cemoti

Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien

25 | 1998
Les Ouïgours au vingtième siècle

Militantisme islamiste et féminin à Istanbul: des femmes en quête d'une troisième voie

Marie-Gabrielle CAJOLY

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/cemoti/62
DOI : 10.4000/cemoti.62
ISSN : 1777-5396

Éditeur
AFEMOTI

Édition imprimée
Date de publication : 1 janvier 1998
ISSN : 0764-9878

Référence électronique
Marie-Gabrielle CAJOLY, « Militantisme islamiste et féminin à Istanbul: des femmes en quête d'une troisième voie », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 25 | 1998, mis en ligne le 06 décembre 2003, consulté le 08 septembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/cemoti/62 ; DOI : https://doi.org/10.4000/cemoti.62

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

Tous droits réservés

Militantisme islamiste et féminin à Istanbul: des femmes en quête d'une troisième voie

Marie-Gabrielle CAJOLY

Des élections municipales de 1994 aux législatives de 1996, l'écho des résultats électoraux du *Refah partisi* (Parti de la Prospérité) en Turquie a retenti dans la presse occidentale et française avec ces intonations alarmistes qui mettent l'opinion publique en émoi. Entre le vieux spectre iranien, la tragédie algérienne et l'obscurantisme afghan, on ne sait trop à quel ténébreux avenir vouer ce pays. Dans ce contexte, le sort des femmes reste ce qui suscite les plus vives émotions, les plus fortes récriminations... et la plus profonde compassion. Alors que penser de celles qui se présentent délibérément voilées ? Comment comprendre celles qui militent au nom de l'islam et se disent convaincues du bienfait d'un retour à la chari'a ? La revendication, par les femmes elles-mêmes, de ce voile et de tout ce qu'il suggère de soumission, d'archaïsme et d'inégalité dans la pensée occidentale est on ne peut plus déconcertante. En France comme en Turquie, cette question du foulard a provoqué un si vif débat politique et social qu'en se focalisant sur le thème de la laïcité en danger, elle a alimenté deux positions radicales apparemment irréconciliables mais surtout infructueuses : le pour face au contre, la modernité face à la tradition, le progrès face à l'obscurantisme... Sans minimiser les souffrances des victimes du terrorisme islamique qui rend certains pays si tristement médiatiques, ni les actes assassins commis au nom d'une pseudo ferveur religieuse ; sans trahir non plus la cause des femmes qui au péril de leur vie se battent contre toutes les tentatives de régression, il est important d'éviter les amalgames et d'essayer de comprendre notamment quels sont les mécanismes (sociologiques, politiques, économiques, psychologiques...) qui conduisent des femmes turques, citoyennes d'une république laïque, à s'engager dans un militantisme politico-religieux. Cet effort de compréhension s'appuie sur deux constats. D'une part, ces femmes développent un discours rationnel et construit comparable à celui de n'importe quel militant, et qui s'inscrit dans le cadre d'une société mondiale en perte et en quête d'idéologies mobilisatrices. La question est donc de savoir, comme pour tout discours

militant, quelles sont la nature, les racines et la cohérence de leurs convictions. D'autre part, cet engagement politico-religieux peut s'analyser comme un fait social révélateur d'une crise identitaire particulièrement aiguë au sein d'une classe sociale moyenne récemment urbanisée. Au coeur de ce malaise social, la condition des femmes est ce qui focalise de manière la plus flagrante toutes les contradictions d'une communauté nationale partagée entre le projet de modernisation exogène amorcé par Mustafa Kemal et l'ancrage historico-culturel de l'islam dans les moeurs populaires. Ici, la question est de savoir quelle place est laissée aux femmes (de classe moyenne) dans une société qui, pour avoir été laïcisée, est restée profondément patriarcale. Avant d'aborder leur situation dans la société turque contemporaine, il paraît nécessaire de retracer rapidement le parcours des femmes turques des temps pré-islamiques à nos jours. Cet éclairage aidant, il sera alors possible d'observer de plus près la position des femmes islamistes, notamment en analysant la place et la symbolique du voile dans leur argumentation.

Chez les anciens Turcs et dans l'Empire ottoman

Un certain nombre de travaux sur les origines du peuple turc présentent l'ancêtre de la femme turque sous les traits d'une femme des peuples nomades d'Asie mineure. Active, libre et respectée, cette femme semble avoir beaucoup bénéficié des mouvements migratoires de ces tribus (de l'an 4000 av. J.-C. au X^{ème} siècle ap. J.-C.), la sédentarisation, elle, réintroduisant au terme de chaque déplacement une vie sociale distincte et une organisation selon le principe de la division du travail[1]. Sur la base des inscriptions Orkhon découvertes en Mongolie vers l'an 800 et mentionnant pour la première fois l'appellation "turcs", les femmes sont décrites chevauchant aux côtés de leurs maris, donnant leur nom à des actes de vente, concluant des marchés ou se pourvoyant en justice. La religion chamaniste des anciens Turcs, qui sacralise les femmes et leur reconnaît une autorité religieuse, aurait eu une influence telle sur l'organisation sociale de ces peuples nomades que Ziya Gökalp (1876-1924), tout à sa recherche d'origines proprement turques, y vit un certain féminisme[2]. Chez les Huns, première tribu mentionnée en Asie centrale et en Europe vers l'an 1000 av. J.-C., les femmes jouissent, semble-t-il, d'un statut plus égalitaire : la naissance d'une fille est fêtée et, contrairement aux pratiques en vigueur chez les Hittites d'Anatolie centrale, les femmes, aguerries à l'usage de l'épée et au combat, participent à la vie militaire, politique et sociale du groupe. La maternité reste cependant l'élément déterminant puisqu'elle leur octroie une autonomie de décision et qu'elle instaure une hiérarchie entre les femmes du groupe. Tout un courant s'accorde ainsi pour dire que jusqu'au Xème siècle, date des conversions massives à l'islam dans ces régions, les femmes ont bénéficié d'un statut et d'une reconnaissance sociale comparables à ceux des hommes. L'argument de la modernité de l'islam, religion nouvelle et réformatrice au temps des tribus bédouines du VIIème siècle, est ainsi écarté pour les peuples d'Asie centrale, l'islam ayant réduit, au contraire, l'autonomie traditionnelle des femmes. Leur perte d'influence sur la vie publique survient néanmoins progressivement. Si l'on se réfère aux écrits de Ibn Batoutah[3], la femme seldjoukide jouissait d'une liberté de déplacement totale, participait tant aux activités agricoles qu'aux activités religieuses. Les femmes de condition supérieure étaient respectées pour leurs connaissances scientifiques en médecine et en astronomie ou encore connues pour être les créancières de travaux architecturaux (écoles, hôpitaux, mosquées, chantiers navals, palais...). La polygamie était essentiellement une habitude princière et l'auteur ne mentionne ni voile, ni séparation des sexes, ni harem. « *Je fus témoin (...) d'une chose*

remarquable, écrit-il, *c'est-à-dire de la considération dont les femmes jouissent chez les Turcs ; elles y tiennent, en effet, un rang plus élevé que celui des hommes »*[4]. Dans quelle mesure cette distinction propre à une certaine élite sociale s'étendait-elle au reste de la population féminine?

Dans l'empire ottoman, l'évolution du statut de la femme devient irrémédiablement liée à celle d'une société d'abord et avant tout musulmane. La communauté musulmane sert de trame à ce vaste empire et, au fur et à mesure que la *umma* se développe, la position de la femme dans la vie sociale et politique régresse. à partir du XV^{ème} siècle (date à la quelle l'Empire hérite du califat d'Egypte), les conditions d'existence sont de plus en plus régulées par la loi islamique orthodoxe. Cette rigidité va d'ailleurs en s'accentuant à mesure que vacille le géant aux pieds d'argile. Une certaine littérature misogyne se développe. L'image de la femme est associée à celle du danger, du vice et de la ruse. Son autonomie est toujours plus limitée. Par ailleurs, le travail féminin n'est plus accepté par l'éthique traditionnelle ; les femmes sont exclues de la vie publique, des affaires politiques et religieuses, à l'exception près des oeuvres de charité. Plusieurs pratiques sont introduites à cette époque. Elles marqueront profondément le statut des femmes : le harem, la séparation stricte des sexes dans l'espace public comme privé et la réglementation des déplacements. Les femmes ottomanes s'organisent désormais essentiellement dans l'univers clos du foyer. Leurs activités s'articulent autour des deux rôles que leur assignent la religion et le patriarcat : être une maîtresse de maison, responsable de la tenue du foyer conjugal, et une mère, responsable de l'éducation de ses enfants. Il faut noter combien le rang social est un facteur déterminant dès cette époque. La vie des femmes de l'aristocratie est principalement une vie de divertissements : Lady Mary Montagu les décrit se rendant au hamam ou en visite chez des amies. Elles reçoivent bien quelques rudiments d'instruction mais, de manière générale, leur activité intellectuelle est bien faible. D'abord et avant tout orientée vers un apprentissage du Coran, elle est destinée à faire d'elles de bonnes mères, de pieuses musulmanes et des épouses honorables. Les femmes les plus pauvres, si elles ne bénéficient d'aucune éducation, mènent une vie beaucoup plus active, et cela par pure nécessité économique. Leur présence est requise dans les champs et leurs travaux d'artisanat, de blanchissage ou de tissage, sont une source de revenu précieuse. La pauvreté propulse les femmes à l'extérieur, l'aisance les cantonne à l'intérieur.

