

## **La condition féminine en contextes islamiques**

### **Introduction : Ce que je refuse de faire.**

Je ne lierai pas dès le départ, la condition féminine (CF.) au poids de la religion et à la volonté politique de l'Etat ; la religion et la politique sont en interaction constante avec les grands mécanismes socio-économiques de régulation des conduites individuelles et collectives ; ces mécanismes commandent en même temps la formation de cadres sociaux de la perception, de l'interprétation immédiate du monde, des croyances, des connaissances ; ainsi se forment des traditions et des mentalités collectives qui assurent la reproduction régulière, obligée des conduites dont les origines contingentes et les mécanismes structurels profonds sont perdus de vue : ce qui garantit la perpétuation d'un « ordre » politique, social, économique « fonctionnel ». Les religions ont joué un rôle primordial aux deux niveaux de cet « ordre » fonctionnel frappé de contingence : le niveau apparent des normes (coutumes et lois), des croyances, des rituels, des institutions, des représentations cognitives qui font l'objet d'une transmission par les gestionnaires religieux et politiques de la Cité (*polis, polity, madîna*) ; le niveau structurel contraignant dont la contingence commence seulement à être dévoilée, mis à nu après avoir été enfouie durant des millénaires par les mécanismes linguis-

**Mohamed Arkoun**

tiques et sémiotiques de mythification, mythologisation, mystification, idéologisation, c'est-à-dire de voilement, de travestissement, de transfiguration, de symbolisation de la réalité « objective » indépendante de la conscience en un système d'images ou représentations mentales qui vont commander dans toutes les sociétés l'institution sociale de l'esprit et de toutes ses productions (cultures, droit, institutions, croyances, doctrines, etc.

Ce raccourci d'anthropologie historique ne fait pas encore l'objet d'un enseignement systématique qui permettrait de faire émerger à la conscience de tous les citoyens source ultime du pouvoir politique démocratique, les forces obscures qui commandent la formation de tout sujet humain maintenu, on le sait, par les systèmes éducatifs en vigueur dans la division psychologique entre une conscience aliénée, précaire, étroite, « fausse » et un inconscient ou subconscient obscur, insondable et cependant déterminant dans les conduites manifestées des acteurs sociaux. Nous savons à quel point les essais d'archéologie du sujet et des savoirs qui le constituent, les entreprises de déconstruction des systèmes de croyances, de représentations, de connaissances, de pensée perpétués par des traditions sacralisées et sacralisantes, sont à la fois neufs, libérateurs de sens nouveaux (= direction et contenus de la pensée critique) et hélas sans effets significatifs jusqu'à présent la culture civique de tous les citoyens qui décident par leurs suffrages des orientations immédiates et à long terme non seulement dans le cadre de chaque Etat-nation, mais désormais, mondialisation oblige, dans la perspective concrètement pensable de l'émancipation du sujet humain.

Je parle de sujet humain pour repenser les statuts particuliers de la personne, de l'individu, du citoyen ; pour dépasser aussi les contradictions, les confusions, les revendications légitimes, mais conjoncturelles des catégorisations sexuelles, sociales, ethniques, linguistiques, religieuses, nationales, culturelles des luttes d'émancipation : je pense aux oppositions homme/femmes ; homosexuels/hétérosexuels ; noir/blanc ; Quraysh/suf - yân, Berbères/Arabes ; Sunnites/Shî'ites, Musulmans/Juifs/Chrétiens/animistes ; noble/bourgeois, paysan, ouvrier ; nationaux/immigrés ; Développés/sous-développés ; colonisateurs/colonisés ; Nord/Sud...

Les processus socio-politiques de catégorisation, d'opposition, d'inclusion et d'exclusion, de promotion et d'abaissement continuent de justifier des volontés de puissance servies par des politiques qui renforcent le recours à des formes mythologico-idéologiques de la connaissance, c'est-à-dire précritiques, indifférentes à la promotion intellectuelle et spirituelle du sujet humain. A cet égard, l'installation à La Haye d'un Tribunal Pénal

International pour juger tous les crimes contre l'humanité ouvre une page nouvelle dans l'histoire de l'émancipation du sujet humain, même si, dans un premier temps, les travaux de cette institution ne présentent qu'un intérêt éducatif en vue de la construction d'un espace mondial de la citoyenneté. La justice humaine restera toujours et partout en deçà de l'espérance de justice, de gouvernance, de liberté qui soulève toute conscience humaine. Il est désormais prévisible que des jalons comme celui-là vont se multiplier à l'horizon 2020 car ils sont rendus structurellement nécessaires pour accompagner les processus irréversibles de mondialisation.

Les forces qui commandent la production de l'histoire de toutes les sociétés depuis 1989-90 sont :

1) L'entrée de l'humanité dans une étape radicalement nouvelle de la construction du sujet humain, de l'institution sociale-historique de l'esprit humain ;

2) La civilisation de la Raison télétechnoscientifique (information, technologies, savoirs-faire d'experts qui secondarisent jusqu'à l'élimination les fonctions irremplaçables de la critique philosophique par delà les données des contraintes internes aux traditions communautaristes et aux cultures des Etats-nations) et de la Préconisation médiatico-publicitaire (« voilà ce que vous pouvez faire ou être, voilà ce que vous devriez faire ou être » François Taillandier, Frédéric Begbeder, 99fr et beaucoup d'autres);

3) La biotechnologie, les manipulations génétiques et les comités d'Éthique soumis intellectuellement aux contraintes de la pensée jetable ; l'impossibilité philosophique de dire l'Éthique et de nourrir une éthique de la responsabilité par delà les impératifs de conviction enracinée dans un religieux ou un système idéologique laïc non critique.

4) Les mécanismes d'autorégulation du marché, la transformation forcée du Modèle d'Action Historique (MAH) de l'Etat-nation, du socialisme attaché à la défense du service public comme argument de différenciation idéologique dans les campagnes électorales, et le régime libéral de la vérité (J. Rawls : *Liberal philosophy*). Aux Etats Unis, l'inversion de la hiérarchie des instances de décision (la gouvernance politique et la gouvernance de la sphère économique et monétaire) a été réalisée depuis longtemps ; en Europe, elle est en train de s'imposer avec les résistances idéologiques des partisans du contrôle étatique des domaines clés de l'économie : énergie, transports, pression sur les entreprises par l'impôt et le droit du travail. Voir les trois victoires de la main invisible du marché sur

l'Etat français socialiste : Alcatel se transforme en une entreprise sans usines comme le bureau sans papiers, la banque sans guichet, le commerce sans magasins (passe de 120 à 12 usines) pour se libérer d'un droit du travail commandé par des stratégies électoralistes de l'ancien socialisme d'Etat ; devenir des firmes de matière grise, de recherche, de design, de marketing, de management supérieur pour des usines de sous-traitance délocalisées dans des contextes où l'équation Etat-société-travail en est encore au stade antérieur à celui ingérable du capitalisme de l'âge informatique, de la pensée et des ouvriers jetables ; mesures fiscales de L. Fabius pour attirer les cadres étrangers en France ; initiative d'EDF pour lancer des OPA et des fusions.

Face à ces forces irrésistibles qui obligent des Etats hier collectivistes, autoritaristes à entrer dans l'OMC et le libre marché, il devient dérisoire, irréaliste de s'embourber dans des combats sans issue et perdus d'avance sur les solutions dites « religieuses » pour la gestion de sociétés de plus en plus ouvertes et plurielles. Ce que ni la philosophie libérale qui sous-tend la soumission générale aux lois du marché, ni les néo-imaginaires religieux qui célèbrent le retour de la religion comme source d'inspiration pour une refondation spirituelle et morale du politique, de l'économique, de la connaissance scientifique, du culturel, ne s'attardent à l'examen de la question des régimes de vérité. C'est, en effet, cette question qui surplombe toutes les pratiques empiriques de la gouvernance, du management, des modes de transmission des savoirs, des activités de production et d'échange, de la marchandisation de la recherche scientifique et de la production culturelle. Je parle de régimes de vérité, comme on parle de régimes politiques ou de régimes alimentaires : il s'agit dans tous les cas, de protocoles stricts d'instauration, de régulation, de maintenance de systèmes fonctionnels complexes. Les régimes de vérité sont des constructions contingentes, évolutives, perfectibles ou frappées d'obsolescence comme toutes les croyances, les connaissances, les lois, les institutions, les valeurs, les utopies, les ascensions et les déclinés qui jalonnent la vie des hommes et des femmes en société. L'esprit humain en travail dans toutes ces productions est lui-même dépendant des outils de pensée, des configurations des facultés cognitives - raison, imagination, imaginaire, mémoire - des espaces du pensable et de l'impensable, des catégorisations linguistiques du réel et du connaissable qui s'imposent à l'intérieur de chaque groupe ethno-socio-politico-culturel. Les groupes ont ainsi vécu pendant des millénaires sur des régimes de vérité instaurés, diffusés, gérés par des instances religieuses où siègent des divinités médiatisées par des clercs plus ou moins élevés eux-mêmes à des niveaux de sacralisation, sanctification,

divinisation dont les processus de différenciation ont donné naissance à de nombreuses religions qui, toutes, voilent leurs régimes contingents de vérité par la construction sociale-historique d'une Vérité absolue, éternelle, salvatrice, exclusive de toute autre forme de vérité concurrente revendiquée par d'autres groupes.

L'islam n'échappe pas à cette définition linguistique, anthropologique et philosophique de *l'institution sociale-historique de l'esprit* et de toutes les formes, tous les niveaux de vérité qu'il produit sans reconnaître explicitement les enracinements contingents de ses activités en tant qu'esprit. Celui-ci s'est plutôt adonné dans toutes les cultures à des opérations de mythification, de transfiguration, de sacralisation, de sanctification, de symbolisation, de métaphorisation de l'environnement physique, du monde du vivant, des acteurs et des événements de l'histoire. Ce régime de la Vérité religieuse avec un V majuscule a été repris, relayé par le régime moderne de la vérité avec une correction fondamentale qu'on appelle la relation critique de la raison à l'égard de ses propres constructions ; une relation critique qui garantit son indépendance de tout donné extérieur à elle et traduit sa responsabilité intellectuelle dans la quête et l'énonciation des conditions de fiabilité, de validité de l'action politique et morale, d'une connaissance scientifique, du statut philosophique de l'acte cognitif, du sens différencié des effets de sens. Malgré toute cette vigilance critique, toutes les attentions portées aux stratégies méthodologiques et aux postures épistémologiques en vue d'un exercice optimal de sa responsabilité intellectuelle, la raison moderne confrontée aux nouveaux défis de la globalisation, sait plus que jamais qu'elle n'est libérée d'aucune des opérations déjà signalées de la raison prémoderne tant religieuse que philosophique (dans le cadre de la métaphysique classique.) Autrement dit, les sophistications de la vérification expérimentale, la flexibilité des méthodes et la pluralité des postures épistémologiques ne permettent toujours pas de dépasser les contraintes psycholinguistiques, les pesanteurs sociologiques et les conditions politiques de toute articulation du sens qui, au stade de la réception, se transforme souvent en effets de sens.

