

saba mahmood

politique de la piété

le féminisme à l'épreuve
du renouveau islamique



SCD LILLE 1



D 030 532386 9

s la découverte
nre & sexualité

Le sujet de la liberté

Depuis une vingtaine d'années, les chercheuses féministes tentent de résoudre un problème majeur : quelle place les questions de spécificité historique et culturelle devraient-elles occuper au sein du cadre théorique et politique du féminisme ? De nombreux travaux ont tenté de répondre à cette question en intégrant à la théorie féministe les problématiques liées aux différences de sexe, de race, de classe et de nationalité. La notion de différence religieuse, en revanche, est restée relativement peu étudiée. Le rapport tendu entre féminisme et religion est peut-être encore plus manifeste dans le cas de l'islam. Cette tension vient en partie de la relation conflictuelle que les sociétés islamiques ont entretenue tout au long de l'histoire avec ce qu'il est désormais convenu d'appeler l'« Occident ». Mais elle vient également de ce que les mouvements islamistes contemporains remettent en cause la politique libérale-sécularière dont le féminisme fait partie intégrante (même s'il la critique). La méfiance qu'inspirent les mouvements islamistes à de nombreuses féministes n'a fait que s'accroître après les attentats du 11 septembre 2001 contre les États-Unis, et la vague d'opinions hostiles à l'islam qu'ils ont suscitée. Certes, les partisans de la mouvance islamiste étaient déjà impopulaires avant les attentats à cause de leur conservatisme social et de leur rejet des valeurs libérales (la « liberté de la femme » étant une valeur centrale du libéralisme). Mais ils sont désormais presque systématiquement associés au terrorisme, ce qui ne fait que renforcer la manière

comme de se les représenter comme des êtres irrationnels et dangereux.

La participation et le soutien des femmes à des mouvements islamistes suscitent des réactions très vives chez les féministes dans un large éventail de traditions politiques. L'une des réactions les plus courantes consiste à suggérer que les femmes qui soutiennent les islamistes sont de simples pions au service du patriarcat : si on les libérait de leur servitude, ces femmes éprouveraient sans aucun doute un dégoût instinctif pour la coutume et la tradition islamiques qui les oppriment. Même les féministes qui ne partagent pas l'idée de fausse conscience sous-jacente à cette thèse analysent encore le problème comme relevant d'une contradiction fondamentale : comment se fait-il qu'autant de femmes, partout dans le monde musulman, soutiennent un mouvement qui semble si peu favorable à leurs « propres intérêts et objectifs », surtout à un moment de l'histoire où leurs chances d'émancipation semblent être devenues plus grandes¹ ? Bien que différentes, ces deux approches se fondent sur un même présupposé, à savoir qu'il existe en toute femme quelque chose qui *devrait* la prédisposer à s'opposer aux pratiques, aux valeurs et aux préceptes des mouvements islamistes. Or on peut s'interroger sur la validité de ce présupposé. Comment en est-on venu à le considérer comme vrai ? De quelle forme d'imaginaire politique est-il le produit ? Et surtout, si l'on rejette un tel présupposé, de quels autres outils théoriques dispose-t-on pour analyser autrement la participation des femmes aux mouvements islamistes ?

L'objet de ce livre est d'éclaircir un certain nombre des problèmes conceptuels que ce phénomène pose au féminisme en particulier, et à la pensée libérale-sécularière en général. Je rends compte ici de l'enquête ethnographique que j'ai réalisée auprès d'un mouvement urbain de mosquées de femmes, qui fait partie du mouvement plus large du Renouveau islamique au Caire. Dans ce mouvement, que j'ai étudié pendant deux ans (de 1995

1. Ce dilemme est d'autant plus fort que, dans plusieurs pays (comme l'Iran, l'Égypte, l'Indonésie et la Malaisie), les femmes qui participent aux mouvements islamistes n'appartiennent pas seulement aux classes défavorisées (autrement dit, aux classes que l'on considère souvent comme ayant une « affinité naturelle » avec la religion). Les mouvements islamistes bénéficient du soutien de femmes des classes moyennes et supérieures de la population.

à 1997), des femmes appartenant à des milieux socio-économiques différents enseignent à d'autres femmes la manière de transmettre et d'apprendre les écritures et les pratiques sociales islamiques. Elles leur enseignent aussi les types d'attitudes corporelles nécessaires à la formation d'une subjectivité vertueuse². L'essor de ce mouvement représente un tournant dans l'histoire de l'Égypte : c'est la première fois qu'un si grand nombre de femmes tiennent des réunions publiques dans les mosquées et proposent autant de cours de doctrine islamique. Ces femmes transforment ainsi la nature des mosquées et de la pédagogie islamique, traditionnellement centrée sur les hommes. En même temps, la participation religieuse féminine à ces espaces publics de pédagogie islamique reste fondamentalement structurée par une tradition discursive – qu'elle renforce en retour – où la soumission à la volonté transcendante (et donc, en bien des cas, à l'autorité masculine) est vue comme son but suprême³.

Le mouvement des mosquées de femmes appartient à la grande vague du Renouveau islamique (*al-Sahwa al-Islamiyya*) qui a déferlé sur le monde musulman et sur l'Égypte au moins depuis les années 1970. Par cette expression, on ne désigne pas seulement les activités de groupes politiques actifs à l'échelle de l'État mais, plus généralement, une éthique ou une sensibilité religieuse qui a gagné en importance dans les sociétés musulmanes contemporaines. Cette sensibilité se manifeste concrètement dans l'espace public égyptien par l'impressionnante prolifération de mosquées de quartier ou d'autres

2. J'ai non seulement assisté à des cours de religion dans diverses mosquées attirant des femmes de divers milieux socioéconomiques, mais j'ai également appliqué la méthode de l'observation participante auprès d'enseignantes et d'étudiantes assistant à ces cours de religion, en les suivant dans leur vie quotidienne. J'ai complété cette enquête en travaillant pendant un an avec un cheikh de l'université d'al-Azhar sur les questions de jurisprudence islamique et de pratique religieuse.

3. À la différence, par exemple, d'un mouvement de femmes iraniennes dont le but était de réinterpréter les textes sacrés pour en tirer un modèle plus équitable des relations entre hommes et femmes. Cf. H. AFSHAR, *Islam and Feminism : An Iranian Case Study*, St. Martin's Press, New York, 1998 ; Z. MIR-HOSSEINI, *Islam and Gender : The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, Princeton, 1999 ; A. NAJABADI, « Hazards of Modernity and Morality : Women, State and Ideology in Contemporary Iran », in D. KANDIYOTI (dir.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphie, 1991, p. 48-76 et A. NAJABADI, « Feminism in an Islamic Republic : "Years of Hardship, Years of Growth" », in Y. HADDAD et J. ESPOSITO (dir.), *Islam, Gender and Social Change*, Oxford University Press, New York, 1998, p. 59-84.

institutions islamiques proposant des services sociaux ou éducatifs. L'augmentation spectaculaire du nombre de femmes et d'hommes fréquentant les mosquées et la plus grande visibilité de la sociabilité religieuse sont également significatives. Citons en exemples le port du voile (*hijab*), la multiplication de médias religieux ainsi que l'importance de la publication et de la lecture de livres religieux, et la présence d'un cercle d'intellectuels de plus en plus grand commentant l'actualité dans la presse populaire d'un point de vue islamique. Les mosquées de quartier sont peu à peu devenues les centres autour desquels s'organisent nombre de ces activités, qui vont de l'enseignement religieux à la prestation de services sociaux et médicaux aux pauvres⁴. Cette islamisation du paysage socioculturel égyptien est en grande partie l'œuvre du mouvement de piété, dont fait partie le mouvement des mosquées, et dont les activités relèvent de ce qu'on nomme plus généralement *da'wa* (un terme dont je retrace l'histoire dans le chapitre 2)⁵.

Le mouvement des mosquées est apparu il y a vingt-cinq ou trente ans. C'est à cette époque que des femmes ont commencé à organiser chaque semaine des cours de religion, d'abord chez elles puis dans les mosquées, pour lire le Coran, les *hadith* (l'ensemble reconnu des témoignages retraçant les discours et les actes exemplaires du Prophète), et d'autres textes édifiants ou exégétiques. Au moment où j'ai entamé mon travail de terrain, en 1995, ce mouvement était devenu si populaire qu'il n'y avait presque aucun quartier dans cette ville de onze

4. D'après les sources disponibles, le nombre total de mosquées en Égypte est passé d'environ 28 000 en 1975 à 50 000 en 1985 (Cf. M. ZEGHAL, *Gardiens de l'islam : les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Presses de la FNSP, Paris, 1996, p. 174) et à 120 000 en 1995 (Centre Al-Ahram pour les études stratégiques et politiques, *Taqirir al-hala al-diniyya fi Misr*, Centre d'études stratégiques et politiques, Le Caire, 1996, p. 65). Sur les 50 000 mosquées recensées en 1985, seules 7 000 avaient été financées par le gouvernement (Patrick GAFFNEY, « The Changing Voices of Islam : The Emergence of Professional Preachers in Contemporary Egypt », *Muslim World*, LXXXI (1), 1991, p. 27-47, cit. p. 47).

5. Le Renouveau islamique comprend principalement trois tendances : les groupes et les partis politiques participant à la vie politique, les activistes islamistes (dont la présence a décliné pendant les années 1990), et un réseau d'organisations sociales et religieuses à but non lucratif qui dispensent aux pauvres une aide caritative et font du prosélytisme. Dans ce livre, j'utiliserai les termes « mouvement *da'wa* » et « mouvement de piété » de manière interchangeable pour désigner ce réseau d'organisations socioreligieuses dont le mouvement des mosquées est un élément important.

millions d'habitants qui n'offrit aux femmes, sous une forme ou une autre, des cours de religion⁶.

D'après les participantes, le mouvement des mosquées est né d'un sentiment que le savoir religieux, comme moyen d'organiser la conduite quotidienne, se trouvait de plus en plus marginalisé dans les structures modernes des gouvernements laïcs. Les femmes de ce mouvement définissent en général l'effet de cette tendance sur la société égyptienne en parlant de « sécularisation » (*'almana* ou *'almariyya*) ou d'« occidentalisation » (*tagharrub*), un processus historique qui, affirmées, a réduit le savoir islamique – à la fois comme mode de conduite et comme ensemble de principes – à un système abstrait de croyances sans influence directe sur les problèmes pratiques de la vie quotidienne. En réaction, les participantes du mouvement des mosquées entendent enseigner aux musulmanes ordinaires les vertus, les dispositions éthiques et les formes de raison pratique qui ont, selon elles, disparu ou ont perdu toute pertinence dans la vie quotidienne. Concrètement, il ne s'agit pas seulement d'enseigner aux musulmanes la bonne façon d'accomplir les obligations religieuses et les actes de foi mais, surtout, de leur apprendre la manière d'organiser leur conduite quotidienne conformément aux principes de la piété islamique et du comportement vertueux.

Si le mouvement des mosquées de femmes insiste avant tout sur les questions de piété, il n'a pas pour autant déserté le champ de la politique. Au contraire, cette piété est intimement liée à divers aspects de la vie sociale et exerce une influence sur eux⁷. Dans les chapitres 2 et 4 j'analyserai les différentes façons dont le mouvement des mosquées remet en cause notre conception libérale et normative de la politique. Je tiens à souligner d'emblée l'ampleur des changements que le mouvement des mosquées, et plus largement le mouvement de piété (*da'wa*), a fait naître dans la société égyptienne. On a vu se

6. En fonction de la popularité de l'enseignement, entre dix et cinq cents femmes pouvaient assister à ces réunions.

7. Alors que, dans certaines autres traditions religieuses (telles que le puritanisme anglais), le terme « piété » désigne avant tout un état spirituel intérieur, l'utilisation par le mouvement des mosquées du terme arabe *taqwa* – que l'on peut traduire par « piété » – désigne à la fois une disposition intérieure et une certaine conduite pratique. Voir mon analyse du terme *taqwa* au chapitre 4.

transformer les styles vestimentaires et les façons de parler, les critères déterminant les divertissements autorisés pour les adultes et les enfants, les modes de gestion du foyer ou de l'économie, les services offerts aux pauvres, les termes du débat public. Or, si le gouvernement égyptien a peu à peu reconnu l'incontestable effet de ce mouvement sur l'éthos socioculturel de la vie publique et politique en Égypte, il a également soumis ces mouvements à une réglementation et à une surveillance de plus en plus strictes (voir chapitre 2).

Les sujets pieux du mouvement des mosquées posent un problème délicat aux théories féministes. En effet, leurs pratiques et leurs idéaux se fondent sur une tradition qui a, tout au long de l'histoire, réduit les femmes à un statut de subordonnées. Ce sont les notions de fondamentalisme, de soumission des femmes, de conservatisme social, d'atavisme réactionnaire, d'absence de progrès culturel, etc. qui viennent immédiatement à l'esprit. Depuis le 11 septembre 2001, de telles associations d'idées sont d'ailleurs souvent considérées comme des « faits » bien établis qui n'appellent pas d'analyse plus poussée. Il serait sans doute très intéressant d'examiner plus en profondeur la simplification d'un phénomène extraordinairement complexe que ces associations supposent, mais ce n'est pas l'objet de ce livre. Mon but n'est pas non plus d'extraire du mouvement islamiste les éléments qu'on pourrait « sauver » en faisant apparaître le potentiel libérateur de ce mouvement, afin de le rendre plus acceptable aux yeux de la sensibilité libérale. Dans ce livre, j'entends plutôt examiner les conceptions du soi, de la capacité d'action morale et de la politique sous-jacentes aux pratiques de ce mouvement non libéral, afin d'en comprendre les cadres historiques⁸.

8. Pour des études qui rendent compte de la complexité des mouvements islamistes et de la grande diversité des activités qui sont souvent regroupées sous la catégorie de fondamentalisme, cf. Mehdi ABEEDI et Michael M. J. FISHER, *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*, University of Wisconsin Press, Madison, 1990 ; John BOWEN, *Muslim through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, Princeton University Press, Princeton, 1993 ; John ESPOSITO, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford University Press, New York, 1992 ; Robert HEFNER, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, Princeton University Press, 2000 ; Charles HIRSCHKIND, « Civic Virtue and Religious Reason: an Islamic Counterpublic », *Cultural Anthropology*, 16 (1), 2001, p. 3-34 ; Charles HIRSCHKIND, « The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt », *American Ethnologist*, 28 (3), 2001, p. 623-649 ; Charles HIRSCHKIND, « Hearing Moder-

Mon but, toutefois, n'est pas simplement de proposer un compte rendu ethnographique du Renouveau islamique. Cette recherche empirique me permet aussi de réexaminer les présupposés normatifs de la conception libérale de la nature humaine. Des mouvements tels que le Renouveau islamique sont en effet évalués à l'aune des critères libéraux suivants : la croyance que tous les êtres humains éprouvent un désir inné pour la liberté ; l'idée que nous cherchons tous, d'une façon ou d'une autre, à affirmer notre autonomie dès que cela est possible ; la conviction que la capacité d'agir (*agency*) des êtres humains s'exprime avant tout dans les actes qui s'opposent aux normes sociales et non dans les actes qui les reconduisent. Ainsi, cette enquête ethnographique vise à la fois à analyser et à contester certains concepts clés de l'analyse libérale. Car c'est à l'intérieur des divers courants de la théorie féministe où ces concepts ont acquis une place centrale que des mouvements comme celui des mosquées sont analysés. Comme on le verra, plusieurs des concepts que j'aborde dans le cadre de la théorie féministe se retrouvent en réalité dans de nombreuses disciplines. Car les présupposés libéraux sur lesquels se fondent les définitions de la nature humaine et de la capacité d'agir font désormais partie intégrante de notre tradition intellectuelle humaniste.

Capacité d'agir et résistance

Comme je l'ai indiqué au début de cet ouvrage, le soutien actif des femmes à des mouvements socioreligieux qui adhèrent au principe de la soumission des femmes place les chercheuses féministes devant un dilemme. D'un côté, on voit des femmes défendre leur présence dans des sphères autrefois réservées aux hommes. De l'autre, le vocabulaire qu'elles utilisent est inscrit dans des discours qui ont traditionnellement maintenu leur soumission à l'autorité masculine. En d'autres termes, l'acceptation

« nity », in V. ERLMANN (dir.), *Hearing Cultures: Essays on Sound, Listening and Modernity*, Berg, Oxford, 2004, p. 191-216 ; Michael PELETZ, *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*, Princeton University Press, Princeton, 2002 ; Armando SALVATORE, *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Ithaca Press, Reading, 1997 ; Gregory STARRETT, *Putting Islam to Work, Education, Politics and Religious Transformation in Egypt*, University of California Press, Berkeley, 1998.

par les femmes de vertus féminines telles que la timidité, la modestie et l'humilité apparaît comme la condition nécessaire de la place croissante qu'elles occupent dans la vie religieuse et politique. Dans les années 1960, on aurait sans doute expliqué la participation des femmes à de tels mouvements en termes de fausse conscience ou d'intériorisation des normes patriarcales à travers les mécanismes de la socialisation. Cependant, ce type d'explications est reçu avec un malaise de plus en plus évident. Depuis les années 1970, la recherche en sciences humaines et sociales s'intéresse surtout au fonctionnement de la capacité d'agir au sein même des structures de subordination. S'inscrivant dans cette approche, certaines féministes ont tenté de comprendre comment les femmes résistent à l'hégémonie masculine en subvertissant les significations dominantes de certaines pratiques culturelles pour se les réapproprier en fonction de leurs « propres intérêts et objectifs ». Une des questions centrales dans ce courant de pensée est la suivante : comment les femmes contribuent-elles à reproduire leur propre domination, et comment y résistent-elles ou comment la subvertissent-elles ? Les chercheuses qui adoptent cette approche ont ainsi eu tendance à analyser les traditions religieuses en insistant sur les ressources pratiques et théoriques qu'elles offrent aux femmes. Elles se sont également interrogées sur la possibilité de réorienter et de recodifier ces ressources conformément aux « propres intérêts et objectifs » des femmes, un processus de redéfinition qui apparaît comme le lieu même de la capacité d'agir des femmes⁹.

