

Penser et accompagner la subjectivation du sujet féminin et spirituel : l'étude de cas de Soraya

Keira MECHERI *

Résumé : L'islamophobie envers les femmes s'attaque à un groupe spirituel de notre communauté humaine sur fond du rejet d'une version féminine. Cette problématique exprimant la peur de l'Autre nous force à déployer une réflexion invitant à recouvrir le féminin dans ses expressions plurielles et à partir d'un langage philosophique, culturel et spirituel qui s'enracine au sein de différentes collectivités humaines pour qui le féminin exprime – au sens propre comme au figuré – la source principale de la vie. En nous préoccupant de l'universel métaculturel, ce texte s'ouvre sur un cas clinique qui nous permet de penser les séquelles de l'islamophobie. Nous le développons par l'invention de stratégies intellectuelles et thérapeutiques de subjectivation féminine pour lutter contre certaines phobies antireligieuses et leurs conséquences psychologiques. Pour finir, nous illustrons notre analyse interdisciplinaire grâce à deux figures emblématiques de l'islam – celles d'Aïsha et de Zainab – pouvant fournir des pistes de réflexion et d'actions sur un humanisme au féminin.

Mots clés : islamophobie, subjectivation, féminité, théopathologie, psychothérapie

Ce texte est le prolongement d'une réflexion engagée à partir d'un exemple de trouble de théopathologie¹ d'une jeune femme – à la fois mère, épouse et fille – de confession musulmane. L'étude de cas présentée lors du colloque « Islamophobie envers les

* Keira Mecheri est docteure en psychologie diplômée de l'Université de Sorbonne-Paris-Cité (Diderot 7) et docteure en spiritualité de l'Université de Montréal.

¹ Ce trouble sera détaillé dans la section suivante présentant un cas clinique.

musulmanes : réalité indéniable, notion discutable » organisé par le professeur Abdelwahed Mekki-Berrada à l'Université Laval les 14 et 15 septembre 2017, invitait à penser le sujet féminin musulman et son investissement spirituel, loin des dogmatismes contraignant les tensions entre raison et croyance, en établissant un dialogue respectueux entre les différentes traditions philosophiques, religieuses et spirituelles.

Les attaques islamophobes que peuvent ressentir les femmes musulmanes qui décident d'exprimer – autant dans la sphère publique que privée – leur religiosité peuvent avoir de lourdes conséquences sur la santé mentale. Nous avons expliqué, lors de ce colloque, en quoi il importe, lors d'un accompagnement à la subjectivation féminine entrepris dans le cadre d'une religion, de distinguer une approche individuelle de la quête de sens d'une approche collective faite au sein d'une communauté de foi, et ce, afin de permettre au sujet d'exprimer sa spécificité spirituelle et créative qui peut – nous le verrons – s'éloigner des dimensions culturelles dominantes de sa communauté d'appartenance. Pour prolonger notre réflexion à partir du cas clinique de notre pratique privée de psychologue – le cas de Soraya –, nous expliquons comment se développe, à cause, entre autres, de « l'islamophobie intracommunautaire », une forme particulière de déséquilibres psychiques engendrés par les aléas d'une reconstruction identitaire entreprise aux marges de la religion musulmane. Partant du principe que l'islamophobie est une forme autre d'objectivation des corps féminins, nous nous posons la question suivante : sur quelles assises nous faut-il engager nos réflexions pratiques et intellectuelles en vue de soigner les conséquences psychosociologiques de l'islamophobie ?

Pour ce faire, nous situons, pour commencer, la subjectivation du sujet féminin à travers un bref retour philosophique et psychanalytique concernant la source féminine en Soi, à travers la rencontre clinique avec Soraya. Ensuite, nous nous consacrons à la compréhension, sur le plan anthropologique, du phénomène « féminin et musulman » à travers deux figures emblématiques de l'islam, celles de Zainab et Aïcha, dans l'optique de nous imprégner d'identités musulmanes différentes du point de vue de la forme – chiite et sunnite. Elles deux constituent des références appartenant à l'aube de la révélation de l'islam dont les femmes musulmanes

d'aujourd'hui tirent encore des enseignements à travers les hadiths. En introduisant des éléments spécifiquement féminins dans l'islam, ces modèles soutiennent le féminin en tant qu'une version plurielle de la femme et permet d'engager une réflexion plus large face à l'idéologie masculine, qui s'est imposée d'une manière impériale.

En situant l'apport des féminins au début de l'islam, nous réfléchissons aux enjeux de pouvoir entourant le matriciel², qui sépare le monde féminin du monde masculin, l'Orient et l'Occident, la tradition et la modernité, pour enfin situer, dans la troisième partie, le niveau de discrimination à l'égard du genre féminin, lequel repose historiquement sur les enjeux intergénérés entourant le contrôle matriciel, aussi bien par les hommes que par les femmes.

L'objectivation du féminin

Comprendre le monde du féminin, soutenir le désir des femmes d'exister à leur manière singulière et leur permettre de se construire en accord avec leur féminité profonde exigent de s'opposer à l'idéologie qui s'est imposée en Occident à partir de l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles, idéologie où le corps biologique s'est vu progressivement rationalisé et fragmenté en même temps qu'il s'isolait de son environnement (Foucault, 1963). La « Sainte Inquisition » a été l'artisan du rejet du corps féminin en tant qu'il est le support d'une vie pleinement connectée au cosmos, à la nature et à la vie. Plus globalement, l'Occident qui s'est construit sur l'idéologie libérale et sur un système économique capitaliste, a amplifié le processus d'objectivation des corps pour mieux les soumettre à une productivité soucieuse de la seule rentabilité. C'est dans cette perspective que le biopouvoir n'a eu de cesse de s'approprier le corps des femmes, ce qu'il a réussi en imposant des idéologies toujours plus extrêmes et des politiques toujours plus répressives à l'égard du féminin. En s'appuyant sur une réflexion de type essentialiste, qui propose un sujet individué possédant un pouvoir d'agir, une rationalité et une autonomie libérale, le féminisme ancré tout à la fois dans l'idéologie d'un féminin générique et universel, blanc, ayant peu d'enfants, chrétien et bourgeois, prétendrait s'inscrire dans l'idée d'une seule version

² L'utérus comme origine de la vie humaine.

féminine, dite « universelle », qui réduit à contre coup le mode d'être féminin à une version générique (Bhattacharya Saxena, 2006). Un tel féminisme oublie que les femmes ne peuvent conquérir liberté et autonomie qu'en menant leurs luttes dans les contextes spécifiques et culturels de vie qui sont les leurs. Ces contextes peuvent, à première vue, poser des enjeux étrangers à ceux des femmes occidentales dont l'histoire rappelle pourtant une forme de parenté dans ces mouvements d'évolution et de transformation sociale. Ainsi, les femmes doivent jongler constamment pour harmoniser les différents niveaux de réalité de l'existence qui s'imposent à elles, d'une part, en s'engageant par rapport à la conception du monde et de la personne prévalant dans leur propre société et, d'autre part, en s'ouvrant aux manières d'être-au-monde que les femmes ont inventées dans d'autres sociétés à travers le monde.

