

REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 73-74.

**L'intercultural en acte, identités
et émancipations.**

Islam, femme et enjeux de l'imaginaire identitaire
Lahcen Haddad

Islam, femme et enjeux de l'imaginaire identitaire

Lahcen Haddad*

RÉSUMÉ

Au moment où les femmes commencent à faire valoir leurs droits, on remarque également un engouement vers la mise en évidence de signes et signifiants qui renvoient à un référentiel prônant, non pas la soumission mais à l'abnégation par rapport à l'ordre social. Cette abnégation renvoie à un certain sens aigu de l'appartenance, à un besoin fort de salut, aussi bien social que métaphysique. On est tenté d'expliquer ce paradoxe en disant avec Fatima Memissi que le voile, qui symbolise pour elle le signe le plus marqué de l'enjeu identitaire, est la contrepartie que les femmes sont contraintes à donner afin de se payer un droit de cité dans une société, certes patriarcale mais post-traditionnelle. Cependant, cette hypothèse reste limitée quand il s'agit d'expliquer comment des femmes deviennent des agents actifs d'une idéologie qui justifie l'iniquité qui fait d'elles des subalternes dans un ordre social qu'elles ne contrôlent pas. Par ailleurs, si la notion de prix de droit de cité est purement hypothétique, ne sommes-nous pas en train de voir les actes de femmes pieuses quand on considère que le geste signifiant piété ou identité, ou les deux en même temps, est aux antipodes des « vrais intérêts » de la femme ? N'est-il pas plus prudent de voir en ces gestes une certaine quête de solutions imaginaires à des problèmes réels de pauvreté, de précarité et de vulnérabilité ? Le fait que ces solutions sont imaginaires ne veut pas dire qu'elles ne sont pas réelles pour ces femmes. Il s'agit en même temps d'un geste politique, parce qu'il montre du doigt cette aliénation aussi bien sociale qu'économique dont souffre la femme.

Mots clé : interculturalité, femmes, identité culturelle, tradition, communauté, intégration sociale

LE VOILE ET LA SOLUTION IMAGINAIRE

Mais que veut-on dire par solution imaginaire et comment s'entrecroise-t-elle avec le geste identitaire ? L'aspect imaginaire renvoie à une situation vécue beaucoup plus en tant que changement potentiel et désiré d'une situation réelle. Les artifices culturels, qu'ils dérivent d'une culture savante et canonisée ou d'une version populaire, comprennent pas mal de motifs et de gestes qui sont aussi bien des commentaires par rapport à un vécu contesté que des solutions imaginées aux problèmes de ce vécu. Suivant les traces de Georg Luckacs, Frederic Jameson avait lu l'œuvre de Balzac tout entière comme une représentation des solutions imaginaires aux contradictions vécues par Balzac, l'homme et le romancier. Ces contradictions émanent de la juxtaposition des sympathies de Balzac, l'homme, avec la cause de la noblesse française du début du XIX^{ème} siècle, d'une part, et de l'attrait qu'exerce sur lui la paysannerie, en tant que source de ses personnages fictifs, d'autre part¹. Ces contradictions trouvent leurs solutions imaginées dans ce monde balzacien qui renvoie d'une façon subtile et implicite à une coexistence plus ou moins paisible, mais non moins utopique de la noblesse et de la paysannerie. Pour citer un autre exemple, mais d'un contexte différent, Tony Bennett et Jane Woolcott voient dans la pacification, aussi bien narrative que sexuelle, de la femme adversaire par James Bond, dans les films du même nom, une solution imaginaire présentée par Hollywood aux tensions produites suite à la montée du féminisme dans les sociétés occidentales dans les années soixante et soixante-dix du XX^{ème} siècle². Nous pouvons aussi avancer que dans la culture arabo-islamique, l'exemple le plus frappant n'est que *Les Mille et une nuits*. Dans cette œuvre, et suite à la scène voyeuriste où Shahrayar surprend sa femme en train de copuler avec un esclave noir, la rage patriarcale contre les femmes s'exprime par le désir pervers de celui-ci de vouloir tuer toutes les femmes qui satisfont son désir sexuel. Cette rage n'est que la solution imaginée, mais provisoire, aux anxiétés produites par l'extension de l'empire et l'introduction d'éléments nouveaux dans l'équation ethnique, à savoir les noirs en tant que domestiques, travaillant en proximité intime avec les femmes, dans les maisons de l'aristocratie arabe³. Cette solution provisoire est présentée sous forme de menace à l'ordre social et est elle-même transcendée quand Shéhérazade apprend à utiliser la magie de récits relatant la même perfidie des femmes, afin de guérir le roi de sa rage patriarcale. Une solution imaginaire renvoie à une autre, mais le signifié reste le même : comment la culture arabo-islamique a réagi à la question de race et ethnicité en tant que donnes réelles produisant des anxiétés d'ordre sexuel.