9. Pour des exemples concernant le contexte musulman, cf. Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits : Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989 ; Sondra HALE, « Women's Culture/Men's Culture : Gender, Separation and Space in Africa and North America », *American Behavioral Scientist*, 31 (1), 1987, p. 115-134 ; Mary HEGLAND, « Flagellation and Fundamentalism : (Trans)forming Meaning, Identity and Gender Through Pakistani Women's Rituals of Mourning », *American Ethnologist*, 25 (2), 1998, p. 240-266 ; Arlene Elowe MACLEOD, *Accommodating Protest : Working Women, the New Veiling and Change in Cairo*, Columbia University Press, New York, 1991 ; Azman TORAB, « Piety as Gendered Agency : A Study of Jalāseh Ritual Discourse in an Urban Neighborhood in Iran », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, 1996, p. 235-252. Pour un argument du même type à propos de mouvements chrétiens évangéliques, cf. Elizabeth Brusco, *The Reformation of Machismo : Evangelical Conversion and Gender in Columbia*, University of Texas Press, Austin, 1995 ; Judith STACEY, *Brave New Families : Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century American*, Basic Books, New York, 1991.

Les premiers travaux cherchant à repérer cette capacité d'agir ont enrichi les débats sur la question du genre dans les sociétés non occidentales. Ils ont permis à l'analyse de sortir du cadre théorique simpliste de la soumission et du patriarcat. Cet intérêt pour la capacité d'agir des femmes a surtout contribué à transformer de façon importante les études sur le Moyen-Orient qui, depuis des années, décrivaient les femmes arabes et musulmanes comme des personnes passives et soumises, prisonnières des structures de l'autorité masculine¹⁰. Ainsi, en faisant entendre les voix, jusqu'alors inaudibles, des femmes, la recherche féministe a joué un rôle central dans l'étude des sociétés du Moyen-Orient. À l'aune de ces travaux, les femmes sont apparues comme des agents qui façonnent leur propre vie, laquelle est bien plus complexe et plus riche que celle que décrivaient les recherches antérieures¹¹. Dans une certaine mesure, ce nouvel intérêt pour la capacité d'agir des femmes fut à la recherche sur le genre ce que le débat sur la paysannerie avait été à la pensée de la Nouvelle gauche (*New Left*). Ce courant avait lui aussi tenté de rétablir dans l'historiographie des sociétés rurales l'idée que les paysans étaient doués d'une capacité d'agir (souvent désignée, de façon métonymique, comme une « voix »). Ce projet s'est constitué en réaction à l'approche marxiste classique qui ne reconnaissait aucun rôle à la paysannerie dans le cours de l'histoire moderne¹². Les études

10. Pour une vue d'ensemble de la littérature sur le Moyen-Orient, cf. Lila ABU-LUGHOD, « Anthropology's Orient : The Boundaries of Theory on the Arab World », in H. SHARABI, *Theory, Politics and the Arab World : Critical Responses*, Routledge, New York, 1990, p. 81-131.

11. Cf. Lila ABU-LUGHOD, *Veiled Sentiments : Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley, 1986 – trad. fr., *Sentiments voilés*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2008 ; Soraya ALTOROKI, *Women in Saudi Arabia : Ideology and Behavior among the Elite*, Columbia University Press, New York, 1986 ; Nayra ATIYA, *Khut-Khaal : Five Egyptian Women Tell their Stories*, Syracuse University Press, Syracuse, 1982 ; Susan DAVIS, *Patience and Power : Women's lives in a Moroccan Village*, Schenkman, Cambridge, 1983 ; Daisy DWYER, *Images and Self-Images : Male and Female in Morocco*, Columbia University Press, New York, 1978 ; Evelyn EARLY, *Baladi Women of Cairo : Playing with an Egg and a Stone*, Lynne Rienner, Boulder 1993 ; Elizabeth FERNEA (dir.), *Women and Family in the Middle East : New Voices of Change*, University of Texas Press, Austin 1985 ; Umri WIKAN, *Behind the Veil in Arabia : Women in Oman*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

12. Eric HOBBSBAWM (dir.), *Peasants in History : Essays in Honor of Daniel Thorner*, Oxford University Press, Calcutta, 1980 ; James C. SCOTT, *Weapons of the Weak : Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1985.

subalternes représentent l'exemple le plus récent de ce type de recherches¹³.

On ne saurait assez insister sur l'importance actuelle de la recherche féministe sur la capacité d'agir des femmes, à un moment où les grands médias occidentaux continuent de dépeindre les musulmanes comme inéluçablement prisonnières de la religion et du joug patriarcal. Toutefois, il est crucial d'examiner les présupposés et les omissions qui accompagnent cet intérêt pour la capacité d'agir. Il faut notamment se demander en quoi ces présupposés constituent un obstacle à la compréhension de mouvements comme celui qui m'intéresse ici. Dans cet ouvrage, je montrerai comment la notion de capacité d'agir construite par la recherche féministe – qui est fondamentalement liée à l'autonomie morale et politique du sujet – a influencé l'étude des femmes appartenant à des traditions religieuses patriarcales comme celle de l'islam. Plus loin, dans la seconde partie de ce chapitre, je suggérerai quelques pistes pour penser la capacité d'agir différemment, en la mettant en rapport avec des capacités incorporées et les techniques de formation du sujet.

Le travail de Janice Boddy offre un exemple lumineux et éloquent de ce nouvel intérêt de l'anthropologie pour l'étude du genre et de la capacité d'agir des subalternes. C'est dans un village situé dans une région arabophone du nord du Soudan que Boddy a observé un rituel féminin, le *zar*. Ce rituel de guérison très répandu, et auquel participent essentiellement des femmes, recourt à un vocabulaire et à une spiritualité islamiques¹⁴. Dans sa très riche étude ethnographique, Boddy suggère que, dans une société où l'« idéologie officielle » islamique est dominée et contrôlée par les hommes, on peut comprendre la pratique du *zar* comme une forme de discours subalterne, comme « un moyen permettant de cultiver une

13. Cf. par exemple Ranajit GUHA et Gayatri SPIVAK, *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Delhi, 1988. Ce n'est donc pas surprenant que Ranajit Guha, l'un des fondateurs des études subalternes, ait non seulement cherché à redonner aux paysans une capacité d'agir, mais qu'il ait également appelé les historiens à traiter les femmes comme les agents et non comme les simples instruments de différents mouvements (Ranjit GUHA, « The Small Voice of History », in S. AMIN et D. CHAKRABARTY, *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, Delhi, 1996, p. 1-12, cit. p. 12).

14. Janice BODDY, *Wombs and Alien Spirits*, op. cit.

conscience féminine¹⁵ ». Elle montre que le rituel de possession du *zar* joue le rôle d'une « sorte de processus contre-hégémonique [...] : c'est ainsi que les femmes réagissent à une *praxis hégémonique*, et au privilège que cette domination idéologique confère aux hommes, mais, au bout du compte, cette réaction reste prisonnière des catégories et des limites de la domination masculine¹⁶ ». Les femmes de l'enquête, conclut Janice Boddy, « utilisent peut-être inconsciemment, peut-être volontairement, ce qu'en Occident nous appellerions sans doute les instruments de leur oppression pour affirmer leur propre valeur. Leur valeur en tant que groupe, qu'elles défendent à travers les cérémonies qu'elles organisent et mettent en scène ; et leur valeur individuelle, au moment des mariages, quand les femmes insistent sur la complémentarité dynamique des hommes et des femmes. Cela forme en soi un moyen de résister et de contrôler la domination masculine¹⁷ »...

Indépendamment de sa grande richesse ethnographique, ce qui m'intéresse le plus dans l'enquête de Janice Boddy, c'est la façon dont l'agent féminin y apparaît sous les traits d'une conscience féministe tantôt refoulée et tantôt active, qui s'oppose à l'hégémonie des normes culturelles masculines dans les sociétés arabo-musulmanes¹⁸. Comme le montre l'étude de Boddy, même dans les cas où l'on peine à déceler une capacité d'agir féministe, on note une tendance au sein des études féministes à rechercher les expressions et les moments de résistance pouvant suggérer l'existence d'une opposition à la domination masculine. Chaque fois que les femmes semblent agir pour se réapproprier ce qu'on présente comme les « instruments de leur oppression », on s'empresse de redéfinir ces moments comme une opposition ponctuelle à l'autorité masculine ainsi perturbée. Ces moments de résistance sont situés soit dans les replis de la conscience d'une femme (on parle alors de « conscience féministe naissante »), soit dans les effets objectifs des actions

15. *Ibid.*, p. 345.

16. *Ibid.*, p. 7, nous soulignons.

17. *Ibid.*, p. 345, nous soulignons.

18. Pour une analyse un peu différente des pratiques féminines du *zar* au Soudan qui s'appuie cependant sur la même idée de capacité d'agir, cf. Sondra HALB, « Sudanese Women and Revolutionary Parties : the Wing of the Patriarch », *MERIP, Middle East Report*, 16 (1), 1986, p. 25-30 et « Women's Culture/Men's Culture », loc. cit., p. 115-134.

de résistance et nous passons à côté de certaines questions à propos des mécanismes du pouvoir²³.

Pour remédier à ce problème, Abu-Lughod suggère que l'on utilise la notion de résistance à des fins de « diagnostic du pouvoir », pour repérer les changements sur le plan des rapports sociaux qui agissent sur celles et ceux qui dominent aussi bien que sur celles et ceux qui résistent. Pour illustrer son propos, Abu-Lughod cite l'exemple d'une jeune femme bédouine portant de la lingerie sexy pour défier l'autorité parentale et les normes sociales en vigueur. Les actes de ce type, suggère-t-elle, ne devraient pas être interprétés seulement comme des actes de résistance ou de libération par rapport aux relations de pouvoir dominantes, car ils contribuent également à donner plus de force à d'autres formes de pouvoir qui sont fondamentalement liées aux pratiques du consumérisme capitaliste, aux valeurs et à l'esthétique de la bourgeoisie urbaine²⁴.

Abu-Lughod conclut ainsi son texte provocateur :

Ce que je veux dire, c'est qu'il faut apprendre à déceler, dans les actes de résistance qui ponctuent la vie quotidienne, toute une gamme de stratégies spécifiques et de structures de pouvoir. Examiner attentivement les formes de résistance dans des sociétés patriarcales nous aidera à poser un regard plus critique sur les théories partielles ou réductionnistes du pouvoir. Le problème est que ceux et celles d'entre nous qui pensaient que la résistance est quelque chose d'admirable ont eu tendance à y voir un argument optimiste confirmant l'échec (au moins partiel) des systèmes oppressifs. Et pourtant il me semble que, pour honorer la résistance quotidienne, il ne suffit pas de célébrer la dignité ou l'héroïsme de celles qui résistent, mais il faut tirer de ces pratiques des leçons concernant les mécanismes complexes de structures de pouvoir historiquement changeantes²⁵.

Cette façon de définir la résistance — comme un diagnostic des formes spécifiques de pouvoir — marque une étape théorique importante qui nous permet de dépasser l'opposition simpliste entre résistance et subordination. Cependant, chez Abu-Lughod, la définition d'un acte comme acte de « résistance » ne semble pas poser de problème en soi. Elle revient sur ses

23. *Ibid.*, p. 42, nous soulignons.

24. *Ibid.*, p. 50.

25. *Ibid.*, p. 53, nous soulignons.

féminines, quelles que fussent leurs intentions de départ. La capacité d'agir, dans ce type d'analyse, est définie comme la capacité de défendre ses propres intérêts, contre le poids des coutumes, de la tradition, d'une volonté transcendante ou de tout autre obstacle, individuel ou collectif. Ainsi le désir humaniste d'autonomie et d'expression de soi constitue le substrat, le feu sous la cendre, qui peut soudain se rallumer et se transformer en un acte de résistance, dès lors que les conditions le permettent.

Lila Abu-Lughod, l'une des chercheuses qui ont le plus contribué à refonder les études de genre au Moyen-Orient, a critiqué certains des présupposés sous-jacents à la recherche féministe ainsi qu'à ses propres analyses¹⁹. Dans l'un de ses précédents travaux, Abu-Lughod définissait la poésie féminine de la tribu bédouine des Aoulad 'Ali comme une pratique socialement légitime, semi-publique, exprimant la résistance et le mécontentement des femmes bédouines face aux normes rigides de la domination masculine régulant leur vie²⁰. Elle est revenue par la suite sur cette conclusion en posant une question provocatrice : comment peut-on parler de résistance féminine sans pour autant « attribuer aux femmes de façon erronée une forme de conscience ou de revendication politique qui ne fait pas partie de leur expérience, une sorte de conscience féministe ou de projet politique féministe²¹ » ? Abu-Lughod reproche ainsi à ses premiers travaux tout comme à ceux d'autres chercheuses d'avoir trop voulu « expliquer la résistance et trouver des résistantes » et d'avoir négligé l'explication des mécanismes du pouvoir²².

Dans certains de mes travaux précédents, comme dans ceux d'autres chercheuses, on trouve peut-être une tendance à donner une vision trop romantique de la résistance, à voir dans toutes les formes de résistance des signes de l'inefficacité des systèmes de domination, des signes de la résilience et de la créativité de l'esprit humain en tant qu'il refuse d'être dominé. En analysant ainsi la résistance, nous effaçons les différences entre les différentes formes

19. Cf. Lila Abu-Lughod, « The Romance of Resistance : Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women », *American Ethnologist*, 17 (1), p. 41-55 ; et *Writing Women's Worlds : Bedouin Stories*, University of California Press, Berkeley, 1993.

20. Cf. Lila Abu-Lughod, *Sentiments voilés*, op. cit.

21. Cf. Lila Abu-Lughod, « The Romance of Resistance », loc. cit., p. 43.

22. *Ibid.*

analyses précédentes et suggère que, pour décrire les formes spécifiques que prennent les actes de résistance, il faut les situer à l'intérieur des champs du pouvoir et non à l'extérieur. Certes, au début de son texte, Abu-Lughod critique la volonté d'attribuer une « conscience féministe » à des femmes pour qui cette catégorie ne signifie rien²⁶. Mais cela ne la conduit pas pour autant à remettre en question le terme de « résistance » que l'on emploie pour décrire toute une gamme d'actions humaines, y compris des actions n'ayant peut-être pas pour objectif social, éthique ou politique de s'opposer aux normes dominantes. Il faut impérativement, à mon avis, se demander s'il est seulement possible d'identifier une catégorie universelle d'actes – tels que les actes de résistance – indépendamment des conditions éthiques et politiques au sein desquelles ces actes acquièrent un sens particulier. Tout aussi cruciale est la question suivante : l'usage de la catégorie de résistance implique-t-il que l'on enferme l'analyse du pouvoir dans le cadre de la téléologie propre à la politique progressiste ? Celle-ci ne nous empêche-t-elle pas de voir et de comprendre des formes d'être et d'agir qui ne constituent pas nécessairement des formes de subversion ou de reformulation des normes ?

Ce que des analyses comme celles de Boddy et d'Abu-Lughod, aussi profondes soient-elles, n'arrivent pas à problématiser, c'est l'idée d'un désir universel de libération à l'égard des structures de domination masculine. Un tel désir, que présume la théorie de la résistance, occupe en effet une place centrale dans la pensée progressiste. Définir la capacité d'agir des femmes comme consubstantielle à la résistance aux rapports de domination, et par là naturaliser l'idéal social de liberté, ne relève pas simplement d'une négligence théorique de quelques féministes. Au contraire, ce présupposé révèle l'existence d'une tension bien plus profonde dans le féminisme, qui vient de la dualité fondamentale de son projet qui est à la fois *analytique* et *politiquement prescriptif*²⁷. Indépendamment de sa très grande

26. *Ibid.*, p. 47.

27. Comme l'ont fait remarquer plusieurs chercheuses féministes, la tension entre ces deux aspects du projet féministe est souvent productive. Cf. Wendy Brown, *Politics out of History*, Princeton University Press, Princeton, 2001 ; Judith Butler, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1999 – trad. fr. : *Trouble dans le genre. Le Féminisme et la subversion de l'identité*, La Découverte,

diversité, ce qui fait la cohérence analytique et politique de la tradition féministe, c'est l'idée fondamentale que, dès lors qu'une société est structurée de manière à servir les intérêts masculins, les préoccupations des femmes suscitent l'indifférence, voire disparaissent²⁸. Autrement dit, le féminisme ne se contente pas de proposer un *diagnostic* du statut des femmes au sein de chaque culture ; il prescrit également une façon de changer le statut des femmes considérées comme marginalisées, soumise ou opprimées²⁹. Le féminisme, comme théorie et comme projet politique, a pour objet l'imbrication des conditions de liberté relative permettant aux femmes de formuler et de réaliser leurs objectifs et leurs intérêts propres. Dans le féminisme comme dans le libéralisme, la liberté est normative, et ceux qui cherchent à limiter la liberté des femmes sont critiqués plus sévèrement que ceux qui cherchent à l'étendre³⁰.

