcité.

Olfa Lamoum est Doctorante en Science politique.

NOTES:

¹ Cité par M. Al-Ahnaf, B. Botiveau, F. Fregosi, 1991, *L'Algérie par ses islamistes*, p. 245.

² Qussy Salih al-Darwish, *Hiwârât ma'a Rachid Al-Ghanouchi*, London, 1992, p. 51.

³ Mohamed Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'Homme*, L'Harmattan, 1991.

⁴ Hassan Al-Banna, *Al mar'a al muslima*, p. 7, Dar Al Jil, Beyrouth, 1371.

⁵ Voir *Le Maghreb*, n°173, 20 octobre 1989.

⁶ Mutmaz Ahmad and I. William Zartman, Political islam : "can it become a loyal opposition?", in *Middle East Policy*, January 1997, Volume V, Number 1.

⁷ "Al Harakat al islamiyya fi Tunis", Abellatif al Hermassi, *Beyrim lil nachr*, Tunis, 1985, p136-137-138.

⁸ Rached Al-Ghannouchi, *Al mar'a bayna al-qur'ân wa wâqa' al-muslimin*, Tunis.

⁹ Zeinab Al-Ghazali, *Ayam min hayati*, Le Caire, Dar ash-Sharq, 1989.

¹⁰ Qussy Salih al-Darwish, op.cit. p. 31-34.