

L'ILLUSION ROMANTIQUE DE LA RÉSISTANCE : SUR LES TRACES DES TRANSFORMATIONS DU POUVOIR CHEZ LES FEMMES BÉDOUINES

Lila Abu-Lughod

Editions Kimé | *Tumultes*

2006/2 - n° 27
pages 9 à 35

ISSN 1243-549X

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-tumultes-2006-2-page-9.htm>

Pour citer cet article :

Abu-Lughod Lila, « L'illusion romantique de la résistance : sur les traces des transformations du pouvoir chez les femmes bédouines »,
Tumultes, 2006/2 n° 27, p. 9-35. DOI : 10.3917/tumu.027.0009

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Kimé.

© Editions Kimé. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'illusion romantique de la résistance : sur les traces des transformations du pouvoir chez les femmes bédouines *

Lila Abu-Lughod
Université de Columbia

Une des problématiques centrales de ces dernières années dans les sciences humaines a été celle de la relation de la résistance au pouvoir. A la différence des grandes études sur les insurrections paysannes et les révolutions qui ont été publiées dans les années soixante et au début des années soixante-dix, ce qui apparaît maintenant c'est un intérêt pour des formes moins évidentes de résistance ; il s'agit de subversions plutôt que d'insurrections collectives à large échelle, de petites résistances locales qui ne sont pas liées au rejet du système ni même à des idéologies d'émancipation. Les chercheurs semblent tenter de rappeler à notre souvenir et à notre considération des formes de résistance qui ont pu auparavant être sous-évaluées ou négligées.

La popularité de l'idée de résistance suscite un grand nombre de questions qui ne peuvent pas être entièrement développées dans cet article. D'abord, quelle relation la recherche ou la théorie entretiennent-elles avec le moment historique de leur production ? Autrement dit, pourquoi est-ce à

* Cet article est la traduction d'un article initialement paru dans la revue *American Ethnologist* (17, 1990, pp. 41-55) sous le titre «The romance of resistance : tracing transformations of power through Bedouin women ». Nous remercions l'auteure et la revue de nous avoir autorisés à le publier en français.

ce moment particulier que des chercheurs de différentes disciplines et d'approches extrêmement différentes convergent sur ce thème de la résistance ? Ensuite quelle est, dans le discours académique, la signification idéologique de projets qui déclarent mettre au jour les formes jusque-là ignorées ou passées sous silence par lesquelles les groupes dominés répondent activement et résistent à leurs situations ? Mais dans cet article je veux prendre en compte une question différente : quelles sont les implications des études de la résistance pour nos théories du pouvoir ?

En effet, au cœur de cet intérêt largement répandu pour les formes non conventionnelles de résistance non collective, ou du moins non organisée, on trouve une désaffection croissante pour les formes dans lesquelles nous avons précédemment conçu le pouvoir. L'élément le plus intéressant qui émerge de ces travaux sur la résistance est un sens plus aigu de la complexité de la nature et des formes de la domination. Par exemple, les travaux sur la résistance influencés par Bourdieu et par Gramsci reconnaissent et théorisent l'importance des pratiques idéologiques dans le pouvoir et la résistance et s'efforcent de torpiller les distinctions entre processus symboliques et instrumentaux, processus comportementaux et idéologiques, processus culturels, sociaux et politiques.

En dépit de la sophistication théorique de beaucoup d'études de la résistance et malgré leur contribution à l'élargissement de notre définition du politique, il me semble que du fait qu'il est finalement plus intéressant pour elles de trouver des résistants et d'expliquer la résistance que d'examiner le pouvoir, elles n'explorent pas aussi complètement qu'elles le pourraient les implications des formes de résistance qu'elles repèrent. Il y a peut-être dans quelques-uns de mes travaux précédents comme dans ceux d'autres chercheurs, une tendance à romancer la résistance, à lire toutes les formes de résistance comme des signes de l'inefficacité des systèmes de pouvoir, de la résilience et de la créativité de l'esprit humain dans son refus d'être dominé. En lisant la résistance de cette manière, nous télescopons les distinctions entre formes de résistance et ne permettons pas à certaines questions sur le fonctionnement du pouvoir d'aboutir.

Je veux plaider ici en faveur d'une légère modification dans notre manière d'approcher la résistance — petite modification qui aura de grandes conséquences sur l'analyse. Je suggère d'utiliser la résistance comme *diagnostic* du pouvoir. En cela je m'inspire de Foucault, dont la théorie, ou comme il préfère le dire, l'analytique du pouvoir et de la résistance, bien que complexe et pas toujours uniforme, vaut la peine d'être explorée. Une des propositions centrales qu'il avance dans sa discussion la plus explicite du premier volume de son *Histoire de la sexualité*, est l'affirmation controversée que « là où il y a pouvoir il y a résistance¹ ». Quelles que soient les implications multiples de cette assertion, il est certain que Foucault utilise cette hyperbole pour nous obliger à questionner notre compréhension du pouvoir comme étant toujours essentiellement répressif. Dans son projet de « déromantiser » le discours libérateur de la « révolution sexuelle » du vingtième siècle, il a le souci de montrer que le pouvoir est quelque chose qui ne travaille pas seulement de façon négative en déniait, restreignant, interdisant ou réprimant, mais aussi de façon positive en produisant des formes de plaisir, des systèmes de savoir, des biens et des discours. Il complète la formule que je viens de citer par ce que certains ont vu comme une note pessimiste sur la résistance : « Là où il y a pouvoir, il y a résistance, et pourtant, ou plutôt par cela même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir². »

Cette dernière idée sur la résistance est particulièrement provocatrice, mais pour apprécier sa signification, on doit intervertir la première partie de la proposition. Ce qui nous donne la formule plus saisissable : « là où il y a de la résistance il y a du pouvoir », qui est à la fois moins problématique et potentiellement plus féconde pour l'analyse ethnographique, parce qu'elle nous permet de nous écarter des théories abstraites du pouvoir pour élaborer des stratégies méthodologiques d'étude du pouvoir dans des situations particulières. Foucault lui-même appelle à effectuer cette inversion, et à « utiliser la résistance comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s'inscrivent, de découvrir leurs points d'application et les méthodes qu'elles

1. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976, p. 125.

2. *Idem*, pp. 125-126.

utilisent³ ». Nous continuerons à chercher toutes les sortes de résistance et à les considérer comme non triviales, mais au lieu de les prendre comme des signes de la liberté humaine, nous les utiliserons de façon stratégique pour en savoir plus sur les formes de pouvoir et sur la manière dont les gens s'y trouvent pris.

Je veux montrer à partir des observations ethnographiques des Bédouins de la tribu des Awlad 'Ali, présentées ici, comment dans les détails riches et parfois contradictoires de la résistance, on peut retrouver la trace de l'œuvre complexe du pouvoir social. Je veux aussi montrer que ces mêmes détails contradictoires nous permettent de voir comment les relations de pouvoir se transforment historiquement — en particulier avec l'introduction des formes et des techniques de pouvoir caractéristiques des Etats modernes et des économies capitalistes. Plus important encore, l'étude des formes variées de résistance nous permettra de comprendre la façon dont des structures de pouvoir qui se croisent et entrent souvent en conflit, œuvrent aujourd'hui ensemble dans des communautés qui sont progressivement de plus en plus liées à des systèmes multiples et souvent non locaux. Ce sont là des problèmes centraux pour les théories du pouvoir et les anthropologues occupent une position privilégiée pour les envisager.