Paris, 2005 ; Chandra MOHANTY, « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses », in C. MOHANTY (dir.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1991 ; Michelle ROSALDO, « Moral Analytic Dilemmas Posed by the Intersection of Feminism and Social Science », in N. HAAN (dir.), *Social Science As Moral Inquiry*, Columbia University Press, New York, 1983, p. 76-95 ; Marilyn STRATHEN, « An Awkward Relationship : The Case of Feminism and Anthropology », *Signs*, 12, 2, 1987, p. 276-292 ; et Marilyn STRATHEN, *The Gender of the Gift : Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley, 1988.

28. Quelles que soient leurs différences, les diverses postures politiques féministes – radicales, libérales, socialistes ou psychanalytiques – partagent ce présupposé, qui circonscrit le champ du discours féministe. Même les féministes socialistes et marxistes, qui affirment que la soumission des femmes est déterminée par les rapports sociaux de production, reconnaissent néanmoins la tension essentielle entre les intérêts des femmes et ceux du reste de la société, dominée et formée par les hommes (cf. Nancy HARTSOCK, *Money, Sex and Power : Toward a Feminist Historical Materialism*, Northeastern University Press, Boston, 1983 ; Catharine MACKINNON, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge, 1989). Pour une analyse anthropologique du caractère universel de l'inégalité dans le genre, cf. Jane COLLIER et Sylvia YANAGISAKO, « Theory in Anthropology Since Feminist Practice », *Critique of Anthropology*, IX, 2, 1989, p. 27-37.

29. Marilyn STRATHEN, *The Gender of the Gift*, op. cit., p. 26-28.

30. John Stuart Mill, dont la pensée est centrale aussi bien pour la théorie libérale que pour les féministes, affirme : « La charge de la preuve est censée revenir à ceux qui sont contre la liberté, à tous ceux qui sont en faveur de la restriction ou de l'interdiction... La présomption est en faveur de la liberté. » John STUART MILL, *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, New York, 1991, p. 472.

Féminisme et liberté

Afin d'examiner de plus près la conception de la liberté sous-jacente à la recherche féministe, il me paraît utile de revenir sur la distinction essentielle que font la plupart des penseurs libéraux entre liberté positive et liberté négative³¹. La liberté négative désigne l'absence d'éléments extérieurs faisant obstacle à un choix et à une action autodéterminés, qu'il s'agisse d'obstacles imposés par l'État, les sociétés ou les individus³². La liberté positive, en revanche, est comprise comme la capacité de l'individu de suivre sa volonté autonome, une volonté généralement conforme aux principes de la « raison universelle » ou de l'« intérêt particulier », une volonté libérée du poids de la coutume, de la volonté transcendante et de la tradition. Autrement dit, la liberté positive, c'est essentiellement la capacité à se maîtriser et se gouverner soi-même, alors que la liberté négative correspond à l'absence de diverses formes de contraintes entravant la capacité de l'individu à agir selon ses désirs. Il convient de rappeler que l'idée de réalisation de soi n'est pas une invention de la tradition libérale mais qu'elle a existé sous diverses formes tout au long de l'histoire. Ainsi en est-il de la notion platonicienne de maîtrise de soi-même et de ses passions ; ou de la notion plus religieuse de réalisation de soi par la transformation de soi que l'on trouve dans le bouddhisme ou dans diverses traditions mystiques, y compris dans l'islam et dans le christianisme. La seule contribution du libéralisme aura été d'établir le lien entre l'idée de réalisation de soi

31. Cf. Isaiah BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969 ; Thomas HILL GREEN, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986 ; Avital SIMHONY, « Beyond Negative and Positive Freedom : T. H. Green's View of Freedom », *Political Theory* 21 (1), p. 28-54, 1993 ; Marilyn STRATHEN, *The Gender of the Gift*, op. cit.

32. Dans la philosophie politique classique, cette notion (associée à la pensée de Bentham et de Hobbes) trouve son application la plus courante dans les débats portant sur les limites de l'intervention de l'État dans la vie privée des individus. C'est également à cette notion que des féministes recourent pour discuter des projets de loi interdisant la pornographie (cf. Sandra BARTKY, *Femininity and Domination : Study in the Phenomenology of Oppression*, Routledge, New York, 1990 ; Catharine MAC KINNON, *Only Words*, Harvard University Press, Cambridge, 1993 ; Gayle RUBIN, « Thinking Sex : Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality », in C. VANCE (dir.), *Pleasure and Danger : Exploring Female Sexuality*, Routledge, Boston, 1984, p. 267-319 ; SAMOIS COLLECTIVE (dir.), *Coming to Power : Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Alyson, Boston, 1987).

et celle d'autonomie individuelle. C'est ainsi que le processus de réalisation de soi est associé à l'aptitude à réaliser « ce qu'on veut vraiment »³³.

Certes, les notions complexes et reliées entre elles de liberté positive et négative³⁴ font encore l'objet de nombreux débats. Je souhaite quant à moi m'arrêter sur le concept d'autonomie individuelle, central aux deux notions, ainsi que sur les idées de coercition et d'assentiment, capitales pour cette topographie de la liberté. Pour qu'un individu soit libre, ses actions doivent être la conséquence de sa « propre volonté » plutôt que de la coutume, de la tradition ou de la pression sociale. Dans la mesure où l'autonomie, dans cette tradition de la théorie politique libérale, est un principe *procédural*, et non pas une caractéristique ontologique ou substantielle du sujet, elle est la condition nécessaire à la réalisation d'une éthique de la liberté. De ce point de vue, on peut affirmer que même des actes illibéraux (*illiberal*) sont tolérables, dès lors qu'on a démontré qu'ils sont réalisés par une personne librement consentante, agissant de plein gré. Par exemple, le philosophe John Christman analyse la situation particulière où un esclave choisit de rester esclave alors même que les obstacles et contraintes extérieurs ont

33. Cf. John GRAY, « On Negative and Positive Liberty », in *Liberals : Essays in Political Philosophy*, Routledge, New York, p. 45-68. La question du caractère insaisissable de la volonté, dans son rapport avec la raison et l'intérêt personnel est largement débattue par de nombreux penseurs libéraux tels que Hobbes, Spinoza, Hegel et Rousseau (Thomas HELLER, Morton SOSNA et David WELLBERRY (dir.), *Reconstructing Individualism : Autonomy, Individuality and The Self in Western Thought*, Stanford University Press, Stanford, 1986 ; Charles TAYLOR, *Sources of the Self : the Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989 - trad. fr. : *Les Sources du moi. La Formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris, 2000). Dans les sociétés occidentales libérales avancées, la psychanalyse et la psychologie ont joué un rôle déterminant dans la délimitation du « véritable moi intérieur » et de ce que devraient être ses désirs et ses besoins concomitants (par exemple, cf. Ian HACKING, *Rewriting the Soul : Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton University Press, Princeton, 1995, trad. fr. IAN HACKING, *L'Âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1998 ; Nikolas ROSE, *Inventing our Selves : Psychology, Power, and Personhood*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998).

34. Cf. Ian HUNT, « Freedom and its Constitution », *Australian Philosophy*, 69 (3), 1991, p. 288-301 ; Gerald MAC CALLUM, « Negative and Positive Freedom », *Philosophical Review*, LXXVI, 3, 1967, p. 312-334 ; Avital SIMHONY, « Beyond Negative and Positive Freedom », *Political Theory*, 21 (1), 1993, p. 28-54 ; David WEST, « Spinoza on Positive Freedom », *Political Studies*, XLI (2), 1993, p. 284-296.

disparu³⁵. Pour considérer cette personne comme libre, affirme Christman, il faut comprendre le processus par lequel celle-ci a acquis le désir de rester esclave. Aussi longtemps que ces désirs et valeurs sont « produits en accord avec les conditions procédurales de la formation autonome des préférences constitutives de la liberté positive, alors, quel que soit le "contenu" de ces désirs, les actes qu'ils motivent seront (positivement) libres³⁶ ». En d'autres termes, ce n'est pas la substance du désir mais son « origine qui compte quand on définit l'autonomie³⁷ ». Dans cette analyse, la liberté consiste en la capacité à « choisir » de façon autonome ses désirs, aussi illibéraux soient-ils³⁸.

Les concepts de liberté positive et négative, et l'idée d'autonomie procédurale qui en découle, structurent l'essentiel du débat féministe. Une conception positive de la liberté semble prédominer dans le projet historiographique féministe (parfois appelé « *her-story* »). Celui-ci cherche à repérer des situations historiquement et culturellement situées où les femmes ont agi de leur propre chef, en se libérant des normes patriarcales et de la

35. JOHN CHRISTMAN, « Liberalism and Individual Positive Freedom », *Ethics*, 101, 1991, p. 343-359.

36. *Ibid.*, p. 359. Une telle analyse « procédurale » ou « indifférente au contenu » de l'autonomie est défendue avec force par des théoriciens contemporains comme Rawls, Habermas ou Dworkin (même si leurs approches sont différentes). Cette approche s'oppose à l'explication substantive de l'autonomie, selon laquelle les actes d'une personne doivent non seulement être le résultat de ses propres choix, mais doivent aussi, par leur contenu, être conformes aux critères et valeurs pré-définis de l'idéal d'autonomie. Ainsi, une personne qui choisit de son propre gré de devenir esclave ne pourrait être considérée comme libre. Or il convient de remarquer que cette approche substantialiste est simplement une version plus explicite et plus affirmative de la définition procédurale de l'autonomie. Sur ces questions, cf. Marilyn FRÉDMAN, « Autonomy and Social Relationships : Rethinking The Feminist Critique », in D. T. MEYERS, *Feminists Rethink The Self*, Westview Press, Boulder, 2003, p. 27-47, notamment p. 19-29.

37. JOHN CHRISTMAN, « Liberalism and Individual Positive Freedom », *loc. cit.*, p. 359.

38. Ce principe libéral a depuis longtemps fait naître de nombreux paradoxes. Ainsi les Britanniques acceptaient-ils la pratique du *sati* (qui consistait à brûler vives les veuves) dans l'Inde coloniale alors qu'en théorie ils étaient contre une telle pratique, dans les cas où les fonctionnaires coloniaux pouvaient prouver que la veuve n'était pas forcée mais allait au bûcher de son plein gré (pour une excellente analyse de ce débat, cf. LAI MANI, *Contentious Traditions : The Debate on Sati in Colonial India*, University of California Press, Berkeley, 1998). De même, certaines analyses du sadomasochisme aux États-Unis affirment qu'il peut être toléré à la condition qu'il soit pratiqué par des adultes consentants qui ont un « choix » en la matière et qu'il ne résulte pas de la coercition.

volonté d'autrui³⁹. Il semble que la conception négative de la liberté domine dans les études sur le genre examinant les espaces de la vie des femmes échappant à l'influence des hommes et à leur présence potentiellement coercitive. Ces espaces sont envisagés comme des lieux où les femmes peuvent s'épanouir et se réaliser. De nombreuses historiennes et anthropologues féministes du monde arabo-musulman ont ainsi cherché à définir les situations dans lesquelles les femmes semblent exprimer de façon autonome un discours « propre » (notamment à travers la poésie, le tissage, la transe rituelle, etc.). Elles confèrent ainsi sur un potentiel libérateur à des pratiques de ségrégation sexuelle traditionnellement tenues pour responsables de la marginalisation des femmes dans l'arène publique telle que définie par les conventions politiques⁴⁰.

Mon objectif n'est pas de remettre en cause les profondes transformations que le discours libéral sur la liberté et l'autonomie individuelles a permis d'opérer dans la vie des femmes du monde entier. Je cherche plutôt à attirer l'attention sur la tendance à naturaliser ces pré-supposés libéraux dans les études sur le genre. Les notions de liberté négative et positive ont incontestablement permis d'étendre le domaine légitime de l'action et de la réflexion féministes. Dans les années 1970, les féministes blanches de classe moyenne appelaient à démanteler l'institution de la famille nucléaire qu'elles voyaient comme la source première de l'oppression des femmes. Les féministes autochtones américaines et afro-américaines réagirent en affirmant que la liberté, pour elles, résidait dans la possibilité de former une famille, car la longue histoire de l'esclavage, du génocide et du racisme avait précisément eu pour effet de briser leurs communautés et leurs réseaux sociaux⁴¹. Ce type d'argument a permis

39. Pour une analyse très éclairante de ce projet historiographique de « *her-story* », cf. JOAN SCOTT, *Gender And The Politics of History*, Columbia University Press, New York, 1988, p. 15-27.

40. Cf. LEILA AHMED, « Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem », *Feminist Studies*, 8 (3), 1982, p. 521-534 ; JANICE BODDY, *Wombs and Alien Spirits*, *op. cit.* ; UNNI WIKAN, *Behind the Veils in Arabia*, *op. cit.*, 1991.

41. Cf. BETH BRANT (dir.), *A Gathering of Spirit : Writing and Art by North American Indian Women*, Sinister Wisdom Books, Rockland, 1984 ; PATRICIA COLLINS, *Black Feminist Thought, Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York, 1991 ; ANGELA DAVIS, *Women, Race and Class*, Vintage Books, New York, 1983 ; AUDRE LORDE, *Sister Outsider : Essays and Speeches*, Crossing Press, Trumansburg, 1984. De même, une « Déclaration du féminisme noir » faite par le

d'enrichir la conception féministe de la « réalisation de soi » ou de l'« accomplissement personnel » en faisant apparaître l'importance cruciale de la classe, de la race ou de l'origine ethnique, et en forçant ainsi les féministes à repenser le concept d'autonomie individuelle à la lumière d'autres questions.

Depuis, beaucoup de chercheuses féministes se sont mises à critiquer la notion libérale d'autonomie, à partir de différents points de vue⁴². Les premières critiques portaient essentiellement sur les présupposés masculinistes sous-jacents à l'idéal d'autonomie⁴³. Plus tard, des chercheuses ont remis en cause cet idéal parce qu'il impliquait l'idée d'un soi atomisé, individualisé, clos sur lui-même, et ne permettait pas de rendre compte des qualités relationnelles du soi, du rôle des interactions sociales au sein de la communauté humaine⁴⁴. En conséquence, diverses chercheuses ont tenté de redéfinir l'autonomie afin de mieux rendre compte des dimensions émotionnelle, corporelle et sociale des individus, en particulier des femmes⁴⁵. Un courant plus radical de la théorie poststructuraliste situe sa critique de l'autonomie dans la perspective plus large de la dénonciation du caractère *illusoire* du sujet rationaliste, maître de soi et transcendant hérité de la pensée des Lumières en général, et

Combahee River Collective [collectif fondé dans les années 1970 aux États-Unis, pionnier du féminisme noir - NdT] a rejeté l'appel au séparatisme lesbien lancé par des féministes blanches en arguant que l'histoire de l'oppression raciale exigeait des femmes noires qu'elles restent alliées aux hommes de leur communauté afin de poursuivre la lutte contre le racisme institutionnalisé (Gloria Hull, *All The Women Are White, All The Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Feminist Press, New York, 1982).

42. Pour un débat très instructif soulignant les contradictions qui découlent de la place privilégiée qu'occupe le concept d'autonomie dans la théorie féministe, cf. Parveen ADAMS et Jeff MINSON, « The "Subject" of Feminism », *mf*, 2, 1978, p. 43-61.

43. Cf. Nancy CHODOROW, *The Reproduction of Mothering : Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, 1978 et Carol GULLIGAN, *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982 - trad. fr. : *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Flammarion, Paris, 2008.

44. Seyla BENHABIB, *Sinuating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York, 1992 ; Iris YOUNG, *Justice and The Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

45. Marilyn FRIEDMAN, « Autonomy and Social Relationships : Rethinking The Feminist Critique », in D. T. MEYERS (dir.), *Feminists Rethink the Self*, Westview Press, Boulder, 1997, p. 40-61 ; *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford, University Press, New York, 2003. Suad JOSEPH (dir.), *Intimate Selfing in Arab Families*, Syracuse University Press, Syracuse, 1999. Jennifer NEDELSKY, « Reconceiving Autonomy : Sources, Thoughts, and Possibilities », *Yale Journal of Law and Feminism*, 1 (1), p. 7-36.

de la tradition libérale en particulier. Selon ce courant, l'exclusion de tout ce qui relève du corps, du féminin, de l'émotion, du non-rationnel et de l'intersubjectif constitue la condition nécessaire à l'établissement de l'universalité et de l'autorité de la pensée rationnelle⁴⁶. Or, pour retrouver l'essence ou la signification de ce qui a été ainsi exclu, il ne suffit pas de revenir, sans les questionner, à une expérience, à un corps ou à un imaginaire féminins (à la façon de Simone de Beauvoir ou de Luce Irigaray). Il faut analyser les termes mêmes du discours métaphysique et transcendant responsables de cette exclusion⁴⁷.

Dans cet ouvrage, je voudrais approfondir davantage les pistes ouvertes par ces débats poststructuralistes. En particulier, mon idée selon laquelle il est nécessaire de découpler la notion de réalisation de soi et celle d'autonomie de la volonté prend appui sur les critiques poststructuralistes du sujet transcendantal, du volontarisme et des modèles répressifs de pouvoir. Cependant, comme on va le voir, mon analyse se distingue également de ce cadre d'analyse dans la mesure où je conteste la tendance prédominante chez les féministes poststructuralistes à penser la capacité d'agir en termes de subversion ou de redéfinition des normes sociales, ou à l'associer aux actes de résistance qui s'opposent aux formes de pouvoir dominant et subjectivant. En d'autres termes, je montrerai que le sujet politique normatif de la théorie féministe poststructuraliste reste souvent un sujet libérateur, dont la capacité d'agir est pensée selon le schéma binaire de la soumission et de la subversion. Cette analyse néglige ainsi tous les aspects de l'activité humaine dont le statut éthique et politique ne s'inscrit pas dans la logique de répression et de résistance. Afin de comprendre ces modes d'action, qui s'inscrivent dans d'autres raisons et d'autres histoires, je crois qu'il est capital de détacher la notion de capacité d'agir des objectifs de la politique progressiste.