La femme incarne plus que jamais l'honneur de son mari. Il convient donc qu'elle se dérobe aux regards étrangers. Mais le voile, à l'époque ottomane comme à celle du Prophète, n'a pas qu'une fonction religieuse. *« Aucune femme d'un certain rang social n'a la permission d'aller dans la rue sans deux mousselines, l'une qui lui voile tout le visage sauf les yeux, et une autre qui cache toute sa coiffure et tombe par derrière jusqu'à la taille, et leurs formes totalement cachées par ce qu'on appelle un ferigee, dont aucune femme ne saurait se passer à l'extérieur »,* note Lady Mary Montagu[5]. Ce vêtement de sortie indispensable permet aux femmes des couches sociales aisées de savourer, en tout honneur, une liberté que la pauvreté octroie *de facto* à la plupart des autres femmes. C'est un signe de distinction sociale, un révélateur de leur condition. La bourgeoisie se voile plus strictement que les dames des harems aristocratiques. La femme du peuple se couvre légèrement d'un simple foulard. La sévérité du voile varie selon le lieu, la fortune, l'éducation et la coquetterie. S'il n'est pas un comportement socialement homogène, le port du voile, on le devine, n'est pas non plus géographiquement homogène. Les femmes du Prophète se voilaient avant les bédouines et les musulmanes sédentarisées avant celles des tribus nomades. Il s'agit en effet d'un phénomène pour ainsi dire

quasiment urbain, alimenté par l'enseignement religieux des *medrese*. Seules les femmes vivant en villes sont à ce point concernées par le voile et les réglementations plus ou moins sévères qui commandent la manière de le porter. Dans les villages, les paysannes ne se voilent pas. Leurs activités agricoles les dispensent du port du *ferace*, du *yasmak* ou du *çarsaf* pour de simples raisons de commodité. Cependant, elles n'échappent pas au foulard dès qu'elles approchent de la ville et veulent parcourir les rues de la cité pour vendre leurs produits et faire leurs achats. C'est à se demander dans quelle mesure la religion n'a pas servi de caution à une pratique d'abord adoptée pour affronter un univers extérieur changeant et mal maîtrisé. Voile et ville sont ainsi étroitement liés. Dans l'Empire ottoman, se voiler est à la fois le fait des femmes appartenant à l'élite sociale et le fait des citadines. C'est un attribut religieux chargé d'une forte connotation sociale dès les origines de l'islam. Lorsque les femmes aisées abandonnent progressivement le voile, c'est parmi les femmes des classes moyennes et inférieures de la société, c'est-à-dire aussi les femmes les plus exposées au monde extérieur, qu'il devient commun de se voiler. A mesure que l'aristocratie ottomane s'affaiblit et que les classes dévotes s'accroissent, l'usage du voile devient plus systématique. Il se nourrit d'un sentiment d'insécurité, partagé tant par les hommes que par les femmes, dans un contexte social perturbé. Il semble qu'il ait été un signe de mutation dans des sociétés traditionnelles et qu'il a satisfait un besoin de pudeur et d'auto-protection dans des sociétés passant du nomadisme à la sédentarisation et de la civilisation rurale à la civilisation urbaine.

Le parallèle avec la conjoncture sociale actuelle en Turquie est frappant. Aussi peut-on raisonnablement penser que le port du voile, hier comme aujourd'hui, est un comportement social (avant d'être religieux et politique), principalement lié à des changements d'environnement et de conditions sociales dans une société en transition et en crise. La justification religieuse ou le discours politique, s'ils ne peuvent être écartés, ne viennent qu'ensuite. Ceci peut expliquer le fait que toute femme voilée ne soit pas islamiste et que toutes les femmes islamistes ne soient pas voilées. A la fin du XIX^{ème} siècle, à la faveur du vaste mouvement des Tanzimat (1839-1878), un vent de réformes souffle tant sur les institutions militaires, politiques et administratives ottomanes que sur les comportements sociaux, les goûts artistiques et vestimentaires. Sous l'influence des idées occidentales et de l'industrialisation naissante, le mode de vie « alla franca » détrône le mode de vie « alla turca »[6]. Ces transformations nourrissent la genèse d'un débat de société au coeur duquel s'affrontent trois courants de pensée sur un enjeu idéologique extrêmement symbolique : le statut de la femme. Les européanistes militent pour la levée de tous les interdits entravant l'émancipation des femmes et pour la reconnaissance de leurs droits civils et politiques. Les islamistes prêchent pour un retour à la tradition et à l'application de la Chari'a, louent le rôle de la femme au sein du foyer et dénoncent la décadence d'une société qui les laisserait accéder à des activités publiques. Les turquistes développent une forte conscience nationale en puisant en Asie centrale les éléments d'une culture proprement turque et d'un passé pré-islamique revigoré. L'occidentalisation des modes vestimentaires (féminins comme masculins), la pratique des langues étrangères et la littérature sont les premiers jalons posés sur la voie de l'émancipation des femmes. L'évolution de la vie sociale favorise l'expression publique des femmes. Des voix s'élèvent dans la bourgeoisie et dans les milieux littéraires. Des femmes, poètes, romancières, biographes, linguistes comparent leur condition à celle des femmes européennes : Nigar Hanim, Mihrinüsa Hanim ou Fatma Aliye Hanim. Elles aspirent, dans un premier

temps, à la juste application des droits qui leur sont légalement reconnus : la liberté, la sécurité, le droit de posséder et de gérer des biens personnels, le droit de témoigner en justice, etc. Elles font paraître des revues féministes et tissent un réseau associatif. Vers 1870, la presse stambouliote inclut déjà dans les pages de ses journaux le débat moderniste sur la question de la femme.

La priorité d'alors reste néanmoins l'éducation. A la fin du XIX^{ème} siècle, l'ignorance dans laquelle la grande majorité des femmes ottomanes est laissée pose la question de leur condition sociale sous ce nouvel angle. Des écoles primaires sont créées à partir de 1850 et, en 1862, s'ouvre la première école secondaire pour filles. Ceci ne va pas sans susciter la désapprobation d'une opinion publique encore peu encline à accepter une mixité des genres, celle-ci fût-elle limitée à des enseignants face à leurs jeunes élèves. En 1870 s'ouvre donc à Istanbul une Ecole normale, l'Ecole normale supérieure de Sèvres, destinée à former des institutrices et des professeurs féminins pour des établissements féminins. En 1914-1915, la première faculté pour jeunes filles est créée au sein de l'Université d'Istanbul et, à partir de 1918, l'enseignement supérieur féminin se généralise. Dès lors, le nombre de femmes recevant une instruction grossit et l'enseignement devient leur premier secteur d'activité. La médecine sera le second secteur à compter des femmes parmi ses rangs.