Il devient évident que les injustices à l'encontre du féminin ne concernent pas uniquement les femmes musulmanes, mais toutes ces femmes (ou ces hommes) qui décident d'incarner leur féminité autrement que l'idéologie dominante. Par féminité, nous entendons tout ce qui se rapporte aux sagesse d'être liée à la nature spécifique et au cycle du rythme de la vie humaine. Cette féminité s'incarne au niveau biologique et corporel par la matrice, qui, au fil de l'histoire des religions, a été contrôlée, sous couvert de préserver sa virginité, et maîtrisée dans sa fécondité, voire dévaluée dans sa sexualité. Sur le plan intellectuel, cette féminité est le souci de préserver la vie dans ses différentes incarnations en poursuivant l'équilibre qui l'associe au masculin. Dès lors, on est en droit de se demander si la marginalisation, voire la dévalorisation, des femmes au sein des religions et des sociétés peut s'expliquer par la peur de la non-maîtrise du féminin en tant qu'il est porteur de la vie et gardien de celle-ci à travers le temps ? Une question subsidiaire surgit ici : se pourrait-il que l'islamophobie genrée, précisément la peur de tout de ce qui touche à la femme musulmane – de son habillement à son statut social – ne soit qu'une dérivation de cette peur plus fondamentale qui concerne directement la perte du contrôle matriciel ?

Le monde féminin peine à faire entendre sa voix un peu partout dans le monde, et les autorités dominantes s'accaparent, pas seulement au sein de l'islam, le monopole des affaires touchant à la

vie sociale, voire à la vie féminine, en déterminant, par des prises de position politiques et socio-économiques, les voies à suivre en matière de gestion des affaires privées – jusqu'à l'ordre de l'intime – et sociales. Les identités diverses de femmes musulmanes, entre mythe et réalité, nous poussent à nous demander sur quel humanisme les femmes musulmanes sauront penser, à l'aube d'un renouveau de la civilisation arabo-musulmane en Occident, une identité véritablement d'inspiration féminine, sur quel humanisme les psychologues peuvent les accompagner et les anthropologues, les comprendre.

Accompagner la subjectivation féminine

J'ai reçu Soraya dans le cadre d'une approche intégrative ouverte à la dimension spirituelle. Sa décision de venir en consultation sur les conseils de sa mère et de son médecin peut avoir été précipitée par le fait qu'elle prenait la pilule contraceptive – bien que cela allait contre ses principes – depuis quelque temps et que cela lui enlevait la peur terrible de retomber enceinte. Soraya, une femme âgée d'une trentaine d'années et mère de plusieurs enfants, revendiquait son appartenance à un courant rigoriste de l'islam. Soraya est née et a grandi dans une famille religieuse fondée sur des valeurs culturelles patriarcales et elle s'est mariée, conformément aux attentes, à un membre de son groupe. C'est cependant dans une société pluraliste que se déroulait sa vie. Dans le cas de Soraya, son attitude et son long voile noir requestionnaient à la fois les premiers modèles de femmes musulmanes et l'image de la femme générique émancipée à l'occidentale. Pour avancer dans son désir de devenir un sujet libre, sa marche vers la transcendance l'a forcée à se détacher de sa communauté musulmane en devenant une musulmane ultra-orthodoxe appartenant à une tribu particulière.

L'extrême piété de Soraya trouve d'abord son origine dans une blessure sentimentale de premier ordre. Trompée à plusieurs reprises par son mari, elle ne supportait plus la honte, la douleur et la faible estime qu'elle avait d'elle-même, le plus douloureux pour elle étant les virulentes attaques verbales dont elle était la cible du dedans même de sa propre communauté de foi. Tout son entourage était au courant des tromperies de son époux, certaines des amies de Soraya étaient même complices. Les rumeurs courant à son sujet

l'ont conduite à se sous-estimer au point de développer une véritable haine d'elle-même. Sa conception de la féminité était surtout tributaire de la religion et elle s'interdisait à tort une réelle expérience de son corps propre. Son image de ce que devait être une femme était en quelque sorte figée, scolaire et moralisante. De plus, elle se sentait coupable de ne pas avoir su contenter le désir de son époux. En réalité, elle était devenue la mère de ses cinq enfants sans jamais avoir pris le temps d'être en contact avec les sens de son corps.

Le fait que son entourage remettait en cause sa relation à un islam rigoriste l'anéantissait, d'autant plus qu'elle avait pris soin de construire une véritable relation de piété avec Dieu depuis sa sortie de l'adolescence. C'est d'ailleurs à ce moment précis qu'elle a commencé à démontrer des troubles obsessifs en lien avec la propreté du sol. L'attaque provenant de ses coreligionnaires en faisait une victime d'une « islamophobie interne » à sa propre communauté de foi au sein de laquelle son extrême piété était considérée comme suspecte, y compris par son époux et par les membres de sa famille, qui n'arrivaient pas à comprendre pourquoi elle veillait obsessionnellement à garder les sols propres et lisses quand elle se prosternait pour la prière. La psychalgie (douleur psychique) dont Soraya souffrait affaiblissait ses facultés émotionnelles et réflexives, et provoquait en elle un épuisement affectif la rendant dépressive. Elle était devenue peu résistante face aux réflexions critiques formulées à son sujet, ce qui la fragilisait dans sa capacité à se réapproprier son autonomie et sa dignité. Les échos qui parvenaient à ses oreilles avaient surtout à voir avec les excès de sa piété et avec les liens qu'elle entretenait avec le divin : « Ils se disent dans la religion, mais regarde, ils font semblant d'être pieux », répétait-elle. Elle s'opposait à ce qui lui était imposé sur le plan comportemental en tant que femme musulmane devant être disponible en tout temps à son mari. Elle savait qu'une des conséquences de son refus à adopter la conduite attendue pouvait être perçue comme un non-respect de son devoir conjugal. En réalité, c'était plutôt la fidélité à sa volonté propre et sa blessure qui la poussait, par-delà la tromperie dont elle était victime, à adhérer aux croyances et pratiques rigoristes, la détachant dans la foulée de sa préconception du féminin en même temps qu'elle s'éloignait de son époux.