46. Judith BUTLER, *Trouble dans le genre*, op. cit. ; Moira GATENS, *Imaginary Bodies : Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, Londres, 1996. Elisabeth GROSZ, *Volatile Bodies : Towards a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.

47. Pour une excellente analyse du traitement de cette question dans la littérature sur l'éthique féministe, cf. Claire COLBROOK, « Feminism and Autonomy : the Crisis of The Self-Authoring Subject », *Body and Society*, 3 (2), 1997, p. 21-41.

Certes, cela ne fait pas si longtemps dans l'histoire moderne que la notion de liberté est devenue l'idéal politique suprême. L'épanouissement de nombreuses sociétés, y compris en Occident, a été défini par d'autres aspirations. Quant au grand récit de la liberté individuelle et collective, il est loin de tenir compte de l'ensemble des aspirations propres aux gens qui vivent dans les sociétés libérales. Si on admet que le désir de subvertir ou de renverser les normes n'est pas un désir inné qui anime tous les êtres humains de tous les temps, mais un désir profondément déterminé par les conditions historiques et culturelles dans lesquelles il émerge, alors il faut poser la question suivante : comment le pouvoir opère-t-il pour construire différentes sortes de corps, de connaissances et de subjectivités dont les trajectoires ne suivent pas le tracé prédéfini d'une politique de libération ?

Formulé simplement, mon propos est le suivant : si la capacité à produire un changement dans le monde et en soi-même est culturellement et historiquement située (tant sur le plan du contenu du « changement » que sur celui des moyens par lesquels ce changement se produit), alors le sens et la signification de la capacité d'agir ne peuvent être fixés d'avance. Il faut les laisser émerger de l'analyse des concepts qui rendent possibles des modes spécifiques d'existence, de responsabilité et de réalité. Dans cette optique, ce que les progressistes perçoivent comme un exemple de passivité et de docilité déplorable peut, en réalité, être une forme de capacité d'agir. Simple-ment, celle-ci ne peut être comprise qu'à partir des discours et des structures de subordination qui la rendent possible. En ce sens, la capacité d'agir se trouve non seulement dans les actes de résistance aux normes mais aussi dans les multiples façons dont on *habite* les normes.

Certains pourraient objecter ici que les analyses de genre qui refusent de reconnaître que le désir de liberté est naturel risquent de retomber dans une définition orientaliste des femmes arabes et musulmanes, et de répéter les erreurs de la recherche orientaliste d'avant les années 1970. Celle-ci définissait en effet les femmes du Moyen-Orient comme fondamentalement différentes, passives et soumises, dénuées de la conscience éclairée de leurs « sœurs occidentales », et ainsi condamnées à vivre dans l'obéissance servile aux hommes. Je répondrai, cependant,

qu'étudier les conditions discursives et pratiques qui donnent naissance à différentes formes de désirs et de capacités d'action éthique n'a absolument rien à voir avec un projet orientaliste qui explique le désir de soumission par une essence culturelle innée et anhistorique. En effet, si l'on accepte l'idée que toutes les formes de désirs sont structurées par les discours (ainsi que l'ont souligné la plupart des analyses féministes récentes), alors il convient d'examiner les conditions conceptuelles et pratiques de l'émergence de différentes formes de désirs, y compris du désir de soumission à l'autorité reconnue. Nous ne pouvons traiter comme naturels et dignes d'imitation les seuls désirs qui rendent possible l'apparition d'une politique féministe.

Prenons le cas des femmes du mouvement des mosquées avec lesquelles j'ai travaillé. Le respect d'une vie pieuse a placé ces femmes dans une situation de conflit avec plusieurs structures d'autorité. Certaines de ces structures se fondent sur les références reconnues de l'orthodoxie islamique, et d'autres sur les normes du discours libéral. D'autres structures ont pour assise l'autorité des parents et des hommes de la famille, et d'autres encore les institutions de l'État. Et pourtant, on ne peut expliquer (ni par conséquent comprendre) ce conflit uniquement du point de vue de la lutte pour l'égalité des sexes ou de la résistance à l'autorité masculine. Les pratiques de ces femmes ne peuvent pas non plus être analysées comme une façon de réactiver des rôles traditionnels, puisque le mouvement des mosquées a contribué de manière significative à reconfigurer les pratiques genrées de la pédagogie islamique et des mosquées comme institution sociale (voir chapitres 3 et 5). On pourrait bien sûr objecter ici que, telles que soient les intentions de ces femmes, pour comprendre les effets réels de leurs pratiques, il faut analyser en quoi elles renforcent ou déstabilisent les structures de domination masculine. Je reconnais que les analyses de ce type sont possibles et ont été parfois utiles. Cependant, j'affirme que de telles analyses restent prisonnières du schéma binaire de la résistance et de la soumission et qu'elles négligent les projets, les discours et les désirs qui n'entrent pas dans ce schéma (comme ceux des femmes avec lesquelles j'ai travaillé).

Les études portant sur le regain de popularité du voile dans l'Égypte urbaine depuis les années 1970 illustrent très bien le problème. La multiplication de ce type d'études⁴⁸ révèle l'étendue de la surprise qu'éprouvent les chercheuses devant le fait que, contrairement à ce qu'elles avaient escompté, tant de « femmes modernes égyptiennes » ont recommencé à porter le voile. Certaines explications fonctionnalistes mettent en avant diverses raisons pour expliquer le fait que les femmes mettent le voile volontairement (par exemple : le voile permet plus facilement aux femmes d'éviter le harcèlement sexuel dans les transports en commun ; il permet aux femmes qui travaillent de moins dépenser, pour s'habiller, etc.). D'autres études définissent le voile comme un symbole de résistance à la marchandisation du corps féminin dans les médias, et, plus généralement, à l'hégémonie des valeurs occidentales. S'il est vrai que la contribution des études de ce genre est considérable, on peut s'étonner de ce que leurs auteurs se soient si peu intéressés aux vertus islamiques de modestie ou de piété, d'autant plus que la majorité des femmes qui ont pris le voile expliquent leur décision précisément en ces termes⁴⁹. Très souvent, les chercheuses analysent plutôt les motivations des femmes voilées en faisant référence aux modèles classiques de la causalité sociologique (la contestation sociale, la nécessité économique, l'anomie, la stratégie utilitariste). Les notions de moralité, de divinité ou de vertu, en revanche, sont classées parmi les illusions qui hantent les dominés⁵⁰. Mon propos n'est pas, cela va de soi, d'affirmer que l'analyse doit porter uniquement sur les catégories issues

48. Cf. Fadwa EL GUNDI, « Veiling Infiyah With Muslim Ethic : Egypt's Contemporary Islamic Movement », *Social Problems*, 28 (4), 1981, p. 643-653 ; Valérie HOFFMAN-LADD, « Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt », *International Journal of Middle East Studies*, 19, 1987, p. 23-57 ; Arlene MACLEOD, *Accommodating Protest : Working Women, the New Veiling and Change in Cairo*, Columbia University Press, New York, 1991.

49. Pour un autre point de vue, voir la façon dont Lila Abu-Lughod analyse le voile comme un aspect central du concept de modestie (*hasham*) chez les femmes bédouines d'Égypte (Cf. *Semitenis voilées*, op. cit., p. 159-167).

50. Ainsi, dans une enquête menée auprès d'étudiantes voilées au Caire, une majorité des personnes interrogées citaient la piété comme raison première de porter le voile. Commentant les résultats de cette enquête, la sociologue Sherifa Zuhur affirme que « plutôt que ce désir de piété récemment né en elles », les vraies raisons du port du voile sont liées à la pression socioéconomique et aux bénéfices que retire la femme voilée dans la société égyptienne (Sherifa Zuhur, *Revealing Reveiling : Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, State University of New York Press, Albany, 1992, p. 83).

du savoir populaire. Je souhaite plutôt insister sur l'importance de rester vigilant face au risque d'omission inhérent à toute traduction surtout dans les travaux de sciences sociales. Celles-ci prétendent en effet utiliser un langage universellement transparent alors même qu'elles s'emploient à décrire le langage utilisé par les « gens ordinaires » comme une description appauvrie et approximative de la réalité dans laquelle ils vivent⁵¹.

Ce type de débat est sans doute bien connu des anthropologues qui ont depuis longtemps admis que les termes dans lesquels un peuple organise sa vie ne sont pas un simple vernis qu'il étale sur des présupposés universellement partagés sur le monde et la place des individus dans le monde. En réalité, ces termes constituent différentes formes de personnalité, de connaissance et d'expérience⁵². C'est pourquoi, dans les chapitres qui suivent, j'ai trouvé nécessaire d'être très attentive à la logique spécifique du discours de piété. Il ne s'agit pas d'une logique inhérente aux intentions des acteurs, mais d'une logique intrinsèque aux relations qui se tissent entre les mots, les concepts et les pratiques constituant une tradition discursive particulière⁵³. J'insiste cependant sur le fait que vouloir comprendre la cohérence d'une tradition discursive n'est ni une manière de justifier cette tradition ni une façon de plaider pour

51. Pour une analyse approfondie des problèmes liés à la traduction des concepts de sumaturel et de métaphysique dans le langage séculier du temps et de l'histoire, cf. Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000 ; Jacques RANCIÈRE, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Seuil, Paris, 1993.

52. Pour une réflexion très fine sur l'utilisation du langage dans la construction culturelle de la personnalité, cf. Steven CATON, « *Peaks of Yemen I Summon* » : *Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe*, University of California Press, Berkeley, 1990 ; Webb KEANE, « From Fetishism to Sincerity : On Agency, the Speaking Subject, and their Historicity in the Context of Religious Conversion », *Comparative Studies in Society and History*, 39 (4), 1997, p. 674-693 ; Michelle ROSALDO, « The Things We Do With Words : Illogot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy », *Language in Society*, 11 (2), 1982, p. 203-237. Voir aussi la critique faite par Marilyn Strathern des conceptions occidentales « de la société et de la culture » sur lesquelles se fondent les féministes déconstructionnistes quand elles analysent les relations de genre dans les sociétés non occidentales, Cf. Marilyn STRATHERN, *Reproducing the Future : Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Routledge, New York, 1992.

53. J'utilise le concept de « tradition discursive » au sens que lui donne Talal Asad (Cf. Talal ASAD, « The Idea of an Anthropology of Islam », *Occasional Paper Series*, Washington, Center for Contemporary Arab Thought, Georgetown University, 1986). Voir mon analyse de la pertinence de ce concept pour l'ensemble de mon argumentaire au chapitre 3.

l'essentialisme ou le relativisme culturel. Il s'agit au contraire de s'efforcer de comprendre ce qui fait la force intrinsèque d'un discours.

La théorie féministe poststructuraliste et la capacité d'agir

Afin de clarifier le cadre théorique dans lequel s'inscrit mon analyse, il me faut tout d'abord revenir sur la thèse de Judith Butler. Celle-ci reste pour beaucoup la théoricienne la plus importante de la pensée féministe poststructuraliste, et ses recherches ont été décisives dans mon propre travail. Deux idées bien connues aujourd'hui et inspirées par l'œuvre de Michel Foucault occupent une place centrale dans les travaux de Butler. Le pouvoir, d'après Foucault, ne peut être compris seulement sur le mode de la domination. Il n'est pas une « chose » que des individus ou des acteurs souverains possèdent et imposent à d'autres. Le pouvoir ne relève pas d'un lieu, d'une structure ou d'une intentionnalité spécifiques qui en définiraient la rationalité et la mise en œuvre. Au contraire, le pouvoir doit être compris comme un ensemble de rapports de forces stratégiques qui traversent tous les domaines de la vie et qui produisent de nouvelles formes de désirs, d'objets, de relations et de discours⁵⁴. De même, pour Foucault, le sujet ne préexiste pas aux rapports de pouvoir comme une conscience individualisée, mais il est produit et rendu possible par ces rapports. Au cœur de ce raisonnement se trouve ce que Foucault appelle le paradoxe de la *subjectivation* : les processus et l'ensemble des conditions qui assujétissent le sujet sont aussi le moyen par lequel le sujet acquiert une identité et une capacité d'agir⁵⁵. En d'autres termes, on peut dire que l'ensemble des qualités propres à un sujet (c'est-à-dire les qualités qui définissent les

54. Cf. MICHEL FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976 et « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et Écrits*, tome III, op. cit., p. 140.

55. Cf. JUDITH BUTLER, *Bodies that matter. On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York, 1993, trad. fr. *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du sexe*, Amsterdam, Paris, 2009 et *The Psychic Life of Power : Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, 1997, trad. fr. *La Vie psychique du pouvoir*, Léo Scheer, Paris, 2002 ; MICHEL FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et Écrits*, op. cit., tome III, 1982.

différents aspects de sa capacité d'agir) ne sont pas le substrat d'un soi échappant à toute domination qui préexisterait au travail du pouvoir ; ces qualités sont elles-mêmes les produits de ce travail⁵⁶. Une telle compréhension du pouvoir et de la formation du sujet nous incite à faire de la capacité d'agir non pas un simple synonyme de la résistance aux rapports de domination, mais un produit de rapports de subjectivation spécifiques.

S'inspirant du travail de Foucault, Butler pose une question clé : « Si le pouvoir œuvre non seulement à la domination ou à l'oppression de sujets existants, mais aussi à leur formation, en quoi consiste celle-ci⁵⁷ ? » En interrogeant le statut prédiscursif du concept de sujet et en s'intéressant plutôt aux rapports de pouvoir qui produisent le sujet, Butler rompt avec les analyses féministes qui posaient la question de la personnalité en considérant l'autonomie relative de l'individu par rapport au social. Pour Butler, le problème n'est pas de savoir comment le social forme l'individu (comme ce fut le cas pour des générations de féministes), mais de découvrir les fondements discursifs de l'édifice métaphysique de l'individualité contemporaine.

Butler a notoirement contribué à la théorie féministe en critiquant la distinction entre sexe et genre, qui structurerait le débat féministe au moins depuis les années 1940. Pour Butler, le problème d'une telle distinction, c'est qu'elle suppose l'existence d'une matière préreprésentationnelle ou d'un corps sexué qui sert d'assise à l'inscription culturelle du genre. Butler soutient d'une part qu'il n'existe pas de sexe ou de corps matériel antérieur aux représentations qui ne soit en réalité déjà constitué par le système de représentation genrée. Elle affirme également que le discours du genre est *lui-même* constitutif de l'univers matériel auquel il se réfère (et en ce sens, il n'est pas seulement de

56. Un des points centraux de la réflexion de Foucault sur le pouvoir concerne ce qu'il appelle les « techniques » du pouvoir, c'est-à-dire les divers mécanismes et stratégies par lesquels le pouvoir est exercé de façon spécifique sur des objets et des sujets. En ce sens, Butler se distingue de Foucault parce qu'elle ne s'intéresse pas tant aux techniques du pouvoir qu'à la performativité, à l'interpellation et à l'organisation psychique du pouvoir. Butler a précisé en quoi elle se distingue de l'approche foucauldienne dans différents ouvrages. Cf. par exemple JUDITH BUTLER, *Ces corps qui comptent*, op. cit. ; *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit., p. 83-105 ; *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 119-141 ; et J. BUTLER et W. CONNOLLY, « Politics, Power and Ethics : a Discussion Between Judith Butler and William Connolly », *Theory and Event*, 24, 2, 2000.

57. Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, Léo Scheer, Paris, 2002, p. 44.

l'ordre de la représentation)⁵⁸. « Affirmer que le discours est formateur, ce n'est pas prétendre qu'il est à l'origine de ce qu'il reconnaît, qu'il en est la cause ou qu'il le compose entièrement ; c'est plutôt dire qu'il ne peut y avoir de référence à un corps pur qui ne participe pas à la formation de ce corps. En ce sens, il ne s'agit pas de nier la capacité linguistique de se référer aux corps sexués, mais de modifier la signification même de la "référentialité". En termes philosophiques, on pourrait dire qu'il n'est pas de constat qui ne soit, dans une certaine mesure, performatif⁵⁹. »

Par quel processus la matérialité du sujet sexué et genré est-elle alors produite ? Pour répondre à cette question, Butler s'intéresse non pas tant aux institutions et aux techniques de formation du sujet (comme l'a fait Foucault) qu'au langage comme système de signification au sein duquel les sujets sont produits et perfectionnés. Butler s'inspire de l'interprétation proposée par J. Derrida de J. L. Austin pour définir le performatif comme le « pouvoir réitératif du discours de produire les phénomènes qu'il régule et impose »⁶⁰. Pour Butler, le sujet, dans sa matérialité sexuée et genrée, est constitué de façon performative par la mise en scène réitérée de normes hétérosexuelles. Celles-ci produisent de façon rétroactive, d'une part.

58. Les philosophes féministes Elizabeth Grosz et Moira Gatens, toutes deux influencées par le travail de Gilles Deleuze, ont formulé une critique semblable de la distinction problématique entre la matérialité et la représentation, qui est sous-jacente à la distinction entre sexe et genre (Moira GATENS, *Imaginary Bodies : Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, Londres, 1996 ; Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies*, op. cit.). Tout comme Butler, elles refusent de fonder le féminisme sur l'idée d'un corps pré-représentationnel ou d'une ontologie féminine. Elles s'écartent de la perspective de Butler dans la mesure où elles reconnaissent au corps la possibilité de modifier des systèmes de représentation en des termes étrangers à ces systèmes. Pour une analyse approfondie des différences entre ces théoriciennes, cf. Claire COLERBOOK, « From Radical Representations to Corporeal Becomings, the Feminist Philosophy of Lloyd, Grosz, and Gatens », *Hypatia*, 15 (2), 2000, p. 76-93.