Formes de résistance/formes de pouvoir

Le cas que j'envisagerai est celui de la transformation de la situation des femmes dans une communauté bédouine du désert occidental égyptien, non parce que je veux discuter de la question des femmes, mais d'abord, parce que peu d'études sur la résistance se sont centrées sur les femmes ; ensuite, parce que le pouvoir genré me semble être une des formes de pouvoir les plus difficiles à analyser ; enfin, parce que les circonstances dans lesquelles j'ai effectué un travail de terrain dans une société organisée selon la ségrégation entre les sexes ont fait que j'ai davantage de matériel nécessaire à ce type d'analyse pour les femmes que pour les hommes. Le groupe de Bédouins dont je vais parler est connu sous le nom des Awlad 'Ali. Ce sont

3. Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir » dans *Dits et Ecrits*, IV, Paris, Gallimard, 1999, p. 225.

d'anciens bergers qui se sont établis le long de la côte égyptienne, de l'ouest d'Alexandrie jusqu'à la frontière libyenne. Bien que sédentaires ils se désignent eux-mêmes comme des Arabes, et se disent affiliés aux tribus bédouines de l'est de la Libye. Ils insistent pour se distinguer des Egyptiens ruraux et urbains de la vallée du Nil⁴.

En guise d'introduction, je voudrais confesser ma propre implication dans une histoire romantique de résistance. Comme les éleveurs nomades ont la réputation, dans la littérature populaire et anthropologique, d'être libres et fiers, ceux qui vont les étudier sont souvent attirés par ces qualités. Cela étant, quand je suis arrivée à la fin des années 1970 pour commencer mon travail de terrain, je n'étais pas préparée aux formes spécifiques que revêt la résistance bédouine. Par exemple, lorsque je revins de mon premier voyage au Caire après m'être officiellement installée dans une maisonnée, une des premières nouvelles que me donnèrent les femmes et les filles, fut qu'en mon absence elles avaient reçu la visite du chef local de la police sécuritaire égyptienne. Les femmes étaient à la fois furieuses et protectrices en me décrivant comment elles l'avaient empêché de fouiller mes bagages. Elles me dirent qu'elles avaient menti à ce « fils de chien du gouvernement », comme elles l'appelèrent, en lui racontant que j'avais verrouillé mes valises et emporté les clés. Environ deux mois après que j'eus commencé à vivre avec eux, mon hôte disparut pour un moment. Il s'avéra qu'il avait été emmené pour être interrogé sur ses liens politiques avec la Libye et sur du trafic de haschisch ; la réaction des gens a été de dénoncer seulement le harcèlement du gouvernement égyptien. Pendant les années que j'ai vécues avec eux, je me suis habituée à trouver des pistolets sous mon matelas et des fusils dans mon placard, à assister à des fêtes pour accueillir chez eux des gens qui avaient été emprisonnés pour contrebande ou franchissement des frontières, à connaître des jeunes gens qui disparaissaient dans le désert avec leurs troupes pour fuir la conscription dans l'armée égyptienne, à entendre des gens parler de la façon de rouler les officiers ou d'éviter de payer des impôts, et à connaître des individus dont le délire temporaire prit la forme de la terreur

4. J'ai commencé à séjourner dans une petite communauté bédouine en 1978, et depuis j'y suis retournée à maintes reprises. C'est sur le travail de terrain que j'y ai effectué en 1987 que l'analyse que je propose en dernière partie est fondée.

d'être recherché par le gouvernement pour n'avoir pas fait enregistrer la mort d'un enfant dont le nom figurait toujours sur sa carte d'identité familiale. Ce n'était pas la résistance diffuse de nomades indépendants que j'avais imaginée, mais des résistances particulières aux moyens spécifiques — inspection, conscription, détention, contrôle des mouvements, enregistrement et imposition — par lesquels l'Etat égyptien cherchait à cette époque à « intégrer » sous son autorité les Bédouins du désert occidental.

Mais les femmes ? Bien que je n'aie montré au début aucun intérêt pour la résistance des femmes bédouines, j'en ai découvert diverses formes. Je veux revenir à ces formes de résistance pour montrer comment, à travers elles, on peut commencer à saisir plus clairement les structures traditionnelles du pouvoir dans cette communauté. Je vais décrire quatre types de résistance associés aux femmes. Puis je poursuivrai en examinant quelques transformations importantes à la fois de la résistance et du pouvoir qui se sont produites dans le monde plus vaste dans lequel les Bédouins ont été incorporés.

Le premier espace dans lequel se développe la résistance et que j'ai décrit ailleurs⁵, est celui du monde sexuellement ségrégué des femmes, où elles lancent chaque jour de petits défis aux restrictions imposées par les hommes les plus âgés de la communauté. Les femmes utilisent secrets et silences à leur profit. Elles conspirent souvent pour cacher aux hommes ce qu'elle savent ; elles se servent réciproquement de couverture pour de petites choses comme des voyages secrets chez des guérisseurs, ou des visites à des amis et à des parents ; elles fument en cachette et dissimulent vite leurs cigarettes lorsque des enfants entrent en courant pour les prévenir que des hommes approchent. Ces formes de résistance montrent qu'une des façons par lesquelles le pouvoir est exercé sur les femmes consiste en une série de prohibitions et de restrictions à laquelle à la fois elles adhèrent, en soutenant le système de ségrégation sexuelle, et résistent. C'est ce que montre le fait qu'elles protègent farouchement l'inviolabilité de leur sphère séparée, qui est la sphère dans laquelle se déroulent les pratiques de défi.

5. Lila Abu-Lughod, « A Community of Secrets », *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, n° 10, pp. 637-657.

Une seconde forme de résistance largement répandue est la résistance des femmes et des jeunes filles bédouines aux mariages. En effet, un des pouvoirs majeurs qu'exercent les familles, et en particulier les parents mâles les plus âgés, comme les pères et les oncles paternels, est le contrôle sur l'arrangement des mariages. En dépit de leur pouvoir apparent, dans la réalité les arrangements de mariages sont toujours compliqués et impliquent beaucoup de gens, en particulier les mères et les parents de sexe féminin. Les mères réussissent parfois à empêcher des mariages dont leur fille ne veut pas, même si les pères ou d'autres gardiens mâles sont supposés en avoir le contrôle. Par exemple, lors de ma dernière visite dans cette communauté bédouine, j'ai découvert que la plus âgée des filles non mariées de mon hôte venait juste d'éviter de justesse d'être mariée. Son père était tombé sur des amis au marché, et ceux-ci lui avaient demandé si leurs fils pouvaient épouser sa fille et sa nièce. Généralement les mariages sont arrangés entre alliés, amis et parents, et il est difficile de refuser quelque'un sans une bonne excuse. Il avait donc accepté et était rentré chez lui pour informer sa femme.

Elle me raconta qu'elle avait été furieuse et lui avait dit qu'elle refusait de laisser sa fille se marier dans cette famille. Ils vivaient dans des tentes dans le désert, alors que leur fille qui avait grandi dans une maison et ne possédait pas tous les savoir-faire des anciens Bédouins comme de prendre soin des tentes ou des brebis, trouverait que c'était une vie dure à laquelle elle n'avait pas été préparée. Plus encore, la famille qui l'avait demandée en mariage avait des ennuis. Ils vivaient dans des tentes, parce que deux de leurs membres s'étaient bagarrés avec quelqu'un et l'avaient tué accidentellement. Conformément à la loi coutumière bédouine, ils avaient dû se réfugier auprès d'une autre famille, en laissant derrière eux leurs maisons et leur terre. Ils vivaient dans la peur, sachant que les parents de l'homme qu'ils avaient tué voudraient se venger. L'épouse de mon hôte ne voulait pas que sa fille devienne veuve. Elle refusait donc. Elle me dit que son mari s'était fâché et qu'il lui avait dit : « Qu'est-ce que je dois leur dire ? J'ai déjà accepté. » Puis il était parti parler à la mère de sa nièce, pour obtenir son soutien. Mais elle aussi refusa de laisser sa seule fille se marier dans cette famille. Les femmes lui suggérèrent de raconter aux hommes auxquels il avait promis les filles que leurs cousins mâles avaient décidé de

les réclamer pour eux. C'est un droit des cousins. Il pouvait donc sauver la face et, de fait, les mariages n'eurent jamais lieu.