A ce niveau de l'être-en-devenir du monde habité, il n'y a pas lieu de distinguer la condition féminine de la condition masculine ; c'est le sujet humain qui doit être défendu et protégé contre les forces nouvelles d'aliénation qui viennent ajouter leurs limitations à celles héritées de passés encore mal élucidés. Il faut cependant descendre dans tous les contextes islamiques où la loi dite divine est transformée par les factions en lutte pour le pouvoir, en instrument d'asservissement des corps, des curs et des esprits

pour atteindre des objectifs profanes travestis en idéaux spirituels et moraux.

Telle la perspective de pensée et d'action dans laquelle il faut désormais inscrire toutes les luttes pour les libérations immédiates et les promotions à plus long terme de la condition féminine en contextes islamiques.

Libérations immédiates :

Les lieux de construction de la société civile : L'exemple du Maghreb

1) Stratégies d'insertion, d'intervention de l'acteur marginal, mineur, quasi-sujet, quasi-individu, quasi-citoyen, « esclave de l'esclave » dans une société soumise au régime du néopatriarcat, du *sharaf al-nasab* et du *sharaf al-hasab*, compliqué, aggravé par les nouvelles catégories professionnelles ou classes sociales émergées après les indépendances. Nous n'avons pas une socio-anthropologie précise des forces sociales et des systèmes culturels de représentation et d'action qui ont occupé les instances et les positions clés du pouvoir dans toutes les sociétés où l'islam est revendiqué comme le Référent ultime et contraignant pour tous les acteurs sociaux.

2) Néopatriarcat vs Modernity : catégorie analytique ; Ideal-Type ou Modèle de production du social-historique ; Principe d'interprétation ; un domaine de théorisation englobant des macrostructures (sociétés, Etats, économie, cultures) ; microstructures (familles, individus, personne/sujet). Moderniser par Révolution ou rationalisation ou les deux combinés (Marx, Weber, Humanisme critique incluant sans réduction la dimension spirituelle/religieuse). Le néopatriarcat n'est traditionnel, ni moderne, ni les attributs de *Gemeinschaft*, ni les traits modernes de *Gesellschaft*.

3) Imaginaire vs Critique radicale. Comment tout acteur peut et doit intervenir dans des contextes où prédominent des mythes, des croyances, des images mentales projetées sur le passé, le présent et le futur, des tabous (*dihniyyat al-tahrîm*), des forces et êtres invisibles, mais agissants, des pulsions incontrôlables, des désirs refoulés, des aspirations avortées, des projets écrasés, des horizons d'espérance de plus en plus démentis, obscurcis, effacés ?

3) Dialectique des puissances et des résidus. Culture savante avec des catégories idéologiques ; culture populaire dialectes, contes, fables, superstitions), culture populiste avec ambivalences : accès aux mêmes contenus véhiculés par les médias, mais impensés ; résidus de codes de l'honneur désintégrés et décontextualisés, désordre sémantique, rigidités rituelles et violence physique, mais aussi initiatives ambivalentes pour

société civile : aide sociale, support « moral », réappropriation fonctionnelle du religieux pour destituer des Etats prévaricateurs)

4) Objectivement, les femmes forment un corps social d'exception qui justifie un combat spécifique pour une sortie irréversible hors de cette exception. Sociologiquement, fonctionnellement, idéologiquement, elles sont solidaires des nouvelles stratifications sociales de la société néopatriarcale.

Clivages moderne-laïc/islamistes sans révision critique ; recherche d'espaces de collaboration pour société civile. Consensus sur idéologie de combat nationaliste avec Islam et Turâth comme bastion identitaire ; l'école unifie idéologie, détourne et divise le front des femmes ; Pas d'études islamiques pour créer un espace de trans -formation civique avec les islamistes

5) Transmission des savoirs, des traditions, fonds culturel : naissance, circoncision, mariage, fêtes religieuses, mort ; révision espaces privé/public ; femmes confinées dans l'émotion, l'affectif, les croyances superstitions « vraies » moquées par les hommes

6) Participer à la critique de la raison islamique au lieu d'exacerber clivages Rabat/Casa.

7) Le débat moderne sur droit, culture et politique:

Qui légifère : Dieu ? le Prophète ? Les théologiens-juristes (tous des hommes)?

Qui peut modifier la Loi ? Quand et à quelles conditions ?

Qui applique la Loi ? Les juges (tous des hommes) ; puis Dieu le jour de l'apurement des comptes dans le cas du droit de source religieuse.

Une sociologie sommaire de la culture et de la pensée nous enseigne qu'il existe encore un usage de la langue une culture, des canaux de transmission de celle-ci propres aux femmes. Oralité et écriture ; conséquences pour l'intériorisation de contraintes culturelles, de normes, d'interdits, de rituels qui font que la mère agit à son insu contre les filles par la reproduction spontanée, non critique de la tradition utilisée par ailleurs dans les discours identitaires qui ne mentionnent pas ce rôle positif et aliénant des femmes.

Les systèmes éducatifs, les médias, les discours officiels, les intellectuels et 'ulamâ organiques... Le travail des enfants, la prostitution, le suicide des enfants qui se dissimulent sous les bas des camions pour traverser les frontières... sont voulus par les uns, tolérés par beaucoup y compris des

intellectuels et écrivains, ou hauts fonctionnaires, PDG, cadres qui adhèrent à des mentalités répandues sous des régimes autoritaristes aussi bien que démocratiques à une échelle moindre cependant. Ces pratiques et attitudes vont avec les arrogances des discours officiels qui continuent d'attribuer à la colonisation des conduites secrétées, autolégitimées par les mentalités forgées dans l'ensemble des contextes postcoloniaux. Il faut donc commencer par la dénonciation des blocages mentaux, voire des tragédies programmées dans les « choix » politiques des Etats-nations-partis après les indépendances.

De la sociologie de la vie pratique des femmes à l'Anthropologie de la parenté et de la sexualité dans les différents contextes islamiques; les religions interviennent dans des cultures et des ordres sociaux empiriques déjà mis en place et fonctionnels qui survivent partout aux stratégies de conversion et d'assimilation de chaque religion ou idéologie « moderne » comme celle de la colonisation. Les religions pourchassent les croyances et pratiques jugées contraires à son « noyau dogmatique » et déploient des stratégies de sacralisation, sanctification, intégration dans le nouveau système de critères de véridicité et de normes justes.

Le Maghreb comme toutes les sociétés du Sud, s'ouvre à l'économie de marché et à la concurrence mondiale ; le magazine *Femmes du Maroc* et la littérature islamiste sur le statut domestique/social, privé/public et le rôle des femmes dans la société. Sociologie de la pensée, de la culture, de la connaissance pour évaluer les conditions de la marche vers Etat de droit et société civile. Les femmes continuent d'intérioriser les interdictions, les tabous, les dominations comme des valeurs constitutives de la *Muhsana* : la femme libre (vs esclave), obéissante à l'ordre masculin, largement exclue de la vie politique, voire de tout l'espace public ; attachée à la reproduction et au gardiennage des enfants ; « propriété » du mari qui peut, doit la battre en cas de rébellion déclarée. Comment en sortir ?

Activités éducatives pour transgresser les frontières de classes sociales générées par l'enchevêtrement de la non visibilité politique, d'une bureaucratie et d'une économie fondées sur la *rashwa*, de classes ou groupes sociaux enclavés dans des masses sociales sans recours (Etat occupé ailleurs, classes de consommateurs ostentatoires et prédateurs qui échappent à l'impôt et pressurent ceux d'en bas ; dispensateurs de la culture et de la connaissance scientifique : chercheurs, intellectuels enclavés dans les milieux homologues d'Occident ; enseignants ordinaires tirés vers le bas et séduits par le haut (sort général de la classe moyenne) ; 'ulamâ' organiques ou marginalisés ; hauts fonctionnaires, ingénieurs, managers.

Campagnes d'explication aux hommes et femmes réunis sur les argumentations spéculatives et les aides sociales par les islamistes : les femmes ne doivent pas disputer le travail à l'extérieur ; division public/privé. Education des enfants ;

Travail des enfants ; les fillettes pour le ménage ; Mizwāj, Mitlāq ; la Mut'a sans les effets juridiques ;

La scolarisation : quels contenus, quels maîtres ? Quelle pédagogie ? Quels objectifs éducatifs ? Quels modes d'intervention dans les cultures locales (nomades, montagnards, paysans, citadins, berbérophones, arabophones, francophones) ? Quelle culture civique de rassemblement, de solidarité sociale, d'ouverture interculturelle ?

Faut-il et si oui peut-on parler de religion à l'école ? Par delà le clivage religieux/laïciste.

Qu'est-ce qu'une tragédie historiquement programmée ? Arabisation et islamisation au Maghreb ; al-irshād al-qawmī ; éducation nationale ; parti radical laïc III République.

Avec la scolarisation surgit le problème de la formation des maîtres, des cadres sociaux de la connaissance, du choix des programmes, des chercheurs pourvoyeurs de connaissances nouvelles, critiques : sciences sociales appliquées.

### **Réponses pour le long terme**

Les femmes, acteurs à part entière dans la Cité : de nouveaux horizons de sens, réduction de la dialectique des puissances et des résidus ou aggravation des ruptures entre quête de sens et volontés de puissance ?

La sortie irréversible hors des clôtures religieuses traditionnelles indirectement soutenues par les cultures et les discours féminins avant la sortie;

Une pensée et une pratique politiques nouvelles ou une banalisation des calculs politiques, des stratégies de pouvoir, des démocraties électoralistes, des cultures et des pensées jetables ?

L'urgence d'une sortie décisive de la clôture idéologico-islamique où se joue, dans le désordre sémantique et l'ignorance institutionnalisée, le destin du sujet humain, de l'espèce humaine et du monde du vivant. Voici les forces qui ne laissent pas le choix au sujet de cette sortie ; il reste à savoir si la dynamique propre à chaque société travaillée par le fait islamique permet d'exercer le choix sur les voies à emprunter pour la sortie : la voie de l'évaluation critique de l'héritage pour réinvestir dans un nouveau départ de

code existentiel pour la condition humaine elle-même ; ou la voie de la surenchère idéologique sur l'instrumentalisation du Modèle islamique par l'Etat (étatisation) et une opposition privés l'un et l'autre de toute référence à une redéfinition moderne du statut cognitif des discours religieux fondateurs. Les acteurs politiques « responsables » et la grande majorité des acteurs de la société civile partagent à cet égard les mêmes ignorances, les mêmes indifférences, les mêmes vides culturels, les mêmes impossibilités de respecter les conditions intellectuelles de toute pensée critique. C'est ce que j'appelle l'impensable et l'impensé dans la pensée contemporaine en contextes islamiques.