59. Judith BUTLER, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 25.

60. Judith BUTLER, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 17. Alors que, pour Austin, le performatif tire sa force des conventions qui déterminent un acte de langage (*speech act*), pour Derrida, cette force vient de la capacité de chaque signe à être répété (Jacques DERRIDA, « Signature, Event, Context », in *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanston, 1988 - trad. fr. : « Signature, événement, contexte », in *Limited Inc.*, Galilée, Paris, 1990). Pour une analyse de la façon dont Derrida lit Austin, cf. Stanley CAVELL, « What did Derrida Want of Austin ? », in *Philosophical passages : Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Blackwell, Oxford, 1995, p. 42-65.

« l'idée du genre comme intériorité profonde et stable⁶¹ » et, d'autre part, la réalité supposée de la différence sexuelle qui sert à consolider encore plus l'impératif hétérosexuel. S'opposant à la longue tradition de la recherche féministe selon laquelle les normes sont imposées de l'extérieur, par la société, et contraignantes pour l'individu, Butler nous oblige à repenser cette opposition externe-interne en montrant que les normes sociales constituent le fondement nécessaire de la réalisation du sujet et de sa capacité d'agir.

Butler intègre l'analyse foucauldienne du sujet à la théorie psychanalytique, en reprenant notamment les notions lacaniennes de « forclusion » et d'« abjection » pour souligner l'importance de certains procédés d'exclusion qui, d'après elle, sont indispensables à la formation du sujet. Le sujet, affirme Butler, est produit par le rejet nécessaire de certaines identités, de formes de subjectivité et de logiques discursives. Celles-ci forment ce qu'elle appelle le « dehors constitutif du sujet⁶² » qui délimite le domaine de tout ce qui ne peut être dit, signifié et compris du point de vue du sujet, mais qui reste cependant essentiel à la compréhension et à la formulation du sujet par lui-même⁶³. Cette forclusion est réalisée de façon performative et réitérative, dans la mesure où « le sujet qui parle à l'intérieur de la sphère du dicible réinvoque implicitement la forclusion dont il dépend, et rejoue par là cette dépendance⁶⁴ ».

Au vu de cette conception du sujet, on ne s'étonnera pas que l'analyse que fait Butler de la performativité influence également sa définition de la capacité d'agir. En effet, explique-t-elle, « le caractère itératif de la performativité se trouve au cœur d'une théorie de la capacité d'agir⁶⁵ ». Dès lors que la stabilité des normes sociales dépend de la répétition de leur mise en acte, la capacité d'agir, pour Butler, apparaît dans l'espace ouvert par chaque réitération de l'acte, celui-ci pouvant échouer, être réapproprié ou redéfini dans un sens autre que

61. Judith BUTLER, « Further Reflections on Conversations of Our Time », *Diacritics*, 27, 1, p. 13-15.

62. Judith BUTLER, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 17.

63. Butler examine la façon dont la conception foucauldienne du pouvoir et du sujet peut être combinée de façon productive avec les travaux de Freud et de Lacan dans Judith BUTLER, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit.

64. Judith BUTLER, *Le Pouvoir des mots*, op. cit., p. 218.

65. Judith BUTLER, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 47.

celui de la consolidation des normes. La mise en acte répétée des normes est la condition de la reproduction de toutes les formes d'organisation sociale, mais est aussi la cause leur vulnérabilité. Car chaque nouvelle affirmation ou nouvelle mise en acte peut échouer. Ainsi la condition de possibilité de toute configuration sociale est également la « condition de possibilité de sa disparition »⁶⁶. Elle explique brièvement ce point à propos du sexe et du genre :

Effet sédimement d'une pratique réitérative ou rituelle, le sexe acquiert ainsi son effet naturalisé et, cependant, c'est aussi en vertu de cette réitération que s'ouvrent des failles et des fissures, qu'apparaissent les instabilités constitutives de telles constructions, ce qui échappe ou excède la norme [...]. Cette instabilité est la possibilité d'une déconstitution inhérente au processus même de répétition, le pouvoir qui défait les effets mêmes par lesquels le « sexe » est stabilisé, la possibilité de produire une crise potentiellement produite au sein de la consolidation des normes du « sexe »⁶⁷.

Notons que l'approche de Butler s'écarte en plusieurs points des notions de capacité d'agir et de résistance que j'ai critiquées plus haut. Tout d'abord, Butler remet en question ce qu'elle appelle le « paradigme émancipatoire de la capacité d'agir ». Ce modèle présuppose que tous les humains en tant qu'humains sont « doués d'une volonté, d'une liberté et d'une intentionnalité [dont les effets sont] contrariés par des rapports de pouvoir considérés comme extérieurs au sujet »⁶⁸. Butler situe plutôt la capacité d'agir dans les structures de pouvoir (et non à l'extérieur) et surtout, elle suggère que la structure réitérative des normes sert non seulement à *consolider* un régime particulier de discours ou de pouvoir mais fournit aussi les moyens de le *dés-tabliser*⁶⁹. En d'autres termes, la capacité à « défaire »

66. Judith BUTLER, « Further Reflections on Conversations of Our Time », art. cit.

67. Judith BUTLER, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 24. Étudiant la production des sujets sexués/genrés, Butler s'appuie sur une théorie générale de la formation du sujet, théorie qu'elle explicite dans des travaux qu'elle réalise par la suite. Judith BUTLER, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit. ; J. BUTLER, E. LACLAU et S. ZIZEK, *Contingency, Hegemony, Universality : Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Londres, 2000.

68. Cf. S. BENHABIB et alii (dir.), *Feminist Contentions : a Philosophical Exchange*, Routledge, New York, 1995, p. 136.

69. A la suite de Foucault, Butler affirme : « Le paradoxe de l'assujettissement est précisément que le sujet qui veut résister à ces normes est lui-même capable de le faire en vertu de ces normes, voire est produit par elles. Bien que cette contrainte constitutive n'annihile pas la possibilité d'une puissance d'agir, il est vrai qu'elle situe cette puis-

(*undoing*) les normes sociales dépend toujours de la capacité à « faire » (*doing*) les normes. La capacité d'agir se trouve par conséquent dans cette réitérabilité productive. Butler résiste aussi à la tentation de réinscrire la capacité d'agir dans la téléologie préexistante d'un projet politique émancipateur. C'est pourquoi il n'existe pas selon elle de logique préétablie de la subversion et de la resignification. Car les actes de subversion ou de resignification sont contingents et fragiles ; ils apparaissent en des lieux imprévisibles et de façon inattendue⁷⁰.

Je trouve cette critique des conceptions humanistes de la capacité d'agir et du sujet très convaincante. En effet, les arguments que je développe dans ce livre doivent beaucoup aux travaux de Butler. Il m'a cependant paru utile de souligner l'existence de certaines tensions dans son travail afin de reprendre ses analyses dans une perspective quelque peu différente, bien que très liée à la sienne. L'un des principaux points de tension pourrait se résumer ainsi : alors qu'elle affirme qu'il existe un lien nécessaire entre la consolidation et la dés-tablisation des normes, son analyse de la capacité d'agir porte surtout sur les mécanismes de pouvoir qui permettent de resignifier et de subvertir les normes. Ainsi, alors même que Butler rappelle sans cesse que tous les actes de subversion sont un produit des termes de la violence auxquels ces actes cherchent à s'opposer, son analyse de la capacité d'agir privilégie souvent les moments qui orientent « les possibilités de resignification contre les objectifs de la violation »⁷¹ ou bien ceux qui fournissent « l'occasion d'une réarticulation radicale de l'horizon symbolique »⁷². En d'autres termes, Butler s'intéresse à la

sance dans une pratique de réitération ou de reformulation immanente au pouvoir, et non dans une relation d'opposition externe au pouvoir. » Cf. Judith BUTLER, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 30.

70. Judith Butler examine cette question dans *Ces corps qui comptent*, op. cit., chap. IV, « Le genre brûle » et dans « Doing Justice to Someone : Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality », *GLQ : A Journal of Gay and Lesbian Studies*, 7 (4), 2001, p. 621-636.

71. Judith BUTLER, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 131.

72. *Ibid.*, 38. Par exemple, quand elle étudie la notion de capacité d'agir, Butler écrit ceci : « une explication du caractère itératif du sujet [...] montre comment l'action peut très bien consister à contraindre et à transformer les modalités sociales par lesquelles il est engendré. » Il convient de noter ici l'équivalence qu'elle établit entre la capacité d'agir et l'aptitude du performant à s'opposer à des structures normatives. La récurrence de tels arguments semble aller à l'encontre des avertissements que Butler a elle-même formulés dans le même texte pour mettre en garde le lecteur contre toute tendance à

capacité d'agir avant tout dans les contextes où les normes sont remises en question ou resignifiées⁷³.

Il faut cependant replacer le travail de Butler sur la notion de capacité d'agir dans le contexte précis des interventions politiques qui entourent son œuvre. La pratique théorique que Butler a élaborée depuis une quinzaine d'années est largement influencée par l'inquiétude que lui inspirent la violence des normes hétérosexuelles et la manière avec laquelle cette normativité circonscrit les possibilités de l'existence humaine. Sa théorisation de la capacité d'agir doit donc être comprise dans sa dimension performative : comme une *praxis* politique destinée à troubler les discours dominants sur le genre et la sexualité. En tant que pratique textuelle située dans le milieu universitaire, le domaine d'intervention de Butler ne se limite pas aux discours juridiques, philosophiques ou populaires qu'elle analyse mais comprend également les différentes réactions que son travail a suscitées dans la recherche féministe. Butler a dû se défendre contre l'accusation, formulée par un certain nombre de féministes, selon laquelle son travail sape tout projet politique progressiste et toute réforme sociale, à force de déconstruire les conceptions mêmes du sujet et du pouvoir qui rendent possibles ces projets et ces réformes⁷⁴. Pour répondre à de telles accusations, Butler a toujours pris soin de situer son travail au sein d'un projet politique de démocratie radicale⁷⁵. Et, ce faisant, elle a mis en évidence les modalités

comprendre la capacité d'agir comme « toujours et seulement opposée au pouvoir ». Cf. Judith BUTLER, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit., p. 43.

73. Pour Amy HOLLYWOOD, l'accent mis par Butler sur l'idée de resignification — la tendance des énoncés linguistiques et des actes de langage (*speech acts*) à rompre avec leur signification première — témoigne de l'influence de Derrida. Mais, explique Hollywood, alors que Derrida ne donne pas à cette caractéristique du langage et des signes un valeur éthique ou politique particulière, Butler présente souvent la resignification comme politiquement positive. Cf. Amy HOLLYWOOD, « Performativity, Citationality, Ritualization », *History of Religions*, 42 (2), 2002, p. 93-115, cit. p. 107, note 57.

74. Cf. par exemple Susan BORDO, *Unbearable Weight : Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley University Press, Berkeley, 1993 ; et le débat in Seyla BEN-HABIB et alii, *Feminist Contentions*, op. cit.

75. À propos de la plus récente participation de Butler à ce projet, cf. J. BUTLER, E. LACLAU et S. ZIZEK, *Contingency, Hegemony, Universality*, op. cit. Il ressort clairement de ce texte que si Butler est beaucoup plus critique que ses interlocuteurs par rapport à l'idée d'une théorie universaliste des transformations radicales, elle s'intéresse néanmoins à la façon dont on peut comprendre les conditions de possibilité du projet d'une politique de démocratie radicale.

contre-hégémoniques de la capacité d'agir⁷⁶. Un des effets majeurs de cet aspect de l'œuvre de Butler (et de sa réception) est que son analyse du pouvoir des normes reste enracinée dans un cadre agonistique, dans lequel les normes oppriment ou sont subverties, réitérées ou resignifiées. Aussi est-il difficile de saisir le travail des normes, du point de vue de la constitution du sujet, au-delà de ce registre de l'oppression et de la subversion.

Or, à mon avis, les normes ne sont pas seulement renforcées ou subverties, mais elles sont mises en acte, habitées et vécues de différentes façons. Je pense que Butler serait d'accord sur ce point. En effet, dans ses écrits, Butler fait souvent référence au thème de la « psyché » et au langage de la psychanalyse pour saisir les liens très denses qui attachent l'individu au pouvoir subjectivant des normes⁷⁷. Cependant, l'analyse que fait Butler de ces liens reste soumise d'une part à son objectif plus général, qui est de repérer les possibilités de résistance au pouvoir régulateur des normes⁷⁸ et, d'autre part, à son modèle de la performativité, qui est principalement conceptualisé à partir d'une structure binaire opposant consolidation et resignification, construction et déconstruction des normes.

76. Voir par exemple ce passage dans lequel Butler s'empresse de nuancer l'objection qu'elle a formulée à la théorie centrée sur le sujet de la capacité d'agir en précisant que cette objection n'exclut pas la possibilité de résister à la sujétion : « Si [...] la subjectivation est liée à la sujétion [...], alors il n'est pas possible d'invoquer la notion de sujet comme fondement de la capacité d'agir. Car le sujet est lui-même produit par des mécanismes de pouvoir qui définissent par avance l'étendue et la finalité de la capacité d'agir. Pour autant, cela ne signifie pas que nous soyons toujours déjà pris au piège, qu'il n'y ait aucune possibilité de résister aux règles ou à la forme de sujétion qu'impliquent les règles », cf. *ibid.*, p. 151.

77. Cf., par exemple, J. BUTLER, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit.
78. Ainsi, pour Butler, on peut enrichir la notion foucauldienne de subjectivation à l'aide de certains aspects de la théorie psychanalytique. Pour Butler, le détour par la psychanalyse permet notamment d'examiner la question de savoir si « la question d'une psychanalyse refoulée chez Foucault [...] pourrait permettre de localiser ou de rendre compte de la résistance. Où a lieu la résistance à et dans la formation du sujet disciplinaire ? La réduction, très riche du point de vue psychanalytique, de la psyché à l'âme carcérale élimine-t-elle la possibilité de résistance à la normalisation et à la formation du sujet, résistance qui émerge précisément de l'incommensurabilité entre la psyché et le sujet ? », *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit., p. 140-141.

Le sujet des normes

Je voudrais explorer la question des normes dans un sens qui, je pense, permet d'approfondir la réflexion sur la formation du sujet et aussi de comprendre pourquoi on définit la capacité d'agir d'abord en termes de résistance à la force régulatrice des structures normatives. Je voudrais notamment creuser l'idée de Butler selon laquelle les normes ne sont pas simplement quelque chose que la société impose au sujet mais qu'elles constituent la substance même de l'intériorité du sujet, de ce qui fait sa valeur. Je souhaite cependant m'écarter d'un cadre d'analyse agonistique et dualiste - cadre dans lequel les normes sont définies sur le modèle de leur construction et de leur déconstruction, de leur consolidation et de leur subversion. Je chercherai plutôt à réfléchir aux multiples façons dont les normes sont vécues et habitées, désirées, atteintes et accomplies. Comme je le montrerai plus loin, cela suppose également d'examiner le rapport entre la forme immanente de l'acte normatif, le modèle de subjectivité qu'il présuppose (les articulations particulières entre volonté, émotion, raison et expression du corps) et les formes d'autorité sur lesquelles un tel acte se fonde. J'approfondirai cette idée en discutant du problème que pose une conception dualiste des normes pour l'analyse du mouvement des mosquées.

Prenons par exemple la vertu islamique de la modestie féminine (*al-ihitsham, al-haya'*) que de nombreuses musulmanes égyptiennes respectent et pratiquent (voir chapitre 5). Si tout le monde reconnaît l'importance de cette vertu, il existe un débat très vif sur la façon dont cette vertu doit être vécue et, en particulier, sur la question de savoir si sa mise en pratique passe par le port du voile. La majorité des participantes du mouvement des mosquées (et, plus largement, du mouvement de piété) affirme que le voile est une composante nécessaire de la vertu de modestie. Car il est à la fois l'expression de la « vraie modestie » et le moyen par lequel cette vertu s'acquiert. Une relation nécessaire est ainsi établie entre la norme (la modestie) et la forme corporelle qu'elle revêt (le voile). Le corps voilé devient ainsi le moyen nécessaire par lequel la modestie est à la fois créée et exprimée. S'opposant à un tel point de vue, on trouve l'idée (souvent associée à d'éminents intellectuels laïcs)

selon laquelle la modestie n'est pas différente des autres attributs humains (comme la modération ou l'humilité) : c'est une facette du caractère mais elle n'implique aucun mode d'expression particulier comme le port du voile. De toute évidence, ces penseurs s'opposent au voile, mais pas à la modestie, qui reste perçue comme une conduite féminine appropriée. De ce point de vue, une importance exagérée a été attribuée au voile lorsqu'il est question de la modestie féminine (voir chapitre 5).

Le débat sur le voile représente seulement une infime partie d'un débat beaucoup plus large qui traverse la société égyptienne. Ce débat oppose non seulement les islamistes et les sécularistes, mais aussi les islamistes entre eux, car leurs convictions au sujet du comportement performatif rituel divergent. Je reviendrai sur ce point dans le chapitre 4. Ce que je veux souligner ici, c'est que l'aspect le plus intéressant de ce débat, ce n'est pas tant la question de savoir si la norme de la modestie est subvertie ou respectée, mais les façons radicalement différentes dont la norme est censée être vécue et habitée. En effet, à chaque point de vue correspond une conception très différente du rapport entre le comportement incorporé et la vertu - ou la norme - de la modestie. Pour les participants du mouvement de piété, le comportement du corps est un facteur central pour la réalisation adéquate de la norme. Pour leurs adversaires, c'est un élément contingent et non nécessaire de son acquisition.