Cependant quand les hommes sont entêtés, ou sont tellement pris dans des stratégies et des relations d'obligation avec d'autres hommes, ils ne peuvent ni ne veulent revenir sur une décision, et les femmes ne réussissent pas. Mais même dans ce cas-là, elles ne restent pas nécessairement silencieuses. Une femme dont la fille avait été forcée d'épouser un cousin, chanta ainsi, quand les parents du fiancé vinrent chercher sa fille pour la noce :

*Tu n'es pas de la même stature que ceux-là
Celui qui est à ta hauteur est l'homme aux insignes d'or...*

La chanson les brocardait en suggérant que sa fille méritait davantage un officier que l'homme pauvre qui l'obtenait.

Les filles non mariées ne taisent pas non plus leurs sentiments sur les mariages. Les filles chantent quand elles vont chercher l'eau aux puits et elles chantent publiquement aux mariages. Parmi les chansons que j'ai entendues à propos des hommes qu'elles ne voulaient pas épouser il y avait celles-ci :

*Je ne prendrai pas de vieil homme, non !
Je le pousserai et il tombera dans un fossé !*

*Je ne veux pas du vieux fez de la colline
Ce que je veux c'est une nouvelle Peugeot*

*Que Dieu maudisse le fils de l'oncle
Seigneur, ne me conduis pas à quelqu'un de mon sang*

De façon significative, les jeunes femmes qui chantaient ces chansons visaient surtout les hommes âgés et leurs cousins paternels, deux catégories d'hommes envers lesquels leurs pères avaient des obligations telles que les demandes en mariage pouvaient être difficilement refusées.

Les cas les plus intéressants sont ceux des femmes qui ont effectivement résisté elles-mêmes aux mariages qu'on leur avait arrangés. Leurs récits rétrospectifs de résistance étaient les histoires les plus populaires que j'aie entendues. Celle qui suit m'a été racontée par la vieille matriarche de la communauté dans laquelle je vivais, ainsi qu'à ses belles-filles et à ses petits-enfants. Les événements avaient dû se produire au moins

soixante ans plus tôt. Elle commença par expliquer que la première personne à qui elle avait été mariée était son cousin germain. Ses proches étaient venus dans sa maison et avaient conduit les négociations. Ils en étaient même arrivés à l'étape du sacrifice du mouton, pratique qui scelle l'accord pour le mariage. Elle continua ainsi :

C'était un cousin germain, et je n'en voulais pas. C'était un homme âgé, et nous habitons tout près l'un de l'autre, mangeant à la même gamelle [partageant les repas ou vivant dans une seule maisonnée]. Ils vinrent sacrifier un mouton et je me mis à crier, je me mis à pleurer. Et mon père venait d'acheter un nouveau fusil, un fusil à chargeur. Il me dit : « Si tu ne la boucles pas, je t'envoie valser en l'air avec ce fusil. »

Bon, il y avait un ravin, et tout le jour je restais assise à son bord. J'étais assise là-bas, et je disais : « Esprits, possédez-moi, possédez-moi. » Je voulais que les esprits s'emparent de moi, je voulais devenir folle. Je suis restée assise là-bas la moitié de la nuit. Je suis restée assise jusqu'à ce que Braika (une parente) vienne. Et elle se mit à pleurer avec moi, puis m'emmena de force dormir dans sa tente. Douze jours après, les parentes de mon cousin étaient en train de teindre la bande noire pour mettre en haut de la tente. Elles étaient sur le point d'achever de couvrir la tente dans laquelle j'allais vivre. Et elles avaient apporté mon trousseau. Je leur dis : « Je vais aller vous chercher la teinture. » J'y allai et découvris qu'elles avaient moulu la poudre noire et que celle-ci était en train de tremper dans un pot, ce qui est la dernière étape de la teinture. Alors, pow, je me le retournai sur le visage, sur les cheveux, les mains, jusqu'à ce que je sois complètement noire.

Mon père vint dire : « Qu'est-ce qui est arrivé ici ? Qu'est-ce qu'il y a avec cette fille ? Et toi, qu'est-ce qui se passe ? » Les femmes lui expliquèrent. Il alla chercher un pot d'eau et un morceau de savon, et dit : « Si tu ne te laves pas les mains et le visage, je vais... » Donc je me lavai les mains, mais seulement les paumes, et je m'essuyai le visage, mais je n'enlevai qu'un peu de teinture ici et là. Et pendant tout ce temps-là je pleurais. Tout ce que je faisais c'était de pleurer. Alors on alla me chercher quelque chose à manger pour le dîner et on le mit devant moi. Mon père me dit « viens ici, et dîne ». J'ai dû manger, et mes larmes salaient chacune de mes

bouchées. Cela faisait douze jours que rien n'était entré dans ma bouche.

L'après-midi suivant, mon frère vint me dire : « J'ai faim, peux-tu me préparer quelque chose ? » J'y suis allée, je lui ai fait cuire une galette, et j'avais faim. J'avais pris du pain et mis un peu de miel et un peu d'huile de l'hiver dans un bol. Je voulais manger, moi qui n'avais pas mangé depuis douze jours. Mais alors il me dit : « Qu'est-ce que tu penses de ça ? Vendredi, ils font les noces et aujourd'hui c'est jeudi, et il n'y a même pas deux jours entre les deux. » Le pain que j'allais manger m'est tombé des mains. Il me demanda : « Bon, veux-tu aller chez les Untel ou veux-tu aller chez le frère de ta mère ? » Je lui dis : Je vais... » Il y a eu une éclipse ; le soleil disparut et je ne vis plus rien. Je lui dis : « Je vais chez mon oncle maternel. » Je me mis mon châle sur la tête et commençai à courir. J'ai couru jusqu'à ce que j'arrive chez mon oncle. J'étais en mauvais état, un désastre.

Elle décrivit alors la manière dont son oncle l'avait renvoyée, donnant des instructions à son fils qu'il priait de saluer son père à elle et de lui demander de retarder un peu ; elle se résignerait. Elle continua :

Donc je rentrai. Après cela je n'entendis plus parler de rien. Le trousseau était là dans le coffre, et la tente, ils l'avaient cousue, elle était prête, et ils l'avaient rangée dans leur tente. L'automne arriva et nous partîmes pour l'Ouest, puis nous revînmes. A notre retour, ils dirent : « Nous voulons que le mariage ait lieu. » Je commençai à crier. Ils se turent. Personne n'en reparla jamais.

Le récit de la vieille dame, qui résista encore par deux fois à des projets de mariage avant d'accepter de se marier, suit le modèle de beaucoup de récits que j'ai entendus de femmes qui avaient résisté aux décisions de leurs frères, leurs oncles ou leurs frères aînés, et qui, parfois, avaient gagné. Son récit, comme les leurs, faisait savoir aux autres qu'il était possible de résister aux arrangements matrimoniaux.

