

**Actes des travaux du 5^{ème} congrès
des Recherches Féministes dans la Francophonie
Plurielle**

**Le féminisme face aux défis
du multiculturalisme**

Rabat, les 21 - 25 Octobre 2008

Maroc

**Les idées et les opinions émises dans cette publication
n'engagent que leurs propres auteur-es.**

**Les organisatrices et organisateurs du 5^{ème} Congrès
des Recherches Féministes Francophones
remercient pour leur appui financier:**

- Le Fonds du Développement des Nations Unies pour la Femme (UNIFEM)
Bureau de l'Afrique du Nord Rabat Maroc
- La Faculté des Sciences Juridiques, Économiques et Sociales Rabat Agdal
- La présidence de l'Université MOHAMMED V Rabat –Agdal
- Le Ministère du Développement Social, de la Famille et de la Solidarité.
- Le Conseil de la Communauté Marocaine à l'Étranger (CCME)
- Le Centre National de la Recherche Scientifique et Technique (CNRST) Rabat

COMITE SCIENTIFIQUE

- Pr. Malika Benradi : Juriste
- Pr. Houria Alami : Politologue
- Pr. Afifa Hakam : Économiste
- Pr. Malika Ghefrane : Psychologue
- Pr. Naima Chikhaoui: Anthropologue
- Laila Rhiwi : Spécialiste des programmes Genre et Droits Humains des Femmes (unifem Maroc)

COMITE D'ORGANISATION

- Pr Lahcebn Oulhaj, Doyen de la Faculté des Sciences Juridiques, Économiques et Sociales Rabat – Agdal
- Pr. Malika Benradi, Présidente de l'Association des Femmes Africaines pour la Recherche et le Développement (AFARD)
- Pr Afifa Hakam, Cheffe du Département des Sciences Juridiques, Economiques et Sociales Rabat – Agdal
- Pr . Malika Ghefrane : FAES. ACDI Rabat Maroc

DIRECTRICE DU 5^o CONGRÈS

- Pr. Malika Benradi, Présidente de l'Association des Femmes Africaines pour la Recherche et le Développement (AFARD)

COORDINATRICE DU 5^o CONGRES

- Pr Afifa Hakam, Cheffe du Département des Sciences Juridiques, Économiques et Sociales Rabat – Agdal (AFARD)

Comité de lecture

- Pr Malika Benradi : Directrice du 5^{ème} Congrès des RFF
- Pr Naima Chikhaoui : Faculté des lettres et des Sciences Humaines Rabat-Maroc
- Pr Malika Ghefrane : Conseillère ACDI Maroc

Sommaire

Allocution de Monsieur Lahcen Oulhaj, Doyen de la Faculté des Sciences Juridiques Economiques et Sociales de Rabat-Agdal.....	08
Allocution de Madame Zineb Touimi Benjelloun Directrice régionale des programmes de l'UNIFEM pour l'Afrique du Nord.....	10
Rapport Introductif Pr.Malika Benradi, Directrice du 5ème Congrès des RFF.....	13
Études femmes/féministes ou genre : des approches qui ne s'excluent pas Dr. Lorena PARINI.....	24
Conjuguer le « multi », l'« inter » et le « trans » avec féminisme La présence des jeunes féministes au sein du mouvement des femmes Pr. Marcelle DUBÉ	29
Le féminisme au Maroc : histoire d'une évolution difficile Latifa EL BOUHSINI.....	39
Féminisme et instrumentation de la laïcité Marie-Blanche TAHON.....	56
Du Féminisme Islamique Pr. Abdessamad DIALMY.....	69
Militantisme / études féministes / études de genre : Regard sur les enjeux d'aujourd'hui Françoise PICQ.....	75
« Troisième vague », une tempête dans un verre d'eau? : une critique féministe radicale Mélissa BLAIS, Eve-Marie LAMPRON, Geneviève PAGÉ.....	86
La différence est dans le passé : vers un « 2nd World feminism » en Europe de l'est postcommuniste. Ioana CRISTOCEA.....	99
Solidarité : Créativité et stratégies plurielles d'écoute Anna ROCCA.....	117
Le cas des politiques environnementales au Cameroun Sariette BATIBONAK	140
Le développement peut-il composer avec les inégalités de genre ? Cheikh DIAW	151
Religion et Politique : renégocier avec les religieux . Fatou SOW.....	163

Sommaire

Féminisme islamique : des enjeux identitaires aux enjeux politiques Naïma Chikhaoui.....	181
« Rapports sociaux de sexe et multiculturalisme : analyse du traitement médiatique des problématiques d'intégration des musulmans en Suisse » Karine DARBELLAY et Lorena PARINI	197
Tensions et contradictions d'un possible féminisme religieux chez les étudiantes musulmanes descendantes de migrants nord-africains Rania HANAFI	208
Comment penser la laïcité dans le contexte d'une démocratie respectueuse des valeurs d'égalité ? Hélène TESSIER.....	221
Vers un multiculturalisme plus inclusif : Contributions incontournables de la théologie féministe Jacqueline St-JEAN.....	234
La parole féminine algérienne entre insécurité linguistique, tabous et interdits Gaouaou MANAA.....	240
Statut et représentation du personnage féminin dans deux romans de Leila Sebbar : « «Parle mon fils, parle à ta mère » et « Les femmes au bain » Nabila BEKHEDIDJA.....	251
Islam et droits de la femme : Loin de Médine ou « l'idjtihad » littéraire de Assia Djebar. Amel CHIEB.....	263
La dynamique de l'écriture féminine et son impact « moderniste » dans le discours littéraire d'Assia Djebar et Malika Mokaddem. Kahina BOUANANE.....	270
La Perte des valeurs chez Clarissa Harlowe et Temple Drake Maryam GHABRIS	278
Femmes artistes travesties dans l'art contemporain : Lorsque la déconstruction des rapports de genre hétéro normatifs permet d'ouvrir un espace créatif multiculturel Liza PETIEAU.....	293

Sommaire

Une représentation politique au service des femmes. De quelles femmes au juste ? Manon TREMBLAY.....	308
Parité et démocratie : ambivalence d'une égalité dans la différence Réjane SENAC-SLAWINSKI	339
La démocratie au service des droits des femmes : approche critique, Le cas des débats marocain et sénégalais sur le statut des femmes dans le droit de la famille Marième N'DIAYE.....	352
Femmes, féministes et conquête du pouvoir politique : Un ' <i>Nous femmes</i> ' plus que jamais actuel. Lydia ROUAMBA.....	383
Femmes, modernité et modernisation au Maroc l'Etat gestionnaire des relations de genre Houria ALAMI MCHICHI.....	397
Droits sexuels et reproductifs et genre. Où en sommes-nous ? Katinka IN 'T ZANDT.....	412
Femme au volant, danger au tournant : Réflexions sur le contexte du trafic urbain dans une ville du sud du Brésil Maria juracy.....	430
Dieu n'est pas mort, le machisme non plus... Le cas du Mexique Guitté HARTOG et Nohemi ALDANA MATA	443
Du crime dit passionnel au crime dit d'honneur : aux racines d'une même culture, celle de la virilité. Annik HOUEL, Patricia Mercader et Helga SOBOTA.....	449
L'éducation populaire au MFPF clef de l'égalité : l'action femmes de cultures différentes. Latfa DARIF & KHadija AZOUGACH.....	460
L'argument culturel comme obstacle à la reconnaissance de groupes sociaux : L'exemple des mères célibataires en Tunisie Anne LE BRIS.....	467
Le Grain du sable et le pavé Dédicace au participantes du 5° Congrès des RFF Aram Mekhitarian.....	477

Allocution d'ouverture des travaux du 5^o congrès des RFF

Monsieur Lahcen Oulhaj Doyen de la Faculté de Droit

Agdal-Rabat

Mesdames, Messieurs,

Il m'est agréable de vous souhaiter la bienvenue à la faculté de droit de Rabat Agdal et de vous remercier chaleureusement de vous être déplacé-es si nombreux et nombreuses pour participer ou assister à ce grand congrès sur un sujet qui nous tient à cœur :

« Le féminisme face aux défis du multiculturalisme »

Le féminisme c'est le combat pour l'égalité, c'est la doctrine qui prône l'égalité des femmes et des hommes sur les plans social, économique, politique et culturel. Il s'agit d'une doctrine qui a été enfantée, tardivement, avec la Renaissance et avec la philosophie des Lumières. Le féminisme est le produit d'une civilisation, celle qu'on appelle la Modernité.

Le féminisme, c'est également une culture. Il constitue au moins une dimension importante de la culture, ou des valeurs culturelles que l'on trouve au cœur de la culture et qu'il ne faut pas confondre avec les pratiques culturelles comme les rituels, les héros et les symboles. Les autres dimensions de la culture ou de ses valeurs sont le degré d'individualisme, le rapport à l'autorité et l'attitude face à l'incertain, au risque ou aux conflits. Le féminisme n'est pas une dimension mais une position sur la dimension «genre» qui a, à un extrême, le masculinisme pur et dur qui est plus ou moins répandu dans les autres cultures que les sociétés scandinaves et à l'autre extrême, le féminisme dont les débuts ne remontent qu'aux révolutions française et américaine. On sait que les sociétés les plus féministes sont les sociétés scandinaves et les sociétés les plus masculines sont le Japon, l'Autriche, le Venezuela...