On pourrait dire que des gestes tels que le port de voile, ou autres symboles jugés ostentatoires par la loi Sarkozy, sont réels et tangibles et sont donc totalement différents des solutions vraiment imaginaires et fictives d'un Balzac ou de Hollywood ou des récits médiévaux des *Mille et une nuits*. Mais si on prend uniquement le voile, on voit qu'il s'agit d'un signifiant flottant qui connote une multitude de signifiés. Dans un travail récent,

j'ai énuméré une vingtaine de sens, fonctions ou rôles auxquels le voile renvoie, allant du sentiment de piété jusqu'au sens de liberté et d'initiative et de décision dans une société où des femmes décidant pour elles-mêmes constitue un phénomène nouveau⁴. Cette diversité radicale des sens du voile en tant que signe veut dire que sa matérialité est un trompe-l'œil ; il est aussi fictif et imaginaire qu'un artifice culturel, soit-il film, roman, récit médiéval ou chant populaire. La femme portant le voile ne s'intéresse nullement à l'expérience matérielle elle-même, qui est peut-être banale sinon dérangeante et peut même être source de peine physique. Ce qui compte c'est le rôle qu'il joue, le dénouement à une situation de crise vécue à partir non seulement d'un contact avec des textes ou des discours religieux et de l'idéologie qui en découle, mais également face à une situation sociale dénuée d'espoir, de possibilité d'utopie. Feu Edward Saïd avait avancé qu'une femme pauvre dans une cité aliénante telle que le Caire ne dispose d'aucun geste qui lui porte une lueur d'espoir sauf le port de voile. Mais s'arrêter à cette interprétation qui nous rappelle Ernest Bloch et son principe de *Hoffnung* (espoir) met entre parenthèses l'impact du choc face à la force du discours religieux millénial et eschatologique. L'impasse vécue au niveau social et économique renforce et est renforcée par les détails graphiques relatifs aux châtiments horribles de l'au-delà décrits dans la littérature tabloïde en vogue aussi bien devant les mosquées que sur les plateaux des chaînes satellitaires arabes. Les deux éléments se renforcent d'une façon dialectique et produisent aussi bien la crise que le dénouement, le problème et la solution, comme dans un récit mélodramatique. Ceci ne veut pas dire que des femmes issues de milieux aisés ne portent pas de voile. En fait, puisqu'il est un signifiant flottant, il répond à différents sens de malaise ou de besoin social (et pas seulement d'ordre économique) –malaise conjugué à la force du discours fondamentaliste dans sa version la plus populaire et la plus eschatologique.

QUE VEUT DIRE LE VOILE POUR LA FEMME VOILÉE ?

Depuis le temps où j'avais énuméré les différents sens du voile pour différentes catégories de personnes, deux sens, abordés d'une façon implicite, commencent à susciter davantage mon attention, dans la mesure où ils se réfèrent à des faits réels. Le premier m'est survenu après une conversation avec une étudiante sur son port inattendu du voile. Cette étudiante m'a informé qu'après avoir mis le voile, elle est maintenant libre de faire ce qu'elle veut sans être dérangée par sa famille, notamment son père et ses frères, même si cet acte l'empêchait d'aller à la plage, une de ses passions préférées. A première vue, ce geste érige le signe religieux à un rôle de libérateur de l'oppression patriarcale. Mais, il dénote également un état de faits où le discours religieux semble renforcer l'ordre patriar-