Mustafa Kemal et la femme

En ce tournant de siècle où les consciences et les moeurs amorcent un virage, nationalisme et féminisme sont étroitement liés. Avec le mouvement des Jeunes Turcs (1908-1914) et la deuxième Constitution, le mouvement féministe s'organise à un niveau national et connaît son apogée. Hommes et femmes se regroupent dans le Parti Union et Progrès (*Ittihat ve Terakki*) et défendent publiquement les principes féministes. Ils sont issus de la bourgeoisie ottomane des grandes villes telles qu'Istanbul ou Salonique. Ce sont les filles et fils d'intellectuels de l'époque qui ont baigné dans un climat libéral et progressiste et ont bénéficié d'une éducation supérieure. Ils contestent l'image traditionnelle de la femme musulmane, confinée aux rôles d'épouse et de mère. Les jeunes femmes citadines calquent leur mode de vie sur celui des femmes occidentales et se mobilisent. Un groupe d'entre elles tente même d'entrer au Parlement en tant qu'observatrices ; un acte téméraire que la presse étrangère ne manquera pas de relater et qui ouvre la voie à une série de nouveaux `incidents' aussi symboliques que révolutionnaires. On s'oppose au port du voile obligatoire, à la ségrégation dans les lieux et les transports publics. Ce féminisme trouve dans une presse féminine nationale florissante et un mouvement associatif en plein essor de puissants relais. Halide Edib Adivar (1884-1964), écrivain et militante, va incarner à la fois cet activisme nationaliste et le mouvement féministe, bourgeois et urbain, intellectuel et associatif, de la première génération. Stambouliote, diplômée de l'Université Américaine féminine, élève de maîtres de renom en lettres comme en sciences, elle entreprend d'éveiller les aspirations libératrices des femmes turques. Elle se lance dans une critique sociale et une croisade politique qui la projetteront sur le devant de la scène publique, l'obligeront même à s'exiler mais qui feront d'elle aussi l'emblème de la « nouvelle femme ». Sa ferveur à défendre l'intégrité et la liberté de la Turquie pendant l'occupation des forces alliées et son engagement au côté de l'Armée de libération nationale lient définitivement son nom à celui de Mustafa Kemal.

Il est assez fréquent de remarquer que les guerres fournissent aux femmes l'occasion de se voir confier des tâches qui dépassent leur rôle traditionnel. De même, la guerre des Balkans et la Première Guerre mondiale ouvrent une brèche vers l'émancipation des

femmes turques en élargissant à une population féminine rurale et de condition modeste une reconnaissance qui n'était encore dévolue grâce à l'éducation qu'à une élite féminine privilégiée, citadine, dynamique mais non représentative de son genre. Dans ce contexte de mobilisation nationale, les femmes entrent massivement dans les usines et accèdent aux emplois publics laissés vacants par les hommes. L'autonomie dont elles font alors l'expérience en participant concrètement à la vie publique du pays ne pourra leur être retirée, la loi ne pouvant qu'entériner une liberté acquise dans la foulée des événements politiques et sociaux. En 1915, un décret vise à supprimer le voile. En 1917, le Code ottoman de la famille est promulgué, reconnaissant les droits des femmes en tant qu'individus (et non plus uniquement en tant que musulmanes, épouses ou mères). La cause des femmes devient plus que jamais liée à la cause nationale. Avec l'avènement et l'ascension du kémalisme, ce lien ne fait que se renforcer. Dans la guerre d'indépendance, les femmes s'engagent dans les usines d'armement, pansent les blessés, s'organisent en unités, confectionnent des vêtements pour les combattants et assurent leur approvisionnement en nourriture. L'image de la paysanne anatolienne transportant un obus sur son dos ou des munitions dans les plis de ses vêtements devient légendaire. Les mères, les femmes et les bien-aimées se transforment en soldats dont le courage héroïque est immortalisé à travers les vers de Nazim Hikmet[7]. Les *Mères courages*, les femmes combattantes, deviennent des personnages quasiment mythiques dont les monuments érigés plus tard en leur honneur inscriront dans les murs des villes leur légitimité à occuper la sphère publique. Leur engagement fait voler en éclats les règles coutumières, et notamment celle de la séparation entre espace public et espace privé, entre espace masculin et espace féminin. Elles pénètrent dans les bureaux de poste, les banques, les administrations municipales. En 1919, Halide Edib devient la première femme professeur à l'Université d'Istanbul, et la faculté de philosophie ouvre enfin ses portes aux femmes. En 1921, la faculté des lettres devient mixte. En 1922, la première femme médecin ouvre son cabinet à Istanbul.

L'idéologie nationaliste de l'époque contribue à faire émerger une nouvelle conception du rôle de la femme. Les réformes engagées par Atatürk, en particulier à l'égard des femmes, représentent un grand bond vers une occidentalisation de la société et de ses institutions. Cette société, pour s'émanciper elle-même et rattraper l'Occident, doit rompre avec tous les symboles de son passé ottoman et islamique. Le Traité de Lausanne du 24 juillet 1923 fonde la République de Turquie et met fin au sultanat. La fin du sultanat est suivie de l'abolition du califat, le 3 mars 1924. Mais les réformes dépassent la structure politique du nouvel Etat et embrassent tous les domaines de la société civile dans le but de transformer radicalement les us et coutumes des Turcs et des Turques. Le 27 août 1925, Mustafa Kemal critique l'usage du voile, une pratique désuète fondée sur la tradition et l'égoïsme des hommes et que rien ne justifie plus[8]. Trois mois plus tard, le 25 novembre 1925, la loi du chapeau interdit le turban, le fez et institue la mode du visage glabre. L'enseignement est unifié sous la direction du Ministère de l'Education et les medrese sont par conséquent fermées (loi du Tevhidi Tedrisat, 1924). L'enseignement religieux est progressivement aboli dans les lycées, les tribunaux religieux sont supprimés (loi du 8 avril 1924), les couvents, les mausolées et les confréries religieuses fermés et interdits (loi du 2 septembre 1925). En 1925, le calendrier grégorien se substitue au calendrier lunaire musulman et en 1928 l'alphabet latin remplace l'alphabet arabe. Les cours d'arabe et de turc disparaissent des écoles (1929), le système métrique est adopté (1931) et l'ezan `turquisé' (1933). Le 4 octobre

1926, l'adoption du nouveau Code civil permet de franchir la première grande étape dans l'histoire légale de l'émancipation des femmes turques. La seconde sera l'octroi du droit de vote aux femmes de nationalité turque sans distinction de fortune, de race ou d'opinion, le 5 décembre 1934. En 1937, à l'occasion d'une réforme de la Constitution, la laïcité devient le fondement du nouvel Etat-nation. Mustafa Kemal a pour les femmes turques l'ambition qu'il a pour la nation turque. *« Notre pays a décidé d'être fort et une nécessité impérieuse aujourd'hui est de dispenser à nos femmes une instruction supérieure »,* déclare-t-il[9]. En contrepartie, l'Etat kémaliste attend d'elles, en tant que citoyennes mais aussi en tant que mères des futures enfants de la nation, une loyauté sans faille et une dévotion complète. Elles doivent avoir les mêmes buts que les hommes, les mêmes droits et par conséquent les mêmes devoirs. La révolution kémaliste est l'exemple type d'une révolution par le haut. C'est particulièrement vrai en matière de droits de la femme. Les réformes permettent d'asseoir et de stabiliser un nouveau régime politique qui a désormais une emprise complète sur la société civile. Dans ces circonstances, le statut de la femme est d'une grande importance stratégique pour prendre et conserver le pouvoir par rapport aux anciennes institutions mais aussi pour s'assurer la reconnaissance des puissances étrangères occidentales.

Des "féministes-kémalistes" aux "féministes-socialistes"

A partir des années 1930, le kémalisme phagocyte le féminisme et la lutte des femmes s'identifie totalement au kémalisme. Un *« féminisme d'Etat »*[10] est né, qui s'approprie la voix des femmes et leur cause. Les réformes sont initiées, évaluées, décidées et appliquées par l'Etat. L'égalité des sexes ayant été instituée, les femmes n'éprouvent plus le besoin de maintenir une organisation proprement féministe pour défendre leur place dans la société. La Ligue des femmes, créée en 1927, tombe en désuétude et est dissoute. Sa disparition signifie l'écroulement du pont qui reliait l'une à l'autre les deux vagues du féminisme turc (ottomane et républicaine). L'ère des *« féministes-kémalistes »* ouvre également celle d'une *« mémoire oubliée »* du féminisme ottoman, comme le souligne Sirin Tekeli, politologue et fondatrice de la Bibliothèque des Femmes à Istanbul. Dans les années 1950, de nouvelles associations émergent mais leur activisme se limite à une fonction de célébration des réformes et de la République kémaliste. Jusque dans les années 1970, la majorité des organisations féminines sont fondées sans intention revendicative et dans l'unique but de maintenir le *statu quo* républicain et laïque, seule garantie d'un non-retour à l'islam.