Comprendre la théopathologie

C'est la tension entre son désir d'être une bonne épouse selon les normes de sa religion et sa quête spirituelle aux limites de l'islam qui fait sombrer Soraya dans un trouble de théopathologie (Mecheri et Bibeau, 2017). La particularité de la théopathologie situe un trouble spirituel dans l'horizon des relations interpersonnelles. Si la théosis est reconnue dans l'orthodoxie orientale russe comme une sorte de relation pacifiste avec le divin, dans une sorte de déification ou divination du sujet qui accomplit son équilibre spirituel, la théopathologie en est l'antithèse. La théopathologie projette le sujet dans une impasse qui empêche son ascension vers son idéal du divin du fait des réalités extrinsèques qui l'étouffent – politique répressive, xénophobie, islamophobie, antisémitisme – ou le détournent – incompréhension dogmatique, extrémisme – du spirituel et du religieux.

En voulant accéder à une existence pleinement en accord avec des valeurs qu'elles jugent essentielles pour guider leur vie, certaines personnes s'engagent dans une exploration spirituelle teintée d'oppressions ou de préjugés qui provoquent des dérives psychologiques, tantôt parce que la réponse faite à leur appel intérieur est mal formulée, tantôt parce que leur capacité à donner plus de sens à leur vie est empêchée. Le sujet expérimente alors une dissonance cognitive – entre son vouloir et son pouvoir – qui peut le faire basculer, suite au blocage de son désir de libération de soi et d'élévation spirituelle, dans une « théopathologie » – *théos* (du grec *θεός*) signifiant Dieu et *pathos* (du grec *πάθος*) signifiant souffrance, passion et affect – qui l'empêche d'accéder à la finalité de sa quête de vérité. La quête de l'expression et de la maîtrise de soi pour Soraya se situe au niveau d'une quête de la connaissance de soi et de ses limites affectives qui définit les conditions relationnelles qu'elle est capable d'accepter dans le contexte de son mariage.

Le théologien de l'orthodoxie orientale russe Paul Evdokimov donne un mot à cette connaissance de soi : c'est la Sophie. Il écrit :

[...] tout homme porte en lui une « image conductrice », sa propre Sophie, et il est un projet vivant de Dieu. Il doit le déchiffrer lui-même, et librement conquérir son propre

sens, construire son destin. Ainsi, l'existence est la tension vers sa propre vérité à découvrir et à vivre. (1965 : 73.)

C'est cette même Sophie, tantôt dite « vérité », tantôt dite sagesse ou *sophia* (du grec *σοφία*), qui délimite les connaissances du soi jusqu'à atteindre la connaissance de la « connaissance de soi ».

La distance qui sépare les deux – la connaissance de soi et la reconnaissance de celle-ci – est le principe de subjectivation qu'énonce Michel Foucault de manière théorique dans son ouvrage *L'herméneutique du sujet* (2007 : 180), remplaçant « divin en soi » par « la vérité du sujet », il écrit :

[...] avoir accès à la vérité, c'est avoir accès à l'être lui-même, accès qui est tel que l'être auquel on a accès sera en même temps, et par contrecoup, l'agent de transformation de celui qui a accès à lui.

Foucault précise : « en me connaissant moi-même, j'accède à un être qui est la vérité, et dont la vérité transforme l'être que je suis et m'assimile à Dieu » (*ibid.*). Carl Jung (1973) énonce ce processus quelques temps plus tôt pour situer le glissement psychologique entre le Moi et le Soi explicatif du processus d'individuation comme étant la prise de conscience de l'individualité profonde. Quand ce processus est bloqué et inachevé, on parle alors de théopathologie pour qualifier les difficultés qu'éprouve le sujet à situer sa propre vérité et à atteindre sa Sophie. Enfin, cette définition de la théopathologie exprime, dans le cas de Soraya, la dérive de sa subjectivation dans le sens où les pressions extérieures l'ont éloignée de sa quête spirituelle orientée sur son désir du divin. À défaut d'avoir pu atteindre la théosis, elle s'en est éloignée en détériorant sa capacité à se lier à la « connaissance de soi » perdue dans un flot de pensées parasites déstabilisant sa manière d'être pour le monde.

Dans une certaine version de cette théopathologie, le sujet est aliéné dans la mesure où son adhésion aux croyances et valeurs spirituelles se fait dans le respect des configurations traditionnelles, voire identitaires, sans qu'il y ait eu une authentique réflexion, il accepte le statu quo ; dans une autre version, il se retrouve opprimé, oppressé et/ou étouffé dans son désir même de liberté – hors tradition. Dans l'un et l'autre cas, l'individu sombre alors dans un

trouble de dissonance cognitive, qui le prive de sa capacité à s'élever à une connaissance de soi fondée sur des références intuitives ouvrant sur la transcendance. Dans les deux versions de la théopathologie, la maîtrise de soi du sujet est altérée suite aux obstacles qui l'empêchent d'accéder à la finalité de sa quête de vérité, et dans le cas de Soraya, c'est l'islamophobie genrée, à la suite de ses tentatives échouées de subjectivation, qui l'a progressivement précipitée aux marges de sa communauté de foi, entraînant non seulement la dépression, mais aussi un repli social avéré.

Soigner la Sophie de Soraya

Toute prise en charge thérapeutique de la théopathologie doit accompagner le patient dans un dépassement de l'activité intellectuelle, dans sa descente vers l'intériorité de son être et créer les conditions psychologiques favorisant un processus de transformation intérieure, en tension avec l'idéal qui tend vers la connaissance d'une vérité en soi, une Sophie. En se référant à la théorie tripartite de l'Égo³, le soignant se donne les outils pour entrer dans le monde subjectif du sujet engagé dans une quête spirituelle en questionnant les fondements effectifs des références culturelles.