cal (la thèse de Mernissi). Ce paradoxe de libération et de renforcement provient du fait que la libération est subjective, vécue par la concernée elle-même, alors que la complicité entre les discours patriarcal et fondamentaliste constitue un effet d'un point de vue externe, peut-être imprégné d'une attitude de lumières qui ne voit dans le discours religieux aucune force libératrice. La question qui s'impose est : cette étudiante est-elle vraiment libre et libérée ? En répondant au négatif, on adopte la notion de conscience malheureuse, notion utile dans l'analyse de mouvements historiques spécifiques au XIX^{ème} et début du XX^{ème}, mais peut-être rendue caduque par des vagues aussi complexes que l'intégrisme et les différentes sortes de fondamentalisme. Ainsi, n'est-il pas condescendant de décliner la liberté à une femme qui se veut ou se trouve libre en portant le voile ? On pourrait qualifier cette liberté de conditionnée ou provisoire, mais elle n'en est pas moins réelle pour elle. Le fait que cette femme admet que sa liberté n'est pas totale met en exergue un travail de dénotation du tout par une partie : je troque une liberté totale souhaitée et désirée contre une liberté partielle mais réelle. C'est ce qu'on appelle en rhétorique la synecdoque. La partie pour l'ensemble. Dans ce cas là, le port de voile entraîne une solution partielle mais renvoie à une solution totale imaginée et désirée.

Le paradoxe de liberté et d'oppression dans le même geste est un dilemme de tous les subalternes (si on utilise un terme cher à Gayatri Spivak et aux culturalistes hindous). La subalterne a-t-elle droit à la parole ? Puisque notre réaction, en tant qu'héritiers du sécularisme des Lumières, est qu'une femme qui se veut libre dans un geste à forte connotation religieuse est beaucoup plus aliénée que libre, notre attitude lui ôte ce droit. Elle est doublement privée du droit à la parole : premièrement, d'une façon structurelle, étant donné que le langage, les discours et les structures discursives sont imprégnés des valeurs de l'idéologie patriarcale ; deuxièmement, d'une façon rhétorique, en lui déniait le droit de définir elle-même sa liberté. Aussi bien le discours rationaliste occidental ou occidentalisé (comme le mien d'ailleurs) que le discours fondamentaliste reproduisent cette figure de subalterne privée de parole (c'est la thèse de Leila Ahmed dans son livre *The Discourse of the Veil*). Les deux (le discours occidentaliste et le discours fondamentaliste) sont obsédés par le voile, mais le premier y voit un signe d'aliénation et/ou de conscience malheureuse et le deuxième un signe de respect des injonctions extrapolées d'une façon littérale et anhistorique des textes fondateurs de l'Islam. Dans les deux cas, les désirs, les paroles, la vie de la femme sont non seulement ignorés mais vus en tant qu'obstacles à la libération, dans le premier cas, et au salut, dans le deuxième. L'ironie est qu'une femme, comme dans le cas de l'étudiante citée ci-dessus, peut porter le voile pour des raisons qui sont tout à fait opposées aux attentes des fondamentalistes ou des sécularistes. Ces sens multiples du voile en tant que signifiant flottant ne sont d'aucune pertinence pour les deux discours. La femme voilée n'a pas le droit à la parole dans ces discours.

Le deuxième nouveau sens du voile que j'ai pu constater récemment, après mon travail sur les différentes fonctions du voile, provient de l'observation suivante : la plu-

part des femmes issues de quartiers périphériques ou de bidonvilles, ou même de régions rurales, se voilent avant de partir pour les cours d'alphabétisation organisés par les services gouvernementaux ou les ONG. Quelle association se font ces femmes entre voile et alphabétisation, entre un signe aussi volatile que le voile et le savoir, savoir lire et écrire ? Puisque l'une des hypothèses de développement est que l'éducation est libératrice et puisque nous, intellectuels occidentalisés et séculiers, avons l'intime conviction qu'une femme libérée est une femme libérée du besoin de se montrer religieuse, cette association nous paraît contradictoire. Mais peut-être le savoir est associé chez ces femmes à la connaissance de ce que Dieu veut, de l'au-delà, de ce qui n'est pas immédiatement réalisable, ce qui n'est pas tangible. Le fait de le réaliser n'est pas différent de l'acquisition des égards du bon Dieu quand on porte le voile. Le savoir et le voile permettent à la femme de transcender sa situation trop imprégnée du quotidien, du routinier, du mondain, vers un au-delà prometteur. Pour arriver au savoir, il faut être bien préparée, il faut porter le voile, symbole d'un autre bien-être imaginé.