A la fin de la décennie 1970 pourtant, des groupes de plus en plus importants se constituent autour de nouveaux concepts : le développement économique, la lutte contre l'impérialisme, les injustices sociales, l'exploitation des classes... L'heure des *« féministes-socialistes »* est arrivée. Entre 1973 et 1980, un certain nombre de groupes socialistes créent effectivement leur section féminine. Mais la cause des femmes n'est toujours pas une cause autonome qui trouve en elle-même son unique raison d'être. Le coup d'Etat militaire du 12 septembre 1980 marque un renouveau inattendu du mouvement féministe. Alors que tous les groupes de gauche sont bannis et que l'activité politique est restreinte par le régime militaire, les femmes se retrouvent et une réelle conscience de groupe ressurgit. Certains estiment que ce changement brutal aura été nécessaire pour permettre au féminisme de se défaire des idées de gauche. Cette vision des choses lui reste attachée comme un stigmate, au point qu'on lui a donné l'appellation d' *« idéologie de septembre ».* Aujourd'hui, le mouvement féministe est une structure plus décentralisée et diffuse qui s'efforce de concurrencer l'islamisme sur son propre terrain, en combattant l'oppression sous toutes ses formes : la violence

domestique, l'illettrisme, une démographie incontrôlée, un taux de chômage féminin élevé.

Quoi qu'il en soit, il semble bien qu'en s'attachant la gratitude et la loyauté des militantes féministes, l'idéologie kémaliste ait finalement réduit leur motivation et leurs possibilités d'action au niveau de la base sociale, et cela pour de longues années. *« Il y a une autre voie plus salutaire et plus directe que nous pouvons suivre : c'est faire participer la femme turque à notre oeuvre ; c'est mener notre vie ensemble, avec elle ; c'est faire de la femme turque une associée, une compagne, une collaboratrice et une assistante de l'homme turc, dans les domaines de la science, de la sociologie et de l'économie »*, disait Mustafa Kemal[11]. Mais qu'en est-il du domaine politique ?

A partir des années 1930, les femmes ont pénétré, avec plus ou moins de difficulté, dans presque tous les champs de la vie active : l'enseignement et la fonction publique bien sûr, mais aussi la médecine, le théâtre et la comédie, la magistrature et même le syndicalisme. En revanche, leur représentation politique est restée très faible. Si leur présence au Parlement est très honorable en 1935 (18 femmes, soit 4,5%), elle ne cesse de baisser par la suite et chute à partir de 1946. Depuis les élections de 1983, jamais plus de 12 femmes (3%) n'ont siégé au Parlement. La réalité tempère donc beaucoup l'espoir né en 1934. *« C'était superficiel à cette époque (1935). Mustafa Kemal encourageait l'entrée des femmes à l'assemblée. C'était une sorte de discrimination positive. Mais, depuis cette date, on n'a jamais vu un tel nombre de femmes au Parlement. Dans la vie quotidienne, c'est un échec non négligeable du kémalisme »,* constate A. Basbugu-Yaraman[12]. Plusieurs raisons permettent d'expliquer la situation présente. Les plus évidentes sont d'ordre culturel et économique. Au poids des responsabilités traditionnelles qui incombent toujours aux femmes en tant qu'épouses et mères s'ajoute désormais, dans la société moderne, celui d'un travail à l'extérieur. La psychologie des acteurs et les attitudes conscientes ou inconscientes sont aussi des facteurs explicatifs déterminants. La méfiance latente et la désapprobation plus ou moins tacite d'une classe politique avant tout masculine est bien évidemment dissuasive. D'autres obstacles bien réels existent, tels que le sentiment d'incompétence des femmes elles-mêmes, leur faible pouvoir économique ou la pression d'une société patriarcale pour qui le rôle d'une femme honnête, mariée ou non, n'est pas encore de courir de cocktails en réunions, ni de distribuer des poignées de mains. Par ailleurs, la conjoncture diplomatique internationale des années 1930 est à prendre en considération. Sirin Tekeli met l'accent sur le fait que ce droit de vote octroyé aux femmes turques quand les femmes allemandes ou italiennes en sont encore privées, permet de différencier la dictature de parti unique d'Atatürk des régimes dictatoriaux fasciste et national-socialiste de Mussolini et d'Hitler. Entre 1935 et 1980, deux femmes seulement participent aux gouvernements successifs du pays. Dans les gouvernements extraordinaires de 1971 et 1974, l'une est nommée au ministère de la Santé et l'autre au ministère de la Culture. Elles ne sont néanmoins pas représentatives de la condition des femmes dans la vie politique turque. Tansu Çiller elle-même, parvenue aux postes-clé de Premier ministre et de ministre des Affaires étrangères, est davantage perçue, dans ses pérégrinations politiques et affairistes, comme un exceptionnel alibi pour la junte militaire que comme une militante de la cause féminine. Ces femmes appartiennent à l'élite intellectuelle, sociale et urbaine de la nation et révèlent une règle tacite selon laquelle la politique est réservée à une minorité nationale majoritairement masculine mais incluant quelques femmes.

Ces quelques exemples ne doivent pas laisser penser que les femmes turques ont véritablement trouvé leur place en politique, ni que l'ensemble de la population

féminine exerce aujourd'hui le pouvoir et les droits qui lui ont été reconnus par Mustafa Kemal il y a plus d'un demi siècle. Confrontées à cette situation, les militantes du *Refah* chercheraient-elles, à travers un parti qui sait donner l'espoir et qui incarne à leurs yeux un idéal moral, à parvenir à une position à laquelle une société et une éducation sécularisées les ont préparées sans les laisser y accéder ? Est-il pensable d'envisager que ces femmes de classe moyenne soient séduites par un parti dont le discours officiel, plus socialisant que religieux, leur permet d'envisager un ordre politique et social plus juste, c'est-à-dire faisant une place dans la vie publique aux femmes comme aux classes défavorisées ? Est-il imaginable enfin, que ces femmes, ayant parfaitement intégré la modernité occidentale, trouvent dans les rangs d'un parti réhabilitant une identité culturelle et religieuse qui est également la leur, une solution de compromis au dilemme que pose quotidiennement une société partagée entre un modèle de modernité qui s'est voulu rigoureusement laïque et un modèle traditionnel qui se veut nécessairement religieux ? L'éradication systématique de tout signe religieux dans la vie publique et l'émancipation des femmes constituaient les deux volets les plus visibles du projet de modernisation kémaliste, les deux faces d'une même médaille. Aujourd'hui, les militantes du *Refah* entendent les dissocier l'une de l'autre c'est-à-dire réinterpréter ce modèle en restaurant la religion sans nuire à leur émancipation. Dans quelle mesure parviennent-elles à relever ce défi dans leur vie personnelle?

Tous les observateurs de l'islam politique s'accordent pour le dire, le recrutement des partisans islamistes ne se fait généralement ni dans les catégories élevées de la société urbaine, ni dans les milieux ruraux[13]. Il en va de même pour les femmes. C'est dans les milieux aisés et urbains que les femmes bénéficient le plus du féminisme d'Etat. Elles sont au-delà de l'influence islamiste car elles sont conscientes de leurs acquis sociaux et juridiques et en jouissent pleinement. Les paysannes quant à elles, protégées qu'elles sont par un réseau communautaire et familial encore très fort, sont en-deçà de cette influence. Ce sont les femmes des couches moyennes et urbaines qui constituent le terrain le plus favorable à l'épanouissement de l'idéologie islamiste. Plusieurs études menées en Iran[14] et en Egypte[15], notamment, soulignent la position insatisfaisante dans laquelle se trouvent les femmes des classes ascendantes. Elles ont un degré d'instruction suffisant pour connaître leurs droits et ressentir la frustration qu'engendre une inégalité de fait. Elles participent à des activités publiques mais à un niveau subalterne. Leur travail, peu valorisant, tant économiquement qu'intellectuellement, ne représente alors ni une source d'indépendance financière conséquente, ni l'occasion d'une plus grande reconnaissance sociale. En revanche, en les éloignant du foyer, le besoin matériel d'un second salaire leur donne le sentiment de perdre la part d'autorité que leur conférait le statut de maîtresses de maison sans leur apporter de réelles gratifications en compensation; car, qu'il soit temporaire ou définitif, le travail des femmes n'entraîne en rien le partage des tâches et des responsabilités domestiques au sein du couple[16]. A terme, cette combinaison de pression des contraintes matérielles et insatisfaction des aspirations professionnelles et personnelles, engendre un certain sentiment de culpabilité et alimente une revalorisation certaine du rôle traditionnel. Le prosélytisme religieux s'appuie ainsi sur les espérances déçues (économiques, intellectuelles, sociales et politiques) des classes moyennes.