Chez Soraya, on trouvait un déni total de son instance essentielle représentative de sa singularité et de ses envies, tant sa perception des relations intergenrées était déformée. En tant que musulmane ultra-orthodoxe, elle s'était placée dans un excès du désir de transcendance qui a radicalement transformé les dimensions

³ « L'individu contemporain et spirituel doit constamment jongler à la fois (1) avec son instance protocolaire – il n'arrive pas toujours à réconcilier, dans sa présentation publique, le fond de ce qu'il est avec ce qu'on l'attend de lui dans la cité ; (2) avec son instance essentielle qui renvoie à son identité profonde en lien avec son groupe primaire, voire secondaire, d'appartenance, dans l'idée d'une exploration de ses sens du corps et de l'expression de ses émotions – il ne se sent pas toujours autorisé à vivre, même dans la sphère privée, avec les valeurs qui structurent son être ; et (3) avec son instance transcendantale – il se peut que son désir de spiritualité et du divin reste en marge des deux autres composantes de son "moi" » (Mecheri et Bibeau, 2017 : 81).

protocolaire et essentielle⁴ de son Moi. Le fait de stimuler sa volonté via les souvenirs de son intuition à travers sa faculté imaginative permet de faire remonter au niveau de la conscience le souvenir de ce qu'elle *s'estime être* et *vouloir être* spirituellement en trouvant avec elle sa Sophie (la connaissance de sa vérité). Chez Soraya, le désir de dépassement de soi s'est dégradé en produisant une théopathologie qui a troublé sa subjectivité, tant les pressions intérieures et extérieures étaient aliénantes et oppressantes pour elle.

Si la religion était salvatrice pour Soraya, sa culture d'appartenance lui était toxique dans la mesure où l'envahissement d'une puissance autre qu'elle-même régissait l'accès à sa pleine humanité et à son désir de se relier au divin dans une forme autre de spiritualité. En accompagnant Soraya dans son désir de se gouverner elle-même et de disposer librement de son corps, de ses sens, de sa pilule et de sa fécondité, l'approche biopsychosociale-spirituelle contribue à réfléchir l'humain dans la femme, la vie et ses mystères, et à soutenir l'effort de Soraya pour se relier à l'ordre du divin en l'aidant à repérer les répressions qui étouffent son désir de transcendance par une pression antireligieuse, fut-elle de sa propre communauté musulmane. La prise en charge thérapeutique a consisté à retravailler avec elle son rapport au temps – le temps pour elle, ses enfants et son époux –, à son corps – son ressenti –, et à son histoire personnelle – celle de son hystérie passée –, ces trois réalités mettant en jeu son identité profonde. Il fallut d'abord avec elle balayer de son esprit les préjugés sous forme de rumeurs à son sujet : « On dit que Soraya est ... » ; « c'est la faute à Soraya parce qu'elle ne fait pas la prière à l'heure prescrite », et travailler à sa

⁴ Il n'est pas question d'essentialisme, ni d'essentialiser le sujet, mais de comprendre les dimensions de vie qui lui sont essentielles. C'est avec mes patients que j'ai pu développer une préthéorisation clinique de l'Égo – décrite plus haut – en vue de les aider à décimer les pensées douloureuses qui ne sont pas les leurs (comme le fait de rapporter des rumeurs sur soi, prises comme valeur de vérité). En leur donnant les moyens de nommer et de distinguer les degrés de vérité, essentielle à leur vie, la question « Qu'est-ce qui est essentiel pour vous ? » permet de situer la pensée singulière du sujet, essentielle à la connaissance de soi, et dans son lien avec l'instance protocolaire, qui répond aux injonctions sociales et conventionnelles, et avec l'instance transcendante, qui situe le désir du sujet à s'élever au-delà de lui-même, dans la fuite de sa psychalgie (douleur mentale).

restructuration cognitive. Ces discours de médisance nuisaient à son estime d'elle-même en lui imposant un fort sentiment d'échec au niveau de son identité protocolaire – l'idée qu'elle était une épouse indigne et une mère dépassée. Or, sa perception d'elle-même ne correspondait en rien à la représentation que son milieu lui renvoyait d'elle-même. Il fallait qu'elle ressaisisse ses désirs et ses écarts, sa féminité et sa maternité dans la recherche du pouvoir de sa responsabilité, dans la construction d'une expérience spirituelle et vraiment humaine. Dans les faits, la pression familiale et celle de sa communauté culturelle et culturelle l'avaient éloignée de son équilibre psychique de théosis, qu'elle avait essayé de retrouver à travers son attache religieuse à un islam orthodoxe, en créant une voie autre s'éloignant du gouvernement de soi, laissant place à une errance psychologique et spirituelle. Dans le cas de Soraya, la prise en charge visait à faire émerger au plus intime d'elle-même une compassion qu'elle puisse diriger d'abord vers elle, puis vers ses enfants, via la reconstruction de son moi protocolaire d'épouse et de maman, et de son identité individuelle de « féminité », l'une et l'autre figure de son identité se recomposant sous le regard métaphysique de son instance transcendante impliquant son désir de rechercher et d'atteindre Dieu, non pas à partir des protocoles culturels préétablis lui valant des attaques islamophobes, mais à travers sa capacité créatrice à imaginer être une figure féminine exemplaire pour ses propres jeunes filles.

Soraya était, pour sa communauté musulmane culturelle, une musulmane autre qui paraissait étrange, différente ou pédante en voulant se montrer plus musulmane que musulmane. En compensant la distance relationnelle qui la sépare de son mari par une forte proximité divine, elle a limité le regard d'autrui sur sa féminité en délimitant les contours de son voile, le tout en affirmant autrement une dimension spirituelle particulière et productrice de paix intérieure pour elle. On peut penser qu'elle « couvrait », avec son long voile, une blessure liée à son Égo féminin « d'épouse », dont l'épaisseur semblait refléter l'intensité de sa douleur. Portée par le souci de donner un sens à sa féminité, son choix de suivre une psychothérapie peut bien avoir été motivé – en filigrane – par un désir d'être accompagnée dans la gestion nouvelle de sa matrice entre pilule et recherche d'une compréhension de soi sensorielle. Cette motivation a la même valeur intrinsèque que faire le choix de

limiter sa visibilité sous un long voile dans la mesure où ce choix amorce, lui aussi, une impulsion au changement dirigée vers un rapport authentique à soi qui permet de cacher un Égo féminin blessé que Dieu vient apaiser et protéger du regard d'autrui.