[On ne peut tout attendre de l'Etat qui cherche lui-même à s'appuyer sur une société civile capable d'initiatives positives dans la formulation des problèmes de société et le traitement des urgences.

travail des instituteurs, médecins, juges, fonctionnaires de la III République et avec la loi de 1901 sur la liberté d'association ; le travail de sensibilisation à la condition féminine ne doit pas rester enfermé dans les classes urbaines, voire les milieux dits cultivés, délaissant à la fois le travail de la recherche et de la critique fondamentale en amont, et celui de la diffusion pédagogique dans les masses abandonnées aux sermonneurs religieux, aux saints marabouts locaux, à une culture populaire évoquée avec dédain par les certains intellectuels (magie, superstitions, rêves de femmes, coutumes, contes, etc.)

P. Joxe ouvre le Coran dans son bureau au sujet du voile et éluder la déconstruction du Mushaf.

Citer les dispositions de la Sharî'a, la Déclaration islamique des DH et éluder les Usûl + la critique de la Raison juridique. Apologétique contre l'Occident corrompu, immoral et matérialiste.

Inversement, militer dans les rangs MLF (Gay Pride, chiennes de garde) avec l'idéologie des Droits de l'Homme et du Citoyen sans la culture philosophique qui a éclairé les luttes pour leur conquête progressive et accompagné leur articulation juridique et la mise en place d'institutions appropriées (pouvoirs législatifs, exécutif et judiciaire) ; sans non plus la culture civique partagée par tous même les classes exclues, exploitées, asservies, maintenues même par le droit en dehors d'une culture d'émancipation fondée sur une philosophie nouvelle de la personne humaine par delà les limitations identitaristes, nationalistes, communautaristes.

L'islam est mon identité, ma philosophie, mon instance ultime de vérité, mon tremplin pour repousser l'Occident ; on intériorise ainsi un

islam de combat idéologique ; pour les femmes, elles aggravent ainsi leur condition de lutte à l'intérieur d'une clôture dogmatico-idéologique où s'enferment volontairement et indistinctement tous les acteurs. Suspicion du discours identitariste, du droit à la différence pour préparer la sortie définitive des formes obsolètes et aliénantes de la « religion ».

Mes auditeurs et mes lecteurs m'ont souvent reproché de n'avoir jamais abordé de front et de façon exhaustive les problèmes nombreux et toujours récurrents posés par l'émancipation des femmes en contextes islamiques. Il est vrai que j'ai toujours évoqué cette question incidemment, à l'intérieur d'autres analyses. Cela ne veut pas dire que je minimise la portée multiple et l'actualité brûlante d'un tel sujet; je dois rappeler ici un souvenir personnel lointain et très significatif de l'intérêt que j'ai conçu, dès mes années d'étudiant à la Faculté des Lettres d'Alger, pour le rôle de la femme en milieu maghrébin: en 1951 j'ai donné, en effet, une conférence dans mon village natal à Taourirt-Mimoun (Grande Kabylie) sur le statut coutumier et la place de la femme dans la société kabyle. L'initiative et les propos que j'ai tenus avaient suscité des commentaires, des réactions et des suites dont j'ai dégagé la portée anthropologique dans un texte autobiographique que je crois utile de reproduire en appendice à cet exposé. Les lecteurs et surtout les lectrices vivant en milieu islamique pourront juger de la pertinence des faits rapportés pour une approche anthropologique et non plus étroitement « islamique » de la condition féminine. Depuis cette expérience vécue dans une société archaïque, préislamique et, a fortiori, prémoderne, j'ai toujours rêvé de ce que serait une histoire des sociétés humaines où les femmes contribueraient au moins à égalité, à la gestion effective du destin des êtres vivants et de la planète. On ne peut tirer argument des échecs parfois retentissants de certaines femmes pour soutenir qu'il n'y aurait pas de différence qualitative radicale ; seule une expérience historique concrète, complète, non biaisée serait concluante.

On notera que je parle de contextes islamiques au pluriel et non pas directement d'islam ou de Coran. Il existe, en effet, une abondante littérature qui, depuis 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd dans les années 1930, s'en tient à une présentation plutôt apologétique, hors de toute histoire et de toute sociologie, du statut de la femme dans le Coran, la tradition prophétique et même dans le fiqh. Les écrivains, les intellectuels ont ainsi trop souvent apporté la caution de leur art et de leur autorité scientifique au travail séculaire d'intériorisation des normes et des statuts religieux unilatéralement et arbitrairement imposés aux femmes dans toutes les sociétés. Avec l'émergence des Etats-Nations-Partis uniques dans les années

1950-60, le traitement idéologique de la condition féminine n'a cessé d'aggraver les lourds héritages des systèmes d'inégalités fondés sur les structures anthropologiques de la parenté, de la division du travail, des hiérarchies sociales, de la circulation des biens et des personnes, le tout légitimé, sacralisé, institutionnalisé, intériorisé tant par les hommes que par les femmes grâce aux systèmes religieux de croyances et de non croyances.

C'est pour libérer la réflexion, les analyses scientifiques et les interprétations des généralisations trompeuses qu'autorise le mot-sac « Islam », que j'insiste sur l'importance du concept plus opératoire de contextes islamiques. Il y a contexte islamique partout où se trouvent réunies les 4 données suivantes :

Des formes et des contenus de la croyance qui commandent la formation d'un sujet humain musulman (cf. mon étude sur Le croire et la formation du sujet en contextes islamiques, in *Al-fîkr al-usûlî wal-stihalat al-Ta'sîl*, Beyrouth 1999) ;

1) Un code moral lié au système de croyances et de non croyances où se mêlent plusieurs héritages selon les groupes sociaux et les niveaux de culture ;

2) Un code juridique lié aux grands corpus classiques de fiqh et plus ou moins accueillant aux coutumes locales (al-'amal al-fâsî, par exemple, ou les codes berbères en vigueur jusqu'à l'émergence des Etats-Nations post-coloniaux) ;

3) Des rapports changeants selon les régimes politiques en vigueur entre Etat, religion et société. Dans tous les cas de figure, on peut retenir deux données à communes à l'évolution de ces rapports depuis l'avènement des Omeyyades en 661 : 1) L'islam comme religion de l'Etat est partout et toujours étatisé ; cela veut dire que la liberté théologique d'examen des Textes sacrés reconnue à chaque croyant qui remplit les conditions intellectuelles et scientifiques requises dans tout acte d'ijtihad, est sous le contrôle direct ou indirect (corps officiel de 'Ulamâ' et magistrats) de l'Etat. 2) Cette étatisation est devenue plus visible, plus systématique, plus policière avec l'avènement récent des Etats-Nations. Cela explique la confiscation actuelle de la sphère spirituelle théologiquement autonome, par le pouvoir étatique qui, en termes de droit moderne, ne jouit nulle part d'une légitimité démocratique.

On voit tout de suite les conséquences multiples – notamment pour la condition féminine – qui découlent de ce passage du mot-sac « Islam » au concept de contextes islamiques. L'histoire critique, déconstructive des

manipulations du sacré religieux et des lois réputées divines qui y puisent leur légitimité et leur inviolabilité pour perpétuer jusqu'à nos jours la domination des hommes sur les femmes, n'a commencé à s'écrire que depuis peu, principalement en Europe. On a pu alors constater la difficulté qu'il y a à inscrire la parole et l'écriture sur un tel sujet dans le cadre d'une définition philosophique et juridique de la personne humaine radicalement libérée de toutes représentations, les croyances, les normes juridiques et morales, les fantasmes sexistes hérités des cultures et des systèmes traditionnels de « valeurs ». Michelle Perrot a apporté une contribution décisive à cette tâche conçue et réalisée selon les exigences du métier d'historien ; un de ses livres porte le titre significatif *Les Femmes et les silences de l'histoire*. Car les historiographies traditionnelles n'ont jamais considéré la condition féminine comme un objet d'histoire critique qui permet d'éclairer le fonctionnement de l'esprit humain et les aliénations que l'homme impose à sa propre condition d'animal biologique, politique, économique et langagier. Longtemps, la femme comme l'enfant n'ont reçu dans les historiographies que des mentions incidentes, marginales, romanesques, ornementales, métaphoriques ; ce ne sont pas des acteurs à part entière de l'histoire que produisent les hommes adultes, libres, doués de raison, de jugement, de pouvoirs divers. Le cas des Français postrévolutionnaires est à cet égard intrigant ; les républiques successives ont attendu 1945 pour accorder aux femmes le droit de vote ; cette attitude explique une autre contradiction entre l'accès à une pensée des droits de l'homme et du citoyen et les régimes coloniaux qui ont partout séparé les « indigènes » des citoyens français dans des espaces politiques gérés par des gouvernements républicains.

A l'orée du 21<sup>e</sup> siècle, il n'est plus possible de parler de la condition féminine dans les contextes islamiques en continuant à brandir l'autorité transcendante, inviolable, sacrée et sacralisante de la Parole de Dieu et des traditions prophétiques dûment respectées et incluses par les juristes dans leurs qualifications légales (ahkâm) devenues elles-mêmes intangibles. On en est toujours là pourtant ; les codes du statut personnel ont confirmé partout le statut « divin » de la législation sur la condition féminine ; des régimes en déficit de légitimité juridique et politique puisent dans cette fiction historiquement et théologiquement insoutenable, des survies durables. Les institutions politiques, la magistrature, l'enseignement public, les hiérarchies sociales, les rapports de production et d'échange, le contrôle de la créativité culturelle et de la vie intellectuelle, le traitement démagogique de la question linguistique sont autant d'outils, de leviers

idéologiques, de points d'ancrage du pouvoir mis au service de la traditionalisation des existences collectives sous le voile trompeur de la quête identitaire, des nécessités de la construction nationale et surtout des luttes de libération sans cesse adaptées aux formes changeantes de la domination et de l'exploitation par l'Occident. Les femmes, les enfants, les jeunes des classes marginalisées ou exclues continuent de payer le prix humain le plus intolérable dans le grand jeu en devenir du monde, singulièrement depuis qu'on a proclamé « la fin d'une (certaine) histoire ».