Une troisième forme de résistance des Bédouines consiste en ce que l'on pourrait appeler un discours sexuel irrévérencieux. Je veux parler ici des occasions dans lesquelles les femmes plaisantent des hommes et de la virilité, même si

l'idéologie officielle les glorifie, si les femmes les respectent, se voilent à leur approche et parfois les craignent. Cette irrévérence permet de repérer la façon dont le code de morale sexuelle et l'idéologie de la différence sexuelle sont des formes de pouvoir des hommes. Les femmes ne semblent que trop contentes lorsque les hommes échouent à remplir leurs idéaux d'autonomie et de virilité, idéaux sur lesquels se base ce qu'ils allèguent de supériorité morale et de présence sociale. Elles sont d'autant plus contentes que l'échec résulte du désir sexuel. Les femmes plaisaient sur certains hommes derrière leur dos et elles se moquent des hommes de manière générale. Par exemple, dans un conte que j'ai recueilli en 1987, il est question d'un homme qui a deux épouses ; la plus jeune le cocufie, mais il la récompense stupidement et punit son épouse la plus âgée, obéissante et fidèle. Ce conte a plusieurs interprétations, mais l'une d'entre elles est certainement que les hommes sont des niais dont les désirs foulent aux pieds leur prétendue piété et torpillent leurs prétendues exigences de chasteté et de conduite correcte vis-à-vis des femmes. Ce conte tente de subvertir ce type de pouvoir, et en même temps il fait apparaître le pouvoir de contrôle sur la sexualité des femmes lié au système moral des Bédouins.

La résistance des femmes bédouines prend aussi la forme d'une irrévérence envers la marque de la masculinité et les privilèges que cela garantit automatiquement. Par exemple, les Bédouins, hommes et femmes, avouent une préférence pour les fils, disant que les gens sont plus heureux à la naissance d'un garçon. Et cependant, lors d'une discussion, alors que je demandais ce qu'ils faisaient quand le bébé qui naissait était un garçon, une vieille dame me dit : « Si c'est un garçon, ils sacrifient un mouton. On célèbre le nom du garçon. Il a un petit pissoir qui pendouille. » Et toutes les femmes présentes de rire. Une autre femme, qui commentait la fin d'un conte populaire qu'elle avait raconté sur la malignité des fils et la compassion des filles, fin dans laquelle on demandait au fils de tuer un bélier et de montrer son utérus, expliqua : « Tu vois, le mâle n'a pas d'utérus. Il n'a rien qu'un petit pénis, pas plus grand que mon doigt [et en riant elle remuait le doigt d'un geste méprisant]. Le mâle n'a pas de compassion. La femelle est tendre et pleine de compassion [jouant sur la double signification de la racine arabe

rahama, d'où dérivent à la fois le mot utérus (*rihm*) et le mot compassion (*rahma*)]. »

Les termes habituels sont renversés et les organes génitaux mâles deviennent signes de manque — le manque d'utérus. On a un exemple encore plus clair d'irrévérence de femme dans un conte que j'ai entendu raconter à des enfants par des femmes et des jeunes filles. Voilà le conte :

Il y avait une vieille femme et un vieil homme qui voyageaient dans le désert et qui installèrent leur campement dans une zone isolée où il y avait des loups. Ils avaient emmené avec eux sept chèvres, une vache, un âne et un chiot. La première nuit, un loup vint à la tente. Ils les appela tous « Ho ! » et leur demanda « Donnez-moi quelqu'un à manger pour mon dîner ce soir ! » Alors les deux vieux lui donnèrent une chèvre. Il revint la nuit suivante et cria à nouveau « Qui est-ce que vous allez me donner à manger pour dîner ce soir ? » Ils lui donnèrent une autre chèvre. Il en alla ainsi nuit après nuit jusqu'à ce que le vieux couple eût donné au loup les sept chèvres, l'âne, la vache et le chiot. Ils se rendirent alors compte qu'ils n'avaient plus d'animal à lui donner et que c'est eux qu'il allait manger. Le vieil homme dit à sa femme : « Cache-moi dans un panier que nous allons suspendre au mât de la tente. Et toi, cache-toi dans la grande jarre. » Elle suspendit alors le panier avec le vieil homme et se cacha dans la jarre. Quand le loup vint, cette nuit-là, personne ne répondit à son appel. Il entra dans la tente et renifla tout autour. Puis il leva les yeux. Or, il y avait une déchirure dans le panier à travers laquelle on voyait les parties génitales du vieil homme — elles pendouillaient à travers le trou du panier. Le loup se mit à sauter en essayant de les mordre. En voyant cela, la vieille femme se mit à rire à en péter. Son pet envoya en l'air le couvercle de la jarre dans laquelle elle se cachait, et le loup la mangea. Après quoi il fit tomber le panier en mordillant les parties génitales du vieil homme qu'il mangea également. Puis il alla dormir dans leur petite tente.

La dernière fois que j'ai entendu raconter cette histoire, le groupe de femmes et de jeunes filles avec lesquelles j'étais assise, riait beaucoup. La conteuse me taquina parce que j'avais demandé à entendre cette histoire, et son commentaire final fut : « La vieille femme riait parce qu'elle voyait le loup qui mordait

les parties génitales de son mari. » Il y a là un matériel riche pour une analyse freudienne, et il ne fait pas de doute qu'on peut lire dans ce conte les angoisses masculines de castration et de cocufiage, comme dans celui que j'ai mentionné brièvement plus haut. Les messages sont, dans les deux cas, complexes. Mais il est important de se souvenir que ce sont des femmes qui racontent ces histoires, des femmes qui les écoutent, et des femmes qui réagissent avec gaieté aux choses que les hommes redoutent.

Les contes populaires, les chansons et les plaisanteries des femmes ne sont pas les seuls discours subversifs dans la société bédouine. Ceux que je viens de rapporter sont des indicateurs de l'importance de l'idéologie de la différence sexuelle elle-même comme forme de pouvoir. Dans un de mes livres⁶ j'ai analysé ce que je considère comme le plus important des discours discursifs dans la société bédouine — une espèce de poésie lyrique. C'est la quatrième forme de résistance. Ces poèmes/chansons, connus sous le nom de *ghinnawas* (petites chansons), sont récités principalement par les femmes et les jeunes hommes, habituellement au milieu de conversations entre intimes. Ce qui est le plus frappant c'est qu'à travers eux les gens expriment des sentiments qui diffèrent radicalement de ceux qu'ils expriment dans leurs conversations en langage ordinaire. Ce sont des sentiments de vulnérabilité et d'amour. Beaucoup de ces chansons concernent les relations avec les membres du sexe opposé, vis-à-vis desquels, en dehors de la poésie, ils réagissent avec colère ou en faisant comme si cela ne les intéressait pas.

J'ai défendu l'idée que la plupart des réponses publiques des gens sont insérées dans le code de l'honneur et de la modestie. En répondant ainsi, ils vivent et montrent qu'ils se comportent conformément au code moral. La poésie est porteuse de sentiments qui violent ce code : la vulnérabilité par rapport aux autres qui est ordinairement un signe de manque d'autonomie déshonorant, ainsi que l'amour romantique qui est considéré comme immoral et dépourvu de modestie. Dans la mesure où le code moral constitue l'un des moyens les plus importants de perpétuer les structures inégalitaires du pouvoir, les violations de ce code doivent être entendues comme des

6. Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, 1986.

moyens de résister au système et de défier l'autorité de ceux qui le représentent et en bénéficient. Si l'on examine ce que cela nous dit du pouvoir, ce discours subversif de la poésie suggère que la domination sociale fonctionne aussi au niveau de la construction, de la délimitation et de la signification des émotions personnelles.