Des féminins de l'Arabie pastorale

En islam, il existe des histoires de femmes qui sont venues marquer, en les transformant, les rapports de pouvoir et de gestion interpersonnelle venant situer la place des féminins qui assurent une visibilité autre exigeant l'affirmation d'un rapport authentique à soi suscitant l'intérêt historique. Ainsi, la question des féminins musulmans située par le biais des figures de Zainab et Aïcha nous renseigne, à la section suivante, sur les aspects structurant le contenu normatif de la religion et de la spiritualité, qui s'est historiquement construit à partir des interprétations imposées par le masculin. La figure paradoxale entre soumission et révolte que fut Al-Sayedah Zainab, la fille d'Ali et de Fatima, la petite-fille du prophète Mohammed, et dont la mission fut d'éveiller ses pairs à une conscience politique et « citoyenne », et le personnage d'Aïcha, qui aide à tirer des leçons pour penser la symbolique du matriciel et du cosmologique, permettent de situer les contextes d'expression des féminins musulmans. Ces « humbles gardiennes d'un islam doux et secret », qui deviendra sunnite (Aïcha) ou chiite (Zainab), se dévoilent à travers des sagesses féminines et spirituelles inspirant de généreuses façons de se « faire humaine » et « musulmane » loin des voix fortes du monde impérial. Ces deux femmes, qui furent porteuses de réformes non abouties au sein de l'islam des origines, permettent de présenter quelque peu le contexte social et culturel de type patriarcal dans lequel l'islam est apparu, et les potentielles conséquences psychologiques de ces réformes pour des femmes musulmanes contemporaines qui se situent, comme Soraya, à l'entre-deux des mondes féminins traditionnel et moderne. Si par tradition, Aïcha était une épouse parmi les nombreuses épouses du prophète Mohammed, après 25 ans de mariage monogame avec Khadija, la question de la polygamie était pour Soraya, une possibilité tout bonnement inconcevable, quand bien même elle pouvait accepter d'autres éléments traditionnels.

Aisha bint Abu Bakr, l'épouse inféconde

Aisha bint Abu Bakr (613–678), l'épouse bien-aimée de Mohammed, a vécu dans l'intimité du Prophète pendant huit ans et cinq mois. Cette femme qui est à l'origine de quelque mille deux cents hadiths est généralement connue sous une double image, celle de la « femme-enfant » et celle de l'« étrange inféconde ». Devenue veuve à dix-huit ans à la mort de Mohammed en 632, elle ne se remaria pas et mourut à l'âge de soixante-cinq environ, sans avoir d'enfant. Les hadiths et les versets coraniques évoquant sa vie se présentent, pour la plupart, comme des illustrations des difficultés inhérentes à la vie conjugale. Parfois immature et jalouse, Aisha incarnait la femme excessive que Dieu et Mohammed ont néanmoins innocentée d'une accusation d'adultère et louée dans le Coran. Les écrits racontent qu'elle fut prédestinée, dès son jeune âge, à la prophétie, l'ange Gabriel étant venu trouver Mohammed en rêve et lui ayant présenté Aisha enveloppée dans une pièce d'étoffe. Intrigué, le Prophète interrogea l'ange qui répondit : « C'est ta femme ». Ainsi chargé d'un ordre divin reçu à travers cette révélation onirique, Mohammed alla demander la main d'Aisha auprès d'Abu Bakr, son oncle maternel et son principal Compagnon. Seule vierge – c'est-à-dire une matrice non féconde – parmi les épouses de Mohammed et pas encore conditionnée par l'âge adulte, Aisha se montra extrêmement attentive, en observant et en posant des questions, à l'apprentissage de l'islam qui était alors en pleine élaboration – dans sa plus tendre enfance – et en se montrant fidèle et savante dans la transmission du message de Mohammed durant les quelques quarante années qui ont suivi la mort du Prophète.

Le couple prophétique formé de Mohammed et d'Aisha a ainsi défié deux représentations majeures de la femme, celle qui reliait obligatoirement la femme à la maternité et celle qui l'excluait de l'espace du religieux et du politique. En plus de démontrer son érudition pour la communauté musulmane, Aisha a représenté l'incarnation féminine la plus achevée dans l'espace du sacré – une épouse prophétique – et se rendit disponible pour la prophétie et pour son action de réformatrice et d'éducatrice dans la société. On peut tout de même se demander ce qu'aurait été l'histoire de ce couple prophétique et amoureux si Aisha était devenue mère. Sa

maternité l'aurait sans doute exclue du domaine du savoir théologique et juridique, car l'enjeu matriciel – le fait de porter la vie – constitue la ligne de fracture fondamentale qui sépare le féminin du masculin. Pourtant lui fut attribué le statut qu'elle n'a jamais eu auprès du prophète et lui fut donné symboliquement, celui de « mère des croyants », un statut « fémininement spirituel », qui dépasse la matérialité matricielle.

El Sayedah Zainab, la petite fille du prophète

Pour sa part, la figure de El Sayedah Zainab rappelle l'importance d'intervenir sur la scène publique pour conscientiser ses contemporains. La bataille de Karbala fut une tragédie sans précédent : tous les affiliés de Hussein, le fils décapité d'Ali, y furent massacrés à l'exception de deux personnes, soit Ali Zein El-Abdeen et Zainab. Al-Sayedah Zainab, qui était la fille de Ali et de Fatima, et la sœur de Hussein et de Hassan, fut celle qui survécut à Karbala et qui a pu en raconter l'histoire. Il y eut sans doute encore d'autres survivants, mais ils furent tués dans les conflits claniques violents autour du califat et des problèmes de succession. Toute seule contre la grande tyrannie du calife Yazid ibn Muawiya (645–683), Zainab raconta au reste des musulmans ce qui s'était passé en ces temps troublés et elle le fit avec l'intention de réveiller la conscience de ses coreligionnaires. Immédiatement après cette bataille qu'elle a pu décrire en détail, Zainab fut destituée de son statut de femme libre et souveraine, mise en esclavage et remise entre les mains, comme toutes les autres femmes de Hussein (épouses, filles et sœurs), du calife Yazid. Au terme de nombreuses tractations qui durèrent longtemps, Yazid accepta qu'on enterre la tête de Hussein et qu'on libère ses femmes. Aussi bien durant sa captivité que dans les années qui suivirent, Zainab continua de faire appel à la conscience des musulmans et de travailler à leur réconciliation. Elle fut finalement forcée de quitter Médine et choisit alors de se rendre en Égypte où elle ne vécut qu'une seule année avant de mourir.

Au Caire, Zainab fut connue sous plusieurs pseudonymes dont celui de « Oum Hashem », qui signifie « celle qui accommode sa vie au service des autres ». On raconte que le gouverneur de l'Égypte lui avait offert d'habiter dans un palais, mais qu'elle n'en

utilisa qu'une seule chambre et qu'elle consacra tout le reste du palais à l'accueil des malades et des pauvres. De nos jours, sa mosquée située en Égypte est revêtue d'un véritable statut mythique et Zainab est elle-même connue sous le nom de « Oum El-Aawaguez », qui veut dire « mère des malheureux ». Autour de son tombeau, les malades sont très nombreux à venir demander la guérison. Une confrérie s'est même formée autour de Zainab : ses membres sont les « fous » d'Oum El-Aawaguez, qui passent pratiquement toute leur vie dans le sanctuaire autour du tombeau de cette femme considérée comme une sainte.