Cela veut dire qu'on ne peut convoquer une fois de plus « l'islam » pour vérifier s'il a favorisé ou compromis dès ses débuts avec les énonciations coraniques, l'émancipation des femmes. C'est là un moyen toujours efficace de maintenir la fiction d'une religion qui aurait anticipé les découvertes et les avancées de la modernité en la matière ; on voile du même coup les opérations de traditionalisation qui retardent l'entrée dans une histoire effectivement libératrice. On ne peut reprocher à certaines femmes militantes de céder elles-mêmes à la tentation apologétique tant que, privées d'une culture historique critique, elles ignorent que pour les religions, comme pour les révolutions séculières contemporaines, tout commence en mystique et finit en confiscations idéologiques antihumanistes. La distinction courante entre la religion « authentique » pure et vraie du Moment inaugurateur et sa désintégration inexorable à mesure qu'on s'éloigne de celui-ci, fait partie soit de la construction mythique de soi dans toutes les sociétés, soit des stratégies conscientes de dissimulation et de transfiguration du réel vécu par des acteurs sociaux qui visent des intérêts variés. Sans doute doit-on reconnaître des niveaux changeants d'intensité et de fécondité dans la créativité symbolique des hommes dans l'histoire ; les prophètes, les poètes, les penseurs, les saints, les héros civilisateurs sont légions pour illustrer cette dimension de l'existence humaine ; mais le jeu des acteurs qui s'emparent des signes et des symboles mis à la disposition de tous, vient toujours modifier dans un sens positif ou négatif des messages, des doctrines, des visions du monde qui parviennent à s'inscrire durablement dans l'histoire.

En considérant les différents contextes sociaux, politiques, culturels, historiques où l'islam est présent comme facteur parmi d'autres, mais jamais exclusif de production de l'histoire, on est obligé d'élargir l'analyse aux données anthropologiques, sociologiques, linguistiques, sémiotiques qui sont en amont et non en aval du fait religieux. Il est vrai que ce travail de dévoilement des réalités travesties par les discours anciens ne peut avoir d'effets immédiats dans les sociétés qui vivent encore sous le régime

mythologique et sacralisant de la vérité religieuse. Mais il faut bien commencer à rendre possible le passage de ce régime à celui de l'articulation critique de toute forme et de tout type de vérité. Parce que je m'obstine à faire ce travail depuis près de 40 ans, j'en suis venu à mesurer combien les forces de régression intellectuelle en contextes islamiques sont politiquement bien plus efficaces que tous les essais d'élucidation et de dépassement de ce que j'appelle l'ignorance institutionnalisée. Celle-ci handicape, aliène de la même façon les hommes et les femmes qui ont franchi la ligne de partage entre la culture orale de plus en plus dégradée en culture populiste et la culture savante, écrite trop souvent engluée dans les errements idéologiques et les récitation rituelles du discours d'autofondation entrecoupé de rappels des victimisations infligées par l'Occident.

Je maintiens que les voies de la recherche en sciences sociales doivent garder la priorité pour éclairer et renforcer les luttes des femmes pour leur libération qui sera la vraie libération des sociétés globales. Tant que cette recherche restera superficielle, fragmentaire, sans programmes ambitieux conduits par des équipes compétentes, le système éducatif continuera à favoriser l'expansion d'une représentation fautive, dangereuse du passé, du présent et du futur des sociétés. On sait à quel point la religiosité est instrumentalisée pour renforcer des systèmes de domination à tous les niveaux de l'existence sociale. C'est pourquoi ce thème est prioritaire dans tout projet de libération afin d'arracher la religion au monopole des militants et des clercs opportunistes. Dans de tels programmes, les femmes doivent et peuvent jouer un rôle décisif, car elles portent en elles des motivations de dominées face aux dominants et à tant de situations de domination en contextes islamiques, surtout depuis l'irruption des idéologies politico-religieuses avec leurs visions confusionnistes de l'action historique libératrice. C'est là que s'affirmera de façon éclatante la participation des femmes à la construction et à la pratique d'une culture de la démocratie comme à l'introduction d'un système moderne de production et d'échange dans les contextes où continuent de s'imposer des références obligées à un « islam » de moins en moins pensé.

Cependant, avant d'entamer ce parcours, je dois encore répondre à une objection courante. Les femmes en contextes islamiques sont légitimement impatientes d'accéder au statut de personne libre et autonome, de citoyenne active et responsable ; elles ne peuvent attendre une libération incertaine des mentalités par les cheminements complexes et lents de l'érudition, de la connaissance scientifique, de la diffusion d'une éducation humaniste comme fondement nécessaire de toute culture démocratique. Je ne suis

pas de ceux qui disent qu'un nombre grandissant de femmes sont en train d'atteindre ce statut ; il faut donner du temps au temps pour franchir les étapes de l'émancipation sans bouleversements traumatisants pour des sociétés déjà fragilisées par des changements trop rapides et mal ajustés. Je dis au contraire qu'un temps précieux a été perdu depuis les libérations politiques des années 1950-60 ; nous savons que dans bien des pays, des politiques volontaristes d'Etats-Nations-Partis uniques ont imposé des régressions juridiques là où les mentalités et les cultures autorisaient des avancées décisives de la condition féminine. Je ne nommerai pas ces régimes pour éviter des polémiques stériles ; mais je continue à défendre une position peu répandue, mal reçus surtout par les militants nationalistes qui, dans les années de la construction nationale euphorique – au lendemain des indépendances et avec l'aide de la propagande soviétique – soutenaient avec superbe que les anciennes colonies pouvaient brûler les étapes parcourues avec lenteur par les nations européennes « bourgeoises » des 18<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles ! Les grandes avancées qualitatives de l'histoire ont été acquises grâce à un lent travail de soi sur soi des sociétés comme le prouvent l'enseignement et l'action des prophètes aussi bien que les révolutions intellectuelles et scientifiques qui ont rendu possibles et accompagné les conquêtes économiques, sociales, politiques et juridiques de l'Europe à partir des 16<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> siècles. Historiquement, l'évolution des sociétés à référence islamique depuis 1945 apporte une autre preuve a contrario de la nécessité pour toute révolution féconde d'allier les mutations intellectuelles et les changements politiques, sociaux et économiques: ni la révolution laïciste kémaliste, ni la révolution socialiste arabe du Nassérisme et du Ba'athisme, ni la révolution dite islamique en Iran et ailleurs n'ont apporté les progrès annoncés et espérés parce qu'aucune n'a pu s'appuyer sur des cadres sociaux de la connaissance capables d'intégrer les acquis positifs de la modernité au point de contrebalancer le poids dominant des institutions et des codes culturels traditionnels. L'absence de ces cadres se fait d'autant plus sentir que les « révolutions » successives qu'on vient de mentionner ont précipité la fuite des cerveaux vers les sociétés dont on croyait pouvoir se libérer.

#### **APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE ET HISTORIQUE DE LA CONDITION FÉMININE**

Dans l'usage courant, tant chez les musulmans que tous ceux qui maintiennent les croyances à l'abri de toute analyse critique et explicative, le terme islam réfère indistinctement aux enseignements coraniques, à ceux de

la Tradition prophétique et aux codes normatifs du droit dit musulman, ou encore sharī'a. Les confusions ainsi répandues ont connu une extension psychosociologique sans précédent avec la conjugaison de deux facteurs déterminants depuis les années 1950-60: la croissance démographique a considérablement élargi les cadres sociaux soumis à l'endoctrinement de mouvements nationalistes, puis « religieux » en quête « d'identités »; les Etats-Nations issus des luttes de libération nationale ont introduit dans le système éducatif, c'est-à-dire l'école officielle, un enseignement de l'islam non seulement soustrait à tout examen historique critique, mais coupé des ressources intellectuelles de la pensée islamique classique dans sa période pluraliste (661-1198 = de l'avènement de l'Empire à la mort d'Ibn Rushd). Le fameux slogan qui énonce péremptoirement que « l'islam est toujours également valable en tout temps et en tout lieu » (*sâlih fî kulli zamân wa kulli makân*), souligne clairement l'annulation de toute historicité de la compréhension, l'interprétation, l'application de ce qui est globalement nommé Islam avec un I majuscule dans ce cas. Selon cette conception, l'islam comme système de croyances et de non croyances - celles-ci étant aussi décisives que celles-la dans la définition de la foi orthodoxe - est déjà entièrement énoncé dans le Coran; les disciplines nommées *Usûl al-dîn* et *Usûl al-fiqh* sont venues renforcer l'annulation d'une historicité qui pourtant était reconnue, au moins comme développement chronologique linéaire, dans la littérature historiographique, la recherche des circonstances de la révélation (*asbâb al-nuzûl*) et la critique du Hadîth . Le Coran lui-même a introduit sans la nommer l'idée riche d'historicité de la norme religieuse en parlant d'abrogation de versets par des « versets meilleurs » (*al-nâsikh wal-mansûkh*). Cette remarque est importante pour réfuter, aujourd'hui, le dogme de l'intangibilité des normes juridiques définies par des juristes en des temps et des contextes socioculturels sans rapports avec les nôtres aujourd'hui.

La construction psycholinguistique de la croyance et son rôle dans l'organisation et les conduites du sujet humain dépendent largement de la fécondité du champ intellectuel où se pense et s'exprime la vie religieuse. Dans le cas de « l'islam », nous savons que le champ intellectuel n'a cessé de s'appauvrir du 13<sup>e</sup> au 19<sup>e</sup> siècle ; le travail de réactivation de la pensée classique à l'aide de fragments d'une modernité toujours suspectée pendant « l'âge libéral » ou Nahdha (1830-1940), s'est avéré éphémère et superficiel quand les mouvements nationalistes de libération ont pris le contrôle du champ politique, social et culturel. Le discours islamique – pas seulement islamiste – actuel, toujours indifférent à l'histoire critique de la pensée, ne

tient guère compte de ces données historiques tant il reste prisonnier des préoccupations normatives et militantes; pas plus qu'il n'intègre l'idée également historique, que toutes les constructions doctrinales et éthico-juridiques remontant à ce qu'on nomme l'âge d'or de la pensée islamique, sont enfermées dans l'espace cognitif médiéval et ne peuvent, de ce fait, être réactivées qu'après une confrontation rigoureuse avec les acquits incontournables de la modernité intellectuelle auxquels s'ajoutent désormais les défis bien plus redoutables de la mondialisation. Ces remarques apparaîtront triviales à tout historien habitué à réfléchir dans le cadre de la connaissance historique critique; mais on sait que celle-ci demeure pratiquement absente, mal transmise, ou intellectuellement inopérante même dans les sociétés fortement travaillées par la rationalité moderne. C'est dans ces sociétés produites par la croyance en un progrès indéfini de la science et des pouvoirs qu'elle procure qu'on commence à reconnaître la nécessité de mieux confronter la raison aux forces telles que l'irrationnel, le merveilleux, le fantastique, l'inconscient, l'inconnaissable, l'insondable ... qu'elle a cru avoir maîtrisé ou pouvoir dédaigner. En même temps qu'elle construit une nouvelle citadelle imprenable grâce à de nombreuses découvertes et des succès technologiques de plus en plus spectaculaires, la raison nouvelle travaille, il est vrai, à sa propre hygiène pour ne pas s'enfermer dans d'autres certitudes fragiles et illusives<sup>(1)</sup>. Elle ressasse que partout, le fonctionnement de l'imaginaire social reste conditionné par des forces obscurantistes, des croyances fantasmagoriques, des cohérences aventureuses toujours renaissantes, mal contrôlées, peu ou pas élucidées; l'engouement pour les religions asiatiques, le succès des sectes et des mouvements communautaristes, les dérives idéologiques des revendications nationalistes et identitaires à l'échelle mondiale sont autant de signes de faiblesse, d'inadéquation, voire de démission d'une raison à la fois conquérante, sceptique, relativiste et indifférente aux guerres civiles, au désordre sémantique, aux crises multiples qu'elles impose à toutes les sociétés non occidentales. En tout cela, elle va plus loin encore que la raison des Lumières qui avait relégué les mythologies, les superstitions, les magies, les archaïsmes, les sous-développements matériels et mentaux chez les peuples primitifs, les sociétés traditionnelles, y compris celles qui ont bénéficié des héritages méditerranéens au temps de l'islam classique. Dans les vides et les angoisses générés par le travail simultané de ces forces

(1) Voir *L'irrationnel. Menace ou Nécessité ?* Textes réunis et présentés par Thomas Ferenczi, Seuil 2000.

complexes, vient se réactiver et se réhabiliter un religieux ambigu, aux faces multiples, aux fonctions imprécises allant de la violence négatrice de l'humain au soulagement des exclus, privés de toutes les formes de l'espérance. Peut-on parler encore de fait religieux et de religions au sens des théologies classiques alors que, sous nos yeux, religions et théologies se désintègrent, se recomposent, négocient des compromis avec les pouvoirs séculiers ?