En Turquie, ces femmes urbaines issues des nouvelles couches sociales ne sont pas exclues de la modernité, elles en sont le produit. Elles ont bénéficié des réformes

kémalistes, de la transformation des rapports sociaux et font l'expérience des failles et des insuffisances de ce système. Alors, islamistes, voilées et modernes ? *« Bien sûr, c'est possible ! C'est une forme comme une autre. Ce sont des femmes qui ont beaucoup d'éducation et c'est une forme de militantisme*, réplique une femme membre de l'Association de défense de la vie moderne. *Mais j'ai remarqué une chose : ces femmes là vivent une inadaptation à la vie moderne et manifestent leur mécontentement de cette façon. C'est mon opinion. C'est aussi une mode ; comme on était gauchiste à l'époque, elles sont islamistes ! ».* A la mairie d'Istanbul, ces militantes du *Refah* remplissent des fonctions d'accueil et de secrétariat mais aussi des fonctions sociales, des fonctions de relations publiques et de contact avec la presse. Elles gèrent toutes les activités de propagande du parti (réunions d'information, déplacements, manifestations culturelles, etc.). Pourtant, l'étiquette « intégriste » convient mal à ces jeunes femmes de la génération des années 1960, dynamiques, ouvertes à la discussion et très au fait des enjeux de leur époque. Elles sont voilées, mais leur voile, porté avec coquetterie, ne leur sert pas à s'effacer, à se cacher ou à se soumettre. Au contraire, il est à la fois leur bannière politique, religieuse et la marque de leur féminité. *« J'ai décidé de me couvrir parce-que le Coran dit que les femmes doivent porter un foulard. Si Dieu le dit et que je crois en Dieu, je pense devoir le faire. C'est une logique très simple ! ».* Le voile semble donc ne poser aucun problème et la question leur paraît même superflue. Il n'est plus le symbole d'un retrait des femmes de la sphère publique mais celui de convictions religieuses et politiques, d'un idéal sociétal affichés publiquement. Si soumission il y a, elle est volontaire et assumée, devant Dieu et non plus devant les hommes. Une autre, maquillée et coiffée d'un foulard assorti à son ensemble répond : *« Mon foulard ? C'est juste parce que ma religion me dit de le porter mais ce n'est pas important. Ma religion me le demande mais la tienne non, n'est-ce-pas ? Où est le problème ? Ma religion dit que les femmes musulmanes doivent se couvrir de façon à ce que les hommes n'aient pas de fausses idées sur elles. C'est pour cacher la beauté féminine. Ma religion le dit. Mon Livre sacré aussi. Je dois couvrir mes cheveux, cette partie*, dit-elle en montrant son cou et son décolleté, *et mes bras. Je dois porter de longues manches et de longs vêtements jusqu'aux pieds. Je crois en Dieu, donc je le fais ».* Le voile devient le moyen de transmettre une image respectable de soi-même aux autres et en particulier aux hommes. Il traduit un désir de remoraliser la société urbaine et un refus d'être considérées par les hommes uniquement sous l'angle de la séduction.

Cependant, on ne peut occulter le fait que ce voile trahit, en même temps qu'il le résout, le conflit intérieur qui tiraille ces femmes entre l'envie de mener une vie publique et le sentiment de culpabilité que suscite le climat ambiant de la société turque. C'est ce voile qui précisément sert à satisfaire, en toute légitimité et en toute quiétude, leur ambition de réalisation personnelle dans une société d'hommes et leur désir d'être visibles tout en restant protégées. Leur interprétation des commandements religieux souligne que l'islam leur impose le voile et non la réclusion. Islam et voile, ainsi instrumentalisés, permettent à ces femmes islamistes d'accéder à la vie des femmes totalement occidentalisées, et généralement de condition sociale supérieure, tout en ménageant leur identité culturelle.

Pour ces femmes, l'université représente le premier espace public à investir et le premier laboratoire du changement social. C'est le lieu d'une prise de conscience de leur individualité et de leur désir d'achèvement personnel. Les militantes du *Refah* sont instruites et diplômées des universités publiques turques. Elles se distinguent par un haut niveau d'études dans des branches scientifiques ou humanistes qui les ont préparées à des secteurs très divers : langues, physique, biologie, gestion, sociologie,

droit, etc. Elles ne proviennent pas nécessairement de familles fondamentalistes et mettent au contraire un point d'honneur à se détacher de l'image commune de la musulmane traditionnelle. Se voiler n'est pas toujours une évidence depuis l'enfance pour ces jeunes femmes. La décision survient généralement à un moment particulier de leur vie personnelle, après une étape ou au moment d'un changement de cadre de vie et de repères. Elle peut alors symboliser un tournant et la volonté de s'affirmer en assumant des choix personnels différents de ceux de leur entourage. L'une de ces femmes explique ainsi ne pas s'être voilée avant l'âge de dix-huit ans. Sa décision a coïncidé avec son intégration dans l'une des plus prestigieuses universités de Turquie, l'Université du Bosphore, anglophone, et on ne peut plus occidentale. Ses paroles laissent filtrer le souvenir de certaines expériences douloureuses et le sentiment d'être incomprise : *« J'avais dix-huit ans quand j'ai mis le voile. Votre vie change alors complètement. Certaines personnes, certains de vos amis, peuvent ne pas apprécier votre choix. Vous risquez de les perdre mais vous pouvez aussi rencontrer de nouveaux amis. Les gens, surtout en Turquie, pensent que la religion change beaucoup le style de vie des gens mais une personne ne peut pas être changée autant que çà. Je pense que ma génération, celle des jeunes, a une conception différente de la religion et du style de vie qu'elle veut. La génération précédente n'est pas aussi moderne que nous : nous, nous pouvons travailler et nous pouvons mener une carrière professionnelle ».* Ces femmes conçoivent donc l'éducation comme un levier contre le statut traditionnel dans lequel ont été maintenues leurs mères. Par l'école, elles affirment leur place auprès des hommes en tant que membres indispensables à la société, comme l'exprime une femme, ingénieur en alimentation de profession, et secrétaire à la mairie d'Istanbul : *« La société turque n'est plus une société traditionnelle. Dans notre religion, il est dit que les femmes comme les hommes doivent être instruites. C'est ce que dit notre religion. Elle dit qu'hommes et femmes sont les deux parties d'une même pomme ; ils ne peuvent être séparés ».* Une autre, journaliste et voilée, souligne les écarts qu'instaure l'éducation entre les individus d'une société et exprime son ambition de voir les femmes parvenir au même statut que les hommes : *« Aujourd'hui, certains hommes disent que les femmes doivent rester à la maison et s'occuper des enfants. Mais nous sommes au même niveau, hommes et femmes, et nous pouvons travailler ensemble. Tout change avec l'éducation. Les hommes et les femmes instruits ont une bonne vision des choses ; pas les autres, car ils sont sans éducation. Nous sommes donc séparés en deux mondes en Turquie. Nous croyons que, dans le futur, les femmes obtiendront ce que les hommes ont. Elles vont à l'école, elles sont instruites et elles travaillent ».* En les écoutant, on comprend que l'éducation est un enjeu prioritaire pour ces femmes et l'on se souvient alors de l'enjeu de l'éducation tant dans le discours des féministes occidentales que dans celui des premières féministes ottomanes.

Chez les femmes islamistes, ce rejet de l'ignorance est tel que ce qui est d'abord un droit se transforme en un devoir. Il se double en outre d'un appel général à une connaissance plus approfondie de l'histoire de l'Islam et surtout à une lecture personnelle du Coran. Elles tiennent à se démarquer d'un islam populaire et de la pratique religieuse docile et mécanique de la génération précédente ou des femmes illettrées. Aussi prônent-elles un retour aux sources et refusent-elles l'apprentissage du Coran par procuration. Il ne suffit plus de s'en remettre à la parole unique d'un intermédiaire, homme de surcroît ; il faut aller puiser soi-même dans les hadiths pour mieux comprendre et vivre sa religion. C'est un appel à une réappropriation personnelle et, de manière surprenante, à une interprétation féminine du Coran. Le message religieux n'est plus linéaire ni rigide, et son application gagne en souplesse.