Autrement que Aisha, Zainab a introduit des éléments spécifiquement féminins dans l'islam. Les personnages d'Aisha et de Zainab constituent des références appartenant au début de l'islam dont les femmes musulmanes d'aujourd'hui s'inspirent. Ces deux figures ont mené des combats contre des autorités. Leurs combats portent sur l'expression de leur voix, non seulement dans l'espace de la société et de la famille, mais aussi dans celui de la religion et de la spiritualité. Ils se conquièrent aussi par le biais d'une indocilité réfléchie (Foucault, 2007) qui dynamise la capacité du sujet à être lui-même tout au long des étapes structurant son rapport aux autres. Que l'autorité dont il faut se libérer soit pensée sur l'axe individuel – symbolisée par le mari ou le père, comme pour Aisha – ou l'axe collectif – une pensée dominante ou les règles d'une communauté, comme pour Zainab – leurs histoires respectives enseignent qu'une lutte pour *l'être soi* en vue de conquérir le droit d'être et d'agir, par-delà les injonctions des autorités formelles et informelles, doit se penser dans l'horizon constant d'une responsabilité connue et assumée quant à la fidélité de soi-même et du respect d'autrui. Cela implique de prendre soin de distinguer son point de vue de référence – son référentiel d'appartenance – et son véritable désir. Aisha et Zainab ont été, en leur temps, des figures controversées et attaquées. Elles ont pourtant fait surgir des sagesse immuables ouvrant des chemins pour la conquête d'une liberté et d'une autonomie créatrice de raison.

Le féminin matriciel : une rupture entre deux mondes

Cette définition du féminin matriciel en tant qu'il définit (au sens figuré) la maternité (« mère des croyants » ou « mère des malheureux ») est le point de rupture entre deux réalités : l'une physique et l'autre spirituelle. À l'heure où les sociétés arabes traditionnelles se voient portées par l'hypocrisie de plus en plus répandue autour d'une matrice reconstituée à son ouverture par les chirurgiens qui prennent soin de refermer l'hymen, les sociétés occidentales sont elles aussi portées par ce paradoxe de liberté sexuelle limitée à l'avortement : pensons à l'Italie, la Pologne ou, plus récemment, aux États-Unis, en Alabama. La régression des lois autorisant les interruptions volontaires de grossesse (IVG) est pourtant portée par les chrétiens conservateurs républicains des États-Unis, par cette idée religieuse qui sacralise la vie au cœur même de la matrice.

On semble pourtant oublier que le féminin vient révéler des éléments fondateurs à la vie des personnes et des sociétés, et que ce féminin se situe du côté de cet « insu profond », qui caractérise tout être humain et l'ouvre du côté de la dualité, sans doute parce que le féminin tend à subvertir les logiques sociales et culturelles communes, qui sont largement modelées sur le statut éminent accordé au masculin comme pour venir équilibrer la déviance. Leila Ahmed, professeure à l'Université Harvard, se fonde sur l'éducation islamique qu'elle a elle-même reçue, durant son enfance en Égypte, de la part de ses compatriotes femmes, pour justifier et distinguer la spécificité des visions – masculine et féminine – dans lesquelles s'ancrent les différents univers spirituels. En tant que spécialiste des études portant sur la place des femmes dans la religion, Ahmed (2006 : 41) écrit : « Il est hors de doute que les mentalités (arrière-plans culturels) et sous-cultures particulières donnent leurs saveurs propres et inflexions spécifiques à la compréhension de la religion ». Selon elle, les femmes n'ont pas encore vraiment trouvé leur voix dans les sociétés arabes, possiblement, ajoute-t-elle, parce que les univers culturels masculin et féminin ne s'y fréquentent que très rarement.

On ne peut cependant pas oublier que le monde occidental a été modelé par les idées véhiculées par le mythe d'Adam et Ève qui ont légitimé une lecture masculinisée, tout comme celles contenues

dans le Coran et des hadiths. Dans l'histoire judéo-chrétienne, par exemple, au travers du mythe d'Adam et Ève, le personnage de Lilith – première femme d'Adam – incarnait cette idée de féminisme tendant vers l'égalité légitime des sexes. Dans la Bible et le Talmud, Lilith (ou *Lilu* en hébreu) est présentée – après s'être rebellée contre Adam – comme une figure démoniaque. En effet, c'est lorsqu'Adam tenta de soumettre Lilith à la seule position du missionnaire que cette dernière décida de s'enfuir. Cependant, elle demanda à Dieu un arbitrage entre Adam et elle, mais comme ce dernier refusa de se présenter, elle décida de partir seule et de s'établir aux alentours de la mer Rouge. C'est pour cette raison qu'Adam demanda à Dieu une autre compagne, plus docile cette fois. Mais comme Dieu n'avait plus d'argile originelle, il créa Ève, sa seconde compagne, à partir de sa côte. Lilith, furieuse qu'Adam se conforte dans le rôle de dominant, deviendra le serpent qui causera la Chute d'Ève.

La suprématie de l'homme s'est imposée à travers l'histoire monothéiste d'Occident au point de faire croire que les femmes opèrent volontairement leur repli social comme une sorte de *soumission librement consentie* et qu'elles oublient, du même coup, la pression qu'elles subissent au nom même de leur féminité. Dans un tel contexte culturel, les femmes en arrivent à penser qu'elles agissent par amour et non par obligation, et que les manières d'être qui leur sont imposées relèvent en quelque sorte du droit naturel. Et même si le monde musulman mène aujourd'hui des débats autour de la place du masculin et du féminin dans les dogmes fondamentaux sur lesquels veillent des penseurs, ils se font par des hommes souvent fondamentalistes possédant une lecture littérale des textes, et il est difficile pour les femmes, pour cette raison, de se situer autrement que traditionnellement dans l'islam. De fait, il n'est pas possible de mettre de l'avant un authentique féminin musulman sans que ne soit limitée l'expression des potentiels féminins. C'est ce qui peut possiblement expliquer alors une islamophobie intracommunautaire de façade touchant particulièrement les femmes qui se montrent spirituellement autre. Les femmes musulmanes sont éduquées – elles ne sont pas les seules – avec en tête l'image de la mère et celle de l'épouse dans un foyer où doit régner la paix et l'entente conjugale en échange d'une protection et d'une dignité.

Elles sont alors désignées socialement comme porteuses en elles d'un espace de vie progressivement sacralisé, légitimant insidieusement un contrôle au nom même de cet espace matriciel.