Cette observation permet de poser les questions suivantes : comment analyser le travail du corps dans ces différentes conceptualisations, de la norme ? Le comportement performatif est-il compris différemment dans chacune de ces conceptions, et, si oui, comment ? Quel rapport est établi entre l'individu et l'autorité que la norme exerce dans ces deux imaginaires ? De même, quelles sortes de sujets politiques et éthiques sont présumées par ces deux imaginaires, et quelles formes de vie éthico-politique rendent-ils possibles ou interdisent-ils ? On ne peut répondre à ces questions tant qu'on reste enfermé dans la logique binaire de la construction et de la déconstruction des normes. Il faut plutôt faire éclater la catégorie « norme » pour en comprendre les éléments constitutifs. Cela permettra d'examiner la forme immanente que prennent les normes et de comprendre les liens que leur morphologie particulière met en

place dans la topographie du soi. Si je plaide en faveur d'une telle approche, c'est parce que je cherche à savoir comment différentes modalités de l'action morale et éthique contribuent à la construction de formes particulières de sujets, des sujets dont l'anatomie politique ne peut être comprise si l'on n'examine pas minutieusement la forme précise que prennent leurs actions incorporées.

Analyser ainsi les débats contemporains sur les vertus ou les normes islamiques aura également des incidences sur notre manière de saisir les effets politiques que le mouvement de piété a eu dans la société égyptienne. Les spécialistes des mouvements islamistes ont souvent affirmé que la meilleure explication de la résurgence des formes de sociabilité islamiques (telles que le port du voile, l'intérêt croissant pour l'observation adéquate des rituels islamiques et la prolifération des organisations caritatives islamiques) dans de nombreuses sociétés musulmanes se trouvait dans la *résistance* à la domination politico-culturelle occidentale et dans la protestation sociale contre l'échec du projet modernisateur des régimes musulmans postcoloniaux⁷⁹. De ce point de vue, la volonté de restaurer les vertus islamiques découle en grande partie d'un rejet de ce que l'on pourrait définir de façon générale comme un éthos moderniste libéral-sécular, un éthos dont les représentants principaux sont les régimes musulmans postcoloniaux complices des pouvoirs occidentaux dominants.

Une telle explication n'est pas entièrement fautive et souligne une caractéristique importante des mouvements islamistes. Elle n'en réduit pas moins leur complexité au thème de la *résistance* et ne s'intéresse pas suffisamment à certaines questions fondamentales : qu'est-ce que les mouvements islamistes rejettent en particulier dans l'hégémonie occidentale, les régimes postcoloniaux ou l'éthos libéral-sécular ? Dans quel but ? Et surtout, quelles sont les formes de vie que ces mouvements autorisent et que l'idée d'opposition à l'ordre hégémonique ne permet pas aisément d'expliquer ? De plus, comme je le montrerai au

79. Cf. François BURGAT et William DOWELL, *The Islamic Movement in North Africa*, University of Texas, Austin, 1997 ; John ESPOSITO, *The Islamic Threat, Myth or Reality ?*, op. cit. ; Nilufer GÖLE, *Musulmanes et modernes. Voie et civilisation en Turquie*, La Découverte, Paris, 1993, 2003 ; Olivier ROY, *L'Échec de l'islam politique*, Seuil, Paris, 1992.

chapitre 2, l'islamisme et le libéralisme séculier entretiennent un rapport de proximité et de dépendance mutuelles et non simplement un rapport d'opposition ni, d'ailleurs, d'accommodation. Pour le comprendre, il faut donc analyser les rencontres, différentes selon l'époque, ambiguës et imprévisibles, que cette proximité a rendue possibles. De plus, pour bien appréhender ce lien, il faut examiner les termes particuliers dans lesquels le débat sur les vertus islamiques (ou les normes islamiques orthodoxes) a été formulé dans l'histoire moderne. Comme on le verra dans les chapitres suivants, ces débats sont intimement liés aux formes naissantes de subjectivité que les processus de sécularisation ont paradoxalement fait apparaître. Mais, auparavant, il me faut expliciter ce que j'entends quand j'affirme qu'il faut étudier la forme immanente des vertus islamiques dans les débats contemporains sur l'islamisation, et quels sont les enjeux associés à l'adoption d'une telle approche.

Les normes manifestes et la formation éthique

L'historien de la culture Jeffrey Minson a démontré de façon convaincante que si l'héritage de l'éthique humaniste, et en particulier de sa formulation kantienne, continue d'être important dans la pensée issue des Lumières, cet héritage se manifeste notamment dans le relatif désintérêt de cette pensée pour la morphologie des actions morales, c'est-à-dire pour leur forme et contour précis⁸⁰. Pour Minson, ce désintérêt remonte au moins à Kant, pour qui la moralité propre était d'abord une question rationnelle relevant de l'exercice d'une faculté – la raison –, et indépendante du contexte spécifique de production de l'acte moral (les caractéristiques sociales, les habitudes, la formation du caractère, etc.). J'ajouterais que l'héritage kantien est devenu particulièrement important parce qu'il a remplacé l'éthique aristotélicienne, une tradition dans laquelle la morale se réalise et se manifeste à travers des comportements extérieurs⁸¹. Kant va

80. Cf. Jeffrey MINSON, *Questions of Conduct : Sexual Harrassment, Citizenship, Government*, St. Martin's Press, New York, 1993.

81. Le déclin relatif de l'importance accordée aux rituels religieux dans le christianisme d'après la Réforme procède de la même tendance. Cf. Talal ASAD, *Genealogies*

à l'encontre de cette tradition en affirmant qu'un acte moral n'est moral que dans la mesure où il ne résulte pas des vertus coutumières, mais de la faculté critique qu'est la raison. Celle-ci exige que l'on agisse moralement *en dépit de ses inclinations*, de ses habitudes et de ses goûts⁸². La réduction kantienne de l'acte moral aux mouvements de la volonté contraste avec la valeur qu'Aristote accorde à la forme particulière que prend l'acte moral⁸³. Certes, la question de la motivation, de la délibération et du choix était également importante dans la tradition aristotélicienne, mais seulement quand il s'agissait de pratiques réelles.

L'une des conséquences de cette conception kantienne de l'éthique est le relatif désintérêt que l'on porte aujourd'hui à la forme apparente des pratiques morales et l'indifférence générale pour la conduite, l'attitude et l'étiquette sociale qui se dégage

of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.

82. Kant s'oppose très clairement à toute forme de morale qui résulte de vertus acquises grâce au long processus de la formation de la personnalité. « La ferme résolution d'accomplir son devoir, devenue une aptitude, se nomme aussi *vertu*, que suivant sa légalité, on considère comme son caractère empirique (*virtus phaenomenon*). Sa maxime constante est *d'agir conformément à la loi* [...]. C'est pourquoi, en ce sens, la vertu s'acquiert *peu à peu* et d'accens l'appellent une longue habitude (de l'observation de la loi) ; grâce à elle l'homme, en réformant progressivement sa conduite et en affirmant ses maximes parvient du penchant au vice à un penchant opposé. Point n'est besoin pour cela de *transformer son cœur*, il suffit de transformer ses *mœurs*. [...] Or, devenir un homme bon non seulement légalement, mais aussi moralement (agrée à Dieu), c'est-à-dire vertueux selon le caractère intelligible (*virtus noumenon*), en homme par conséquent qui, quand il a reconnu une chose comme étant son devoir n'a pas besoin d'un motif autre que cette représentation du devoir même, c'est ce qui ne saurait résulter d'une réforme successive, tant que demeure impur le fondement des maximes, mais bien uniquement d'une révolution dans l'intention de l'homme [...] et il ne peut devenir un homme nouveau que par une espèce de régénération, en quelque sorte par une nouvelle création [...] et un changement de son cœur. » Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, Paris, 1982, p. 88-89.

83. Cela ne signifie pas que pour Kant la morale soit une affaire purement individuelle, déterminée par les préférences personnelles. Au contraire, un acte est moral seulement s'il est fait conformément à une forme universellement valide de rationalité. Comme le montre Charles Taylor, la loi morale chez Kant comprend deux aspects : chacun est obligé d'agir conformément à la raison et « c'est un trait caractéristique de la raison qu'elle soit valable pour quiconque, pour toute créature rationnelle. C'est le fondement de la première forme de l'impératif catégorique chez Kant : Agis toujours de telle sorte que tu puisses aussi vouloir que la maxime de ton action devienne une loi universelle. Car si j'ai raison de vouloir quelque chose, alors chacun a raison de le vouloir, et chacun serait susceptible de le vouloir pour quiconque ». Charles TAYLOR, « Kant's Theory of Freedom », in *Philosophy and the human sciences : Philosophical papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 318-37.

de nos analyses des systèmes moraux. Comme le souligne Minson, même des penseurs comme Bourdieu, qui mettent l'accent sur les pratiques vestimentaires, les manières de se tenir et les styles de comportement (les « pratiques mnémoniques » d'une culture), considèrent que ces pratiques ne sont intéressantes que dans la mesure où une évaluation rationnelle les fait apparaître comme les signes et les symboles de structures sociales et de logiques culturelles bien plus profondes et plus fondamentales⁸⁴. Je suis d'accord avec Minson : quand Bourdieu analyse les diverses pratiques caractérisant un groupe social particulier (telles que leurs habitudes alimentaires, leurs modes de socialisation et leurs distractions), il cherche avant tout à savoir en quoi ces pratiques incarnent et symbolisent la *doxa* et l'*ethos* du groupe. Les idéologies vécues par les membres du groupe en viennent ainsi à être figées dans leur *habitus* social ou de classe⁸⁵. Or on pourrait objecter qu'une pratique incorporée n'est pas simplement un indicateur du statut social, de la classe ou de l'*habitus* idéologique d'un groupe⁸⁶. La spécificité d'une pratique corporelle nous renseigne également sur le type de rapport qu'elle présuppose en amont de l'acte qui est constitué ; et une analyse de la forme particulière que prend le corps pourrait transformer notre compréhension de l'acte lui-même. De plus, un comportement corporel ne peut être réduit à une relation de signification individuelle et sociale ; il dote également le soi d'un certain type de capacités d'action.

84. Cf. J. MINSON, *Questions of Conduct, op. cit.*, p. 31.

85. Cf. par exemple Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris, 2000 [1972] ; *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1980.

86. Dans *Le Pouvoir des mots*, Butler souligne tout l'intérêt du travail de Bourdieu sur la notion d'*habitus* qui permet de mettre en évidence la façon dont la situation sociale et culturelle d'un individu est incorporée dans ses dispositions. Elle lui reproche cependant de ne pas prendre en compte la capacité qu'a le corps de résister à ce système de significations et de défier sa logique. Du point de vue de mon analyse, il est intéressant de noter que, lorsque Butler insiste sur la manière dont le corps devient un lieu de résistance au processus de socialisation, et lorsque Bourdieu souligne l'aspect contraignant du pouvoir social incorporé, ils définissent tous deux le corps dans la perspective de l'opposition binaire entre subversion ou consolidation des normes sociales. Ce qui est laissé de côté ici, ce sont les différentes modalités par lesquelles le corps en vient à habiter ou à vivre les normes du pouvoir régulateur, modalités que l'on ne peut saisir quand on reste prisonnier d'un cadre théorique binaire opposant la résistance à la contrainte.

Éthique positive

Il existe une autre tradition morale, d'inspiration aristotélicienne, qui offre un moyen de reproblématiser les points discutés plus haut. Les derniers travaux de Michel Foucault s'appuient sur cette tradition et élaborent ce que Claire Colebrook appelle très à propos une « conception positive de l'éthique », laquelle élargit le domaine de l'éthique « au-delà des notions de normes, de justification, de légitimation et de signification pour prendre en compte les pratiques, le soi, les corps, et les désirs qui déterminent (et sont codéterminés par) l'éthique⁸⁷ ». La conception foucauldienne de l'éthique positive est aristotélicienne en ce qu'elle conçoit l'éthique non comme une idée, ou comme un ensemble de normes régulatrices, mais comme un ensemble d'activités pratiques qui sont inhérentes à un certain mode de vie⁸⁸. De ce point de vue, l'éthique se fonde sur un ensemble de pratiques spécifiques (ce qu'Aristote appelle les « dispositions pratiques de la vertu »). C'est seulement du point de vue des dispositions constituées à travers ces pratiques que la question kantienne de la délibération morale peut se poser. Dans cette perspective, on se demande non pas ce qu'une conception éthique particulière signifie, mais ce qu'elle fait⁸⁹. S'écartant d'autres théories contemporaines sur l'« éthique de la vertu », Foucault fait appel à la conception aristotélicienne non pas pour en montrer la validité universelle, ni pour en récupérer les différents éléments permettant de résoudre les problèmes moraux contemporains – en réaffirmant par exemple l'idée de *télos* ou la notion collective de la « vie bonne⁹⁰ ». Au contraire, pour Foucault, cette tradition

87. Cf. Claire COLEBROOK, « Ethics, Positivity and Gender : Foucault and The Care of The Self », *Philosophy today*, 42 (1/4), 1998, p. 40-52.

88. Cela ne signifie pas que la conception foucauldienne de l'éthique soit antikanienne. À propos de l'influence de Kant sur les derniers écrits de Foucault sur l'éthique, en particulier sur son traitement conjoint de l'éthique et de la liberté, cf. Ian HACKING, *L'Âme réécrite*, op. cit.

89. Colebrook considère que l'analyse foucauldienne de la morale antique est « une éthique positive dans laquelle les actes sont évalués en fonction de ce qu'ils font plutôt que de ce qu'ils signifient, "chacun ayant sa propre caractéristique ou sa propre forme" » (Claire COLEBROOK, « Ethics, Positivity and Gender », loc. cit., p. 43).

90. Cf. Alisdair MACINTYRE, *After Virtue : A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press ; Charles TAYLOR, « Irreducible Social Goods », *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, p. 127-145. La tradition néo-aristotélicienne de l'« éthique de la vertu » plaide généralement en faveur du rétablis-

nous permet de penser l'éthique comme quelque chose de toujours local et particulier, qui appartient à un ensemble spécifique de procédures, de techniques et de discours par lesquels des formes très spécifiques de sujet éthique et moral sont constituées⁹¹. Ce livre s'inscrit dans cette perspective, non seulement parce que je la trouve riche d'un point de vue théorique, mais aussi parce que, comme je l'expliquerai au chapitre 4, certains aspects de la tradition aristotélicienne ont eu une influence importante sur les pratiques de piété islamiques.

Foucault distingue la « morale » de l'« éthique ». La première désigne un ensemble de normes, de règles, de valeurs et d'injonctions ; la seconde comprend les pratiques, techniques et discours par lesquels un sujet se transforme afin d'atteindre un mode d'être, un état de bonheur ou d'accéder à une forme de vérité particulière⁹². Pour Foucault, l'éthique est une modalité de pouvoir qui permet « aux individus d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être », afin de se constituer comme sujets d'un discours moral particulier. En dépit de l'attention portée à l'effort de l'individu pour se constituer soi-même, le sujet chez Foucault n'est pas un sujet volontariste, autonome, prométhéen. Le sujet est plutôt formé à

sement de la vertu comme concept central de l'éthique, au détriment des concepts de « bien » et de « juste » utilisés dans la pensée morale contemporaine. Sur l'éthique de la vertu, cf. Elizabeth ANSCOMBE, « Modern Moral Philosophy », in *Ethics, Religion and Politics, The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. 3, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, p. 26-42 ; Philippa FOOT, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1978 ; Sabina LOVIBOND, *Ethical Formation*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

91. Pour une analyse opposée qui fait s'entrecroiser l'analyse foucauldienne de l'éthique et la littérature sur l'éthique de la vertu, cf. Sabina LOVIBOND, *Ethical Formation*, op. cit.

92. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, vol. 2 : *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984 ; Luther MARTIN, Huck GUTMAN, Patrick HUTTON, *Technologies of the Self : A Seminar With Michel Foucault*, University of Massachusetts, Amherst, 1988 ; Arnold I. DAVIDSON, « Ethics as Ascetics : Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought », in J. GOLDSTEIN, *Foucault and the Writing of History*, Blackwell, Cambridge, 1994 ; Paul RABINOW, *Introduction to Ethics : Subjectivity and Truth* : vol. 1 *Of Essential Works of Foucault, 1954-1984*, New Press, New York, 1997. Tout en distinguant les moralités « orientées vers le code » des moralités « orientées vers l'éthique », Foucault ne les pense pas comme incommensurables. Il explique ainsi que, dans le christianisme, ces deux formes de moralité ont coexisté, même si l'importance que l'on accorde à l'une ou l'autre varie en fonction des époques (M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, vol. 2, op. cit., p. 30).

l'intérieur des limites d'un ensemble historiquement spécifique de pratiques et d'injonctions morales prédéfinies, que Foucault appelle les « modes de subjectivation ». Il conçoit ainsi la subjectivité non pas comme un espace privé où le soi se réalise mais comme l'effet d'une modalité de pouvoir qui s'opérationnalise à travers un ensemble de codes moraux, lesquels somment le sujet de se constituer lui-même en accord avec leurs préceptes. La « subjectivation morale », pour sa part, renvoie aux modèles disponibles pour « l'instauration et le développement des rapports à soi, pour la réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi par soi, les transformations qu'on cherche à opérer sur soi-même »⁹³.