Notre pays se trouve par rapport à cette question, me semble-t-il, dans une situation intermédiaire. Et il faut certainement se féliciter des progrès faits dans ce domaine avec la réforme du statut personnel. Évidemment, le chemin vers l'égalité des femmes et des hommes est encore long. Il faudra un jour s'attaquer au statut successoral en vigueur et

qui relève franchement d'un autre temps.

Bien sûr, dès qu'on engagera la réflexion sur ce terrain, des boucliers seront levés par les gardiens du temple de la culture traditionnelle, laquelle continue à considérer la femme comme mineure, quand elle ne lui refuse pas tout simplement son humanité.

Le féminisme est donc confronté à des cultures qui le rejettent. Ces cultures invoquent souvent la volonté divine. Et c'est la difficulté du combat que nous soutenons par des actes et non seulement par les mots. C'est que nous estimons que les religieux doivent cesser de vouloir régir la sphère publique pour se contenter d'intervenir dans la sphère privée de ceux qui acceptent librement leurs enseignements.

Il est de notre devoir de soutenir le combat des féministes, car nous estimons que le niveau de développement social et culturel d'un pays se mesure au sort qui est réservé à ses femmes. Et sur cette question, il est regrettable que des intellectuels continuent à adopter des positions relativistes qui consisteraient à dire que toutes les cultures se valent. Non, assurément, une culture qui méprise les femmes est certainement inférieure à la culture qui les considère égales aux hommes. La culture de la démocratie, de la tolérance et des droits des femmes et des hommes doit être considérée comme la norme vers laquelle toutes les cultures doivent tendre.

Je ne voudrai pas entrer dans le vif du sujet de votre colloque. Je ne suis pas qualifié pour. C'était juste pour vous dire que je soutiens le combat des femmes et dire à ces dernières qu'elles ne sont pas seules et qu'il y a des hommes à leurs côtés. Et quand bien même elles seraient seules, elles constituent la moitié de l'humanité. Elles n'ont donc rien à craindre, sinon l'inconscience de celles parmi elles qui se plaisent dans le statut de minorité que leur imposent tous les anti-féminismes.

Encore une fois merci d'être venu-es et un grand merci aux organisatrices de cette grande manifestation et, évidemment, mes plus grands remerciements vont à Mme la professeure Malika Benradi, sans qui ce colloque n'aurait pas été conçu et organisé au Maroc et à la faculté des sciences Juridiques Economiques et Sociales Rabat - Agdal. Je souhaite plein succès à vos travaux.

Allocution de Madame Zineb Touimi Benjelloun

Directrice régionale des programmes de l'UNIFEM pour l'Afrique du Nord

Madame la Ministre du développement Social de la Famille et de la Solidarité

Monsieur Le Président de l'Université Mohamed V Agdal

Monsieur le Doyen de la faculté de sciences Juridiques Economiques et Sociales

Mesdames et Messieurs,

Parler de la production de savoirs exige de faire le lien avec le développement humain durable, équitable et intégral, qui implique de respecter l'égalité entre les sexes, de reconnaître la diversité culturelle et ethnique, de protéger l'environnement, de renforcer la démocratie et de répondre aux besoins nationaux et régionaux en matière de croissance.

En effet, afin de contribuer à faire disparaître les inégalités de genre, et en renforcement des chantiers ouverts de réformes politiques, stratégies, programmes en matière de promotion de la bonne gouvernance et des Droits Humains des Femmes, il est essentiel de promouvoir et développer la production de savoirs et leur partage. Ce 5^{ème} congrès des recherches féministes de la francophonie s'inscrit parfaitement dans cet esprit.

Le thème choisi pour votre Congrès et qui intègre les dimensions sociale, économique, culturelle et politique ainsi que les différentes réflexions que vous allez développer en matière de genre, multiculturalisme, les idéaux égalitaires montre combien l'interrelation entre culture et genre est au coeur des problématique de l'égalité et mérite d'être explorée et analysée.

Les échanges, qu'initiera votre congrès, de part ses catalytiques en terme de création de réseau de réflexion, de développement d'alliance, constituent un mécanisme efficace de renforcement durable des capacités dans les pays, facilitant la création d'un environnement propice aux innovations et aux initiatives d'égalité genre et influençant

favorablement la qualité des processus du changement.

Mesdames et Messieurs

Plus de 10 ans après Beijing, et plus de 30 ans après la première Conférence mondiale sur les femmes, le monde possède des connaissances, des compétences et des innovations importantes lui permettant de s'investir davantage dans les échanges et de faire profiter le plus grand nombre des analyses et leçons tirées tant des réussites et bonnes pratiques développées que des échecs.

C'est ainsi que l'UNIFEM encourage vivement les échanges dans les domaines clefs des Droits Humains des femmes – notamment les violences subies par les femmes, l'accès des femmes aux postes de décision, la prise en compte de la situation économique, sociale et culturelle des femmes dans la planification, la programmation et la budgétisation des programmes de développement, la redevabilité des institutions pour la prise en compte des préoccupations de Genre et bien d'autres domaines d'intérêt stratégique pour la protection et la préservation des droits des femmes.

A titre d'exemple, l'UNIFEM est en cours de mise en place de « centres d'excellence » régionaux de formation et d'échanges d'expériences en matière de BSG. Ces instituts sont appelés entre autres à jouer un rôle central dans le renforcement de la redevabilité des institutions envers l'égalité de genre à travers la formation et l'habilitation des responsables institutionnels en charge de la planification et de la programmation budgétaire, ainsi que le dialogue entre les institutions et la société civile afin que le budget de l'État réponde aux préoccupations de genre.

Aussi, c'est avec un grand plaisir et intérêt que l'UNIFEM appuie l'organisation de ce 5ème congrès des recherches féministes de la francophonie et participe ainsi à encourager le développement d'approches multi-, et inter- transdisciplinaires d'appréhension de la problématique humaine dans toute sa diversité.

A travers cet appui, l'UNIFEM affirme que la contribution des femmes dans le domaine de la recherche est essentielle pour parvenir à un développement humain durable et égalitaire et contribuer à la culture de la paix mondiale.

Mesdames et Messieurs,

J'aimerais saisir cette occasion pour vous inviter à accélérer la réflexion et l'investigation des solutions les plus appropriées pour mettre fin au fléau de la violence à l'égard des femmes.

Je suis persuadée que les chercheurs/es réunis aujourd'hui dans le cadre de ce 5ème congrès ont des analyses, expériences de travail sur ce sujet et certainement des leçons et bonnes pratiques à partager.

Pouvons-nous faire croiser aujourd'hui vos préoccupations de chercheurs/es et militant/militantes avec notre appel de mobilisation pour que les femmes vivent libres et protégées de toute forme de violence.

Comme vous le savez, l'UNIFEM a engagé une large mobilisation à travers le monde pour dire « Non à la violence à l'égard des femmes ». Cette campagne qui se poursuit jusqu'au 25 novembre 2008 récolte des engagements au plus haut niveau d'États et de gouvernements. A aujourd'hui pas moins de 68 chefs d'état, Premiers Ministres, Ministres ont rejoint notre appel et nous espérons que ces signataires décideurs réussiront à mettre en place des mécanismes de protection pour que la tolérance soit de zéro vis-à-vis de ce phénomène.

Permettez-moi de vous inviter à parler au nom de ces femmes en ajoutant votre nom à la liste des signataires. UNIFEM soumettra toutes les signatures au secrétaire général des Nations Unies Ban Ki-Moon lors de la célébration de la Journée Internationale pour l'élimination de la violence à l'égard des femmes, ce 25 Novembre 2008.

Nous avons installé un espace Internet pour signature électronique dans le hall ...

En espérant vous voir nombreux rejoindre notre mobilisation, je vous souhaite de bons travaux de réflexion.

RAPPORT INTRODUCTIF

Pr.MALIKA BENRADI

Directrice du 5^o Congrès des Recherches Féministes Francophones

- Madame la Ministre du Développement social, de la Famille et de la Solidarité
- Monsieur le Président de l'Université Mohammed V
- Monsieur le Doyen de la Faculté des Sciences Juridiques, Économiques et Sociales de Rabat Agdal
- Madame la Représentante de UNIFEM Afrique du Nord
- Mesdames, Messieurs les représentants et représentantes du corps diplomatique
- Mesdames, Messieurs les représentants et représentantes de la société civile marocaine
- Mesdames, Messieurs les représentants et représentantes des départements ministériels
- Madame la Secrétaire Exécutive de l'AFARD
- Mesdames, Messieurs
- Chers collègues et amis-es
- Chers étudiants et étudiantes

C'est tout d'abord un grand honneur que nous ont fait les organisatrices du 4^e congrès des recherches féministes dans la francophonie plurielle, à Ottawa, en 2005, d'avoir élu notre pays pour abriter les travaux du 5^e Congrès.