Spiritualisation du féminin

L'univers commun du féminin matriciel, dans lequel vivent toutes les femmes porteuses de matrices et les hommes solidaires de leur féminité, permet de fonder des formes de féminisme ancrées dans la solidarité d'un féminin humaniste qui dépasse l'emprisonnement dans les catégories référentielles proposées par les différentes cultures et religions. Le féminin humaniste – on le retrouve dans des versions juive, chrétienne, musulmane, hindouiste, et autres – s'exprime à travers une dimension de spiritualité qui s'attache à protéger la vie et à proposer au féminin (qu'il soit biologiquement mâle ou femelle) un accomplissement de soi qui tend vers une reconnaissance progressive d'une unité féminine fondamentale, qui évoque une vie de préservation des différences dépassant l'adhésion aux simples croyances.

Dans son ouvrage *Transforming Feminist Practice. Non-violence, Social Justice and the Possibilities of a Spiritualized Feminism*, Leela Fernandes (2003) écrit que ce substrat universel rend possible « la spiritualisation du féminisme ». Elle lance un plaidoyer pour l'intégration de la dimension spirituelle et sacrée du féminin au cœur des approches féministes, voire humanistes, sans insérer ces approches dans les spécificités culturelles. Cette spécialiste de la pensée féministe soutient que les mouvements visant à repositionner les femmes au sein de la société et de la religion devraient faire appel, par-delà leurs luttes pour la justice sociale et la paix, à un idéal de transformation spirituelle ancrée dans un féminin unifié. Ainsi, certaines femmes intellectuelles musulmanes ont revendiqué le droit d'intégrer à leur pensée rationnelle leur désir de transcendance et de spiritualité, allant ainsi à l'encontre d'une théologie musulmane dominée par des hommes à la pensée d'inspiration souvent salafiste, voire wahhabite, qui excluent toute vision féminine des dogmes et des pratiques spirituelles – par exemple, l'interdiction pour les femmes de diriger la prière pour les hommes. Dès lors, le *gouvernement de soi*, qui consiste en l'art de ne pas se laisser gouverner par des autorités

autres que soi-même (Foucault, 1978), se fonde non plus dans le cadre d'une conception libérale de l'émancipation, mais dans une subtilité culturelle consistant en la transformation des coutumes en direction d'un rapport authentique à soi. Cette logique de transformation de soi se présente pour les femmes musulmanes d'aujourd'hui comme l'expression d'une recherche de nouvelles formes d'accomplissement et de subjectivation, dans l'invention d'une transformation de leur moi (Mossière, 2012), dans le devenir musulmane qui pourrait s'apparenter à une recherche de « spiritualisation du féminin » accompagnée de son revers négatif « l'islamophobie genrée intracommunautaire ».

Conclusion

Les nombreuses attaques islamophobes qui se manifestent dans le monde d'aujourd'hui – intercommunautaires comme intracommunautaires – pourraient bien être le reflet des difficultés rencontrées par des sociétés qui peinent à se construire à partir du principe de reconnaissance et de valorisation des différents mondes intérieurs et spirituels. Dans l'effort entrepris pour donner toute sa place au féminin dans les sociétés et dans la lutte contre le rejet du féminin spirituel sous couvert d'islamophobie, le féminin humaniste envisagé dans la dimension de spiritualité qui le constitue peut se comprendre au sein d'un sens commun rapporté par les mythes de l'islam construits autour du féminin. Que ce soit en islam ou dans les autres religions, les mythes sont généralement porteurs d'un univers de sens qui établit des liens entre spiritualité, maternité et matrice, et qui assignent au féminin, par le fait même, une position en quelque sorte dérivée, voire décalée, au sein des sociétés et des religions.

De plus en plus de féministes musulmanes travaillent à faire en sorte que les références centrales de l'islam en viennent à dépasser les croyances modelées par la transmission d'un héritage proprement masculin qui tend à se maintenir jusqu'à aujourd'hui. Par exemple, les travaux d'Houria Abdelouhahed (cités par Remy, 2016) sont axés sur la mise en évidence que les réalités sociales et contemporaines du monde arabo-musulman doivent questionner la légitimité d'une continuité sociale de la culture arabo-musulmane masculine en même temps que la société se transforme. Elle

s'interroge, entre autres, sur les questions de l'organisation familiale qui doit bousculer les a priori portés par l'histoire. Qu'il soit question d'héritage ou du statut des femmes, il importe, selon elle, de contrer ces freins historiques qui ne sont autres que les produits de la pensée obscurantiste. Ces questions entre tradition et modernité s'accompagnent d'une méconnaissance réciproque de la pensée islamique et de la pensée occidentale. De fait, elle précise qu'il faudrait réaffirmer une pensée féminine musulmane « féminine et spirituelle » qu'elle trouve dans les travaux du philosophe, théosophe et mystique Ibn 'Arabi (1165–1240).

Les exemples de Aisha et Zainab, puisés au sein même de l'islam, peuvent nous aider à réfléchir les identités féminines contemporaines des musulmanes occidentales autour du simple féminin matriciel, et cela, même si le caractère masculin et parfois misogynne de certains pays de tradition musulmane qui influence les musulmanes d'Occident a fini par réduire les femmes à d'ineffables objets de désir qu'il faut « protéger », voire « cacher », face aux tentations d'un pseudo-mal extérieur d'origine masculine. Cette vision des choses a été intériorisée par des générations de femmes musulmanes occidentales comme Soraya, mais peut produire des formes créatrices de renouvellement des identités. En effet, face à la modernité et à la raison instrumentale, les femmes ont néanmoins réussi à compenser leur position marginale en développant des affinités intuitives qui les ont rendues attentives à l'univers des mythes et des symboles. On peut en trouver une illustration assez convaincante dans le fait que Leila Ahmed (2006) retrouve facilement l'islam dans le christianisme et que la poétesse Usha Akella reconnaît le soufisme dans le tantrisme, en démontrant que la sagesse féminine est au travail dans ces deux situations. Si la spiritualité occupe une grande place dans leur vie, elle constitue avant tout l'espace qui leur permet de donner un sens ultime à leur identité. Ces féminins spirituels constituent des leviers qui permettent d'orienter la recherche intérieure des personnes et de soutenir les efforts pour repositionner autrement les femmes au sein de nos sociétés. Ce repositionnement ne peut se faire qu'à la condition d'engager des luttes qui transcendent la culture masculinisante des sociétés à histoires monothéistes et qui favorisent le devenir de l'humain *in-divi-duel* (au sens où l'humain est duel : masculin et féminin) dans une unité fondant le sujet.