L'attitude des Bédouins envers ce type de poésie et envers ceux qui la récitent nous renvoie à quelques-unes des questions centrales concernant le pouvoir et la résistance. Comme le port du voile, la récitation de poèmes se produit dans certaines situations ; on récite des poèmes le plus souvent dans des situations de proximité et d'égalité. La seule exception à cela était, dans le passé, les fêtes de mariage où les hommes âgés et respectés évitaient, et ce n'est pas étonnant, de se montrer. Leur absence ainsi que l'opinion des gens suivant laquelle ce type de poésie était risquée et non-islamique, suggérait la reconnaissance gênée du caractère subversif du genre. Mais d'autre part, chez les Bédouins avec lesquels je vivais, la poésie était très appréciée.

Cette ambivalence à propos de la poésie m'a suggéré qu'on pouvait admirer certaines formes de résistance chez les moins puissants de la société bédouine, et même chez ceux dont le système soutenait les intérêts. J'ai défendu l'idée que cette attitude était liée à la valeur que les Bédouins accordaient à la résistance elle-même, valeur associée à la sphère politique envisagée de façon plus large et aux activités des hommes, qu'elles soient traditionnelles et tribales, ou reliées au présent et dirigées vers le gouvernement. C'est une valeur qui entre en contradiction avec les structures inégalitaires de la famille où se jouent les rapports de genre. Les femmes utilisent ces contradictions de leur société pour s'affirmer et pour résister. Mais elles le font, et c'est le plus clair dans la poésie, dans des formes traditionnelles et locales, fait qui suggère, qu'au moins en un sens, ces formes ont été produites par des rapports de pouvoir et ne peuvent pas être envisagées en dehors d'eux. Pour moi c'est un bon exemple de ce que Foucault⁷ voulait mettre en évidence en énonçant qu'on ne peut pas considérer la résistance comme une force indépendante ou extérieure au système de pouvoir.

7. Voir notes 1 et 2.

Les formes quotidiennes de la résistance des femmes Bédouines décrites ci-dessus soulèvent un certain nombre de dilemmes analytiques. Premièrement, comment pourrions-nous développer des théories qui confèrent aux femmes un tel crédit de résistance — et d'une résistance qui suit une variété de voies créatives — au pouvoir de ceux qui contrôlent une si grande part de leur vie, sans leur attribuer à tort des formes de conscience ou une pratique politique qui ne font pas partie de leur conscience ? Quelque chose comme une conscience féministe ou une politique féministe ? Ou alors faudrait-il dévaluer leurs pratiques en les qualifiant de pré-politiques, de primitives, ou même de fourvoyées ? Deuxièmement, comment pourrions-nous expliquer le fait que les femmes bédouines résistent et en même temps soutiennent le système de pouvoir existant (elles le soutiennent à travers des pratiques comme par exemple le voile), sans recourir à des concepts analytiques comme la fausse conscience, qui fait fi de leur propre compréhension de la situation, de leur gestion des sentiments, et qui en fait des manipulatrices cyniques ? En troisième lieu, comment pourrions-nous affirmer que leurs formes de résistance, comme les contes et la poésie, ont un substrat culturel, sans présupposer immédiatement que, bien que nous ne puissions les appeler des expressions cathartiques personnelles, elle sont d'une certaine manière des soupapes de sécurité⁸ ? Je me suis heurtée à ces dilemmes dans mes travaux précédents et je les ai rencontrés dans les travaux des autres.

Avec le changement de perspectives que je propose, en interrogeant non pas la résistance elle-même, mais ce que les formes de résistance nous disent des formes de pouvoir contre lesquelles elles s'élèvent, nous sommes sur un nouveau terrain. Il ne suffit plus de se demander si l'idéologie officielle est réellement hégémonique ou si la résistance culturelle ou verbale compte autant que les autres manières de résister. Nous pouvons commencer à nous demander ce que l'on peut apprendre du pouvoir si nous tenons pour acquis que les résistances, de quelque forme que ce soit, signalent des lieux de lutte. A partir

8. Parmi tous les problèmes inhérents à cette dernière idée, il y a le fait qu'elle considère la société comme une machine et comprend les actions humaines comme des fonctions de cette machine, plutôt que de reconnaître que la société n'est rien que l'ensemble des pratiques collectives des gens qui la composent, conception que Bourdieu a développée plus systématiquement dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique*.

des formes de résistance des femmes bédouines que j'ai décrites, on peut voir que quelques-unes des relations de pouvoir dans lesquelles elles sont prises opèrent en restreignant leurs mouvements et leurs activités quotidiennes. Je veux parler du contrôle des parents plus âgés sur les mariages, du mariage avec le cousin germain du côté du père, du système moral qui définit la supériorité en termes de caractéristiques particulières (comme l'autonomie) que les hommes sont structurellement plus à même de mettre en œuvre, de l'ensemble de pratiques qui impliquent que la masculinité suffit à justifier le privilège, et enfin de la subordination d'un ensemble de sentiments à la respectabilité et à la valeur morale. Ce ne sont pas les seules choses qui entrent en jeu : il y a aussi des choses comme le contrôle des parents ou des maris sur les ressources productives, des choses auxquelles on peut ou l'on ne peut pas résister directement. Dénier ce qui précède comme purement idéologique c'est tomber dans les dichotomies familiales qui ont empêché les gens de prendre en compte les aspects les plus significatifs de la situation : à savoir que les relations de pouvoir revêtent plusieurs formes, ont plusieurs aspects, et s'imbriquent les unes dans les autres. Quand on présuppose une quelconque hiérarchie entre des formes de pouvoir dont les unes seraient significatives et les autres pas, on s'empêche de chercher comment ces différentes formes peuvent travailler simultanément, de concert ou en concurrence.

Transformations du pouvoir et résistance

L'autre avantage à utiliser la résistance comme diagnostic du pouvoir, ainsi que je l'ai indiqué en commençant, est que cela peut aider à détecter les changements historiques dans les configurations ou les méthodes de pouvoir. Dans cette dernière partie, je veux examiner la manière dont les femmes bédouines vivent une transformation profonde de leur existence sociale et économique. En prêtant attention à des aspects qui peuvent sembler triviaux, on peut apprendre des choses importantes sur les dynamiques de pouvoir, dans les situations où des communautés locales sont en voie d'incorporation dans des États modernes, ou d'intégration dans une économie plus vaste.

Je ferai trois observations sur la résistance, fondées sur mon travail de terrain plus récent. La première concerne le destin des formes subversives traditionnelles. Certaines d'entre elles,

comme les contes populaires, semblent se dissoudre, dans la mesure où la radio et la télévision égyptiennes accaparent l'intérêt des jeunes gens. D'autres, comme le genre de poésie que j'ai décrit ci-dessus, sont incorporés dans d'autres projets, et différents groupes se les approprient. Lorsque j'ai quitté l'Égypte, en 1980, je pensais que cette forme de poésie était aussi en train de disparaître. Plus récemment, cependant, la nouvelle popularité de cassettes semi-commerciales produites localement, a donné une nouvelle vie à la poésie bédouine. Mais en même temps ses usages sociaux sont en train de changer. Comme je l'ai montré ailleurs⁹ ces poèmes/chansons qui, auparavant, étaient récités à égalité par des femmes *et* de jeunes hommes, deviennent dans leur forme nouvelle, un forum de résistance à peu près exclusivement mâle. Les femmes plus âgées continuent à chanter ces chansons ou à se souvenir de la manière dont elles les chantaient, mais la plupart des occasions publiques de chanter ont disparu, et les jeunes femmes n'apprennent plus à les réciter et n'ont plus l'habitude de le faire. Les femmes et les jeunes filles écoutent avec avidité ces cassettes commerciales bon marché, mais elles ne les enregistrent pas, parce qu'aucune femme modeste ne voudrait que ses chansons soient jouées devant des étrangers, ou n'accepterait de s'asseoir dans un studio d'enregistrement avec des inconnus.