Pour avancer dans la compréhension des problèmes et des données qu'on vient d'exposer, on s'arrêtera à 5 niveaux d'expression et d'élaboration du fait religieux en général, en insistant sur les notions en amont parce qu'elles conditionnent l'émergence, l'articulation et le fonctionnement de toutes les religions particulières: le niveau anthropologique; le niveau sémiologique; le niveau sociologique; le niveau politique; le niveau historique. Caractérisons brièvement chacun de ces niveaux:

### **1) Le niveau anthropologique .**

Toutes les religions – y compris les grandes idéologies contemporaines appelées religions séculières – utilisent pour leurs expressions diverses et changeantes les outils anthropologiques suivants:

1-1) le récit mythique pour la mise en scène dramatique des Origines fondatrices d'un sens nouveau devant régler, éclairer, légitimer un Destin terrestre ouvert sur un Destin eschatologique nouveau; des Figures Symboliques Idéales (les prophètes, puis les saints dans le cas des religions monothéistes) incarnent dans leurs biographies spirituelles et leurs discours paradigmatiques et paraboliques les valeurs et les conduites offertes à la contemplation et à l'imitation pieuse des fidèles;

1-2) le sacré qui assigne une valeur éminente, irréductible, insondable à l'espace-temps de tout accomplissement religieux en situant toutes les pensées et toutes les conduites entre le pôle du sacrilège qui détruit le sacré et celui du sacrifice qui l'exalte et apaise les forces qui y sont attachées;

1-3) le rite qui fixe les gestes et les attitudes et les formules par lesquels les croyances et les non croyances s'incorporent, pénètrent dans le corps pour devenir des habitus échappant au contrôle rationnel et à toute révision éventuelle. En imposant une répétition stricte, individuelle et/ou collective, en des temps et des espaces sacralisés, le rite façonne l'ensemble de la condition humaine et différencie les communautés en liant la vérité des croyances à des gestes, des formules, des lieux, des objets physiques spécifiques à chaque religion. C'est ainsi qu'à près avoir ordonné aux

musulmans de se tourner vers Jérusalem pour prier, le Coran rétablit la Ka'ba dans sa fonction rituelle ancienne de lieu de culte (2, 136/142); de même, l'institution du vendredi comme jour de prière collective pour les musulmans s'inscrit dans la rivalité mimétique avec les juifs et les chrétiens qui s'étaient déjà différenciés par le choix du samedi et du dimanche. La ritualisation poussée des moments essentiels de l'existence (naissance, circoncision, mariage, mort) accentue l'emprise des codes juridico-religieux et des systèmes de croyances et de non croyances qui soudent les membres de la communauté religieuse. Si j'insiste sur ces données décisives dans la formation des mentalités et la mise en place de réflexes individuels et collectifs, c'est parce qu'on les minimise, on les oublie ou met entre parenthèses dans les discours de revendication de la libération des femmes. On ne perdra pas de vue que les femmes précisément ont intériorisé et perpétué dans leurs cultures propres - une mémoire féminine différenciée de celle des hommes - des rituels, des croyances qui demeurent en tension avec ceux de l'islam « orthodoxe » parce qu'ils sont antérieurs à lui. C'est pourquoi il est nécessaire de revenir à la base anthropologique des religions pour comprendre que les rites et les croyances instaurées par elles ne sont que des modalités écologiques, sémiologiques, historiques de moyens d'expression et de réalisation communs à la condition humaine.

1-4) Le merveilleux est une autre dimension essentielle, fondatrice de toute expression et réalisation religieuses de l'existence humaine. J'en ai longuement traité pour ce qui concerne le Coran (cf. mes Lectures du Coran, 2<sup>e</sup> éd. Tunis 1991). Le merveilleux dont il s'agit est évidemment un outil de la création littéraire en général; il est lié à l'imagination créatrice et nourrit l'imaginaire poétique qui est également à l'œuvre dans le discours religieux. Le merveilleux instrumentalisé dans le discours religieux ne se confond ni avec l'émerveillement ('ajab) ou « perplexité qui s'empare de l'homme par suite de son incapacité à connaître la cause de telle chose ou la façon d'agir sur elle ou dont la chose agit sur lui », ni avec l'étrange (*gharīb*), ou « tout phénomène merveilleux qui arrive rarement et s'écarte des habitudes connues et des spectacles courants » (les définitions sont de Qazwîni, mort en 682/1283 dans son '*Ajâ'ib al-makhlûqât*). On voit que l'étrange et l'émerveillement sont conceptualisés par la raison analytique, déductive, argumentative, logocentriste; la catégorie du merveilleux visée ici détermine ce que G. Durand a appelé « les structures anthropologiques de l'imaginaire » et tout ce « Monde imaginal » qu'Henry Corbin a décrit chez Ibn 'Arabî et les Spirituels shî'ite. Le merveilleux est inséparable du récit mythique qui transfigure - confère au réel extérieur des figures visibles par

l'il intérieur du cur ou de l'âme - l'ensemble du monde physique et des faits de l'existence concrète en supports métaphoriques et symboliques (les âyat du Coran par exemple) de l'expérience humaine du divin. La connaissance savoureuse et contemplative ainsi élaborée ne s'oppose pas nécessairement à celle construite par la raison logocentriste; elle en diffère par les voies et outils de sa genèse, par les finalités de ses contenus, par la configuration psychologique qu'elle confère à la personnalité de ses producteurs et de ses usagers. Historiquement, cependant, il y a toujours eu un conflit aigu entre le réalisme ontologique revendiqué par la raison littéraliste, logocentriste, historiciste pour tout discours religieux et le symbolisme hyperbolique, intérieuriste, initiatique, gnostique d'une imagination confondue avec l'imaginaire fantasmatique. Ce conflit est bien connu dans la pensée islamique sous l'opposition zâhir/bâtin; il a généré des clivages doctrinaux perpétués jusqu'à nos jours; ici encore, du point de vue qui nous occupe - l'émancipation de la condition féminine - il faut retenir une donnée capitale propre aux religions qui n'ont pas encore affronté les épreuves de la critique moderne de la connaissance: depuis que la philosophie et l'histoire - problème à la manière d'Ibn Khaldûn ont été expulsées du champ intellectuel de la pensée islamique, les effets de vérité engendrés par la raison littéraliste et l'imaginaire fantasmatique se sont additionnés pour produire des contextes socioculturels qualifiés globalement d'islamiques, alors qu'il s'agit de formations idéologiques obscurantistes que les sciences sociales, prisonnières de catégorisations rationalistes a priori, n'ont pas su encore déconstruire. Il s'agit de montrer, en particulier, comment la catégorie du merveilleux pervertie en source de représentations fantasmatiques et la raison littéraliste mise au service des manipulations arbitraires des âyat totalement arrachées au discours originaire de structure mythique, ont conduit à la généralisation du désordre sémantique actuel, lui-même érigé en fondement « religieux » de toutes les violences meurtrières. Dans de tels contextes où les violences structurelles mises en place dans les mentalités par des siècles de reproduction rituelle de traditions sacralisantes soustraites à toute critique, éclatent en violences physiques dévastatrices, les femmes, déjà sujettes dans toutes les cultures à toutes les formes de domination, découvrent, une fois de plus, à quel point elles sont demeurées, au sein d'une modernité rêvée, « les esclaves des esclaves ».

## **2) Le niveau sémiologique .**

Si les religions ont joué un rôle si déterminant dans l'évolution et le fonctionnement de toutes les cultures, c'est parce qu'elles utilisent une

profusion de signes empruntés à tous les systèmes sémiologiques: au-delà du langage, médiateur universel, il y a le langage du corps, la danse, la musique, l'habillement, la nourriture, la cuisine, l'architecture, l'urbanisme, l'ordre social, l'ordre économique, l'ordre politique, l'ordre juridique, l'environnement naturel, les liens avec le microcosme et le macrocosme. L'étude du langage comme système de signes a permis de généraliser la théorie critique du signe à l'ensemble des systèmes sémiologiques. Or les religions n'ont pas encore intégré dans leurs constructions théologiques toutes les conséquences de l'analyse sémiotique et sémiologique pour une révision philosophique de ce qu'elles continuent de nommer le sens et la vérité. L'objectif de cette révision est de problématiser la question du sens : faut-il continuer à accepter un sens transcendant donné par Dieu dans une révélation et que la raison reçoit avec humilité en déployant toutes ses ressources non pour le discuter, en vérifier la validité, mais pour le faire fructifier en une éthique, une politique, un droit, une spiritualité ? Ou doit-on, au contraire, suivre la voie de la raison moderne qui a conquis son autonomie par rapport à la raison religieuse et qui proclame que le sens résulte toujours d'une articulation linguistique et d'une construction sociale; c'est pourquoi le sens ultime n'est jamais donné; aussi loin qu'on remonte pour désigner un Signifié dernier, on retrouve des genèses et des constructions dont des fragments, ou des « gravats », selon une riche métaphore filée de Cl. Lévi Strauss ( « le mythe est un palais idéologique construit avec les gravats d'un discours social ancien »; cf. une illustration de cette définition dans ma Lecture de la sourate 18 in Lectures du Coran, op.cit.).

On voit que la confrontation est cruciale: de l'option choisie - pour le sens-Vérité donné ou le sens généré et construit sous les pressions de l'action sociale-historique - résulteront une philosophie, un modèle d'action historique, une culture, une civilisation, donc une configuration psychologique et psychique différente de la personne-individu. Concrétisons ces enjeux par l'exemple du « foulard islamique » qui a secoué à deux reprises l'Etat, la société, le peuple et jusqu'à la conscience historique français. En outre, cet exemple nous ramène plus directement à notre sujet : l'émancipation de la femme en contextes islamiques.