« Quand une femme travaille, elle n'a pas à partager son argent avec son mari. C'est son droit d'après le Coran. Mais dans l'islam, le mari doit partager son argent avec sa femme et ses enfants » ou encore *« Les femmes n'ont pas à rester à la maison et à faire le ménage. Tu peux faire beaucoup de choses pour apprendre de l'islam. Tu peux t'instruire par exemple. Les femmes ont des responsabilités envers leur mari. Elles ont certaines responsabilités mais pas celles de faire leur travail ».* L'éducation représente pour elles une source d'indépendance intellectuelle et religieuse. Elle est aussi le moyen pour les femmes islamistes de connaître, de revendiquer et de défendre leurs droits dans l'islam et face aux hommes. *« Quand vous êtes éduquée, vous en savez plus sur la religion aussi. Les femmes sont alors plus au courant de leurs droits. Car l'islam leur donne beaucoup de droits. Vous le savez quand vous êtes éduquée et que vous allez à l'extérieur de la maison. Si vous restez à la maison, vous ne pouvez qu'apprendre ce que votre père ou votre mari vous explique. Mais c'est le point de vue des hommes. Si vous sortez, vous pouvez apprendre par vous-même quels sont vos droits ».* Dans l'islam traditionnel, la fonction de la femme est entièrement contenue dans la maternité. Sa vocation est d'être mère et, lorsqu'elle peut accéder à une certaine éducation, c'est uniquement dans le but de mieux remplir ce rôle. L'instruction féminine doit avant tout servir l'islam et la cellule familiale. Chez ces femmes au contraire, l'instruction, si elle leur permet de mieux connaître leur religion, sert surtout à défendre leur place dans cette religion et dans leur société. Aussi une vie professionnelle épanouissante est-elle considérée comme la suite logique de leur parcours universitaire. Le travail ne répond plus uniquement à un besoin économique. Il est l'aboutissement naturel des études et, en tant que tel, peut même retarder le moment du mariage. Il représente une source de satisfaction et d'autonomie financière précieuse et devient un critère d'égalité incontournable : *« Si tu restes à la maison, ton seul exemple c'est ton mari et tu n'es pas indépendante financièrement. Si tu deviens indépendante financièrement, ta personne devient importante. L'islam dit qu'hommes et femmes sont égaux. Mais si tu veux être égale, tu dois aussi travailler à cette égalité. Si tu es à la maison et que tu ne produis rien, tu n'es pas égale. Tu ne peux pas être égale dans ces conditions. Tu dois produire quelque chose. Peut-être en dehors de chez toi, mais tu peux aussi produire chez toi ».* L'une d'entre elles souligne combien ce désir n'est selon elle qu'un effet de génération, une évolution générale en Europe à laquelle elle s'assimile totalement : *« Les femmes veulent obtenir une indépendance économique, elles veulent une vie professionnelle. C'est, je pense, une tendance. Cela vient des années 1950 ou 1960. C'est beaucoup plus important pour moi que cela ne l'était pour ma mère. Cela ne concerne pas seulement la Turquie ; c'est une dynamique européenne : les femmes veulent faire carrière ».*

Un "islamisme éclairé"?

L'islam « revisité » n'est donc pas seulement utilisé en opposition à la laïcité mais aussi en opposition à un discours traditionaliste sur le rapport entre les genres. Ces femmes islamistes ne remettent pas seulement en cause le modèle laïque d'émancipation des femmes kémalistes mais aussi le modèle musulman de domination masculine développé par les hommes et accepté par les femmes, par tradition ou par ignorance. Ce faisant, elles rejettent un système culturel selon lequel une femme devrait s'affranchir de ses convictions religieuses pour se libérer de la tutelle masculine ou bien se soumettre à celle-ci dès lors qu'elle se reconnaît dans l'islam. Elles semblent tout simplement reformuler les termes du débat qui oppose la modernité et la tradition en écartant l'antagonisme classique entre laïcité et islam et en proposant une autre dichotomie : ceux qui sont éclairés et ceux qui ne le sont pas. En tant qu'idéologie politique, on est effectivement tenté d'assimiler ce discours à une tentative d'« islamisme éclairé ».

Cette formule bien délicate se justifie par le constat d'une véritable exaltation et nostalgie de l'islam des origines et d'un effort continuel de rationalisation de la religion. Pur et égalitaire par essence, cet islam-là sert d'idéal et de modèle contradictoire à l'Occident bien sûr, mais aussi au patriarcat et à l'expérience actuelle d'un islam dévoyé et détourné de ses fins. Dans cette reconquête du passé, l'exemple d'Aïsha est souvent cité. Il est repris, parmi d'autres, pour mettre fin à une amnésie collective à l'origine de l'obscurantisme ambiant et de l'exclusion des femmes de la vie publique. Ainsi, dans l'islam du VII[ème] siècle reconnaissait-on les mêmes droits aux femmes qu'aux hommes, dans l'éducation, dans le travail, dans le partage des tâches domestiques et même en politique. L'oppression des femmes ne faisant pas partie de l'islam originel, les sympathisantes du *Refah* militent aujourd'hui pour défendre un modèle islamique renouvelé, fondé sur le Coran et favorable aux femmes. Chacune est libre d'interpréter ce qu'elle lit elle-même dans le texte sacré. Une des femmes interviewées, membre de la Commission des femmes du parti *Refah*, explique son engagement politique comme le moyen de lutter pour la création d'une société dans laquelle on la reconnaisse en tant que musulmane et en tant que femme. Pour elle, une société islamique doit permettre aux femmes de jouer un rôle au même titre que les hommes sans pour autant les acculer à la laïcité : *« Aujourd'hui en Turquie, hommes et femmes sont séparés dans la vie sociale. Pourquoi devrions-nous être considérés différemment ? Le peuple, c'est les hommes et les femmes réunis. Je travaille comme les hommes. J'ai un cerveau comme les hommes ! Sur ce point, nous sommes identiques. J'en ai peut-être bien un plus gros que certains parce que, moi, je suis allée à l'université ! (...) Les femmes ont énormément de problèmes. Quand on est une femme, il faut faire face à un mari, à un travail et à toutes les autres demandes... En général, les hommes regardent les femmes d'un mauvais oeil ou seulement d'un point de vue sexuel. Ils ne pensent pas que nous pouvons gagner, que nous pouvons réussir. Certains seulement pensent de cette façon. D'autres non, bien sûr. Mais nous voulons les mêmes droits qu'eux tous».*

Leurs deux revendications sont liées : être reconnues comme musulmanes par la loi et comme citoyennes à part entière par les hommes. C'est au nom de ces deux appartenances qu'elles militent, et au nom de leurs ambitions que ces femmes, qui se voilent et soutiennent l'idéologie islamiste, se révoltent. Notre journaliste exprime ce double enjeu avec le plus de virulence : *« Les femmes turques aujourd'hui sont en guerre contre la société et les traditions. Nous avons des coutumes traditionnelles et certaines d'entre nous pensent que nous n'avons qu'à être des femmes d'intérieur. Mais d'autres femmes musulmanes ne le pensent pas. Elles affirment, nous affirmons, nos idées devant la société. Nous avons de bonnes idées. Vous savez que, d'après nos lois, une femme doit étudier à l'université sans être voilée. Mais les femmes musulmanes refusent cela. Nous avons notre religion et notre religion nous dit de porter un foulard. A partir de là, nous pouvons faire tout ce que nous voulons. Mais nos lois nous l'interdisent. Donc, nous, les femmes musulmanes, nous sommes désormais en guerre contre ces lois ».* On peut dire que ces femmes se sentent investies d'une mission auprès de toutes les autres femmes. Elles nourrissent des espérances en tant que femmes et pour les femmes turques. Elles se montrent à la fois très patriotes et très attachées à un avenir leur réservant un meilleur statut dans la société turque. Pour elles, l'émancipation véritable des femmes (et non pas l'ersatz d'émancipation proposé par l'Occident) et leur reconnaissance passent par une connaissance approfondie de l'islam, par un activisme politique et finalement par la restauration d'un ordre islamique : *« Si nous voulons faire une place aux femmes dans cette société, nous devons faire notre place en politique. Mais d'abord, il nous faut tout apprendre de notre religion, ce qu'elle dit*