Pour Foucault, cependant, le rapport entre codes moraux et modes de subjectivation n'est pas prédéterminé, dans le sens où le sujet ne fait pas que se conformer (ou résister) aux codes moraux. À ses yeux, il existe différentes façons de se rapporter à un code moral, chacune d'elles établissant un lien particulier entre les capacités du soi (la volonté, la raison, le désir, l'action, etc.) et une norme spécifique. La forme corporelle que prend l'obéissance à un code moral est un élément nécessaire, et non contingent, de l'analyse de l'éthique, car elle permet de décrire la façon dont se constitue le sujet éthique. Autrement dit, c'est seulement par l'analyse de la forme et du caractère des pratiques éthiques que l'on peut comprendre le type de sujet qui est formé. Il s'agit, pour Foucault, de pratiques techniques qui incluent les techniques corporelles, les exercices spirituels et les conduites de soi. Elles sont toutes « positives » en ce qu'elles se manifestent dans la vie quotidienne et lui sont immanentes. Tout, l'importance de ces pratiques ne se situe pas dans le sens qu'elles ont pour leurs auteurs, mais dans le travail qu'elles font en constituant l'individu. De même, le corps n'est pas l'instrument de la signification, mais la substance et l'outil nécessaires par lesquels le sujet incorporé est formé.

Je trouve cette analyse de la formation éthique particulièrement utile pour comprendre la capacité d'agir au-delà du modèle binaire de la mise en acte et de la subversion des normes. Plus particulièrement, elle attire notre attention sur le rôle des éléments extérieurs dans le développement de capacités éthiques

93. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, op. cit., vol. 1, p. 36.

humaines et de la capacité d'agir. Au lieu de réduire cette dernière à un acte de transgression du pouvoir, le travail de Foucault nous encourage à penser la capacité d'agir : a) comme l'ensemble des capacités et des qualités requises pour mener à bien certains types d'actions morales, et b) comme étant nécessairement liée aux disciplines historiquement et culturellement situées à travers lesquelles un sujet est formé. Le paradoxe de la subjectivation est central dans la thèse de Foucault en ce que la capacité d'agir est rendue possible et créée par des rapports spécifiques de subordination. Pour expliciter ce paradoxe, prenons l'exemple d'une pianiste virtuose qui s'impose une discipline très stricte, souvent douloureuse, et qui se soumet à la structure très hiérarchisée de l'apprentissage, afin d'acquérir la capacité – la capacité d'agir requise – de jouer avec virtuosité. Il est important de noter que sa capacité d'agir dépend de sa disposition à être formée, une condition que l'on appelle en général la « docilité ». On associe souvent l'idée de docilité avec le renoncement à la capacité d'agir. Pourtant, le terme renvoie littéralement à la malléabilité exigée d'une personne pour qu'elle puisse acquérir une qualité ou une compétence particulière. Ce sens implique beaucoup moins l'idée de passivité que l'idée de lutte, d'effort, d'exercice et d'accomplissement⁹⁴.

Modes de subjectivation et mouvement des mosquées

Pour préciser mon approche, il convient de rappeler les quatre aspects qui constituent, chez Foucault, les fondements de l'étude de l'éthique. Il ne s'agit pas cependant de faire de ce schéma le principe de toute réflexion sur l'éthique. Si le cadre théorique proposé par Foucault est utile, c'est parce qu'il permet d'examiner le rapport entre les codes moraux et la conduite éthique. Or on ne peut comprendre ce rapport qu'en étudiant de près les pratiques par l'entremise desquelles des normes morales historiquement situées sont vécues. Le premier aspect, que Foucault appelle la « substance éthique », concerne

94. L'Oxford English Dictionary (1999) cite, entre autres, cette définition de la docilité : « Qualité de ce qui peut recevoir un enseignement, de la capacité et du désir d'être instruit, capacité d'apprendre, disposition à être formé. »

la part de soi-même qui relève du jugement et de la pratique éthiques. Dans le christianisme médiéval, par exemple, la chair et le désir étaient la substance éthique. Dans la période moderne en revanche, ce sont les sentiments qui constituent la part du soi la plus concernée par l'analyse et retravaillée par la morale⁹⁵. Le second aspect de l'éthique – ce que Foucault appelle le « mode d'assujettissement » – désigne la manière dont on est incité ou appelé à reconnaître ses obligations morales, que ce soit par la loi divine, les règles de la raison ou l'ordre cosmologique par exemple. Comme l'a fait remarquer Nikolas Rose, cet aspect de l'éthique pose la question du type d'autorité par lequel un sujet en vient à reconnaître sa propre vérité, et du rapport que ce sujet instaure avec ceux qui sont censés détenir la vérité⁹⁶. Le troisième aspect de l'éthique concerne les moyens par lesquels on se transforme soi-même afin de devenir un sujet éthique : c'est ce que Foucault appelle les « techniques de soi ». Enfin, la quatrième composante de l'éthique est le *télos*, le mode d'être que l'on cherche à atteindre au sein d'un modèle d'autorité historiquement situé.

La conception foucauldienne de l'éthique nous permet de comprendre certains aspects essentiels du mouvement des mosquées avec lequel j'ai travaillé et du mouvement de piété en général. Les pratiques de ces mouvements présupposent l'existence d'un plan divin qui définit la vie humaine. Chaque individu doit suivre ce plan – qu'incarnent le Coran, les textes d'exégèse et les codes moraux qui en découlent. Les participantes du mouvement des mosquées sont sommées de reconnaître leurs obligations morales par l'invocation des textes divins et de la littérature édifiante. Toutefois, cette forme de moralité n'est pas strictement juridique. Il n'existe pas d'autorité centralisée qui veille à l'application du code moral ou qui en pénalise les infractions. Au contraire, le mouvement des mosquées est caractérisé par une tendance fortement individualisante : chaque personne doit faire siennes diverses pratiques ascétiques qui façonneront sa conduite morale⁹⁷. Chaque

95. Michel Foucault, « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress », in *Discs et Écrits*, tome IV, *op. cit.*

96. Nikolas ROSE, *Inventing our Selves*, *op. cit.*, p. 27.

97. Nous décrivons dans le chapitre 2 la manière dont cette tendance individualisante s'est accélérée au XX^e siècle.

participante doit interpréter les normes morales, conformément aux prescriptions de la tradition, afin de découvrir comment elle, en tant qu'individu, peut réaliser le plan divin le mieux possible dans sa propre vie.

Si on le compare à d'autres courants appartenant à la mouvance du Renouveau islamique, ce qui fait la particularité du mouvement des mosquées, c'est la valeur pédagogique centrale accordée aux marques extérieures de religiosité, telles que les pratiques rituelles, les comportements, les choix vestimentaires, etc. Pour les participantes du mouvement des mosquées, ces comportements sont une condition nécessaire à la réalisation de la forme de religiosité qu'elles cultivent ; ce sont les différents mouvements du corps qui constituent la substance matérielle de l'éthique. Grâce à un système complexe de techniques, les actions et les capacités du corps sont analysées et travaillées, de manière individuelle et collective. Les leçons prodiguées à la mosquée constituent une des façons de s'exercer à ce type de pratique ascétique. Comme je le montrerai plus loin, les femmes apprennent à analyser les mouvements du corps et de l'âme pour mettre en relation des états intérieurs (les intentions, les mouvements du désir et de la pensée, etc.) et ce qui relève de la conduite extérieure (les gestes, les actes, la parole, etc.). En effet, cette distinction entre les aspects intérieurs et extérieurs du soi constitue l'axe central autour duquel s'organise toute la gamme des pratiques ascétiques. Comme nous le verrons au chapitre 4, ce principe de coordination influence notre manière d'analyser la relation conceptuelle que le corps établit avec le soi et avec les autres. On peut alors comprendre les rapports variables entre le soi et les structures d'autorité et de pouvoir.

Le modèle téléologique que les participantes du mouvement des mosquées cherchent à suivre dans leur vie quotidienne est fondé sur la conduite exemplaire du Prophète et de ses compagnons. On pourrait aisément rejeter cet idéal en n'y voyant que la manifestation d'un désir nostalgique de faire revivre le passé dont les exigences ne pourront jamais être conciliées avec celles du présent. Mais ce serait méconnaître l'importance que revêt concrètement cette téléologie dans la conduite éthique pratique. Les efforts individuels de réalisation de soi effectués par les participantes du mouvement des mosquées n'ont pas pour

objectif premier la découverte de leurs désirs ou sentiments « profonds », ni l'établissement d'une relation personnelle avec Dieu. Par ces efforts, les participantes visent avant tout l'amélioration de leurs capacités intellectuelles et émotionnelles afin de se rapprocher du modèle exemplaire du soi pieux (voir chapitre 4). Les femmes avec lesquelles j'ai travaillé ne considéraient pas l'émulation des modèles autorisés de comportement comme une contrainte sociale extérieure qui limiterait leur liberté individuelle. Elles entrevoient plutôt les formes socialement autorisées de comportement comme des possibilités – autrement dit le terreau – de réalisation de soi. Voilà pourquoi ce livre soulève notamment la question suivante : comment penser la notion de liberté individuelle dans un contexte où la distinction entre les désirs propres du sujet et les comportements socialement déterminés n'est pas évidente, et où la soumission à certaines formes d'autorité (extérieure) est une condition à la réalisation du sujet ? En d'autres termes, comment peut-on intégrer la question de la politique à l'analyse de l'architecture du soi ?

Éthique et politique

Étudier la capacité d'agir, comme je le propose, sous l'angle de la formation éthique, dans un sens foucauldien en particulier, peut susciter deux objections. Certains affirmeront qu'alors même que je critique la conception humaniste du sujet souverain, je reconstruis indirectement une théorie centrée sur le sujet en définissant la capacité d'agir comme une forme de travail de soi sur soi. D'autres soutiendront que je laisse de côté la question essentielle de la politique et des transformations sociales à laquelle la notion de capacité d'agir, au sens de résistance, avait initialement pour tâche de répondre. La première objection est, me semble-t-il, fondée sur certaines incompréhensions que l'on rencontre souvent quand on dit que le sujet est un effet du pouvoir. On considère souvent que la formation éthique du soi suppose un acteur conscient de lui-même qui se crée de manière quasi prométhéenne, par la force de sa volonté, et qui affirme « sa propre capacité d'agir » contre toute force structurelle. Ce préjugé est infondé pour plusieurs raisons. S'il est vrai que je

concentre mon attention sur les pratiques des participantes du mouvement des mosquées, cela ne signifie pas que leurs pratiques et le travail qu'elles effectuent sur elles-mêmes sont dictés par leurs volontés autonomes. Je cherche plutôt à montrer que ces activités sont le produit de traditions discursives qui font autorité, dont la logique et le pouvoir dépassent largement la conscience des sujets qu'elles font advenir. Le type de capacité d'agir que j'examine ici n'appartient pas aux femmes elles-mêmes, mais est le produit de traditions discursives historiquement contingentes dans lesquelles elles se situent. Les femmes sont tenues de se définir elles-mêmes en fonction des vertus et des codes inhérents à ces traditions. Elles se mesurent elles-mêmes à l'aune des idéaux constitués par ces traditions. En ce sens, l'individu est constitué de façon continue par la logique discursive des traditions éthiques qu'il ou elle met en acte. La réflexivité ne désigne pas ici un attribut humain universel. C'est plutôt, ainsi que Foucault l'a suggéré, un type particulier de rapport à soi-même, dont la forme dépend avant tout des pratiques de subjectivation à travers lesquelles l'individu est produit.

Vénonons-en maintenant à la seconde objection, selon laquelle s'intéresser à la capacité d'agir sous l'angle de la formation éthique du soi revient à délaisser le champ de la politique. Cette remarque reflète dans une certaine mesure une distinction classique dans la théorie politique libérale, laquelle définit les questions de moralité et d'éthique comme privées et les questions de politique comme nécessairement publiques. Cette distinction est problématique pour différentes raisons. Tout d'abord, il existe un débat important au sein de la tradition libérale elle-même concernant le rôle véritable que l'éthique et la vertu jouent et devraient jouer dans l'élaboration de la politique libérale⁹⁸. Cette façon de compartimenter le domaine de l'éthique et celui du politique est d'autant plus difficile à défendre si l'on tient compte d'un argument qui est presque devenu un lieu

98. Cf. John Greville Agard Pocock, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985 – trad. fr. *Vertu, commerce et histoire. Essais sur la pensée et l'histoire politique au xviii^e siècle*, PUF, Paris, 1998 ; Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998 – trad. fr. *La Liberté avant le libéralisme*, Seuil, Paris, 2000.

commun aujourd'hui dans le milieu universitaire : toute forme de politique présuppose et requiert un type particulier de sujet, lequel est produit par toute la gamme de pratiques disciplinaires qui sont au cœur du dispositif de régulation de n'importe quel système politique moderne.

Si tout le monde s'accorde généralement sur ce point, rares sont ceux qui inversent les termes de la question pour se demander plutôt en quoi la conception que l'on a du sujet requiert et présuppose une forme spécifique d'engagement politique. Pour le dire autrement, quel est le type de sujet que l'on considère comme normatif au sein d'un imaginaire politique particulier ? Poser la question en ces termes ne signifie pas que la sphère politique découle de la sphère privée. Car, précisément, comme je le disais plus haut, le soi est une production sociale et discursive. C'est un effet des mécanismes de pouvoir, bien plus que la source de ces mécanismes. En ce sens, étudier la formation du sujet ne se résume pas à prendre les préférences personnelles et les inclinations de l'individu comme objet d'étude. Il s'agit plutôt d'analyser les dispositifs de pouvoir historiquement contingents par lesquels le sujet normatif est produit. Pour moi, ce cadre conceptuel est particulièrement utile dans la mesure où il permet de dénaturaliser le sujet normatif de la théorie féministe libérale. On peut ainsi considérer la vie des participantes du mouvement des mosquées autrement qu'à partir des vérités que ce champ de la recherche universitaire considère comme universelles.

La théorie foucauldienne de l'éthique propose une méthode d'analyse des diverses techniques de formation du sujet, notamment celles qui relèvent de traditions valorisant les modes de subjectivation individualisés (plutôt que juridiques). D'après le philosophe William Connolly, le travail de Foucault sur l'esthétique de soi revient indirectement à montrer en quoi la participation politique ne consiste pas seulement en un processus de délibération abstrait, mais émane de « formes viscérales d'appréhension⁹⁹ ». Connolly remet en cause le monopole de la conception rationaliste de la politique en affirmant que les jugements politiques ne consistent pas simplement en une

99. William CONNOLLY, *Why I am not a Secularist*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.

évaluation de principes moraux. Ils découlent également des modes d'être et d'agir intersubjectifs qui, même si on ne peut pas toujours les représenter ou les énoncer, demeurent efficaces en matière de comportement social et politique¹⁰⁰. En effet, dès lors qu'on admet que les configurations politiques se fondent non seulement sur des formes distinctes de raison pratique, mais aussi sur des modes d'appréhension affectifs, alors l'analyse des pratiques éthiques qui interviennent dans la formation de soi acquiert une pertinence nouvelle, éminemment politique. Nikolas Rose a étudié en détail le lien entre les techniques de soi et les pratiques de la gouvernementalité dans les sociétés libérales avancées occidentales. Pour lui, l'étude attentive de l'éthico-politique « permet d'ouvrir l'apprentissage des formes de vie et de conduite de soi au jeu difficile et interminable du débat et de la contestation ». Cet argument fait écho à l'idée féministe bien connue selon laquelle toute transformation politique implique nécessairement que l'on s'intéresse aux domaines de la vie qui concernent le corps et qui sont souvent vus comme étant à l'écart du domaine de la « pure politique ».

Éthique et capacité d'agir

En quoi cette imbrication de l'éthique et du politique est-elle importante pour la critique que je propose de la définition communément admise de la capacité d'agir dans les analyses libérales et progressistes ? Tout d'abord – je crois l'avoir expliqué clairement, mon intention n'est pas de proposer une théorie de la capacité d'agir, mais d'insister sur le fait qu'il faut absolument définir la capacité d'agir à partir de la grammaire conceptuelle qui lui correspond. En un mot, je pense qu'il faut garder ouverte la signification de la capacité d'agir et la laisser émerger des « réseaux sémantiques et institutionnels qui

100. *Ibid.*, p. 27-46. Connolly s'appuie ici sur plusieurs philosophes pour développer cet argument. « Pour Deleuze (et pour Épicure, Spinoza, Bergson, Freud et Nietzsche également), le fait même de penser, écrit Connolly, fonctionne à plus d'un niveau : au niveau du virtuel (qui est réel dans son effectivité mais non réel dans sa disponibilité) et au niveau du réel (qui peut être représenté, mais n'est pas autosuffisant). Les accents infrascissibles de la propension, par exemple, forment un réservoir d'où émerge parfois la surprise qui déstabilise les explications bien établies. De nouvelles pressions s'exercent de temps à autre, qui perturbent les pratiques courantes de la rationalité. De nouveaux appels à l'identité apparaissent occasionnellement pour modifier le registre de justice et de légitimité d'après lequel les identités établies sont situées » (*Ibid.*, p. 40).

définissent et rendent possibles des façons particulières de se rapporter aux autres, aux choses et à soi-même¹⁰¹ ». C'est pourquoi j'ai insisté sur la nécessité de dissocier le concept de capacité d'agir des objectifs de la politique progressiste. C'est un amalgame a en effet trop souvent enfermé la notion de capacité d'agir dans une analyse centrée sur la résistance aux mécanismes de pouvoir oppresseurs et dominants. Non pas que la capacité d'agir ne se manifeste jamais dans une telle configuration ; c'est bien le cas parfois. Mais les questions qui découlent de cette observation relativement simple sont très complexes. Tenter d'y répondre en mettant l'accent sur l'enchevêtrement entre éthique et politique peut, selon moi, s'avérer productif.