Le foulard et plus généralement le voile imposé à la femme dans certaines cultures, est un signe qui renvoie à la sémiologie du vêtement. Quand la religion s'empare du signe, elle y ajoute une valeur sacrée sans supprimer, cependant, la possibilité pour les usagers de le décontextualiser pour lui assigner des fonctions propres au signal. C'est ce qui est arrivé à

Alger lors de la visite du Général De Gaulle pendant la guerre de libération: des femmes qui ne portaient pas habituellement le voile, sont sorties voilées pour manifester devant le représentant de la France la volonté d'indépendance du peuple algérienne en soulignant en même temps, une identité islamique que ce peuple, à ce moment précis, ne réclamait pas unanimement. La même démarche a été répétée en France même par de jeunes lycéennes; ici deux systèmes sémiologiques se sont heurtés de front au sujet du signe vestimentaire : la laïcité, valeur sacrée et sacralisante de la République instaurée par la mise à mort sacrificielle du roi Louis XVI, ne peut lire dans le « foulard » qu'une affirmation religieuse de portée blasphématoire dans l'espace de l'école républicaine; les jeunes lycéennes ont été conditionnées par une « éducation » islamiste qui a transformé des signes affectés de valeur religieuse par la tradition (voile, barbe, moustache, turban, etc.) en signaux à visée politique. Les protagonistes du conflit affirment une valeur religieuse elle-même fort discutable dès les origines du voile, là où l'analyse sémiologique dévoile la mobilité et la plurivocité des symboles, signes et signaux toujours livrés à la manipulation des acteurs sociaux.

On voit à quel point le concept de religion demeure sous analysé même dans une société comme la France qui se flatte d'avoir réussi sa sortie historique hors de toute forme de religiosité. On ne remonte pas en amont du religieux pour définir, comme on vient de le faire, les outils conceptuels, les valeurs, les procédures cognitives, les attitudes mentales qui entrent dans la production et la composition du religieux. Celui-ci est bien une construction sociale toujours recommencée, réappropriée par des forces changeantes et des groupes ethnoculturels dont les sources d'inspiration et les objectifs divergent. Cela apparaîtra plus clairement dans les niveaux d'expression qui nous restent à examiner.

### **3) Le niveau sociologique.**

Ce niveau a retenu l'attention des chercheurs plus que les deux précédents; on ne peut dire, cependant, que l'usage du terme islam a bénéficié des clarifications apportées par des présentations sociologiques qui restent discutables et insuffisantes. Pour la période classique, un exemple de la fécondité de l'approche sociologique des ex -pressions de l'islam vient d'être donnée dans l'opus magnum de J. Van Ess : *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra*, vol.1-6, Berlin 1991-1995. Malheureusement, de tels travaux qui pourraient modifier la perception par les musulmans des origines concrètes de leur religion,

demeurent inaccessibles; et il est significatif que les institutions de recherche et les intellectuels ne se préoccupent pas de la traduction d'ouvrages aussi essentiels à une connaissance moderne de l'islam.

En ce qui concerne la période contemporaine, la ligne est difficile à tracer entre la description ethnographique de ruraux, nomades ou montagnards ou une enquête dite sociologique sur des milieux villageois récemment transplantés dans les grandes cités, ou l'émergence de nouvelles classes dans des sociétés effervescentes, soumises à des forces grandissantes de désintégration culturelle qui se traduit, notamment par une perte rapide de repères identitaires et l'expansion corrélative de conduites, d'imageries, de demandes populistes. A vrai dire, les bouleversements qui affectent toutes les sociétés où l'islam joue pour différentes catégories sociales, les rôles de refuge, de repère ou de tremplin depuis les années 1970 n'ont pas encore trouvé d'analystes capables d'adapter à des situations historiques et à des milieux sociaux spécifiques, des appareils conceptuels et des stratégies cognitives conçus dans et pour les sociétés inégalement travaillées par des fragments décontextualisés de la modernité.

C'est ainsi que les modes et les degrés de réception ou de rejet de la modernité dans les sociétés en question ne sont pas encore constitués en objets d'étude prioritaire. Cela permettrait, en effet, de s'interroger sur les types et les niveaux de modernité offerts; sur les canaux et l'efficacité de sa transmission; sur les différences de style et de cheminement des modernités d'expression anglaise, hollandaise, belge, allemande, française, américaine; sur le rôle des missionnaires catholiques et protestants dans la transmission non pas d'une modernité libératrice, mais de tensions non apaisées, de conflits non résolus entre religion et modernité, Eglise et Etat. On peut continuer cette énumération de problèmes non perçus, ou traités incidemment, sinon polémiquement dans le contexte des luttes anticoloniales. L'enquête suggérée ici englobe dans le même mouvement de l'analyse une anthropologie critique de la modernité dans ses lieux d'émergence, de transformation et d'action (les sociétés occidentales) et une sociologie également critique de la réception ou du rejet des types et des niveaux déjà énumérés. On pourrait alors en vis-à-vis identifier les transformations des expressions de « l'islam » dans les divers contextes où il est explicitement invoqué comme référence obligée dans la vie politique, économique, sociale et culturelle. La théorie sociologique d'une construction sociale - historique de la croyance recevrait une solide confirmation face au postulat théologique, toujours en vigueur, d'une distribution de la foi au gré du bon vouloir de Dieu (théorie du badâ' issue

du Coran). La foi elle-même dépend, pour ses expressions et ses manifestations concrètes, des cadres sociaux et des niveaux de culture où elle émerge, se consolide, se fige ou disparaît. Toutes ces observations prennent leur relief et révèlent leur portée pratique quand on examine le niveau politique.

#### **4) Le niveau politique.**

Ici, la littérature est pléthorique dans toutes les langues; mais elle traite surtout du fondamentalisme, de l'intégrisme, du radicalisme islamique, de l'islam politique en s'en tenant à la perspective de la courte durée, ou de l'histoire immédiate. Les problèmes de fond touchant à la théologie politique et à la philosophie politique sont traités séparément dans des ouvrages érudits consacrés à un auteur ou une période précise. Il y a à la fois une dispersion et un cloisonnement de l'information, une absence d'articulation entre les visions de la pensée classique et les positions militantes de la pensée contemporaine, une indifférence totale aux tâches urgentes que j'ai définies depuis 1984 pour une critique de la raison islamique. Des thèmes comme autorité et pouvoir, spirituel et temporel, religion et Etat, légitimité et légalité, Etat et société civile, individu, citoyen et personne, valeurs religieuses et valeurs démocratiques, etc., sont abordés dans des essais généralement descriptifs, narratifs, militants, apologétiques, avec un rare souci de cadrage théorique, de problématisation philosophique pour ouvrir de nouvelles perspectives à des évolutions très attendues. C'est ainsi qu'on n'a pas assez clairement montré que l'imbrication du religieux et du politique en contextes islamiques est dû moins à des exigences doctrinales contraignantes qu'à l'étatisation de la religion depuis l'arrivée des Omeyyades au pouvoir jusqu'à nos jours. Tous les Etats postcoloniaux se sont servis de la symbolique islamique avec des bonheurs divers pour combler leur déficit de légitimité; ils ont ainsi engendré les courants fondamentalistes qui se livrent à une surenchère mimétique sur le recours à l'islam « authentique » pour légitimer un pouvoir conquis généralement par la force ou des mises en scène électorales.

Les expressions actuelles de l'islam sont soumises à un double contrôle qui ne s'est jamais exercé avec la même rigueur et continuité dans les périodes antérieures à celle des Etats-Nations-Partis : au contrôle politique par le pouvoir en place, s'ajoute celui d'une opinion publique manipulée soit par le pouvoir, soit par l'opposition religieuse. Cela a engendré un nombre croissant de sujets et de débats refoulés dans le non dit, l'indicible, l'impensable et l'impensé . Tout le discours féminin entre dans ces 4

catégories; mais les hommes sont logés à la même enseigne dès qu'il s'agit de questions qui touchent à la profession de foi islamique, la 'aqîda orthodoxe telle qu'elle a été fixée notamment dans la ligne hanbalite et ash'arite pour les sunnites, ja'farite pour les shî'ite depuis le 4<sup>e</sup>/10<sup>e</sup> siècle (cf. La profession de foi d'Ibn Batta, édition et traduction H. Laoust, Damas 1967). Ces mécanismes de contrôle expliquent aussi l'ignorance également partagée par l'ensemble des catégories sociales - riches et pauvres, cultivées et populaires - au sujet de l'histoire de la pensée islamique: à l'exception d'une infime minorité, tous les « croyants » réfèrent à un noyau dur de croyances et de non croyances, d'obligations canoniques, de normes éthico-sociales agrémentées de commentaires apologétiques. C'est par référence à cet islam ahistorique, « incrée » comme le Coran lui-même, apparemment apolitique que les fidèles jugent de l'islamité d'une norme, d'une conduite, d'une solution, d'une opinion. Ainsi, se renforce une mémoire collective qui puise dans une tradition soumise à la pression historique de sélection, mais jamais encore à la critique moderne de sa genèse social-historique et de ses contenus.

##### 5) Le niveau historique.

Je ne m'attarderai pas sur cet aspect parce que c'est le plus exploré surtout par l'érudition orientaliste. On connaît relativement bien les liens entre les grands changements historiques et l'évolution de ce qui est toujours appelé globalement l'islam. Autrement dit la contingence historique des doctrines et des croyances n'est pas toujours suffisamment soulignée pour montrer les fonctions de sacralisation (du califat par exemple, ou du temps ou de l'espace par l'apparition de nouvelles célébrations comme le Mawlid), de ritualisation, d'essentialisation, de substantialisation, de mystification de notions, de normes, d'institutions, de conduites, de visions qui sont vécues par les croyants comme des valeurs religieuses intangibles. L'écriture de l'histoire n'est pas assez purificatrice, désaliénante, démystifiante. Des sujets comme le sacré, la sainteté, la spiritualité sont rarement abordés dans une perspective historique à l'instar des travaux de Peter Brown sur la société et le sacré dans l'antiquité tardive. De telles recherches auraient aidé déjà à diminuer l'imbrication du profane et du religieux, du temporel et du spirituel dans les modes de perception du monde et de l'histoire forgés et imposés par des siècles de confusion et de projection systématique du religieux. (Pour plus de développements sur ce point, je renvoie à mon étude *Transgresser, déplacer, dépasser*, in L'œuvre de Cl. Cahen, *Lectures critiques*, Arabica 1996, 1).