C'est également un honneur que me fait la première Université Marocaine, l'université Mohammed V et la première Faculté de Droit du Maroc, la faculté de Droit - Rabat Agdal, d'introduire les travaux de ce 5^e Congrès des recherches féministes.

Compte tenu de la volonté de la communauté internationale d'œuvrer pour la citoyenneté des femmes là où elles se trouvent, du parcours du mouvement des femmes dans toutes les sphères géographiques et culturelles, des luttes menées au nom de l'égalité, des avancées réalisées, mais aussi des obstacles rencontrés et des défis à relever, de l'actualité du débat sur la question du respect des identités culturelles, dont les femmes sont considérées comme les principales garantes, nous avons choisi pour ce 5^e congrès des recherches féministes dans la francophonie plurielle un sujet fascinant mais redoutable : le féminisme face aux défis du multiculturalisme

- Fascinant parce qu'il pose dans sa globalité le problème des interrelations entre les droits humains qui apparaissent de plus en plus comme l'élément transcendant et fédérateur des sociétés modernes par delà leur diversité juridique et politique et le respect de l'identité culturelle qui s'exprime essentiellement dans les rapports sociaux de sexe.

- Redoutable par sa complexité, dans la mesure où il implique tout à la fois, la réflexion sur la philosophie des droits humains dans leur vision universaliste et la limite que leur impose le respect de la spécificité culturelle.

Redoutable également, par ce que la réflexion impose de s'interroger sur le sens de différents concepts tels que la modernité, la laïcité, la démocratie, les droits de la personne, concepts qui tendent à remuer les particularismes culturels à un moment où la mondialisation est à l'œuvre « uniformisant » les modes de pensée et de consommation.

D'où un vaste sujet mais surtout une problématique épineuse et une question d'une extrême sensibilité. Le référentiel religieux, le système des valeurs, les normes, les constructions sociales qui ont présidé partout dans le monde et qui ont sacralisé la société patriarcale sont interpellés et toutes les disciplines sociales et humaines sont convoquées pour appréhender leurs multiples dimensions.

Le féminisme et le multiculturalisme : deux mots qui ont alimenté bien des débats à la fin du XX siècle et plus particulièrement au début de ce 3^{ème} millénaire.

Le premier, entré dans la langue française en 1837, est défini par le Robert comme « une doctrine qui préconise l'extension des droits et du rôle des femmes dans la société », le second beaucoup plus récent (1971) renvoie à la coexistence de plusieurs cultures dans un même espace et à la demande de plus en plus pressante de certaines communautés de voir respecter leurs valeurs culturelles.

Mais simple question : en quoi la rencontre des cultures et leur respect peut-elle remettre en cause la philosophie égalitaire du féminisme ?

Le multiculturalisme n'est il pas enrichissement, ouverture sur l'autre et acceptation de l'Autre ?

Le féminisme dans sa revendication de l'égalité porterait-il atteinte aux valeurs culturelles ? Comment certaines valeurs culturelles peuvent elles être porteuses d'inégalités et de discriminations à l'égard des femmes et êtres acceptées voir défendues et revendiquées.

En ce début du 3^e millénaire, le débat se focalise sur la capacité de certains systèmes culturels à prendre en considération l'évolution à l'œuvre dans les rapports de sexe et la volonté de répondre aux revendications des femmes sur la base du référentiel universel.

Si l'idéologie féministe a crée des solidarités transnationales, comment, en tant que volonté de changement et de transformation des rapports de sexe, évolue-t-elle face aux exigences identitaires des cultures ?

Comment les acteurs et les actrices de ce mouvement gèrent-ils et elles leur différence ?

Pour les féministes radicales, le féminisme et le multiculturalisme sont considérés comme des concepts opposés. Cette opposition fait largement l'objet de débats entre chercheurs/res, féministes, militants/tes du Sud et du Nord. Depuis plus d'une décennie, ces débats gagnent les espaces politiques et deviennent par conséquent des débats publics qui opposent les partisans de l'universalité aux adversaires de l'égalité. Pour les premiers le principe de l'égalité ne peut composer avec la spécificité culturelle fondée la plupart du temps sur la complémentarité des rôles sociaux.

En revanche ,pour les féministes modérées, ces deux concepts ne sont pas antinomiques, le principe de l'égalité n'exclue pas le respect de l'identité culturelle, lorsque cette dernière ne touche pas aux droits humains fondamentaux

S'il est vrai que le statut assigné aux femmes dans la société fût pendant longtemps la préoccupation des chercheurs en sciences sociales et humaines, il n'en demeure pas moins que la production sur la question féminine montre une évolution dans l'approche, dans l'analyse, dans la démarche à l'égard du sujet de l'étude, de l'objet de l'étude mais aussi de celui et de celle qui écrit, auteur/re.

Certes, la production masculine sur la question féminine a permis une prise de conscience de l'apport des femmes en tant que chercheuses au savoir sur la question. Savoir qui ne peut prétendre être asexué, neutre ou sans fondement idéologique. Ce sont les recherches menées par les femmes féministes, qui, en produisant les fondements de la légitimité d'une problématique spécifique à l'analyse des rapports sociaux de sexe, ont favorisé l'émergence et la reconnaissance de la nouvelle région épistémologique, fédératrice de théories et de pratiques, que constitue actuellement « la recherche sur le genre ».

Ce passage heuristique est intrinsèquement lié au saut qualitatif qui a permis de dépasser les études féminines, au centre desquelles se trouvaient la femme – en tant qu'objet d'étude - et la description de sa condition sociale - en tant que sujet d'étude - pour interroger les causes profondes et les conséquences des relations de domination et de subordination des femmes dans toutes les sphères de la vie sociale.

La recherche féministe a montré que la condition des femmes ne peut être traitée sans la remise en question de la domination masculine et qu'elle nécessite une redéfinition générale des rapports sociaux de sexe et de la masculinité en particulier, les droits des femmes en tant que droits humains ne peuvent être réalisés qu'à la condition de cesser de définir, comme naturelles, la masculinité comme pouvoirs et privilèges et la féminité comme soumission et dépendance.

C'est grâce à cette nouvelle approche des rapports de sexe qu'une solidarité féminine a vu le jour, conduisant à une sorte d'internationale féministe appelant à l'union de toutes les femmes, à l'unification de leurs revendications et de leur lutte, par-delà leurs différences et leur diversité.

Seulement, la communauté de problématique qui unit les féministes de par le monde n'a pas empêché l'émergence de divergences profondes quant à la nature de l'oppression et son historicité. Les femmes du Sud ont récusé les priorités que les femmes du Nord imposaient au nom d'un universalisme abstrait qui ne prend pas en compte l'écart historique entre le Nord et le Sud et son impact sur les femmes.

Elles ont développé par conséquent une critique radicale du féminisme blanc et ont dénoncé son aspect ethnocentré frappé de cécité face aux autres formes d'oppression et d'inégalité telle que l'expérience du racisme vécu par les femmes noires.

La volonté de combattre cette domination blanche dans le mouvement féministe a amené les militantes du Sud à singulariser la condition des femmes blanches, ce qui a conduit, d'une part, à un certain relativisme du féminisme, et d'autre part, à lever le voile sur l'ensemble des dominations et des inégalités subies par les femmes.

De ce fait, pour les féministes du Sud l'examen de la condition des femmes exige une analyse qui articule les trois dimensions de leur oppression : le genre, la race et la classe.

Comme on pouvait s'y attendre l'irruption de points de vue non occidentaux au centre des débats liés à la question féminine n'a pas tardé à alimenter le courant de « décolonisation de la recherche » dont l'Association des Femmes Africaines pour la Recherche et le Développement (AFARD, dont j'ai l'honneur d'assurer la présidence, demeure l'initiatrice.

En 1977, date de naissance de l'AFARD, le colloque désormais historique « Pour la décolonisation de la recherche » a permis aux chercheuses du Sud de formuler explicitement leur position par rapport à l'ensemble des sciences sociales et humaines caractérisées par une orientation eurocentriste.

À la fin des années 1980, un discours sur la spécificité de la recherche féministe relativement nouveau est mis en avant par des femmes du Sud impliquées dans l'action féministe. Ce discours affirme une double nécessité : d'une part, il convie les milieux de la recherche féministe à une ouverture plus grande à l'égard des préoccupations des militantes et d'autre part, souligne le besoin de contextualiser la recherche féministe, de partir des réalités des femmes du Sud, de répondre à leurs priorités et d'accorder un intérêt particulier aux identités culturelles.

Le besoin donc de s'approprier la recherche dans une perspective féministe du Sud est né, de sujet et objet d'étude, les femmes chercheuses en ont fait leur cause.

Mais, c'est surtout la volonté d'imposer à des populations des normes puisées dans le référentiel universel sans prise en considération de leurs spécificités culturelles, qui va donner de l'élan à la revendication identitaire.