Comme les femmes semblent perdre accès à ce mode de résistance, celle-ci devient de plus en plus associée aux jeunes hommes, qui l'utilisent pour protester contre le pouvoir croissant des plus âgés de la parentèle. L'implication des Bédouins dans l'économie de marché a augmenté et rendu plus inflexible le pouvoir de ces parents mâles plus âgés, et cela de deux façons : d'abord, la monétarisation et la privatisation de la propriété, en particulier de la terre, ont donné aux patriarches un pouvoir économique plus absolu ; ensuite, dans la mesure où la hiérarchie devient plus figée et que les différences de richesse entre les familles s'accroissent beaucoup, l'idéologie tribale égalitaire qui limitait la légitimité de la domination par les aînés s'érode. Les transformations dans la diffusion de cette forme

9. Lila Abu-Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*, University of Chicago Press, 2004.

poétique de résistance sont liées à ces changements complexes et les révèlent.

La deuxième observation concernant la résistance, est que de nouveaux signes de résistance des femmes aux restrictions à leur liberté de mouvement commencent à apparaître. D'une part, j'ai été témoin d'un certain nombre de disputes entre des femmes d'un certain âge et les neveux ou leurs fils, à propos de la dureté avec laquelle ces jeunes hommes restreignaient les mouvements de leurs sœurs ou de leurs cousines. Entre elles ou devant les jeunes gens, ces femmes plus âgées se disaient outrées, et évoquaient le passé, quand elles portaient librement ramasser du bois ou puiser de l'eau, en échangeant à l'occasion des chants et des symboles d'amour avec des garçons. C'est en 1987 que j'ai entendu, pour la première fois, des adolescentes et des jeunes femmes se plaindre qu'elles se sentaient enfermées ou qu'elles s'ennuyaient. D'autre part j'ai remarqué un nombre de plus en plus fréquent d'incidents impliquant des jeunes femmes ou des jeunes filles célibataires qui, généralement avec à nouveau le soutien de leurs mères, de leurs tantes et de leurs grand-mères devaient se défendre contre les calomnies des hommes de leur groupe qui les accusaient de s'être rendues à un endroit où elles n'avaient pas la permission d'aller ou de parler à des garçons n'appartenant pas à la famille. Cette résistance aux restrictions de mouvement et aux menaces d'atteinte à leur réputation faites pour leur imposer ces restrictions, n'indique pas chez les femmes de prise de conscience de possibilités de liberté. D'après moi, elle indique plutôt la sensibilité des femmes aux restrictions issues des nouvelles formes de pouvoir liées à la sédentarisation et donc à une séparation encore plus marquée entre hommes et femmes. Dans l'espace d'une génération, les Bédouins se sont sédentarisés et ont construit des maisons, formant des communautés permanentes. Entourées de voisins qui ne sont plus des parents, dans un monde social où il n'y a pas eu de dilution du code de modestie, les femmes finissent par devoir passer plus de temps hors de vue ou voilées qu'elles ne le faisaient dans les campements du désert ; où qu'elles aillent, elles sont maintenant soumises à la surveillance.

En troisième lieu, une nouvelle et très sérieuse forme de résistance se développe dans le monde des femmes. C'est une forme de résistance qui, à la différence des deux précédentes qui accroissent le fossé entre les hommes et les femmes, oppose les

jeunes femmes aux plus âgées ainsi, indirectement, qu'à leurs pères et à leurs oncles, alors que les jeunes gens de leur propre génération deviennent leurs alliés. Ces conflits générationnels portent sur une question banale et frivole : la lingerie. Il y a neuf ans j'ai été témoin de l'incident suivant. Deux des adolescentes de notre communauté avaient acheté des déshabillés à un commerçant ambulante. (Les Bédouins ont l'habitude de dormir dans leurs vêtements ordinaires) Les grand-mères étaient furieuses et elles menaçaient de jeter les déshabillés au feu si les filles ne les rendaient pas au marchand. Quand les vieilles femmes avaient des visiteuses, elles ordonnaient à l'une des filles d'apporter sa chemise de nuit pour la leur montrer. Toutes les femmes la touchaient et tiraient dessus. Au milieu de l'hilarité générale, une vieille grand-mère enfilait une chemise vert tilleul transparente sur sa couche de vêtements, dansait autour de la pièce, et se dirigeait vers la porte comme si elle allait sortir et la montrer aux hommes. Puis on la tirait en arrière.

En 1987, il était presque devenu routinier pour les mariées d'étaler les slips de nylon et les déshabillés avec leur trousseau. La plupart des adolescentes achetaient ce genre de choses pour leur mariage, et leurs parentes plus âgées n'essayaient plus de les contrarier aussi durement. Maintenant la frontière s'était déplacée vers les soutiens-gorge, les cosmétiques et les barrettes fantaisie. Dans la maison où je vivais, par exemple, la plupart des tensions entre l'une des filles et sa mère, portait sur le soutien-gorge que la fille s'était confectionné et qu'elle tenait à porter. Sa mère était scandalisée parce que cela attirait l'attention sur sa poitrine, et elle la critiquait fréquemment. La fille s'entêtait, comme le font à peu près toujours les enfants bédouins face aux pressions parentales, et se vengeait en critiquant sa mère pour avoir tellement d'enfants et pour la gestion chaotique de son ménage. On peut voir dans sa résistance aux anciens standards bédouins de modestie, le commencement d'une transformation cruciale — et ironique — de la vie bédouine.

Ce que les femmes plus âgées objectaient à l'achat de lingerie ce n'était pas seulement le gaspillage d'un argent précieux pour des choses inutiles, mais l'immodestie de ces technologies émergentes d'une féminité sexualisée à déployer pour le plaisir des maris. Ce n'est pas qu'elles n'aient pas travaillé à rester dans les bonnes grâces de leurs maris ; elles

avaient rempli leur devoir en entretenant leur ménage et en veillant à leur réputation morale. Mais elles s'étaient appuyées sur les hommes de leur parentèle pour être sûres d'être bien traitées et pour parer d'éventuels mauvais traitements de la part de leurs maris. Elles avaient conquis leur droit à être soutenues grâce à leur statut de parentes ou de mères et grâce au travail fourni pour la famille étendue. Les biens dont elles disposaient, les femmes les acquéraient au moment de leur mariage, et après cela, tout le monde avait à peu près les mêmes choses, cultivées, élevées, ou fabriquées dans le foyer. Les membres de cette ancienne génération, au moins comme je les voyais, avaient un comportement plein de dignité, mais elles étaient en même temps bruyantes, sûres d'elles-mêmes, et possédaient très peu de ce que nous considérons comme féminité. Certains hommes bédouins glosaient à ce propos.

En résistant pour leur propre compte à la rudesse des femmes âgées, en achetant des crèmes hydratantes et des dessous en nylon à fanfreluches, les jeunes femmes, peut-on affirmer, se heurtent à des attentes qui ne prennent pas en compte la nouvelle organisation socioéconomique dans laquelle elles se meuvent. Quelques-unes des filles avec lesquelles j'ai parlé veulent encore, comme leurs grand-mères, résister aux mariages. Elles n'ont pas d'objection au fait que les mariages sont arrangés, mais elles résistent à des types particuliers d'alliances, principalement à celles qui ne promettent pas de réaliser certains fantasmes. Ce qu'elles veulent, comme elles le disent et le chantent souvent dans de courtes chansons publiques de mariage, ce sont des maris riches (ou au moins ayant des revenus), et éduqués (ou au moins familiers d'un mode de vie plus égyptien). Des maris qui leur achèteraient les choses qu'elles veulent, les tables de toilette, les lits, le linge, les chaussures, les montres, les biberons, et même les machines à laver, ce qui signifie la fin des corvées ménagères à casser le dos. Sédentarisées et plus recluses, ces filles aspirent à être des ménagères comme leurs mères ne l'ont jamais été. Leur bien-être et leur niveau de vie dépendent maintenant énormément des faveurs de leur mari, dans un monde où tout coûte de l'argent, où il y a beaucoup plus de choses à acheter, et où les femmes n'ont presque pas d'accès indépendant à l'argent. C'est ce que confirme le fait que la résistance des femmes à l'inégalité dans la distribution des marchandises est à l'origine de la plupart des

conflits dans la plupart des ménages. Le pouvoir des hommes inclut maintenant largement le pouvoir d'acheter des choses et de récompenser ou de punir les femmes de cette façon.