La notion de responsabilité à l'égard du monde qui nous entoure implique une saisie de l'importance de *l'enjeu matriciel* qui régit les relations et les liens au sein de nos différents espaces de vie. Le combat des femmes pour l'appropriation matricielle en Occident peut avoir transformé les femmes en des victimes du culte de la raison et les avoir placées dans une position d'infériorité dans le rapport à l'intellectualité, l'une et l'autre condition n'ayant cessé de s'amplifier depuis le Siècle des Lumières, mais leur lutte doit pouvoir se déployer, au niveau concret, sur deux fronts principaux. Il y a d'abord le refus de la domination masculine sur la matrice, la fécondité et la sexualité ; ensuite, celui, à peine engagé dans les sociétés musulmanes, de la hiérarchisation établie entre les femmes elles-mêmes en référence, d'une part, à la maternité et au fait d'être ou ne pas être mère et en relation, d'autre part, au contrôle du « féminin » par les idéologies dominantes de l'éthique et du biopouvoir qui sont historiquement le fait des hommes.

Les principales voies empruntées dans la construction de sociétés plurielles s'orientent dans une double direction : tantôt liées à la promotion de la spécificité du féminin, tantôt à une critique plus ou moins frontale de la masculinité. L'une et l'autre visent à repenser la société, la famille et la religion et mettent de l'avant des « valeurs transversales communes », identifiables à partir d'études comparées des différentes cultures, religions et spiritualités. On s'appuie alors sur ce qu'il y a d'universel dans l'humain.

L'histoire de l'humain en tant qu'il est un animal social se fonde sur une origine commune matricielle qui a permis de poser les assises d'une éthologie humaine le classant sous l'intitulé « mammifère ». Depuis, la révolution technologique a permis à l'humain de s'émanciper de sa condition animale par la possibilité de maintenir la reproduction de notre espèce sans que ne soit nécessaire la rencontre physique des deux sexes. Dès lors, à cet instant précis de l'histoire de notre humanité, il est essentiel de repenser non seulement les enjeux de pouvoir entourant la matrice, mais encore et surtout les rapports de domination influençant la désolidarité matricielle des femmes – qu'elles soient religieuses ou athées, féministes ou non –, car les conflits genrés dépourvus d'enjeux reproductifs font apparaître de plus en plus de débats planétaires (#metoo, #balancetonporc) et des nouvelles lois

(amendes contre le harcèlement dans les rues en France). Ces conflits viennent alimenter surnoisement des débats sur l'objectivation des corps, visant directement les corps des femmes – trop vêtus ou dévêtus. Est ici significatif l'exemple de l'habillement des femmes musulmanes régulé par la loi 21, adoptée en 2019 à l'Assemblée nationale du Québec après un débat restreint par le bâillon.

On peut espérer que les différentes techniques de communication, la vitesse de circulation des idées et la réduction des distances caractéristiques de notre monde technologique feront apparaître, au nom même d'un féminin humaniste, de nouvelles manières pour les femmes et les hommes de se relier à l'altérité et de vivre leur responsabilité dans le respect et la reconnaissance des différences. Le dialogue entre et avec les diverses religions cohabitant au sein de sociétés peu ouvertes au pluralisme ne pourra vraiment réussir que si l'ensemble des citoyens manifeste du respect pour l'altérité dont les autres sont porteurs, lequel se gagne, en majeure partie, à travers la connaissance de soi qui aboutit à la reconnaissance de l'autre. Pour y arriver, il faudra oser dépasser, par nos réflexions, la suprématie de l'idéologie dominante promue par la mondialisation et le regard ethnocentré configurant à tort nos perspectives d'une seule vision ; la pluralité des visions du monde doit se fixer sur un enjeu commun subsumant les cultures traditionnelles et modernistes. Il sera alors possible de développer, en concertation avec les autres cultures et religions, un regard commun sur ce que signifie les expressions fondatrices d'un humanisme aux féminins révélateurs d'une unité *uni-vers-elle* et annonciatrice de nouveaux mythes entourant le matriciel.

Bibliographie

- AHMED, Leila. 2006. « L'expérience féminine de l'islam oral : un témoignage ». *InterCulture*, vol. 150, no 1, p. 37–48.
- Bhattacharya Saxena, Neela. 2006. « Mandala Gaia : une vision Eco-Théologique de la Tradition Shakti (de l'Inde) ». *InterCulture*, vol. 150, no 1, p. 23–35.
- EVDOKIMOV, Paul. 1965. *L'orthodoxie*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé.
- FERNANDES, Leela. 2003. *Transforming Feminist Practice : Non violence, Social Justice and the Possibilities of a Spiritualized Feminism*. San Francisco : Aunt Lute Books.
- FOUCAULT, Michel. 1963. *Naissance de la clinique*. Paris : Presses universitaires de France.
- . 1978. *Qu'est-ce que la critique ?* Suivie de *La culture de soi*. Paris : Vrin.
- . 2007 [1982]. *L'herméneutique du sujet*. Paris : Gallimard.
- JUNG, Carl. 1973. *Ma Vie*. Paris : Gallimard.
- MECHERI, Keira et Gilles BIBEAU. 2017. « Penser la théopathologie au carrefour des idéologies de l'extrême et de l'errance religieuse ». *Connexions*, vol. 107, no 1, p. 69–85.
- MOSSIÈRE, Géraldine. 2012. « Être et "vouloir être" ». *ThéoRèmes*, no 3, [36 para.] Récupéré le 9 mars 2017 de <http://theoremes.revues.org/383>.
- REMY, Vincent. 2016. « Femmes et islam : Houria Abdelouahed lève le voile sur les femmes de Mahomet ». Récupéré le 29 mai 2019 de <https://www.telerama.fr/idees/femmes-et-islam-houria-abdelouahed-leve-le-voile-sur-les-femmes-de-mahomet,142096.php>.

Abstract : Islamophobia towards women attacks a spiritual group of our human community, rejecting its feminine form. A manifestation of the fear of the Other, this problem compels us to rethink how to recover the feminine in its plural modes of expression and with a philosophical, cultural and spiritual language that is rooted in different human communities for which the feminine expresses – literally and figuratively – the main source of life. Attentive to the meta-cultural universal, we focus on a clinical case that allows us to think about the consequences of Islamophobia. We explore this case with novel intellectual and therapeutic strategies of female subjectification to fight against a number of anti-religious phobias and their psychological consequences. Finally, we illustrate our interdisciplinary analysis with two emblematic figures of Islam – Aisha and Zainab – who can provide insight and actions supporting a feminine humanism.

Keywords: Islamophobia, subjectification, femininity, theopathology, psychotherapy