En effet, depuis que les instruments internationaux ont reconnu, garanti et promu les droits des femmes au rang des droits humains, une grande controverse est née autour

de l'acceptation de ces textes. Certains, tout en se référant à ces normes, défendent l'idéologie universelle des droits humains et considèrent les droits des femmes comme une partie intégrante des droits humains. D'autres refusent ces normes au nom des particularismes culturels ou religieux. Ce qui laisse la porte ouverte à une confrontation entre l'universel et le spécifique.

Le rôle des féministes dans la réalisation de la jonction entre les droits des femmes et les droits humains, est considérable. L'objectif est d'aboutir à traiter les droits des femmes avec autant d'égard que l'ensemble des droits humains et d'accorder la même importance aux discriminations et aux violences qu'elles subissent qu'aux atteintes que peuvent subir les hommes. Dans ce cadre, le critère qui semble le plus important est celui de considérer les droits humains comme une unité indivisible et interdépendante. L'indivisibilité est une condition de la dignité et la conséquence de l'irréductibilité de la personne humaine. Elle vise à assurer l'universalité des droits humains, elle est explicite dans l'œuvre normative des Nations Unies, dans la mesure où toute discrimination basée sur le sexe est interdite. Elle tente de garantir l'interdépendance des droits, l'exercice d'un droit ne peut être possible s'il viole d'autres droits.

L'égalité devient de ce fait une finalité et un objectif à atteindre et toute discrimination est incompatible avec la dignité humaine.

Le principe d'identification des droits des femmes aux droits humains constitue le fondement de l'intégration des droits des femmes dans la dynamique des droits humains. Cependant, il se heurte à des débats où le particularisme culturel entend remettre en cause l'universalité des droits humains et l'égalité en droits au profit des femmes, particulièrement dans l'espace privé où la construction sociale des rôles résiste au changement, partout dans le monde.

L'affrontement de l'universalité des droits humains des femmes et des hommes avec les particularismes trouve dans le culturel et le religieux un terrain de prédilection puisque c'est au nom de la religion qu'on a exacerbé, voire renforcé la diversité culturelle, qu'on a contesté les droits humains comme revendication essentielle.

Les valeurs culturelles sont alors invoquées pour justifier une violence constitutive des rapports sociaux. Les pratiques sociales sont pourtant largement sécularisées et les lois d'inspiration religieuse touchent essentiellement, pour ne pas dire exclusivement, le domaine familial et, par voie de conséquence, la place accordée aux femmes dans ce domaine.

En ce sens, le débat entre universalistes et partisans et partisans du respect de l'identité culturelle est plus que nécessaire, mais il exige d'une part,

- de sortir d'une approche postcoloniale dans les sciences sociales, fondée sur une culture de la suprématie d'une civilisation sur l'autre, basée sur une opposition réductrice entre des sociétés archaïques, où la place dominée des femmes s'expliquerait par le poids du religieux, et des sociétés modernes et sécularisées, porteuses d'un modèle prétendu universel qui n'accepte pas la remise en cause.
- d'autre part, de s'interroger sur les principes du patriarcat qui ont prévalu et qui dominant encore les rapports hommes- femmes sociaux dans la majorité des aires géographiques et culturelles, indépendamment du poids du religieux.

A titre d'exemple, le débat suscité par le port du voile à l'école en France et qui a franchi les frontières nationales, a révélé les limites du multiculturalisme et de la reconnaissance du fait religieux et a surtout placé la question des femmes au centre de la définition des valeurs de société.

En effet, la question des inégalités en droits et des discriminations subies par les femmes est l'un des griefs les plus importants contre l'idée d'octroyer aux groupes culturels la liberté et le droit de vivre conformément à leurs valeurs culturelles.

L'intérêt de l'étude du conflit entre le féminisme, caractérisé par la revendication des femmes à ne pas être désavantagées par leur sexe, à jouir de la même dignité et du même choix de vie que les hommes, et le multiculturalisme, appréhendé dans son contexte social, économique et politique, caractérisé par la revendication du droit au respect des valeurs culturelles, n'est plus à souligner.

Les critiques du multiculturalisme sont fondées sur le fait que le respect de certaines valeurs culturelles n'améliore pas la condition des femmes dans des sphères culturelles souvent patriarcales, fondées sur la discrimination des sexes dans l'espace privé et l'exclusion des femmes de l'espace public.

Sans doute, partout dans le monde la spécificité des droits est en train de gagner du terrain au détriment de l'universalité des droits et c'est la question des droits des femmes qui occupe le devant de la scène internationale, elle devient un enjeu politique majeur.

Le débat se brouille avec la montée en force des discours sur l'identité culturelle. Lors de la conférence sur « Population et Développement » au Caire en 1994, ce discours s'est imposé, il s'est confirmé avec la 4^e conférence sur les femmes à Pékin où certains groupes ont mobilisé le religieux – via le respect de l'identité culturelle - comme

moyen de contestation contre toutes les formes de domination : culturelle, économique, politique...

Le débat se complique par de nouvelles questions relatives aux alliances : comment le féminisme et l'alter mondialisme peuvent-ils ensemble lier la lutte contre les inégalités économiques et sociales ? Le féminisme a-t-il donc une spécificité par rapport à l'alter mondialisme, à l'antiracisme ? Le mouvement des femmes est-il spécifique par rapport au mouvement syndical ou celui des jeunes ?

Comment le mouvement universaliste peut-il composer avec les mouvements revendiquant le respect des valeurs culturelles sur la base du référentiel religieux qui imprègne souvent de nombreuses lois ? La démocratie ou encore la laïcité considérées comme garantissant la citoyenneté, ont-elles servi l'égalité et de manière générale la cause des femmes ?

L'analyse de la production théorique des féministes montre qu'elle cristallise, aujourd'hui, une diversité de courants, de positions, de sensibilités. De même la pluralité de références idéologiques, culturelles et disciplinaires qui s'y expriment témoigne de sa complexité.

C'est justement cette complexité qui est au cœur des questionnements soulevés par le thème de ce 5^e Congrès :

- Les féministes d'hier et d'aujourd'hui ont-elles la même vision de l'évolution, des obstacles et des défis à relever ?
- Les féministes du Sud et du Nord parlent-elles le même langage ? Donnent-elles le même sens à l'égalité, à la citoyenneté, à la dignité ? Ont-elles les mêmes priorités ?
- Que comportent les concepts de tolérance, de respect de la différence ? Quel seuil de tolérance, quelles limites à la différence culturelle ?

Toutes ces questions ne sont pas nouvelles, le contexte actuel les remet à l'ordre du jour de façon accrue.

Toutes ces questions renvoient à des débats essentiels, qui sont d'autant plus importantes qu'aujourd'hui des femmes revendiquent le droit d'être féministes et d'être musulmanes. Elles entendent apporter une réponse spécifique aux questions en rapport avec l'oppression des femmes dans le monde musulman tout en respectant leur identité culturelle et leur religion.

Est-ce un paradoxe de se dire musulmane et féministe ?

Ces femmes féministes musulmanes, qu'est ce qu'elles rejettent du féminisme occidental ? Peut-on parler d'un féminisme religieux ?

De quelles significations sont-elles porteuses ? Quelle est la portée et quelles sont les limites de ces nouvelles revendications ? En quoi participent-elles aux transformations sociales et politiques ?

Est-ce l'ambiguïté du « Féminisme » officiel qui est en cause, qui, tout en réaffirmant son attachement à L'Islam et à la Charia donne aux femmes des droits au nom de l'Ijtihad et n'en donne pas au nom du respect de l'Islam, particulièrement dans certaines matières ?

Est-ce l'ambiguïté des féministes elles même qui ont en grande partie évacué la spécificité du féminisme musulman, pour n'avoir pas su donner une réponse pertinente à la question de l'identité culturelle en rapport avec les droits humains ?

Ou est-ce encore un fort conservatisme social dont il faudrait connaître les origines et qui fait pression sur les unes et sur les autres ?

En déployant un Islam authentique, égalitaire contre un Islam patriarcal et sexiste, l'Islam féministe ne risque-t-il pas de tomber dans la guerre des versets, des hadiths, et des exégèses contradictoires et de reporter le débat sur les enjeux de la modernité politique ?

L'enjeu est donc le dépassement de la contradiction entre universalisme et spécificité culturelle.

La crainte de penser ce rapport au culturel et plus particulièrement au religieux bloque toute analyse du présent et toute projection dans l'avenir. Mais l'évolution sociale a ses exigences. Dans les rapports hommes - femmes, une remise en cause est en cours, elle travaille en profondeur le social et transforme le statut des femmes quelque soit leur appartenance culturelle.

C'est pourquoi ce 5^e congrès des recherches féministes dans la francophonie plurielle se propose une réflexion approfondie de ce débat, il tentera d'interroger tout ce que cache ce débat pour déconstruire les processus à l'œuvre dans les positionnements d'incompréhension, de rejet, de repli symptomatique significatifs «d'un choc des ignorances » plutôt que d'un choc des cultures.

Pour privilégier un échange fructueux entre chercheurs/res, nous proposons au débat différentes problématiques qui intègrent les dimensions sociale, économique, culturelle

et politique et interrogent les aspects théoriques, méthodologiques et pratiques du féminisme, pour la simple raison que ce sont les femmes, leur statut et leur condition, qui sont au cœur même de tous les débats de société.