et quels sont les droits qu'elle nous donne. Je crois en cela », explique l'une des activistes de la mairie d'Istanbul. Elle aspire au progrès de leur condition, et cela au-delà même des clivages politiques : *« J'ai des amies de bords différents,* continue-t-elle. *Certaines sont croyantes, d'autres non. Mais nous sommes le peuple. Nous sommes des femmes. Et, si nous nous souvenons que nous sommes des femmes et que nous aimons les autres, alors tout est possible dans cette société ».* A propos de Tansu Çiller, une autre répond : *« Je n'aime pas ses idées et ce qu'elle fait en politique. Mais ce que j'aime, c'est que c'est une femme avec des fonctions importantes dans la vie politique du pays ».* Après les féministes-kémalistes, puis les féministes-socialistes, verrait-on surgir des *féministes-islamistes* ? *« Je suis de ce pays et je veux ce qu'il y a de mieux pour mon pays,* explique l'une d'elles, mère de famille. *Les femmes ne connaissent pas leur religion. Les femmes ne savent pas qu'elles peuvent travailler tout comme les hommes. Je veux leur montrer qu'une femme peut avoir un travail, être ingénieur, médecin, dentiste et être aussi une femme d'intérieur. J'ai un fils. Il a deux ans. J'ai une maison, j'ai un mari et j'ai aussi un travail. J'organise ma vie et je veux la montrer aux autres. Elles peuvent faire la même chose, elles peuvent aussi prendre leur vie en mains. »* Ce choix de vie a donc une valeur démonstrative. C'est une façon de corriger une représentation traditionnelle de la musulmane auprès des femmes musulmanes elles-mêmes et de la femme émancipée auprès des femmes occidentalisées. Ces militantes du *Refah* se font le symbole vivant d'une remise en cause d'un modèle traditionnel épuisé comme d'un modèle de modernité insatisfaisant. Cette aspiration à un nouvel ordre et cette recherche de valeurs inédites s'inspirent de l'un et de l'autre, sans se résigner à l'un ni à l'autre. Elles utilisent tour à tour les arguments d'un modèle contre l'autre comme pour combler leurs lacunes respectives par une sorte de syncrétisme idéologique et culturel. Dès lors, il devient difficile d'opposer de façon radicale l'islam et la modernité. Les représentantes de l'islam politique célèbrent d'ailleurs avec une forte conviction la compatibilité de l'un avec l'autre. Elles entendent défendre un droit d'accès à la société de consommation turque et un modèle de participation active à la société publique tout en restant fidèles à leur culture, laquelle passe par une revendication religieuse dont le voile est l'emblème le plus flagrant.

Toutefois, ce progressisme des femmes islamistes, s'il est bien réel, s'assimile difficilement au féminisme, tout au moins tel qu'il est conçu en Occident et en Turquie depuis le XIX^{ème} siècle. La première limite d'un tel concept se situe dans l'ambiguïté qui persiste entre égalité et complémentarité des genres. Une enquête sociologique menée auprès des femmes d'Istanbul montre qu'elles adhèrent en majorité à un certain discours naturaliste. C'est également un trait caractéristique des femmes islamistes rencontrées, quand bien même il peut être tenu au profit des femmes : *« Les hommes ont un travail difficile, des décisions à prendre dans les domaines où il n'est pas nécessaire de faire preuve de sensibilité. Le bon sens, un esprit sensible et l'intelligence peut-être bien, caractérisent les femmes ».* Et plus loin : *«Les hommes et les femmes sont différents et ont différents droits. Ce sont des Hommes et ils ont donc certains droits en commun. Mais ils ont des places distinctes dans la vie et aussi des responsabilités différentes (...). De manière générale, les hommes prennent les décisions. Par contre, dans la vie quotidienne, une femme a le dernier mot dans les domaines où les femmes s'y connaissent plus que les hommes, notamment l'éducation des enfants ».* Le concept d'égalité demeure donc le noeud gordien de ce discours. Hommes et femmes sont égaux parce qu'ils sont complémentaires et non parce que ce sont des individus sociaux. La spécificité physique de chacun induit des aptitudes particulières ainsi qu'une spécificité sociale. Cette différence biologique se répercute naturellement dans l'organisation du travail et dans celle de la société toute entière. Les hommes se

caractérisent par un esprit plus lucide et matérialiste qui les habilite à prendre de graves décisions. Les femmes, elles, sont pourvues d'un tempérament émotionnel et d'une sensibilité plus développée. Or, l'accent mis sur ces identités particulières, s'il tâche de revaloriser la femme et de la soustraire à l'autorité masculine, ne peut dissimuler l'idée que celle-ci reste attachée, d'abord et avant tout, à son rôle de mère. Parfois cette fonction maternelle de la femme est la principale compétence qui lui est réellement reconnue face à l'homme. *« Si l'on regarde l'apparence physique, les hommes et les femmes sont différents, n'est-ce-pas ? Mais nous avons les mêmes droits. Nous avons une intelligence, nous pensons, nous avons une faculté de réflexion. Mais, je pense que nous, les femmes, avons des sentiments différents des hommes parce que nous sommes des mères. Cela change notre sensibilité. Je le sais parce que j'ai un fils. Avant d'être mère, j'avais une autre vision des choses (...). Les hommes sont forts. Nous ne le sommes pas. Ils sont objectifs mais nous ne le sommes pas. Quand nous considérons les choses, nous les regardons d'abord avec le coeur. Mais les hommes, eux, prennent d'abord en compte les faits dans leur réalité. Les femmes doivent s'améliorer en apprenant des hommes. Nous devons partir en guerre pour acquérir les qualités des hommes ».*

On reconnaît donc bien aux femmes la capacité de « rattraper » les hommes en se dotant des qualités dont ils disposent naturellement, mais pas encore les mêmes dispositions naturelles. Sous le couvert de la réciprocité et de l'équité, c'est en fait l'intériorisation inconsciente d'une suprématie de l'homme et d'un destin social nécessairement différent qui refait surface. Aussi peut-on s'entendre dire par telle jeune femme, diplômée de l'université, attachée à son travail et à son indépendance économique, que son éducation lui sera utile le moment venu de choisir un mari *« plus intelligent (qu'elle) pour pouvoir s'en remettre à lui et lui obéir en toute confiance »* ou encore qu' *« une femme doit en principe demander à son mari la permission de travailler parce qu'il est susceptible de mieux apprécier qu'elle si le travail et l'endroit en question sont convenables pour elle. Il a plus d'expérience qu'elle puisqu'il travaille toujours à l'extérieur (...). Le mari devrait discuter de tout avec sa femme. Mais c'est lui qui a le dernier mot. C'est lui qui décide. Il a le dernier mot certes, mais c'est une très grande responsabilité ! L'islam dit qu'une femme doit obéir aux recommandations de son mari mais uniquement si celles-ci sont conformes à l'islam ».*

Soulignons à cette occasion que cet *« habitus de soumission au primat masculin »*[17] est un conditionnement social dont le monde musulman n'a pas seul l'apanage et qu'avant d'être le fait d'une société religieuse c'est le fait d'une société patriarcale.

Outre cette forte intériorisation du discours masculin, la religion elle-même s'accommode mal avec une assimilation de l'islamisme féminin à une forme quelconque de féminisme. Pour Necla Arat, Docteur en Droit à l'Université d'Istanbul et directrice de l'Association de défense pour la vie moderne, le féminisme est résolument étranger à la religion, qu'elle soit chrétienne, judaïque ou islamique. Il s'adresse aux femmes au-delà de leur appartenance religieuse et culturelle. Il est caractérisé par sa dimension universelle. Il ne faut pas oublier que le mouvement féministe en Turquie fut d'abord inspiré des moeurs occidentales puis presque totalement associé au kémalisme. Depuis le XIX^{ème} siècle, il s'est toujours construit contre l'islam. Dans ces conditions, on comprend que l'attachement à l'islam et la lutte pour la réalisation d'une société islamique soient difficilement réconciliables avec la doctrine féministe. *« Si on définit la lutte pour l'égalité des femmes, tous ceux qui s'engagent dans cette voie peuvent être féministes bien sûr. Mais en luttant pour établir un système islamique, on ne peut être féministe car partout en islam, on voit que la femme est tenue dans un statut secondaire. On peut être musulmane et féministe en même temps. Mais être islamiste et féministe, ce n'est pas facile à*

expliquer ! L'islamisme est une politique. Le féminisme est une autre politique. A mon avis, elles sont même contradictoires »[18]. De manière générale, les femmes islamistes interviewées ont également rejeté cette étiquette : *« Je ne suis pas une féministe musulmane*, explique une journaliste*, parce-que le féminisme a une terminologie toute différente. Je suis une femme de religion. Les femmes féministes sont différentes. Elles n'ont rien à voir avec la religion. Les femmes musulmanes et moi, nous voulons appliquer ce que notre religion nous enseigne. Notre religion nous donne des droits ; le droit de travailler n'importe où, par exemple, mais avec un foulard. C'est tout. Le féminisme et l'islam recouvrent deux réalités trop différentes. Je ne peux pas être féministe ».*