De ce point de vue là, il n'est pas surprenant de voir que beaucoup de femmes rurales (comme je l'ai montré dans un travail ultérieur)⁵ n'associent pas urbanité et modernité, mais plutôt urbanité et une plus grande séparation du privé et du public, urbanité et le port du voile, et urbanité et le fait d'être confinée derrière les portes d'un foyer bien protégé du regard de l'extérieur. Ceci explique aussi pourquoi plus une famille devient aisée à la campagne, plus elle devient barricadée du regard des autres et plus les femmes se confinent ou sont confinées derrière les portes de ces foyers bien protégés. Cette situation est une solution à ce qu'on imagine être à l'origine de la pauvreté et de la ruralité. L'équation est renversée : le réel résout les crises imaginaires mais seulement dans le cas des rares femmes dont les familles arrivent à améliorer leur statut social en Europe, dans les villes marocaines ou même en restant dans le douar ou le village. Pour la grande majorité, cette solution reste imaginée et imaginaire et le port du voile, le jour du souk ou lors d'une visite au médecin en ville, sert de bon augure pour ce moment utopique d'urbanité.

SIGNES RELIGIEUX ET ENJEU IDENTITAIRE

Reste maintenant à définir le lien entre le rôle des signes religieux, dits ostentatoires, et l'enjeu identitaire. Les femmes se voilent-elles pour signifier l'appartenance à un groupe réel ou imaginaire ? Le voile est-t-il un symbole de solidarité, au sens khalidunien, qui donne à ces femmes marginalisées et subalternisées par l'idéologie patriarcale la possibilité de se forger un sens de communauté ? C'est tout à fait possible, mais

au lieu de voir en ceci un geste primaire de sentiment de horde dans lequel prennent refuge des femmes effrayées par la globalisation et la modernité, il vaut mieux le voir en tant que signe de l'émergence, quoique d'une façon totalement aliénée, d'une conscience féminine négative (si on peut se permettre d'utiliser cette notion chère à Adorno). La poétesse berbère Mririda N'Ait Attik avait déjà tracé le modèle à suivre dans ses poèmes, qu'elle chantait en tant que courtisane aux hommes qui la visitaient y compris René Euloge (qui les a repris dans un livre intitulé *Les Chants de Tassaout*)⁶. En choisissant de s'adresser, dans une bonne partie de ses chants, à d'autres femmes et d'exclure les hommes, les premiers consommateurs de sa poésie, Mririda transforme ceux-ci en une force universelle présente dans son absence (comme disait Irigary). Par le même geste, elle établit les bases pour une conscience féminine négative où les femmes se parlent en tant que membres d'un groupe solidaire⁷. Peut-on dire la même chose du port de voile en tant que geste identitaire ? Ne renvoie-t-il pas plutôt à la notion d'*Umma* victime, victimisée et humiliée selon les reportages incendiaires d'Al Jazeera ? La *Umma* est, pour ces femmes, comme d'ailleurs pour pas mal d'hommes, la nation imaginée de Benedict Anderson⁸. Elle est imaginaire, ressuscitée à partir des événements disparates de l'histoire et des textes fondateurs. Cette *Umma* imaginaire est rendue plus proche à partir de cette cacophonie des voix des prédicateurs de tout bord, véhiculées à travers des chaînes satellitaires, largement financées à partir du pétrodollar arabe, qui envahissent les foyers et mobilisent les foules afin de leur rendre leurs moments de grandeur d'antan. Mais puisqu'elle est imaginaire la *Umma* reste trop théorique pour ces femmes pour qui le voile sert le même rôle que les images dans l'église iconique : rapprocher le religieux et lui donner une représentation concrète. Le groupe de femmes portant le voile n'est pas une version concrète de la *Umma* ; mais il est quand même la manifestation embryonnaire d'un désir de vouloir appartenir. Etant donné que le port du voile renvoie à des fonctions et des besoins aussi divers qu'hétérogènes, le sens d'appartenance ne semble pas être fondé sur des bases claires et communes, mais la pluralité des sens que ces femmes donnent au voile peut être considérée comme source de force et non pas de faiblesse.