La prétention de ce 5^e congrès des Recherches Féministes dans la Francophonie plurielle, n'est certainement pas d'apporter des réponses à toutes ces questions sensibles et mouvantes, sa seule ambition est d'ouvrir le débat entre chercheurs-res venant de différents horizons de connaissance et de savoir sur ces multiples questions, de provoquer des ruptures et d'analyser les résistances.

Les réponses à ces différentes interrogations sont forcément politiques avec des implications sociales et culturelles, elles peuvent paraître complexes, mais sans doute, la compétence des spécialistes ici présents et présentes, la qualité des contributions proposées, en plénière et dans les nombreux ateliers, le regard croisé de spécialistes appartenant à l'espace francophone nous aidera à saisir le sens et les nuances du débat sur le féminisme face aux défis du multiculturalisme. .

Les nombreuses interventions provoqueront certainement un large débat et permettront sans doute, dans le cadre du respect de toutes les opinions et idées émises, un échange riche et fructueux.

Au nom de l'Université Mohammed V, de la Faculté de Droit de Rabat Agdal et de l'AFARD, je tiens à remercier toutes celles et tous ceux qui ont répondu à notre appel à communication, qui ont fait de longs voyages pour venir partager leur vision, leurs soucis, leurs inquiétudes mais aussi leur espoir et leurs alternatives pour faire de cet espace francophone non seulement un espace de recherche, d'échange, de réflexion et de débat mais également un espace d'actions qui garantiraient la dignité des femmes et des hommes quelque soit leur appartenance culturelle.

Les travaux de ce 5^o Congrès n'auraient pas pu se tenir sans

- l'appui de Mr le président de l'université Mohammed V,
- l'engagement et la détermination de Mr le Doyen, qui a répondu favorablement à la demande d'accueillir les travaux de ce congrès et qui nous a soutenu moralement et matériellement dans cette tâche;
- le soutien financier de UNFEM, dont la représentante a mobilisé toute une équipe pour nous prodiguer de multiples conseils;
- la contribution de la Fondation FES, qui pendant plus de deux décennies a accompagné le mouvement des femmes et soutenu la recherche sur la question féminine;
- l'aide du Ministère du Développement social, de la famille et de la Solidarité et du CNRTS, qui malgré leurs moyens limités, ont bien voulu répondre positivement à notre demande;
- le soutien du Conseil de la Communauté marocaine à l'étranger et l'aide du Directeur de la Cité universitaire et du chef de service de affaires économiques, pour nous avoir facilité la restauration des congressistes ;

qu'ils soient tous et toutes remerciés pour le concours, le soutien et l'aide qu'ils nous ont apporté.

Je souhaite, à tous les participants et à toutes les participantes un agréable séjour dans notre pays et un débat passionnant et passionné sur toutes ces questions importantes, sensibles et complexes, qui interrogent la citoyenneté et la dignité des femmes.

Merci Mesdames, Messieurs pour votre aimable attention.

Études femmes/féministes ou genre : Des approches qui ne s'excluent pas

Dr. Lorena PARINI*

Mon intervention s'inscrit dans le premier axe proposé par les organisatrices de ce colloque qui pose la question de la continuité ou de la rupture entre le féminisme (ou les études féministes) et le genre (ou les études genre). Je soutiendrai la thèse d'une continuité entre les études féministes et les études genre tout en nuancant le propos des organisatrices. En effet je pense que l'on ne peut pas poser le problème de manière dichotomique « continuité / rupture » mais, tout en reconnaissant des différences entre épistémologies, je voudrais souligner la manière dont chacune de ces approches a contribué à faire avancer le débat au sein des universités.

Durant une 40aine d'années l'analyse des rapports sociaux de sexe s'est frayée un chemin dans le monde scientifique avec plus ou moins de difficultés selon les époques et les espaces culturels. Elle a vécu des modifications, des remises en question, des affinages, des avancées fulgurantes au gré des débats internes qu'elle a suscité et des analyses empiriques qu'elle a réalisés. Plutôt que de discuter uniquement des études féministes et genre nous partagerons cet espace de réflexion en trois temps : les études femmes, les études féministes et les études genre.

Le premier moment appelé études femmes fait référence aux travaux soit historiques soit sociologiques ou anthropologiques dès les années 60, qui visaient à rendre visibles les femmes. L'histoire, la sociologie ou l'anthropologie classique furent longtemps androcentrées et les études femmes ont permis de mettre en avant le rôle, la contribution ou la vie des femmes au sein des sociétés et des phénomènes étudiés. Je pense que toute analyse qui permet de sortir de l'oubli des femmes, qu'elles soient ordinaires ou plus connues (artistes, militantes etc...), a un potentiel féministe car elle fournit un matériel sur lequel peuvent s'appuyer les revendications des mouvements sociaux. En effet, si l'on montre de quelle manière des femmes ont été occultées de l'histoire ou d'autres disciplines académiques, on pose implicitement la question du pourquoi et du comment cet oubli a été possible. Cette question est en soi une question féministe même si elle n'est pas posée en tant que telle.

Dr. Lorena Parini
Université de Genève -Suisse-

Le deuxième moment s'enclenche à la fin des années 1960 début 1970 au moment où le mouvement social féministe prend son essor et s'articule avec les analyses appelées au début sur la « condition féminine » qui ont timidement fait leur apparition dans diverses disciplines. Le mot féminisme indique mieux une prise de position politique qui accompagne le travail analytique. C'est également une des raisons du rejet fréquent de cette perspective dans l'université. La querelle entre les positivistes et les constructivistes que l'on croyait résolue, ressurgit comme un serpent de mer à propos des études féministes car pour certain-e-s une science qui sépare les faits des valeurs est possible et souhaitable. Or, à mon avis, toutes les sciences humaines et sociales sont en prise directe avec des questions politiques et par conséquent portent en elles des questions normatives qu'il convient d'aborder plutôt que de cacher artificiellement. L'histoire des sciences sociales a montré que poser ces questions est plus ou moins légitime selon les thèmes et les époques. Si l'on analyse le racisme par exemple, on est en général légitimés à émettre des jugements éthiques ou des jugements de valeurs sur ce phénomène. Il ne viendrait à l'esprit d'aucune autorité scientifique de brimer un-e chercheur-e qui a condamné explicitement le racisme. Si l'on interroge le sexisme, par contre, la dénonciation de ce phénomène n'est pas vue de la même manière. Il est souvent de bon aloi et bien vu par une grande partie du monde scientifique, de se tenir à distance d'un quelconque jugement politique ou moral sur les conséquences politiques et sociales du sexisme. Les féministes qui assument ouvertement le volet normatif de leurs recherches sont souvent taxées d'idéologues ou de militantes, caractéristiques qui, on le sait, sont disqualifiantes pour une scientifique. Comme l'écrivait Guillaumin, les pensées « minoritaires » sont souvent disqualifiées dans le monde académiques au prétexte qu'elles sont politiques et non scientifiques. Je dirai donc que les études féministes ont toute leur place dans les sciences humaines et sociales et ne font ni plus ni moins de politique que les théories économiques néo-classiques qui constituent le plat de résistance de tout-e étudiant-e en économie. La différence réside dans le fait qu'elles explicitent leurs énoncés normatifs alors qu'ils sont cachées chez d'autres.

Cette démarche me paraît tout à fait en adéquation avec les principes épistémologiques qui s'imposent au travail des sciences sociales.

Les études genre (troisième moment) s'amorcent dans les années 1980/90 et permettent de penser plusieurs thèmes nouveaux. Tout d'abord elles initient une vaste réflexion qui est toujours d'actualité sur le rapport entre « le biologique et le social ». En fait cette question avait déjà été explorée par les anthropologues des années 60/70 qui avaient montré les différences de la construction identitaire du féminin et du masculin et des rapports sociaux de sexe dans différentes sociétés non occidentales. La variété des formes sociales des identités sexuelles poussait effectivement à penser que le biologique n'y était pour pas grand chose mais que le social ou le culturel étaient les moteurs de ces constructions. La naturalisation des identités (l'essentialisation) devenait donc l'une des modalités de la construction identitaire et non le départ des constructions. Pour résumer, le genre est l'ensemble des dispositifs sur la base desquels une société transforme la sexualité biologique en un produit de l'activité humaine (Nicholson, 1994). L'analyse de genre s'est radicalisée en explorant également comment le substrat biologique qui serait prétendument premier dans la séquence logique est lui-même investi de social (Delphy, 1998-2002). Le corps et le biologiques deviennent ainsi des variables dépendantes (de la culture, des rapports sociaux, des rapports de pouvoir etc...). On peut donc affirmer que le concept de genre a ouvert de nouveaux espaces cognitifs sans pour autant rendre les études femmes ou féministes obsolètes.