A mesure que les voiles qu'elles portent deviennent plus transparents et que ces jeunes femmes s'impliquent davantage dans le type de féminité sexualisée associé au monde de la consommation — même si c'est le monde restreint des chemises de nuit à cinq dollars et du vernis à ongles à quinze cents — elles sont de plus en plus prisonnières de nouveaux jeux de relations de pouvoir, bien qu'elles en aient rarement conscience. Ces développements sont liés à leur nouvelle dépendance financière vis-à-vis des hommes, mais en même temps ils prennent pour cibles les plus âgés des deux sexes, et sont une forme de résistance dirigée contre eux. Si la résistance est un indicateur du pouvoir, alors cette forme de résistance peut indiquer le désespoir avec lequel les aînés tentent de sauver les vieilles formes d'autorité basées sur la famille, à quoi servait le code moral de modestie sexuelle et de propriété.

Ces formes de résistance des jeunes femmes, comme les plus anciennes que j'ai décrites plus haut, sont acquises de façon culturelle, non pas dans le milieu indigène comme avant, mais par emprunt et émulation (et même achat) à partir de la société égyptienne. Ces résistances ne sont donc ni extérieures aux systèmes de pouvoir ni indépendantes d'eux. Cependant, ce qui est particulier à ces nouvelles formes de résistance est la manière dont elles se déplacent entre deux systèmes, et ce que nous pouvons en déduire des relations de pouvoir dans de telles conditions. Par exemple, le plaisir d'écouter des chansons égyptiennes plutôt que bédouines, de suivre des feuilletons musicaux égyptiens à la radio et de regarder la télévision égyptienne, va de pair avec l'achat de lingerie et de cosmétiques. Les mères rabrouent les jeunes femmes qui perdent leur temps avec des « saloperies » égyptiennes, et quelques vieux Bédouins refusent qu'il y ait un poste de télévision chez eux. Ces chansons et ces histoires égyptiennes sont, comme la lingerie, des formes d'opposition et de résistance aux aînés. Mais, à la différence des anciennes formes d'opposition ou de conte populaire, elles ne constituent pas des discours d'opposition à l'intérieur de leur contexte social d'origine, qui est le contexte du style de vie de la classe moyenne urbaine égyptienne, style de vie qui doit

beaucoup à l'Occident et qui est largement sous le contrôle de l'Etat.

Ironiquement, en adoptant ces formes égyptiennes et en les affichant contre leurs aînés, ces jeunes Bédouins commencent aussi à se faire prendre dans les nouvelles formes d'assujettissement que ces discours impliquent. Ces formes font partie d'un monde dans lequel les liens de parenté sont atténués tandis que le mariage de compagnonnage, l'amour romantique ainsi que le mariage d'amour fondé sur le choix, sont idéalisés. L'attractivité et l'individualité des femmes deviennent centrales, et elles sont mises en valeur par des différences dans l'ornementation (d'où l'importance des cosmétiques, de la lingerie, et des différenciations dans les styles et les tissus des vêtements). Un incident datant de quelques années reflète bien le contraste entre ces deux mondes. Une tante un peu âgée, qui visitait la maison dans laquelle je séjournais, se mit à plaisanter et à taquiner son neveu, mon hôte, un homme très important dans la communauté. Elle lui dit qu'il vivait une vie de chien. Il était là avec ses trois épouses, toutes de bonnes Bédouines. Sa maison était en désordre, ses vêtements étaient froissés, et aucune ne bougeait quand il appelait. Alors que son fils venait juste d'épouser une Égyptienne, et qu'il vivait bien. Sa femme, racontait-elle, mettait de jolis vêtements chaque fois qu'il rentrait à la maison, lui servait de bons plats, et repassait même ses mouchoirs. Tous ceux qui étaient présents se mirent à rire. Mais aujourd'hui, les jeunes femmes bédouines seraient beaucoup moins scandalisées par un tel comportement, et beaucoup même y tendent.

Plus parlant encore est ce qui se passe avec les mariages. Comme je l'ai montré ailleurs¹⁰, ce sont des lieux importants de production et de reproduction de la sexualité et des relations sociales des Bédouins. Les mariages deviennent aussi un objet de conflit entre jeunes et vieilles femmes. Alors que les femmes âgées sont scandalisées par les pratiques des mariages égyptiens, les adolescentes bédouines d'aujourd'hui sont intriguées par elles et essaient d'en imiter les aspects qu'elles peuvent. Les femmes plus âgées trouvent choquant le fait qu'une mariée

10. Lila Abu-Lughod, « The Construction of Sexuality: Public and Private in Bedouin Weddings », in *Language and the Politics of Emotion*, Catherine Lutz and Lila Abu-Lughod eds, Cambridge University Press, New-York, 1990.

égyptienne arrive maquillée et en vêtements élégants, qu'elle s'asseye en public avec son fiancé, au milieu d'une assemblée mixte d'invités. Elles sont encore plus troublées par le fait qu'elle se retire volontairement en privé avec lui la nuit pour faire l'amour.

Elles trouvent détestables les mariages égyptiens, un peu à la manière des nôtres, ces mariages qui construisent le couple comme une unité séparée de désir privé, distincte de leurs familles et de leur groupe de sexe. Pour les Awlad 'Ali des mariages convenables doivent se centrer sur une défloration publique, en plein jour, qui fait partie d'une compétition dramatique entre groupes de parenté et entre hommes et femmes. Ce rite matrimonial central, mis en pratique de façon homologue sur les corps de la jeune mariée et de son époux, ainsi que sur les corps des parents et des amis rassemblés, produit une sexualité qui est publique. Il se concentre sur le franchissement des seuils, l'ouverture des passages, et le mouvement d'entrée et de sortie qui est le prélude à une insémination qui devrait conduire à la naissance d'enfants pour la parentèle du marié. L'identification des individus avec leur groupe de parenté est renforcée par des chansons sur les familles de la mariée et du marié, sur l'investissement des autres dans la virginité de la mariée, ainsi que par les mouvements rituels eux-mêmes. Par exemple, une mariée est conduite hors de sa maison familiale enveloppée dans un linge tissé blanc qui appartient au père de la fille ou à un autre parent. Protégée et cachée par ce linge de sa famille, elle est emmenée hors du domaine de son père et transportée dans celui du groupe de parenté de son mari. Dans le passé, elle restait sous ce linge jusqu'à la défloration. Aujourd'hui, le linge tissé est généralement enlevé une fois qu'elle arrive dans la chambre nuptiale, de façon que les autres femmes puissent observer la jeune mariée bien coiffée et affublée d'un ornement dans ses cheveux, maquillée, c'est-à-dire le plus souvent barbouillée avec un rouge à lèvres bon marché et un fond de teint blanc et pâteux, et habillée d'une robe de mariée en satin blanc. Ce changement dans le rituel reflète clairement la nouvelle importance de la séduction individuelle¹¹.