Chacune des deux idéologies est véhiculée par la presse. Aussi existe-t-il, sur les questions féminines et le statut des femmes dans l'islam, diverses publications qui font écho à un discours tout à fait traditionaliste et conservateur. Or le choix de vie des rédactrices de ces publications contredit lui même la position qu'elles défendent dans leurs colonnes à l'intention de leurs lectrices puisque leur éloge du modèle de la musulmane épouse et mère se double d'un parti pris, tacite mais évident, pour une existence incarnant malgré tout bon nombre de valeurs occidentales[19]. Ce décalage entre le discours et le comportement se juxtapose d'ailleurs à une distinction entre deux types d'islamisme féminin. Il existe d'une part les tenantes d'un islamisme qui se veut *éclairé* et que Sevda Alankus Kural[20] nomme *radical*. Il tente sans relâche de moderniser l'islam (notamment en le féminisant) tout en islamisant la modernité. Il y a d'autre part l'islamisme *non éclairé* ou *traditionnel* et les positions qu'on lui connaît en faveur de la chari'a et contre la modernité occidentale. Ce sont là deux obstacles supplémentaires qui font de l'islamisme féminin, même lorsqu'il se drape des atours du féminisme, plus une mouvance diffuse et hétérogène qu'une idéologie construite et cohérente. Les entretiens avec ces militantes du *Refah* nous ont d'ailleurs montré que leur engagement politico-religieux est avant tout l'aboutissement de cheminements individuels, de trajectoires familiales, sociales et psychologiques personnelles. La religion survient alors comme une « valeur-refuge ». Elle endosse une fonction d'interprétation du réel et d'accommodation avec un ordre social qui, islamique ou laïque, reste patriarcal. Elle devient le moyen de s'aménager et de se réinventer une place légitime face au cumul des contraintes et des tensions qui s'effectue dans une société aussi bien traditionnelle que moderne et orientale qu'occidentale. Enfin, elle fournit des réponses aux exigences spirituelles et existentielles quand la laïcité étatique n'est plus en mesure de le faire. L'islamisme, ou la religion politisée, sert, lui, de « valeur-espoir », de catalyseur aux ambitions individuelles et nationales de ces femmes. Il satisfait une demande d'authenticité, de symboles et de valeurs ; il répond à un besoin de conscience collective et de reconnaissance identitaire.

*

La position des femmes du *Refah* n'est pas en rupture radicale avec le passé si on la considère comme la tentative de formaliser un troisième modèle dépassant l'habituelle dichotomie entre d'un côté, les femmes dites modernes, c'est-à-dire occidentalisées, émancipées par l'école, le travail et la sécularisation des moeurs et, de l'autre, les femmes dites traditionnelles, c'est-à-dire attachées à une culture religieuse (islamique ou autre d'ailleurs) et à un mode de vie principalement organisé entre le foyer et la maternité. Leur position n'est pas non plus étrangère à un mouvement général, observable aux frontières[21] des sociétés capitalistes et occidentales. Ce mouvement veut à la fois restaurer la légitimité des cultures locales face à une culture globalisante et dévorante, et défendre des systèmes de valeurs alternatifs face à un modèle de

modernité prétendument unique et universel. Dans ce contexte, les femmes du *Refah* paraissent plus en quête d'une redéfinition et d'une reconsidération du rôle de la femme que d'un retour à une oppression traditionnelle. Dans cette entreprise, elles entendent réconcilier la religion et la modernité, l'archétype de la femme émancipée et leur fond culturel religieux. Le voile, foulard ou turban, est devenu pour elles le moyen de s'attribuer un statut et de clarifier leur identité. Vêtues d'un symbole traditionnel détourné au profit de leur revendication spécifique, elles imposent sur le devant de la scène publique et médiatique un modèle alternatif d'acteur social. Elles sont déterminées, et l'on imagine mal que leurs ambitions puissent être révisées à la baisse. L'effet de paradoxe qui fait du *Refah* la voie choisie pour l'affirmation de certaines femmes tient en grande partie au fait que les formations politiques laïques en Turquie n'ont pas su les reconnaître dans leur fonction citoyenne et leur accorder l'attention si précieuse dont fait preuve le *Refah*. Les plus pessimistes voueront ces militantes du *Refah* aux mêmes désillusions que les combattantes de la révolution islamique iranienne. Les plus optimistes pourront se demander si les hommes islamistes n'ont pas amorcé et encouragé, dans leurs propres rangs et par opportunisme, un mouvement féminin qui, parvenu à maturité, leur échappera en s'émancipant effectivement de l'idéologie islamiste et masculine.

NOTES

1. Tahire Koçtürk, *A matter of honour. Experiences of Turkish women Immigrants*, Londres & New Jersey, Zed Books Ltd, 1992.
2. Ziya Gökalp, *Türkçülügün Esaslari*, Ankara, Yeni Matbaa, 1923.
3. Ibn Batoutah (1308-1368), explorateur arabe qui parcourut l'Anatolie, la Crimée, le Caucase et l'Asie centrale vers l'an 1330.
4. Voyages d'Ibn Batoutah 1325-1354, Tome II, Société asiatique, 1854, pp. 377-379.
5. Lady Mary Montagu, *L'Islam au péril des femmes. Une Anglaise en Turquie au XVIIème siècle*, Paris, La Découverte, 1991, 253 p.
6. Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993, 161 p.
7. N. Hikmet, *Epopée de la guerre d'indépendance, poèmes écrits entre 1941 et 1945*, in *Paysages Humains*, Paris, Maspero, collection Voix, 1973.
8. "J'ai constaté, au cours de mon voyage, non pas dans les villages mais dans les villes, petites ou grandes, que nos femmes sont encore complètement voilées (...). Sans doute, de telles coutumes proviennent-elles du désir que nous avons de préserver leur chasteté, mais il ne peut plus y avoir de justification à un égoïsme aussi poussé. Qu'elles laissent donc voir leur visage au monde. Qu'elles regardent donc le monde elles-mêmes; il n'y a rien à craindre en cela". Cité par A. Afetinan, *L'Emancipation de la femme turque*, Paris, UNESCO, 1962, p.61.
9. *Idem*.
10. P. Yorgun, "The Women's Question and Difficulties of Feminism in Turkey", in *Modern Turkey, Development and Crisis*, *Khamsin* n°11.

11. A. Aksan, *Citations de Mustafa Kemal*, Ankara, ministère des Affaires étrangères de Turquie, 1981, 145 p.
12. Entretien avec Mme Basbugu-Yaraman, Enseignante à l'Université de Marmara (Istanbul), le 21/04/1995, Istanbul.
13. Voir à ce sujet G. Kepel, Y. Richard (s.dir.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990, 287 p.
14. C. Chafiq, *La femme et le retour de l'Islam. L'expérience iranienne*, Paris, Félin, 1991, 147p. C. Chafiq, F. Khosrokhavar, *Femmes sous le voile face à la loi islamique*, Paris, Félin, 239p.
15. A.E. Macleod, *Accommodating protest. Working women. The new veiling and change in Cairo*, Le Caire, The American University, 1992, 206p.
16. Se référer à F. Adelkhah, *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991, 288p.
17. Selon le mot de S. Bessis, "Le Maghreb a besoin des femmes", in *Jeune Afrique* n° 1732.
18. Entretien avec Dr N. Arat, Istanbul, avril 1995.
19. Se reporter à Y. Arat, "Feminism and Islam : considerations on the journal *Kadin ve Aile*", in S. Tekeli, *Women in modern turkish society : a reader*, London and New Jersey : Zed Books Ltd, 1995, pp. 66-77.
20. S. Alankus Kural, "Türkiye'de alternatif kamular/cemaatler ve Islamci kadin kimligi", in *Toplum ve Bilim,* n°72, 1997, pp. 5-41.
21. On a coutume de parler de centre et de périphérie. Néanmoins, l'histoire des mouvements migratoires montre combien ce schéma est aujourd'hui bousculé. Ces frontières sont aujourd'hui plus culturelles que géographiques et donc autant internes qu'externes aux Etats-nations.