L'adoption de ce terme « genre » en France par exemple a suscité nombre de critiques pour part justifiées et pour d'autres plutôt dictées par un phénomène de fascination/rejet pour la culture anglosaxonne (gender/genre). On lui prête quelques faiblesses qui ne sont pas inintéressantes. Il est souvent utilisé comme synonyme de sexe et édulcore le potentiel subversif et politique du mot féminisme (il est politiquement correct). Il est des fois utilisé au pluriel études sur les genres, ce qui entérine la division sexuelle et ne la remet pas en causeon évacue le principe de séparation pour se concentrer sur les deux éléments. Du point de vue pédagogique il brouille le message plutôt que de le clarifier. Eliane Viennot, historienne, dans son très bel article publié dans le livre de Fougeyrollas et al. (2003) dit ne jamais utiliser le concept de genre avant la maîtrise et l'utiliser avec parcimonie.

Elle utilise rapports sociaux de sexe, rapports de pouvoir, contraintes à la féminité/masculinité, délimitation idéologiques des frontières de sexe.

Je pense que dans une certaine mesure les questions de genre et féministes ont été prises à parti dans ce processus de fascination/rejet que je décrivais plus haut à propos du rapport entre la France et les Etats Unis : ceci montre à mon avis que les femmes ou les questions perçues comme des questions de femmes (c'est encore le cas actuellement pour le genre) sont encore vue comme des affaires d'identité nationale. Eric Fassin explique très bien dans plusieurs de ses écrits comment le féminisme et les études genre ont été instrumentalisés dans une concurrence franco-états-unienne qui dépasse les enjeux strictement scientifiques. Il thématise comment le féminisme a été pris à parti pour alimenter un antiaméricanisme qui trouve sa source non pas dans une discussion épistémologique mais dans la confrontation de deux modèles politiques divergents : le communautarisme supposé être une spécificité américaine et le républicanisme français. Comme l'écrit également Christine Planté, c'est cette idée que, la culture française aurait fait échapper à la guerre des sexes typiquement anglosaxonne (voir les polémiques autour du livre de Mona Ouzouf – Mot de femmes).

Pour conclure, ma position, et j'espère vous avoir convaincues, est qu'il n'y a ni continuité ni rupture nette entre les différents moments que je viens de décrire. Comme le dit Fassin à propos de la relation entre les Etats Unis France, les travaux (femmes/féministes/genre) sont « dans la continuité de ce geste inaugural des années 1970 tout en généralisant en radicalisant et en déplaçant l'opposition avec le sexe pour penser l'articulation avec la sexualité ». Des angles d'attaque, des épistémologies et des questionnements différents inspirent ces travaux, mais ni l'une ni l'autre des approches doit être disqualifiée ou considérée comme dépassée.

Des thèmes communs et des débats clefs réunissent les différentes approches : l'interdisciplinarité, la critique de la science androcentrique, l'invisibilisation des femmes, le questionnement de "vérités" reçues, la sexualité et le corps, l'identité, l'ethnicité, la racialisation etc...

J'espère que nous serons unies pour affronter ces thématiques cruciales pour le devenir des rapports entre les femmes et les hommes.

Bibliographie indicative

- DELPHY Christine, (1998-2002), *L'ennemi principal* (II Tomes), Ed. Syllepse, Paris.
- FASSIN Eric, (2005), « Trouble-genre », Préface à l'édition française, in Judith Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion* (traduit de l'anglais par Cynthia Kraus), Ed. la Découverte, Paris, 5-18.
- FASSIN Eric, (2004), « Le genre aux Etats-Unis », in Christine Bard et al., *Quand les femmes s'en mêlent*, Ed de la Martinière, Paris, 23-43.
- FASSIN Eric, (1994), « 'Political Correctness' en version originale et en version française. Un malentendu révélateur », *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, Vol.43 (43), 30-42.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL Dominique (2005), « Controverses et anathèmes au sein du féminisme français des années 1970 », *Cahiers du Genre*, No. 39, 13-26.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL Dominique et al., (2003), *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, Ed. l'Harmattan, Paris.
- GUILLAUMIN Colette, (1992), *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, Ed. Côté-femmes, Paris.
- HIRATA Helena Hirata et al. (2000), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF.
- HURTIG Marie-Claude et al., (2002), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, CNRS Editions, Paris.
- JACKSON Stevi, (1999), « Théoriser le genre : l'héritage de Beauvoir », *NQF*, 20(4) : 9-28.
- MATHIEU Nicole-Claude, (1991), *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*, Ed. Côté-femmes, Paris.
- NICHOLSON Linda, (1994), « Interpreting Gender », *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, Autumn, 79-105.
- PARINI Lorena, (2006), *Le système de genre. Introduction aux concepts et théories*, Ed. Seismo, Zürich.
- VARIKAS Eleni, (2006), *Penser le sexe et le genre*, PUF, Paris.

Conjuguer le «multi», l'«inter» et le « trans » avec féminisme

La présence des jeunes féministes au sein du mouvement des femmes

Pr. Dubé, Marcelle*

« Une définition de la pluralité en termes de fluidité des identités permet de surmonter au moins une des difficultés auxquelles a fait face le féminisme contemporain, à savoir l'injonction de choisir entre égalité et différence »(Diane Lamoureux ¹).

La grande thématique proposée dans le cadre de cette 5^e édition des Rencontres en recherches féministes, « **Le féminisme face aux défis du multiculturalisme** », invite à penser le féminisme dans son rapport aux cultures, aux territoires et aux lieux qu'habitent, parcourent et où vivent les femmes et les hommes d'aujourd'hui. Bref, on entend bien dans cette thématique, le souhait et la volonté que la multiplicité de ces appartenances n'entrave ni la marche, ni le devenir des femmes.

S'interroger plus spécifiquement autour de ce 1^{er} axe du congrès qui porte sur l'**approche historique du féminisme et son évolution**, m'amène donc, pour ma part, à jeter un regard en cette direction en voulant comme le titre de ma communication le propose « Conjuguer le « multi », l'« inter » et le « trans » avec féminisme » par le biais d'une réflexion que je fais quant à la présence des jeunes féministes au sein du mouvement des femmes québécois.

Cette façon de m'interroger s'appuie, en partie, sur les recherches que j'ai faites dans les dernières années et qui visaient à comprendre «Les dynamiques à l'œuvre dans l'expérience intergénérationnelle vécue au sein du mouvement des femmes québécois et, sur les manières dont cette expérience contribue à définir et à construire le féminisme qui se vit en ce début de XXI^e siècle ». Elle s'appuie également sur l'enseignement que je dispense en formation de travailleuses sociales dans une université québécoise, située en région, et qui accueille autour de 5,000 étudiants sur son campus, qui sont à 85% originaires de cette région située au nord du Québec, nommée le Saguenay Lac Saint-Jean.

Pr. Dubé Marcelle,
Université du Québec
UQAC, Canada

¹Lamoureux, Diane. 1996. « Féminins singuliers et féminins pluriels » in *Les frontières de l'identité : modernité et post-modernisme au Québec*, sous la dir. de M. Elbaz, A Fortin et G. Laforest, Québec, Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, p. 282.

1. Le sens à donner au titre de cette communication

L'idée de mailler le « multi », l'« inter » et le « trans » avec le féminisme m'est venue de la formation que j'ai faite au programme de doctorat en Sciences humaines appliquées à l'Université de Montréal, qui est un programme interdisciplinaire. Dans le cadre d'un séminaire qui portait sur l'interdisciplinarité, j'ai déjà interrogé le sens que chacune de ces particules prenait en regard de l'idée de discipline. Il m'est alors venue l'idée de réutiliser chacun de ces préfixes pour interroger la présence ou l'absence des jeunes féministes dans le mouvement, l'impact de leur arrivée et regarder de plus près l'histoire et l'évolution du féminisme afin de voir comment chacune de ces particules peut éclairer les dynamiques présentes, passées et futures du féminisme vécu au sein du mouvement des femmes québécoises. Voyons rapidement le sens de chacun de ces préfixes².

Multi est un élément, du latin *multus* qui signifie « beaucoup, nombreux », en concurrence avec *pluri* (un plus grand nombre, plusieurs) et *poly* (tiré du grec *polus* qui veut dire nombreux, vaste, spacieux).

Inter emprunté au latin *inter* signifie « à l'intérieur de deux », « entre ». Préverbe et préposition, il est formé de *in* qui veut dire « dans » et de l'élément – *ter* – servant à opposer deux parties.

Quant à **Trans**, il signifie « par-delà », « au delà », de part en part, à travers, qui marque le passage ou le changement, (transition, tranformation) voir *travers*, *traverser*.

Chacun de ces préfixes appartient-il à un temps, un moment précis marquant le féminisme? Quelles conjugaisons d'expériences féministes proposent-ils et de quelles identités féministes font-ils signe? Temps, expériences et identités sont donc les assises sur lesquelles s'articulera mon propos.

2. Les temps de conjugaison du féminisme

La langue française a bien des caprices et des finesses dans son apprentissage. Dans cet esprit, apprendre la conjugaison des verbes est une expérience toujours ardue tant pour ceux et celles dont c'est la langue maternelle que pour qui ce sera la langue d'adoption. Dans cet apprentissage que j'ai fait dans mon jeune âge, je me souviens que c'est la méthode du par cœur qui a été souvent celle préconisée et à chaque jour ou semaine un verbe et ses temps nous étaient donnés dans les leçons que nous avions à apprendre.