On peut se demander si ce sens de l'identité exclut les femmes non voilées. Ne risque-t-il pas de créer différents référents identitaires aux antipodes les uns des autres ? C'est possible. Le débat controversé au Maroc autour du Plan d'action national pour l'intégration de la femme dans le développement a montré comment les divergences peuvent engendrer des tensions d'envergure inquiétante. Mais du point de vue sociologique, du moins ce que l'on peut constater à l'œil nu dans nos rues, nos lycées, nos universités, nos foyers et nos lieux de travail, on ne peut qu'être surpris de cette co-existence pacifique et même cordiale de la femme voilée et la femme non voilée. Il est possible que chez la femme voilée ce sens d'appartenance, conscient ou inconscient, imaginaire ou réel, soit plus fort et plus prononcé. Néanmoins, dans mes discussions avec mes étudiants à l'université, je suis toujours étonnée que les défenseurs les plus ardents du port

du voile sont souvent des femmes ne portant pas le voile. Dans ce sens là, le voile n'est pas toujours un signe de différenciation entre femme pieuse et femme séculière, femme conservatrice et femme libérale, etc. Le fait qu'il y ait des voilées réelles et des voilées virtuelles et potentielles renforce l'hétérogénéité radicale de cette conscience féminine embryonnaire. On l'a qualifié de négative parce qu'elle est encore inconsciente et utopique et ne s'est pas encore développée en résistance face au système patriarcale, face à l'idéologie fondamentaliste et face au discours séculariste réductionniste et trop ancré dans le paradigme des Lumières.

LE VOILE EN TANT QUE GESTE POLITIQUE

La question qui se pose maintenant est comment ces signes ostentatoires, visant aussi bien des solutions imaginaires à des problèmes réels et soulignant un besoin essentiel d'appartenance, peuvent-ils constituer des gestes politiques ? On a toujours qualifié le port de voile de geste politique visant l'émission d'un message, chose probable surtout chez une catégorie de femmes afghanisées aussi bien dans le *look* que dans le comportement. Mais pour la majorité, cette lecture me paraît réductrice et même erronée. Le geste politique est bien plus profond et se manifeste dans cette dialectique du désir utopique de salut et d'appartenance, d'une part, et la réalité de marginalisation et de subalternisation de la femme, de l'autre. Il serait trop simpliste de dire que la femme livre une critique d'une réalité d'aliénation et d'exclusion par le biais du geste du port du voile, par ce besoin incessant d'utopie ; mais il n'est pas exclu non plus que quand des groupes manifestent des besoins de trouver des modes alternatifs d'expression et de comportement, le geste est viscéralement politique puisqu'il porte un regard critique sur les moyens mis en place aussi bien pour exprimer que pour répondre à ces désirs. Nous pouvons certes avoir des réserves sur les aspects orwelliens de ces gestes, mais ils ne cessent pas pour autant de nous interpeller, en tant qu'intellectuels et politiciens, sur l'efficacité des mesures et des politiques mises en place.