11. On peut se demander aussi l'effet qu'ont sur le désir des jeunes Bédouins les images des jeunes Égyptiennes des villes, coiffées et apprêtées, qu'ils voient à la télévision, ou bien les filles égyptiennes avec lesquelles ils flirtent à l'école.

Jadis les mariages bédouins mettaient également en scène une compétition entre hommes et femmes, en tant que groupes. Il y a encore une lutte formelle entre le marié et ses compagnons du même âge, d'une part, la mariée et les femmes qui l'entourent quand le marié arrive dans la chambre nuptiale pour s'emparer de sa virginité, d'autre part. Mais les femmes plus âgées déplorent un changement dans les mariages qui a altéré l'équilibre de cette compétition rituelle. L'usage était que la nuit qui précédait le mariage, une jeune femme de la famille du marié sortait pour danser au milieu d'un groupe de jeunes hommes. Voilée et enveloppée dans le même type de vêtement tissé d'homme que celui dans lequel la mariée devait arriver le lendemain, elle dansait avec un bâton dont les hommes essayaient de s'emparer, et ils lui chantaient une sérénade. La danseuse, qui représentait la mariée et toutes les femmes, lançait un défi aux hommes, en excitant leur désir mais en évitant la capture. Maintenant, tout ce qui reste est l'invasion du monde des femmes par les hommes, le jour du mariage, quand le marié, tel un chasseur, s'empare de sa fiancée comme d'une proie. Les jeunes gens préféreraient même se dispenser de ce reliquat des rites publics de défloration qui lie le mari et son épouse à leurs groupes respectifs de genre.

En résistant au couperet de la parenté et du genre, les jeunes femmes qui veulent de la lingerie, des chansons égyptiennes, des robes de mariée en satin, et les fantasmes d'une romance privée, sont peut-être involontairement en train de se laisser prendre dans un réseau extrêmement complexe de nouvelles relations de pouvoir. Celles-ci les lient de façon irrévocable à l'économie égyptienne, qui est elle-même dépendante de l'économie globale et de l'État égyptien. Beaucoup de ces pouvoirs s'exercent en défaisant les groupes de parenté et en régulant les individus. Pour les Bédouins Awlad 'Ali, les anciennes formes de pouvoir fondées sur la parenté, que nous avons pu percevoir clairement à travers les résistances décrites ci-dessus, sont cernées et traversées par de nouvelles formes, de nouvelles méthodes et de nouvelles sources de sujétion. Ces nouvelles formes n'évincent pas nécessairement les autres. Quelquefois, dans le cas par exemple du contrôle croissant des ressources par les aînés et de leur présence dans le domaine politique, il y a juste transformation de formes anciennes en réseaux plus larges et non locaux de pouvoir

économique et institutionnel. Elles acquièrent ainsi une nouvelle forme de rigidité. En revanche, d'autres formes de pouvoir, comme la pénétration du consumérisme et les disciplines de l'école et des autres institutions de l'Etat, avec leur corollaire de privatisation de l'individu et de la famille, sont nouvelles. Elles ne font qu'ajouter aux manières complexes dont les femmes bédouines sont prises dans des structures de domination.

Bien que les aînés se méfient de beaucoup de ces nouvelles formes, les jeunes femmes (et également les jeunes hommes) ne semblent pas soupçonner la manière dont leur rébellion contre leurs aînés les accule à des structures d'autorité différentes et plus larges. Elles ne voient pas que leur désir de biens marchands et de séparation des groupes de genre et de parenté, peut produire un type de conformité à un autre éventail d'exigences. Ce qui soulève une dernière question : certaines techniques modernes ou formes de pouvoir agissent-elles de façon si indirecte ou attrayante, que les gens ne leur résistent pas facilement ? Dans le cas des Bédouins Awlad 'Ali, il semble y avoir de nouvelles formes de résistance à ces processus. S'il en est ainsi, ces résistances peuvent être également utilisées comme diagnostics.

Un des signes que ces nouvelles formes de sujétion *sont* ressenties comme telles chez ceux des Awlad 'Ali qui ont le plus de contacts et d'implications dans les institutions de l'Etat égyptien séculier (en particulier les écoles) et avec sa vie culturelle (à travers la télévision, la radio, la mode et le consumérisme) — c'est le cas notamment de ceux qui vivent dans des villes importantes — est l'intérêt croissant pour le mouvement islamique. Ces Awlad 'Ali signalent leur participation au mouvement en adoptant le vêtement islamique, en s'engageant dans l'étude du Coran, et en changeant leur comportement, en particulier en direction du sexe opposé. Si à l'intérieur du monde arabe le mouvement islamique représente généralement une résistance à l'influence occidentale, au consumérisme, au contrôle politique et économique par l'élite occidentalisée, chez les Awlad 'Ali, c'est une parfaite réponse aux relations contradictoires de pouvoir dans lesquels ils sont pris actuellement. Pour les jeunes Bédouins des deux sexes, c'est une espèce de double résistance à deux ensembles d'exigences contradictoires : celles de leurs aînés d'un côté et celles de l'Etat à la fois national, occidentalisé et capitaliste auquel, en raison de

leurs différences culturelles, de leur manque d'éducation, et de leur manque de relation aux élites, ils ne participent que de façon marginale. Pour les jeunes femmes, l'adoption de la robe islamique a en outre l'avantage de leur permettre de se distinguer de leurs sœurs non éduquées, tout en continuant à leur conférer une moralité irréprochable.

Comme les autres formes de résistance que j'ai analysées ci-dessus, la participation aux mouvements islamiques est une réponse qui a ses spécificités culturelles et historiques. Elle n'aurait pas pu apparaître chez des individus de cette communauté et dans cette conjoncture, si elle ne s'était pas déjà développée en Egypte et ailleurs dans les années 1980. Il est aisé de voir comment les pratiques fondamentalistes enferment elles aussi leurs participants dans un troisième ensemble de disciplines et d'exigences, et les lient à de nouvelles structures transnationales — celles du nationalisme religieux dans le monde islamique — qui ne sont pas isomorphes aux structures transnationales de l'économie globale.

On pourrait voir là un système de poupées russes. Mais cette image n'est pas la bonne. Mieux vaudrait parler de champs de formes de sujétion qui s'imbriquent et s'entrecoupent, et dont les effets sur des individus particuliers à des moments historiques particuliers varient considérablement. Comme j'ai essayé de le montrer, en retraçant les multiples formes de résistances des Awlad 'Ali, on peut commencer à démêler ces formes, à saisir le fait qu'elles interagissent, et à comprendre la manière dont elles le font. Cela nous donne aussi le moyen de comprendre une importante dynamique de résistance et de pouvoir dans une société qui n'est pas simple.

Voilà à quoi peuvent contribuer des analyses précises de résistances. Porter attention aux formes de résistance dans des sociétés particulières peut nous aider à critiquer des théories du pouvoir partiales ou réductionnistes¹². Le problème est que ceux d'entre nous qui ont eu le sentiment qu'il y avait quelque chose d'admirable dans la résistance, ont eu tendance à y chercher

12. La théorie féministe a été particulièrement réceptive aux multiples formes et lieux de résistance, parce qu'elle a dû faire face à l'évidente inadéquation des théories qui ont cours sur la domination pour expliquer la domination de genre, le champ complexe de forces qui produit les situations des femmes et les formes diverses et subtiles de leur sujétion.

l'échec espéré — même partiel — des systèmes d'oppression. Il me semble cependant que nous respectons la résistance quotidienne en ne montrant pas seulement la dignité ou l'héroïsme de ceux qui résistent, mais en permettant à leurs pratiques de nous éclairer sur les interactions complexes et les transformations historiques des structures de pouvoir.

Traduit de l'américain par Sonia Dayan-Herzbrun