On a déjà indiqué comment toute pensée religieuse utilise dans ses constructions doctrinales une stratégie d'annulation de l'historicité. Dans le cas de la pensée islamique, l'une des plus riches illustrations de cette attitude constante est fournie par le débat sur la question du Coran créé. Introduit par les Mu'tazilites, ce débat a opposé les partisans d'un Coran créé dans sa forme matérielle, ce qui permet son insertion dans une certaine historicité et sa reprise aujourd'hui dans le cadre plus large de la modernité; les partisans du Coran increé, coéternel à Dieu, supra historique et soustrait à tout questionnement sur le comment (théorie du bilâ kayf ). On sait que c'est cette dernière position qui s'est imposée depuis l'intervention du calife Al-Qâdir au 5<sup>e</sup>/11<sup>e</sup> siècle. L'évolution des cadres sociaux de la connaissance dans les contextes islamiques depuis le 11<sup>e</sup> siècle n'a pas permis de réactiver un débat si prometteur; la tentative de Muhammad 'Abdu à la fin du 19<sup>e</sup> siècle a avorté avec la censure exercée même par son soi disant disciple Rachid Ridha.

**La longue période dominée par le pouvoir ottoman (1453-1924) a été longtemps présentée comme décadente par rapport à l'âge d'or de la civilisation islamique. De nombreux travaux ont corrigé cette vision; mais ils n'accordent pas assez de place à l'émergence de deux fortes expressions également ahistoriques de l'islam; l'une officielle, fortement étatisée et cependant pauvre en productions intellectuelles novatrices; l'autre populaire, régionale très mêlée aux langues, cultures et croyances locales. Ces deux expressions sont importantes parce qu'elles ont contribué à la genèse historique des formes et des niveaux d'expression de l'islam actuel. C'est pourquoi elles doivent être étudiées non par comparaison au passé brillant pour parler de décadence, mais du point de vue d'une sociologie de la réception, du rejet, de l'oubli des livres classiques, avec les conséquences que cela entraîne pour la période contemporaine. La même enquête doit être étendue aux contextes asiatiques et africains.**

Ce rapide parcours permet de fixer une stratégie d'intervention en vue d'une émancipation de la condition féminine en contextes islamiques:

1) Puisque le passage par le noyau dur de l'islam ahistorique a été rendu inévitable par les forces politiques et sociales, il importe de déplacer le débat de la sharî'a confondue avec les codes juridiques au statut cognitif du corpus coranique. Il ne s'agit pas de se disputer à perte de vue sur les exégèses reçues ou nouvelles des versets; cette opération est seconde par rapport à la redéfinition du concept de Révélation. Pour être plus facilement accepté ce travail doit englober les conceptions juive et chrétienne de la Révélation. Plutôt que de reprendre les définitions héritées dans chaque communauté depuis le Moyen Age, on partira des données fournies par les 5 niveaux d'expression du religieux tels qu'on vient de les

présenter. Ce sont là, dira-t-on, des sujets refoulés dans l'impensable et l'impensé, comme on l'a signalé. Un des combats qui incombe aux femmes parce qu'elles sont plus motivées que les hommes, est d'imposer la liberté d'expression et de publication dans le domaine de l'éducation et de la recherche. Cette conquête est antérieure stratégiquement à celle de l'abolition des codes de la famille qui n'intègrent pas la notion philosophique et juridique moderne de l'individu-citoyen-personne (je commenterai ultérieurement ces trois concepts liés par des traits d'union : elle est antérieure parce qu'elle englobe l'ensemble des activités intellectuelles, culturelles, scientifiques et éducatives qui permettront de hâter l'émancipation des femmes et d'en intégrer les conséquences dans un nouveau modèle d'action historique.

2) Si l'on parvient à déplacer la question de la Révélation vers l'étude des mécanismes de production du sens et de la construction socioculturelle des croyances dans toutes les cultures humaines, la shari'a dérivée du Coran et du Hadîth selon le système cognitif médiéval, recevra à son tour un nouveau statut dans la sphère des normes éthico-juridiques. Cette définition de la shari'a renvoie à un programme précis de recherche et d'élucidation. On partira de l'idée que la Révélation comme Parole de Dieu ne nous est accessible qu'à travers des corpus de textes recueillis dans des conditions historiques dont la reconstitution exacte dépend de l'historien, non du théologien. Dans les trois traditions juive, chrétienne et musulmane, les corpus résultent d'un travail lent et aléatoire de collection, de sélection, de consignation et, finalement, de clôture définitive des recueils qui deviendront des Livres ou Ecritures saintes. Dans tous les cas, nous sommes ainsi renvoyés à des problèmes de lecture de textes qui représentent des fixations par écrit de discours initialement oraux. Pour le linguiste moderne, il y a là un ensemble de conditions théoriques d'accès au sens qui n'ont pas été perçues par les exégèses traditionnelles. Cela explique la nécessité, aujourd'hui, de reprendre à nouveaux frais, ce que je viens d'appeler l'étude des mécanismes de production du sens et de construction socioculturelle des croyances. Surgit alors la seconde question épineuse dans la redéfinition historique et théologique de la shari'a: la théorie des Usûl al-fiqh - Sources-fondements de la Loi religieuse - articulée par Shâfi'î (m.820), reprise et élargie par différents auteurs jusqu'au 14<sup>e</sup> siècle, exige elle aussi une reprise critique tenant compte à la fois des résultats de l'enquête sur le statut cognitif de la Révélation, sur l'authenticité et l'analyse de contenu des corpus de Hadîth, sur la validité procédurale de l'ijmâ' (consensus) et du raisonnement par analogie (qiyâs). Les juristes ont

déjà établi que les spéculations théoriques des Usûl n'ont pas nécessairement conditionné l'élaboration des normes du droit positif (fiqh). Il reste, cependant, que l'étude des Usûl a façonné et enraciné, grâce aux idées de l'ijtihâd et de l'istinbât, ou effort intellectuel pour déduire des textes sacrés les catégorisations divines du bien et du mal, du vrai et du faux, une perception divine de la Loi. Cette perception est renforcée, dans les contextes idéologiques contemporains, non pas par une reprise moderne de la visée théorique des Usûl, mais par l'autopromotion de sermonneurs populaires, de 'ulamâ' officiels, de gestionnaires improvisés du sacré, au rang de docteurs autorisés à énoncer et faire appliquer ce qu'on nomme toujours la sharî'a et non plus fiqh (choix stratégique nécessité par le souci d'autopromotion). C'est là que s'opère, au niveau psycho-sociologique, la rupture décisive entre religion comme expérience spirituelle du divin et le code éthico-juridique transformé en signaux identitaires mécaniquement observés par des groupes et des catégories sociaux en voie de recomposition.

3) La troisième étape dans ce parcours de désaliénation des esprits et de libération des mentalités sera consacrée au réexamen critique de la valeur morale et de la norme juridique à la lumière des enseignements de l'anthropologie juridique, de la philosophie morale et de la philosophie du droit. Notons que ces trois disciplines sont encore pratiquement absentes de la pensée islamique contemporaine : leurs enseignements, leurs problématiques, leurs visées cognitives constituent l'impensé de la pensée islamique d'aujourd'hui. Bien plus, si le courant qui se développe sous le nom d'islamisation de la science parvient à gagner du terrain, il rendra pour longtemps impensables les nouveaux espaces du pensable sans cesse élargis par la recherche actuelle.

L'anthropologie juridique et la philosophie du droit sont deux disciplines encore peu répandues même dans les Universités d'Occident. C'est que le droit positif avance impérieusement sans entrave depuis qu'il s'est libéré de la tutelle théologique et même métaphysique. La philosophie du droit et la philosophie morale deviennent des jeux de l'esprit que le juriste de métier ne consentira à pratiquer que dans la mesure où ils peuvent être intellectuellement séduisants. L'anthropologie juridique est, en fait, une ethnologie, voire un chapitre de l'ethnographie des mœurs et coutumes de sociétés archaïques. Pourtant l'excision des filles se pratique dans les banlieues européennes et donne lieu à des procès. Une anthropologie appliquée s'impose avec une urgente nécessité en contextes islamiques pour légitimer, dans les mentalités archaïques et traditionnelles, le passage de coutumes et croyances ancestrales au droit moderne de l'individu-citoyen-

personne. C'est une éducation de base pour une meilleure réception de la culture et de la pratique démocratiques.

La philosophie morale n'a été illustrée par aucune uvre marquante en contextes islamiques depuis la publication du Traité d'Ethique de Miskawayh (m.1029) (voir ma traduction annotée en français, Damas 2 éd. 1988). La perte de cette discipline telle que Miskawayh l'a conçue (ouverte à la philosophie, aux sagesses anciennes, à l'histoire, aux valeurs religieuses) est très préjudiciable à la pensée religieuse, politique et juridique. Que la pensée islamique ait négligé cette direction de la réflexion critique sur la valeur morale est un nouvel indice de son repliement exclusif sur une norme religieuse donnée à percevoir comme d'origine divine, sans autoriser par ailleurs la recherche qui démontrerait que cette perception n'a pas de fondements objectifs. Je ne dis pas qu'il suffirait de reprendre le travail de Miskawayh pour réactiver une réflexion sur les fondements, aujourd'hui, de la valeur morale; je songe plutôt à la voie de l'enquête généalogique inaugurée par Nietzsche, élargie ensuite par les historiens. La redéfinition des fondements d'une morale universalisable et non plus limitée aux cadres fermés d'une communauté religieuse, ou nationale, voire à des groupes ethno-culturels jaloux de leurs identités, pénètre aujourd'hui dans les facultés de médecine, dans les laboratoires de biologie, de physique et de chimie; c'est là, en effet, que la notion de personne humaine est exposée à des dangers extrêmes et exige des interventions lucides et urgentes du législateur.

S'est-on jamais demandé quelle notion de personne est sous-tendue dans le discours coranique, dans le Hadîth qui récapitule une longue mémoire collective, dans le droit positif enfin? Il ne suffit pas de rassembler des textes dits universels en les arrachant au système de pensée qui en conditionne la compréhension et la portée pour proclamer, comme on l'a fait, une « déclaration islamique des droits de l'homme ». On ne peut non plus dissenter sur les progrès théologico-juridiques qu'autorise le riche concept de Maqâsid al-sharî'a - les fins visées par la Loi religieuse - travaillé par Shâtibî (m.1388), sans souligner que la raison juridique ne s'émancipe pas de la clôture dogmatique des textes sacrés : nous restons dans l'espace mental médiéval qui se distingue de celui de la modernité par l'autonomie totale de la raison par rapport au donné révélé. C'est dire qu'une critique de la philosophie du droit demeure nécessaire; mais sa pratique fructueuse dépend de tous les parcours précédemment décrits. Ainsi, le débat sur la notion de personne continue à diviser ceux qui défendent la vocation spirituelle de la personne privée dans le sens des promesses religieuses du

salut, et ceux qui s'en tiennent aux droits qui protègent l'individu-citoyen dans l'espace public géré par l'Etat de droit laïc. C'est en raison de ce clivage doctrinal que l'Eglise catholique comme l'Arabie Saoudite n'ont pas signé la Déclaration universelle des droits de l'homme faite par l'O.N.U. en 1948; l'Eglise catholique de France n'avait pas signé non plus celle de 1789. Cette opposition revient régulièrement dans les réunions internationales comme celle du Caire sur la démographie (1994) et celle de Pékin sur les femmes (1995). Le débat demeure obscur parce qu'on n'a guère progressé dans la définition des rapports entre personne, individu, citoyen; espace public, espace privé; religion et société, religion et Etat, spirituel et temporel confondu souvent avec la séparation juridique de l'Eglise et de l'Etat.