²Ces définitions sont tirées du *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la dir. d'Alain Rey, Paris, Dictionnaires LE ROBERT.

Depuis ce moment, et malgré les apprentissages que j'ai faits à cette époque là, il n'est pas rare que je doive à nouveau ouvrir mon dictionnaire ou encore consulter le Bescherelle de l'art de conjuguer pour bien m'assurer de l'exception qui fait la règle et de l'orthographe à utiliser au moment de conjuguer un verbe à la 1^{er} ou à la 3^{ème} personne du singulier.

Cette référence à la conjugaison du temps des verbes me permet d'introduire l'idée que le féminisme s'est aussi conjugué à différents temps. Il s'inscrit dans le temps du passé, du présent, de la modernité, de la post-modernité ou de l'hypermodernité. D'ailleurs il se conjugue encore, en accord ou en désaccord, en genre et en nombre avec les traditions dans lesquelles vivent les femmes. Il se rythme de plus en plus au temps local et au temps mondial, au temps du mouvement, du collectif et de la cause, le temps des coalitions, des réseaux et du virtuel, le temps d'ici maintenant, d'hier, du avant-hier et du demain, le temps du plus jamais ça, le temps des luttes et le temps des rires.

Et puis, il y a le temps des vagues. Loin d'émettre l'hypothèse que nous serions devant ce que certaines appellent une troisième vague féministe, je crois plutôt que nous sommes à vivre un temps qui conjugue les apports des luttes faites au moment de la 1^{er} et de la 2^{ème} vague féministe.

3. Le temps des vagues et des rives

Karen Offen interroge la métaphore des vagues, bien connue et utilisée lorsqu'on parle des périodes marquantes du féminisme. Elle préfère, aux vagues, les représentations géologiques plus dynamiques telles que « éruptions, fissures, contremouvements ». Elle suggère, à juste titre, « temps forts et reflux », invitant, celles qui travaillent autour de ces questions, à ne pas tomber dans le piège des analyses chronologiques trop tranchées. « Il y a sans doute plus de continuité d'une vague à l'autre que les oublis de la mémoire le laisser croire » comme le souligne les auteures (Studer et Thébaud 2004, p. 38).

Dans le bilan, qui clôture la publication « Le siècle des féminismes », les auteures qui ont dirigé cet ouvrage voient, que cette métaphore des vagues féministes possède une vertu vulgarisatrice qu'il serait sage par ailleurs de nuancer, « [c]ar les vagues, même si elles se succèdent dans le temps, ne s'excluent jamais tout à fait » (Gubin et al., 2004, p. 425).

Bien sûr, chacune de ces vagues présente un certain nombre de caractéristiques distinctes. La première a porté davantage sur la revendication des droits, avec l'accession au suffrage comme porte étendard, alors que la deuxième a plutôt cherché, pour sa part, à s'affranchir de la domination masculine en dénommant celle-ci sous le vocable de patriarcat et a abordé, de manière frontale, tous les aspects de la libération corporelle des

femmes : les différentes formes et expressions de la sexualité, les violences physiques et psychologiques subies, la pornographie, le droit à l'avortement libre et gratuit, l'accès à la contraception, la mobilité d'aller et venir comme bon leur semblent et où elles veulent, et l'obligation de se marier et de mettre au monde des enfants. Ainsi l'héritage de ces deux vagues serait toujours vivant et plusieurs des thèmes revendiqués, tant dans la première que dans la deuxième vague, trouveraient encore un écho au sein des mouvements des femmes actuels, des groupes et des courants qui les constituent (Gubin et al., 2004, p. 427).

Les femmes d'aujourd'hui vivent avec les effets de cet héritage. Plusieurs d'entre elles sont parfois sans le savoir, du moins c'est ce que je remarque lorsque j'enseigne dans mes classes et que je donne à lire des textes retraçant le parcours historique des luttes des femmes. Les étudiantes sont étonnées de découvrir qu'il y a à peine 40 ans les femmes du Québec ne pouvaient pas contracter, donner le consentement pour que leurs enfants aient accès à des soins, exercer un métier autre que celui de leur mari et emprunter à la banque. Nous sommes donc dans un temps présent où le féminisme d'aujourd'hui se conjugue en lien avec les acquis légués de celui d'hier et d'avant-hier

De mon point de vue, en observant la part de la contribution des jeunes féministes au sein de ce mouvement, je remarque qu'elles sont à conjuguer le féminisme au « temps présent » où l'histoire et l'avenir des femmes se donnent rendez-vous sans l'intention de tracer la voie mais plutôt avec l'objectif qu'elles tracent leur voie. Qu'on puisse voir leurs contributions sans toujours la comparer à ce qui a été ou à ce qui devrait advenir, laissant de côté, comme le propose Françoise Collin, toute idée de « la représentation vers quoi nous allons » (2003, p. 69) permettant alors à chaque génération de reformuler l'horizon de l'utopie féministe et de ce monde meilleur auquel les femmes aspirent.

4. L'expérience subjective, collective, et plurielle

Si le temps reste un marqueur qui aide à mesurer les avancées en matière de condition de vie des femmes, tout comme il permet aussi de voir les dérapages ou ce qui continue à poser problème, l'expérience est aussi à sa manière une façon de jauger et de conjuguer le « multi », « l'inter » et le « trans » au sein d'un féminisme du « temps présent ».

Ici la notion d'expérience ne fait plus seulement appel à l'idée de la durée, de la continuité, ou même aux nombres d'années pendant lesquelles on se serait engagée, mais met de l'avant un sens nouveau, celui de la multiplicité des conduites. Dans cet esprit, l'expérience n'appartient pas plus à celles qui ont de l'âge et du vécu dans le mouvement qu'aux nouvelles venues.

C'est dans cette perspective que Dubet suggère ici de construire la notion d'expérience sociale, notion qui désigne les conduites individuelles et collectives dominées par l'hétérogénéité. « De ce point de vue, l'expérience sociale n'est pas une « éponge », [...] mais une façon de construire le monde. C'est une activité qui structure le caractère fluide de la « vie ». (Dubet, 1994, 92-93)

Ainsi, et à sa façon, le mouvement des femmes a cherché à construire le monde. Dans cette construction jusqu'où a-t-il mis de l'avant la multiplicité des expériences et leurs diversités. Jusqu'où a-t-il cherché à sortir de l'idée d'un féminisme modèle type!. Comment, dans la réalité quotidienne, s'incarnent la diversité et la pluralité entre celles qui forment le mouvement? Et comment les jeunes féministes cherchent-elles à construire le monde d'ici maintenant?

En 2003, l'historienne féministe Micheline Dumont, en s'interrogeant sur les défis du féminisme moderne posait les questions suivantes : Pourquoi le pluralisme tel que vécu au sein du mouvement des femmes québécois n'est pas davantage mis en évidence, proclamé et documenté? Pourquoi continue-t-on à voir ce mouvement sous la houlette de l'unanimité? Comment le féminisme d'aujourd'hui peut-il infléchir l'immense déficit de réflexion que nous percevons devant les questions sociétales de fond que nous avons à débattre (celles des menaces écologiques, celle du vivre ensemble égaux et différents, celles des terrorismes et des guerres qui s'y rattachent, celles des gouvernements élus et des conservatismes qui s'y développent) pour ne nommer que celles-là. Pour Dumont si, les femmes proposent des idées nouvelles pour organiser la vie entre hommes et femmes et ce depuis plus de 150 ans, comment allons-nous poursuivre sur cette lancée entre « nous »? (ce nous étant compris comme nous féministes, *Nous femmes* engagées dans la transformation des sociétés). Comment allons-nous continuer à innover sur le terrain de l'égalité dans la différence et ce au-delà du piège qui conduit trop souvent à nous penser comme mêmes et identiques?

À cet effet, les jeunes femmes engagées dans le mouvement exprimeraient et vivraient différemment ce rapport à la diversité. Selon certaines d'entre-elles, elles chercheraient et favoriseraient, davantage que leurs prédécesseurs, l'expression et la rencontre de ces différences, et ce, concrètement dans les actions et les projets qu'elles mettraient de l'avant.

Les courants de pensée, les expressions linguistiques et les femmes de toutes origines se côtoieraient de manière plus fluide.

Plusieurs disent vivre leur féminisme en petit « groupe d'affinités ». Dans ces lieux, elles discutent, s'interrogent et portent un regard critique sur le féminisme de la 2^{ème} vague, ou encore s'en inspirent fortement. Elles questionnent les formes et l'expression du pouvoir qu'elles ont rencontrées ou qu'elles rencontrent au sein des organisations où elles sont engagées, et ce dans les groupes mixtes ou non-mixtes, abordant ainsi l'épineuse question du pouvoir vécu entre femmes.

Pour d'autres jeunes féministes, les groupes d'affinités représentent un espace où l'existence d'une culture différente s'exprime et leur permet d'expérimenter de nouvelles formes d'engagement et d'action, favorisant une autre façon de mener les luttes. L'«action» serait alors le moteur de leur féminisme. L'action directe, les actions de résistance créatrice, la désobéissance civile, les actions non-violentes représentent quelques-unes des formes qu'elles prennent. Certaines manifestent leur enthousiasme d'être des groupes d'action politique plutôt que des groupes de pression.