C'est pour cela, et là je conclus, que le travail d'habilitation dont on parle dans les projets de développement me semble mal placé s'il ne prend pas en considération ces besoins viscéraux relatifs à l'identité, au sens de salut, à ce désir de vouloir trouver des solutions imaginaires à des problèmes réels. Il ne faut pas se leurrer et croire que les solutions économiques à elles-mêmes suffisent pour répondre aux attentes aussi bien des femmes que d'autres groupes. Nous savons tous le prix que bien des mouvements sociaux et politiques à l'échelle internationale ont payé en se concentrant uniquement sur des aspects économiques. Mais nous savons aussi les prix payés par bien des peuples qui ont

laissé ce travail à des idéologies de haine d'ordre nationaliste, ethnique, ou fondamentaliste. Le vrai processus de sécularisation doit obligatoirement faire le détour des enjeux identitaires afin d'éviter de laisser le soin de répondre aux attentes des groupes et des individus, surtout les plus marginalisés comme les jeunes, les femmes, les immigrés, les sans papiers, les chômeurs, et tous les délaissés de ce monde, aux marchands ambulants des rêves qui sillonnent nos mosquées, nos sites Internet, nos librairies et bibliothèques, nos lycées et universités et nos chaînes satellitaires. Il est ironique que, dans une ère d'avancées technologiques et démocratiques importantes où le projet des Lumières semble le plus propice aux défis de la société, les mouvements les plus conservateurs et rétrogrades soient ceux qui semblent comprendre mieux la leçon de l'histoire. Les progressistes et la Gauche, les vrais héritiers de l'*Aufklärung*, eux continuent à s'étonner de ce manque de logique dans le progrès de l'Histoire, comme ils l'ont fait quand le fascisme leur avait joué un tour inoubliable, il y a de ça plus de soixante ans.

Notes

1. Frederic Jameson, *The Political Unconscious*, London : Methuen, 1981.
2. Tony Bennett et Jane Woolcott, *Bond and Beyond : The Political Career of a Popular Hero*, New York : Methuen, 1987. Voir aussi Lahcen Haddad, "Cultural Studies : Questions of Reading and Spectatorship" in *Symploké* Vol.1, Numéro 1 (Hiver 1993) : 75-92.
3. Voir Lahcen Haddad, "Patriarchal Desire, Violence and Narrative in *1001 Nights*" in *Women and Writing* (Meknes : Publications de la faculté des Lettres, 1996) : 121-129.
4. Lahcen Haddad, « Assiyassa, Eddine wathaqafat Al 'Unf : Naqd El Haja ila el Khitab al 'Usuli (Politique, religion et la culture de la violence critique du discours fondamentaliste) », *Wijhat Nadar* Numéro 21 (Hiver, 2003) : 7-17. Les différentes significations du voile que j'avais pu repérer sont : 1. La contrepartie consentie par la femme afin d'intégrer l'espace public ; 2. la liberté de prendre une décision dans une société où la femme ne prend des décisions que rarement ; 3. source de consolation psychologique dans un contexte de crise sociale et économique ; 4. piété ; 5. conformisme social ; 6. affiliation politique ; 7. signe de la chasteté sexuelle ; 8. sensibilité idéologique ; 9. peur de Dieu ; 10. réaction à une situation sociale ou psychologique ; 11. refoulement des désirs corporels ; 12. sens d'humilité dans l'espace public ; 13. reproduction du voile traditionnel (non religieux) ; 14. sens d'appartenance ; 15. la mode ; 16. sens de solidarité ; 17. révolte ; 18. obéissance au pouvoir de l'homme.
5. Lahcen Haddad, *Le résiduel et l'émergent : le devenir des structures sociales traditionnelles* (Rabat : Publications de la faculté des Lettres, 2001).
6. *Les Chants de Tassaout*, traduits et édités par René Euloge (Casablanca : Editions Belvisi, 1992). Voir Lahcen Haddad, "Engaging Patriarchy and Oral Tradition : Mririda N'ait Attik or the Gendered

- Subaltern's Strategies of Appropriation and Deconstruction" in *Le discours sur la Femme* ed. Fouzia Rhissassi (Rabat : Publications de la Faculté des Lettres, 2000) : 171-176.
7. Voir Lahcen Haddad, "Engaging Patriarchy and Oral Tradition : Mirida N'ait Attik or the Gendered Subaltern's Strategies of Appropriation and Deconstruction" in *Le discours sur la Femme* ed. Fouzia Rhissassi (Rabat : Publications de la Faculté des Lettres, 2000) : 171-176.
 8. Benedict Anderson, *Imagined Communities : Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London : New Left, 1983).