### **CONTRIBUTION DES FEMMES A LEUR ÉMANCIPATION .**

On peut considérer que je n'ai pas directement traité du statut juridique des femmes et des conditions de la libéralisation des codes en vigueur dans les sociétés qui se réclament du modèle islamique. Je n'ai pas voulu effectivement enfermer d'emblée l'analyse et la réflexion dans ce que j'ai appelé la clôture dogmatique. Les codes classiques reconnus comme orthodoxes et ceux d'aujourd'hui s'inscrivent à l'intérieur de l'espace mental médiéval et des orthodoxies perpétuées sans critique jusqu'à nos jours. Les stratégies de sortie de cet espace s'appliquent à toutes les sociétés du Livre-livre, aux hommes comme aux femmes. Sans doute, les femmes ont-elles plus à revendiquer que les hommes; mais leur combat pour ces conquêtes particulières devraient s'inscrire d'emblée dans la perspective globale d'une émancipation de la condition humaine. C'est pourquoi, il me semble urgent et décisif qu'un grand nombre de femmes s'engagent dans le programme de recherche, de réflexion critique et d'action que je viens de tracer. L'action pour elles consiste à réclamer les ajustements nécessaires dans le système éducatif et les programmes d'enseignement et de recherche aux Universités les orientations, les disciplines, les sujets, les thèmes, les problématiques qui donnent une place centrale aux statuts, aux fonctions, aux rangs assignés arbitrairement aux femmes par les hommes. Est-il admissible que si peu de femmes soient spécialisées dans l'étude de la pensée islamique, alors que la médecine, le droit et même les sciences exactes en attirent davantage ? Il est vrai que la pensée islamique abordée avec des outils modernes demeure, paradoxalement, une discipline peu choisie parce que l'enseignement en a été longtemps confié aux Universités traditionnelles ou à des facultés de théologie isolées des départements de sciences sociales.

J'ai sous les yeux un livre collectif intitulé *Women and politics in the*

Third World, édité par une femme Haleh Afshar, Routledge, London 1996. Toutes les contributions montrent l'engagement croissant des femmes dans le combat politique; mais elles confirment la carence que j'ai soulignée dans la participation au combat pour une révolution intellectuelle et culturelle qui permettrait de dépasser plus vite les difficultés et les incompréhensions nées d'une confrontation désordonnée entre des fragments de modernité et des expressions figées de l'islam politique. Les luttes autour du voile, du statut personnel, de l'égalité des droits civiques doivent sûrement être poursuivies; mais elles sont ponctuelles, fragmentaires et d'urgence inégales selon les pays : elles sont inévitables et productives en Iran en raison de la conjoncture politique et des enjeux religieux; le sont-elles autant en Turquie où la contrepartie laïque demeure importante ? Dans tous les cas, elles ne doivent pas détourner des efforts pour démystifier les opérations de sacralisation, de divinisation du droit parce qu'ils bénéficieront à tous les milieux musulmans et aideront à rendre de plus en plus inutiles les combats répétés à l'intérieur de la clôture dogmatique. Même en combinant les deux combats, la route vers une émancipation optimale de la condition féminine en contextes islamiques reste longue et ardue.

**BLIOGRAPHIE** (pour aller plus loin. On notera la prédominance de la production anglophone dans le domaine de l'histoire du fiqh et des Usûl al-fiqh. Je sais que cette production qui renouvelle considérablement les interprétations traditionnelles et les usages faits de la sharî'a, est quasiment ignorée du public musulman cultivé):

- ASTINGTON, Janet Wilde: Comment les enfants découvrent la pensée, éd. Retz, 1999 (L'esprit comme somme mal définie et complexe d'états mentaux : besoins, désirs, émotions, intentions, représentations, raisonnements, mémorisations, imaginations ; l'auteur esquisse une théorie de l'esprit à partir de l'apprentis -sage des enfants)
- CALDER, Norman: 1993: Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford, Clarendon Press.
- CRONE, Patricia: 1987: Roman, Provincial and Islamic Law, C.U.P. ;
- DOUMATO, Eleanor Abdella : Getting God's ear. Women, Islam and Healing in Saudi Arabia and the Gulf, Columbia University Press 2000
- FRAADE, Steven D.: 1991: From Tradition to Commentary: Torah and its interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy, SUNY Press.
- GOLDINGAY, John: Models for Interpretation of Scripture, Paternoster Press 1995;
- GRAHAM, William: Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the sources, with special reference to the Divine Saying, or Hadîth Qudsî, The Hague, Mouton 1977.
- GRAHAM, William: Beyond the written word. Oral aspects of Scripture in the history of religion, CUP, 1987;

- HALLAQ, Wael B. : Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam, Variorum 1992;
- HALLAQ : A History of Islamic Legal Theories. An introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh, C.U.P. 1997;
- HALLAQ : Ibn Taymiyya against the Greek Logicians, Oxford, Clarendon Press 1993;
- HENDERSON, John B., Scripture, Canon and Commentary: A comparison of Confucian and Western Exegesis, P.U.P. 1991
- JACKSON, Sherman: Islamic Law and the State. The Constitutional jurisprudence of Shihâb al-dîn al-Qarâfi, Brill 1996
- Journal of Islamic Law and Society : Leiden, Brill 1994...
- JOHANSEN, Baber : Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh, Brill, 1999.
- KOHLBERG, Etan, 1991: Belief and Law in Imâmî Shî'ism, Variorum 1991.
- LAYISH, Aharon:(à paraître): Bedouin of the Judean Desert: Islamization of a Tribal society. A study based on Legal Documents of Arbitrators and Sharî'a court, (Les recherches de cet auteur sont spécialement centrées sur la tension Tradition scripturaire-Loi religieuse vs. traditions orales, coutumes, anthropologie du droit).
- LEVERING, Miriam, ed.: Rethinking Scripture: Essays from a comparative perspective, SUNY Press 1989;
- LUDEMANN, Gerd: The Unholy in Holy Scripture. The dark side of the Bible, Radius Verlag 1996; London 1997 ;
- McCHESNEY, R.D.: Waqf in Central Asia: Four hundred years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889. P.U.P. 1991;
- MAGONET, Jonathan: The subversive Bible, London 1997.
- MAKDISI, G.: 1997 : Ibn 'Aqîl. Religion and Culture in Classical Islam, Edinburg U.P.
- MAKDISI, Georges: Religion and Culture in Classical Islam, E.U.P. 1997;
- MALLAT, Shibli: 1993: The Renewal of Islamic Law, C.U.P.
- MASUD, Muhammad Kh., MESSICK, Brinkley, POWERS, David ed.:1996: Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas , Harvard University Press.
- MASUD, M.Kh.:1995: Iqbâl's Reconstruction of Ijtihâd, Lahore, Iqbal Academy.
- NOTH, Albrecht: The early Arabic historical Tradition; A source critical study, 2e ed. with L.I. Conrad, Prince. 1994.
- NYIRI, J.C.: Tradition and individuality, Dordrecht 1992;
- PEARL, David: 1979: A Text book on Muslim Law, London.
- PETERS, F.E.: Muhammad and the origins of Islam, SUNYP, 1994.
- RAWLS, John: Political liberalism,
- NASIR, Jamal, 1990: The Islamic Law of personal Status, 2nd ed. London Graham and Trotman.
- PANDOLFO, Stefania: Impasse of the Angels, University Chicago Press 1997.
- PATTON, Laurie L., ed.:1994: Authority, Anxiety and Canon: Essays in the Vedic Interpretation, SUNY.
- POWERS, David, 1986: Studies in Qur'ân and Hadîth: The formation of the Islamic Law of Inheritance, Berkeley, UCP.

- RIPPIN, A., ed. 1988: Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân, Oxford, Clarendon Press.
- ROSEN, Lawrence, 1989: The Anthropology of Justice. Law as culture in Islamic Society, C.U.P.
- RUBIN, Uri, 1995: The eye of the beholder. The life of Muhammad as viewed by the early Muslims. A textual analysis, Princeton, The Darwin Press.
- SERJEANT, R.B.: Customary and Sharî'a Law in Arabian Society, Variorum, 1991.
- STEWART, D. J., JOHANSEN, B. SINGER A. 1995: Law and society in Islam, Princeton;
- The states of "theory". History, Art and critical Discourse, ed. by D. CARROLL, Columbia U.P. 1990.
- VANSINA, Jan: Oral Tradition as History, Wisconsin Press 1985;
- WANSBROUGH, John, 1978: The sectarian milieu, O.U.P.
- WARNKE, Georgia: Justice and interpretation, MIT Press, Cambridge 1993.
- WEINSTEIN, Fred: History and theory after the fall, an essay on interpretation, Chicago 1990
- WEISS, Bernard: The search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-dîn al-Amidî, Salt Lake City 92
- WHEELER, Brannon M.: Applying the Canon in Islam. The Authorisation and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafî scholarship, SUNY 1996;
- WHITE, J. B.: Heracles' Bow : Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law. Madison, U. Wisconsin P. 1985 ;
- WHITE, J. B.: Justice as translation: An essay in Cultural and Legal Criticism. U. of Chicago Press 1990.
- WILD, Stefan, ed.: The Qur'ân as text, Leiden, Brill 1996.
- WILSON, Robert: Genealogy and History in the Biblical World, Yale U.P. 1977;
- WOODMAN, A. J.: Rhetoric in classical historiography, Croom Helm London 1988;
- (En Français):
- GISEL, Pierre :La théologie face aux sciences religieuses, Genève 1999.
- HALBWACHS, Maurice : La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective, Paris 1941.
- HERVIEU-LEGER, D.: La religion pour mémoire, Cerf 1993
- IOGNA-PRAT, Dominique : Ordonner et exclure. Cluny et la Société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, Aubier 1998 ; (faire la critique de notre propre préhistoire pour se donner de l'autonomie de pensée ; la division histoire culturelle, histoire religieuse n'a pas de sens avant le 13<sup>e</sup>, voire le 17<sup>e</sup> s. ; la pratique non critique de l'historiographie dans les sciences sociales empêche de conceptualiser ; la bibliographie est devenue un boulot dément : on cite des travaux inscrits dans une tradition qu'on ne prolonge pas).
- LACOSTE, J. Yves : Dictionnaire de théologie, PUF 1998 ;
- LAMBERT, Jean: Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes, Cerf 1995
- LAOT, Laurent : La laïcité, un défi mondial, Paris 1998.