Prenons par exemple le fait que les pratiques du mouvement des mosquées défont largement les normes dominantes de la sociabilité libérale-sécularisée ainsi que de certains aspects de la gouvernance qui y est associée (voir chapitres 2 et 4). Or ces pratiques ont transformé les conditions du sécularisme bien au-delà des intentions des femmes du mouvement de piété et de leurs détracteurs les plus hostiles. Ainsi, comme nous le verrons dans le chapitre 4, la façon dont le mouvement de piété interprète les rites et les obligations islamiques a largement débilité aussi bien les partis politiques islamistes que leurs détracteurs libéraux. Car cette interprétation remet indirectement en cause des présupposés fondamentaux concernant la place du corps dans l'imaginaire nationaliste. Autrement dit, les pratiques du mouvement des mosquées, prétendument apolitiques, ont rencontré une double résistance. Le mouvement s'est heurté, d'une part, aux mécanismes disciplinaires étatiques et, d'autre part, à la violente critique adressée à cette forme de religiosité par des musulmans libéraux-sécularisés, et des partis politiques islamistes qui partagent une certaine vision nationaliste et identitaire. On pourrait dire que, dans le mouvement des mosquées, le caractère politique de la capacité d'agir – la « résistance » qu'elle oppose à la sécularisation – est une conséquence contingente et inattendue des effets que ses pratiques éthiques ont eu dans la sphère sociale.

101. Talal ASAD, *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003, p. 78.

J'insisterai surtout ici sur deux points, qui sont liés. Tout d'abord, il est impossible de comprendre la dimension politique de la capacité d'agir du mouvement des mosquées indépendamment de sa dimension éthique. Ensuite, interpréter les activités du mouvement des mosquées essentiellement du point de vue de la résistance qu'il oppose à la logique de gouvernance libérale-sécularisée et aux modes de sociabilité qui lui sont concomitants, c'est laisser de côté un pan entier de la politique, un pan qui reste mal compris et peu théorisé dans ce domaine de recherche.

Il est vrai que les activités du mouvement des mosquées, ou du mouvement de piété en général, recourent rarement les institutions et les pratiques que l'on considère communément comme relevant du champ politique. Je pense notamment à la participation au processus électoral, à l'expression d'opinions sur l'État, au recours au système juridique pour donner plus de place à la religion dans l'espace public, etc.¹⁰². Aussi est-il facile d'ignorer le caractère politique de ce mouvement, ses activités attirant peu l'attention des chercheurs. Ces derniers considèrent très souvent les mouvements de ce type – c'est-à-dire les mouvements qui s'intéressent avant tout aux questions de réforme morale – comme essentiellement apolitiques¹⁰³. C'est là commettre une grave erreur théorique et politique. Car la capacité des mouvements de ce genre à impulser un changement politique est immense et, dans bien des cas, supérieure à celle des groupes politiques traditionnels. Pour moi, l'efficacité politique de ces mouvements dépend de ce qu'ils font dans le domaine éthique, des stratégies par lesquelles

102. Cela ne signifie pas que, dans son organisation, le mouvement de piété soit indépendant des structures de la gouvernance moderne. Ainsi que je le montrerai dans le chapitre 2, ce sont les transformations politiques modernes qui créent les conditions nécessaires à l'émergence et au succès du mouvement de piété en Égypte. Ce que je suggère ici, c'est simplement que le mouvement de piété ne cherche pas à transformer l'État ni les politiques que ce dernier met en place, mais à reformer le champ social et culturel.

103. Cf. par exemple JOEL BENIN et JOE STORR (dir.), *Political Islam : Essays from Middle East Report*, University of California Press, Berkeley, 1997 ; NİLUFER GÖLE, *Muslimanes et modernes*, op. cit. ; BARBARA MERTCALF, « Living Hadith in the Tablighi Jama'at », *Journal of Asian Studies*, 52 (3), 1993, p. 584-608 ; « Remaking Ourselves » ; *Islamic Self-Fashioning in a Global Movement of Spiritual Renewal*, in M. MARTY et SCOTT APPLEBY (dir.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago University Press, Chicago, 1994, p. 706-725 ; OLIVIER ROY, *L'Échec de l'islam politique*, op. cit.

les dispositions corporelles (*embodied attachment*) sont constituées sur la base de formes de vérité historiquement situées. C'est pourquoi on ne peut saisir leur projet politique qu'en étudiant leurs pratiques éthiques. Cela suppose que nous repensons notre façon habituelle de définir non seulement le politique, mais aussi la substance éthique. C'est là l'un des principaux objectifs de ce livre.

Éthique et critique

Les féministes, préoccupées par l'existence de rapports de genre inégaux, poseront sans doute la question suivante : comment peut-on alors envisager la subversion et la transgression de normes patriarcales que le mouvement des mosquées respecte ? J'établis en effet une distinction, sur le plan théorique, entre la notion de capacité d'agir et les objectifs de la politique progressiste. Est-ce à dire que je renonce aux moyens qui permettent de juger et de critiquer les pratiques qui oppriment les femmes et celles qui leur permettent d'aspirer à une forme de parité ? Ai-je complètement perdu de vue la dimension politiquement prescriptive du féminisme en poussant l'analyse à la limite de sa portée théorique ? Je ne peux répondre à ces questions en quelques phrases ni en quelques paragraphes, mais la réponse apparaîtra, je l'espère, dans cet ouvrage. Je me contenterai ici d'esquisser quelques éléments de réponse.

Tout d'abord, il est impossible de répondre à la question de savoir comment on pourrait, sur le plan des pratiques, transformer l'organisation hiérarchique des relations de genre dans le mouvement des mosquées. Mais, sur tout, il ne nous appartient pas de poser une telle question. S'il y a bien une leçon à tirer des intrigues du féminisme colonial et de l'idéal de « sororité universelle », c'est bien celle-ci : les transformations sociales et politiques résultent toujours de luttes contingentes, locales, dont les visées ne peuvent être établies, ni déterminées à l'avance¹⁰⁴. Quand un tel programme de réforme est imposé

104. Lila Abu-Lughod, « Do Muslim Women Really Need Saving ? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others », *American Anthropologist*, 104 (3), 2002, p. 783-790 ; Leila AHMED, « Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem », *loc. cit.* ; Marnia LAZREG, *The Eloquence of Silence, Algerian Women in Question*, Routledge, New York, 1994 ; Gayatri SPIVAK, *In Other Words : Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York, 1987.

d'en haut ou de l'extérieur, il s'agit généralement d'une imposition violente qui risque d'aboutir à des résultats bien pires que la réalité qu'elle entendait remplacer¹⁰⁵. Quant à la question de savoir comment définir, sur le plan théorique, la résistance, étant donné le modèle de subjectivation sur lequel se fondent les pratiques du mouvement des mosquées, je proposerai quelques éléments de réponse dans le chapitre 5. J'y analyserai le rapport entre performativité, incorporation et capacité d'agir. Pour le moment, je me contenterai de rappeler que, pour comprendre la notion de résistance aux modes de domination, il faut absolument examiner les dispositions corporelles qu'un mode particulier de subjectivation rend possibles.

Le cadre conceptuel auquel je me réfère implique-t-il que l'on mette entre parenthèses toute critique du caractère patriarcal du mouvement des mosquées ? Tel n'est pas du tout mon propos. Ce que je souhaite, en revanche, c'est que l'on élargisse une certaine conception normative de la critique, une conception qui prévaut largement chez les progressistes et les féministes (que j'ai souvent moi-même partagée). Selon ce point de vue, critiquer, c'est démolir le point de vue adverse en dévoilant la vanité et l'incohérence des arguments sur lesquels il se fonde. Pour moi, c'est là une compréhension pauvre et insuffisante de l'idée de critique. Je crois qu'une critique solide laisse ouverte la possibilité d'être soi-même transformé dans le processus de confrontation de différentes visions du monde, qu'elle laisse ouverte la possibilité d'apprendre. Cela suppose parfois de porter un regard critique sur nos propres partis pris, d'accepter la possibilité d'être transformés au cours de la rencontre avec l'autre.

J'ai dû recourir à cette conception souple de l'idée de critique quand, au cours de mon travail de terrain, j'ai commencé à m'interroger sur le sentiment de répugnance¹⁰⁶ que

105. Cf. par exemple Jane COLLIER, *From Duty to Desire : Remaking Families in a Spanish Village*, Princeton University Press, Princeton, 1997 ; Lata MANI, *Contentious Traditions, op. cit.* ; Gregory MASSELL, *The Surrogate Proletariat : Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919-1929*, Princeton University Press, Princeton, 1974.

106. C'est un terme que j'emprunte à l'analyse très stimulante d'Elizabeth Povinelli qui montre comment le discours du multiculturalisme est sévèrement limité par ce que le libéralisme construit comme des pratiques culturellement « répugnantes » (Elizabeth

m'inspiraient les pratiques du mouvement des mosquées, notamment les pratiques qui semblaient réduire les femmes à un statut inférieur dans la société égyptienne. C'est un sentiment que je partage avec beaucoup de progressistes et de libéraux qui éprouvent un malaise profond quand elles ont affaire à des mouvements socialement conservateurs semblables à ceux que je décris ici. Je suis sans cesse confrontée à l'expression de ce genre de sentiments. Certains interlocuteurs, qui s'émerveillent de ma capacité à partager le mode de vie ascétique de mes informatrices, m'expriment toute leur compassion. Les autres reprochent avec hargne à mon argumentation de ne pas décrire mes informatrices comme des « fondamentalistes ¹⁰⁷ ».

J'ai tenté de faire face à ce sentiment de répugnance en refusant d'adopter le style dénonciateur qui caractérise actuellement de nombreux travaux universitaires reconnus portant sur les mouvements islamistes. Je trouve qu'un tel style ne nous aide pas du tout à comprendre ce qui fait l'efficacité de ces pratiques et ce qui les rend significatives pour les gens qui les pratiquent. Mais, surtout, ce qui me fascine et m'intrigue le plus, c'est le sentiment de répugnance que le mouvement des mosquées fait naître chez les chercheuses féministes et progressistes comme moi et notre incapacité à dépasser cette réaction viscérale. Rappelons que le mouvement des mosquées – et plus généralement le mouvement de piété dont il fait partie – n'est ni un mouvement fasciste ni un mouvement extrémiste et ne cherche pas à prendre le contrôle de l'État ou à transformer l'Égypte en une théocratie. En ce sens, il n'a rien à voir avec d'autres mouvements politico-religieux tels que le mouvement Hindutva en

POVINELLI, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of the Australian Multiculturalism*, Duke University Press, Durham, 2002.

107. Susan Harding a observé il y a plus de dix ans que, malgré l'augmentation du nombre d'études des groupes « culturellement marginaux » dans plusieurs disciplines académiques, trop peu de recherches s'intéressent aux groupes considérés comme incarnant de « l'Autre culturel et politique » par les chercheurs progressistes et libéraux, tels que les groupes protestants fondamentalistes américains qu'analyse Harding (Susan HARDING, « Representing Fundamentalism, The Problem of The Repugnant Cultural Other », *Social Research*, 58 (2), 1991, p. 373-393). Ces groupes « culturellement répugnants » continuent à être compris en termes négatifs, comme antimodernes, fondamentalistes, arriérés, irrationnels, etc. On ne s'intéresse pas du tout à la manière dont la modernité séculière fut essentielle à leur production et à leur réception (Susan HARDING, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2000).

Inde, Gush Emunim en Israël, la Jamat Islamiya au Pakistan, ou le groupe international Al-Qaïda. Pourtant, le malaise que le caractère pieux de ce mouvement fait naître chez les libéraux, les radicaux et les progressistes est immense.

Que veut-on dire lorsque l'on prétend que c'est le « conservatisme social » de mouvements tels que le mouvement de piété qui met les libéraux et les progressistes mal à l'aise ? Il convient d'examiner les conceptions et les sentiments qui sont à la source de cet embarras. Cette tâche est d'autant plus urgente depuis les événements du 11 septembre 2001. Depuis cette date, en effet, un ensemble hétéroclite d'images et de récits associés au thème du « conservatisme social islamique » (parmi lesquels l'idée du statut inférieur des femmes dans les sociétés musulmanes occupe une place centrale) en est venu à symboliser tout ce que les libéraux et les gauchistes considèrent comme une menace pour leur édifice de valeurs et de croyances et pour leur système politique ¹⁰⁸. Par beaucoup d'aspects, ce livre explore, pour citer Connolly encore une fois, le « mode viscéral d'appréhension » sur lequel se fonde la réaction de nombreux intellectuels et féministes de la gauche libérale, autant que les sensibilités qui animent ces mouvements. Aussi l'objectif de ce livre n'est-il pas seulement de produire une étude ethnographique. Il s'agit également de « provincialiser » les présupposés – relatifs au lien constitutif entre action et incorporation, entre résistance et capacité d'agir, entre subjectivité et autorité – qui influencent notre analyse des mouvements non libéraux comme le mouvement des mosquées.

C'est au cours de cette confrontation entre mon propre sentiment de répugnance et la vie concrète des femmes avec lesquelles j'ai travaillé que le politique et l'éthique se sont mêlés une fois de plus, sur le plan personnel. Pendant que j'effectuais mon travail de terrain et que j'écrivais ce livre, j'en suis venue à reconnaître qu'un travail universitaire politiquement responsable n'implique pas seulement d'être fidèle aux désirs et aspirations de mes « informatrices », ni d'inviter mon public à « comprendre et respecter » la diversité des désirs qui

108. Charles HIRSCHKIND et Saba MAHMOOD, « Feminism, the Taliban and Politics of Counter-Insurgency », *Anthropological Quarterly*, 75 (2), 2002, p. 339-354.

définissent le monde actuel¹⁰⁹. Il ne suffit pas non plus de dévoiler mes propres présupposés, ou les préjugés ou le degré d'(in)tolérances de mes collègues. Convaincue, comme un certain nombre d'autres féministes, que le projet politique du féminisme n'est pas fixé d'avance, mais doit sans cesse être négocié dans des contextes particuliers, j'ai été amenée à me reposer sans cesse les questions suivantes : que voulons-nous dire quand, en tant que féministes, nous affirmons que l'égalité de genre est le principe central de notre analyse et de notre projet politique ? Dans quelle mesure le fait d'avoir partagé la vie de mes informatrices dans les moindres détails me rend-il plus sensible à cette question ? Sommes-nous prêtes à assumer la tâche parfois lourde qui consiste à heurter des sensibilités, à perturber des vies quotidiennes et à transformer des dispositions corporelles afin que les femmes semblables à celles avec lesquelles j'ai travaillé comprennent la valeur du principe de « liberté » ? En outre, le seul fait de vénérer l'idéal d'égalité dans nos propres vies nous permet-il de savoir ce qui est ou devrait être bon pour tous les autres ? Assurément, tel n'est pas le cas. C'est pourquoi je pense qu'il nous faut repenser, avec beaucoup plus d'humilité que d'habitude, ce que le projet politique féministe signifie réellement. (Que ce soit clair : je ne parle pas seulement des « féministes occidentales », mais aussi des féministes du « tiers monde » et de toutes celles qui se situent dans cette perspective binaire ; car, étant donné la tendance libératrice de la tradition féministe, ces questions nous concernent toutes.)

Si je pose ces questions, ce n'est pas parce que je souhaite qu'on abandonne tout sens critique face à ce qu'on considère comme des pratiques injustes dans les contextes particuliers de nos vies, ou qu'on adopte et promeuve aveuglément le style de vie pieux des femmes avec lesquelles j'ai travaillé. Cela reviendrait simplement à reproduire la certitude de style téléologique qui caractérise certaines versions du libéralisme progressiste que j'ai critiquées plus haut. Je suggère plutôt que nous acceptions la possibilité que nos certitudes politiques et analytiques

109. Saba MAHMOOD, « Feminist Theory, Embodiment and The Docile Agent : Some Reflections on The Egyptian Islamic Revival », *Cultural Anthropology*, 6 (2), 2001, p. 202-236.

soient transformées au cours de notre étude des mouvements non libéraux semblables à celui que j'ai étudié. La vie des femmes avec lesquelles j'ai travaillé a peut-être quelque chose à nous apprendre qui va au-delà de ce que nous pouvons retirer de la pratique bien définie des sciences sociales qui consiste à « comprendre et traduire ». De ce point de vue, il y a peut-être quelque chose de bénéfique dans la tension entre les aspects prescriptifs et analytiques du projet féministe : inutile de la résoudre de façon définitive au nom de la « clarté politique ». Comme le rappelle la spécialiste de théorie politique Wendy Brown, « plaider en faveur d'une séparation entre la vie intellectuelle et la vie politique, ce n'est pas détacher l'une de l'autre. Ce qui compte c'est de parvenir [...] à comprendre le dialogue productif, et même agonistique, qui naît entre la vie intellectuelle et la vie politique quand on maintient entre les deux une distance et une tension dynamique¹¹⁰ ».

S'il y a bien un postulat politique à valeur normative sous-jacent à ce livre, c'est cette incitation à ce que nous – mes lecteurs et moi-même – abordions cette recherche sans présupposer que nos positions politiques en sortiront nécessairement confortées, et sans défendre nos partis pris théoriques. Il se peut au contraire que nous soyons amenés à mettre en cause plusieurs idées, concernant la politique, qui ne nous avaient jamais semblé problématiques auparavant.

110. Wendy BROWN, *Politics out of History*, op. cit., p. 43.