Plusieurs ne souhaitent pas être enfermées dans la catégorie « jeune », ou encore « être la jeune de service ». Elles craignent d'être confinées à un rôle utilitaire et de servir de façade au mouvement des femmes. D'autres sentent qu'une pression est mise sur les plus jeunes pour consolider la militance à l'intérieur du mouvement. Certes, elles disent avoir une autre façon d'être féministe, qui se traduit différemment de la génération précédente. Elles voient que leur féminisme porte des enjeux différents de celui qu'a défendu leur mère. Selon elles, la période, où elles arrivent, revêt de l'importance et caractérise l'expression de ce féminisme.

Chez les jeunes féministes rencontrées, certaines évoquent que de s'approprier le mot féministe est intéressant mais lourd de sens parce qu'il est exclusif. Plusieurs disent vouloir le colorer à leur façon. Les usages passés du terme embêtent, mais il est encore à propos. Il faut transformer le sens du mot qui demeure semble-t-il associé au radicalisme ou encore porteur de stigmates négatifs. D'une certaine façon cela arrange d'utiliser ce mot en solidarité avec les femmes du monde. En effet, plusieurs se disent interpellées par les femmes et les groupes d'ailleurs. Il y aurait même une solidarité d'office envers ces groupes plutôt qu'en direction de ceux du Québec.

Quant à leur vision du mouvement féministe actuel, certaines ont dit éprouver des difficultés à adhérer à ce mouvement et à siéger à des conseils d'administration de groupes de femmes. Il y a cette envie de sortir des habitudes prises dans les rangs du mouvement des femmes et des groupes qui le constituent. Elles se demandent si le mouvement prend en compte les questions qui intéressent les jeunes? Elles croient également qu'il faut repenser le fait de combiner le féminisme individuel et le féminisme collectif.

Loin du « sois belle et tais-toi » d'antan, les jeunes féministes d'ici et d'ailleurs sembleraient plutôt opter pour un nouveau leitmotiv, celui d'« être rebelles et de s'unir », l'exprimant au sein de l'actuel mouvement des femmes, mais n'excluant pas non plus la possibilité de le faire au sein d'un autre mouvement, ou même dans un mouvement à venir, celui qu'elles pourraient créer.

5. Féminisme et féminismes

Du singulier au pluriel, le féminisme se décline encore pour certaines sous une inscription singulière alors que d'autres l'ancre dans ses multiples représentations l'inscrivant d'emblée dans son expression plurielle et y mettant le (s) de circonstance, que demande la langue française dans cet accord. En passant par l'expression « la femme » à celle « des femmes », on a cherché ainsi à briser cette idée de généralisation qui s'y accrochait et faisait ombrage à la multiplicité des expressions de femmes que la réalité pouvait donner à voir.

D'écrire au singulier le mot féminisme aurait-il eût pour effet de répandre l'idée qu'il existait une seule et unique forme de féminisme, englobant toutes les nuances que ce courant de pensée et ce mouvement donne à vivre et montre dans son histoire? D'autre part, est-ce que de dire « les féminismes » tout comme de dire « les femmes » nous fait définitivement sortir du piège de la généralisation et de l'uniformisation?

La mise au pluriel et sa prise en compte demande quel effort de penser et quel travail dans la représentation classique qui s'est toujours faite en parlant du féminisme plutôt que des féminismes?

6. Les identités féministes conjuguées au présent transnational

La conjugaison homogénéisante du « nous » femmes et « nous » féministes a mis en suspens de manière circonstancielle la singularité et la pluralité effective et constante qui agissent au sein des rangs du mouvement des femmes. Ainsi les identités multiples et complexes, qui composent chacune des féministes actives dans ce 3^{ème} millénaire, reposent la question du sens autour duquel se coagule ce « nous » et aiguissent nombre de tensions entre féministes. Les différences des femmes n'ont pas encore terminé de créer du différend entre-elles. La prise en compte du « multi » de « l'inter » et du « trans » dans l'expression de ces « féminismes du temps présent » ouvre des voies nouvelles pour saisir ce qui compose la vie des femmes d'aujourd'hui, les dominations qu'elles vivent,

les actions qu'elles posent face à celles-ci et les réalités qu'elles créent et inventent pour s'en sortir.

Comme le souligne Françoise Collin, chercher à comprendre ces expressions diversifiées donne à voir la mixité présente dans le féminisme lui-même et dans chaque femme. « Toutes les femmes ne sont pas femmes de la même manière, et à certains moments de crise leur composante nationale, de classe, ethnique, de culture, mais aussi leur option éthique, politique ou esthétique, peut prendre le pas sur leur composante *sexuée, sans pour autant l'exclure. [...] Le féminisme consiste à rappeler la dimension de la sexuation dans toute identité, non à en fixer la norme ni à la contraindre à se définir de ce seul point de vue.* » (Collin, 1992, p. 253).

Que dire de celles pour qui, leur féminisme serait à teneur variable selon les dossiers qu'elles mèneraient : tantôt elles seraient plus radicales, tantôt plus égalitaristes et même réformistes. Et de celle se définissant comme une féministe sans domicile fixe (FSDF) ou encore une féministe sans féminisme fixe (FSFF). Nous sommes devant une offre identitaire diversifiée et multiple et les jeunes revendiquent le libre choix de leur appartenance.

Si cela est vrai du côté des jeunes féministes, on peut dire que cela se dégage aussi du côté des engagées de longue date.

Envisager le féminisme comme étant à la fois la fin et le début de la mixité, voilà ce que propose Françoise Collin. Elle rappelle que les femmes ont mis fin à leur assujettissement séculaire en décidant de se réunir entre elles pour à la fois fortifier leur identité et développer des stratégies qui leur étaient propres. Toutefois, comme le dit l'auteure : « *en rompant ainsi avec la mixité effective, le féminisme vise, pour une large part de lui-même, à inaugurer la mixité, une autre mixité qui serait la vraie mixité* » (Collin 1992, p. 249). La première forme de « mixité » du féminisme consiste dans le fait que s'il interpelle les femmes, il se laisse aussi interpeller par elles, et ce « *dans un dialogue qui ne soit pas à sens unique* ». Ainsi, « *la mixité commence dans le féminisme lui-même, et dans chaque femme. Il est nécessairement pluriel et ne se légitime que dans cette pluralité. Rien ne le dit mieux que l'expression « mouvement des femmes* » (Collin 1992, p. 252-254). Si la première forme de mixité proposée par le féminisme vise la mixité à l'intérieur du mouvement, la deuxième forme pour sa part doit être pensée dans le rapport externe qu'on entretient avec le monde des hommes. Pour Collin, cette deuxième forme « *ne consiste pas tant à introduire des hommes dans les groupes féministes qu'à les rallier sur divers terrains à des changements dont ils deviendraient partie prenante. Et, parallèlement, à introduire la dimension féministe dans les questions sociales ou politiques existantes* » (Collin 1992, p. 258).

De quelle manière se conjuguent les Je féministe du temps présent? Si les « Je suis féministe » sont de plus en plus diversifiés, se nouant comme en écho à l'esprit du temps (Mannheim, 1990), le « Nous » subirait également des mutations. Il deviendrait de plus en plus atomisé puisqu'il y aurait apparition d'une série de « petits Nous » qui, de façon circonstancielle, se rencontrerait pour former à un moment X un « grand Nous ». Pourquoi les « je » deviendraient pluriels sans que cette pluralité touche aussi le « nous »? Il me semble que la conjugaison du « *multi* » de « *l'inter* » et du « *trans* » dans l'expression de ces « *féminismes du temps présent* » nous invite à travailler à dégager tant les représentations de ce que sont aujourd'hui et maintenant ces « je » que ces « nous » et la manière dont ces « je » se nouent et surtout vivre avec la complexité des cas de figure qu'ils laissent voir et même présager au sein des mouvements des femmes de ce XXI^e siècle.

Bibliographie

Ouvrages

- COLLIN, Françoise, 1992. « Le féminisme : fin ou commencement de la mixité? » in *Égalité entre les sexes, mixité et démocratie*, sous la dir. de Claudine Baudoux et Claude Zaidman, Paris, Éditions de l'Harmattan, p. 249-260.
- DUBET, François. 1994. *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 272 p.
- GUBIN et al., 2004. « Conclusion. Le bilan d'un siècle » in *Le siècle des féminismes*, sous la dir. de Éliane Gubin et al., Paris, Les Éditions de l'Atelier p. 425-434.
- Lamoureux, Diane. 1996. « Féminins singuliers et féminins pluriels » in *Les frontières de l'identité : modernité et post-modernisme au Québec*, sous la dir. de M.Elbaz, A Fortin et G. Laforest, Québec, Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, p. 270-286.
- MANNHEIM, Karl. [1928]1990. *Le problème des générations*, Paris, Éditions Nathan, 122 p.
- REY, Alain et al. . 1998. *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la dir. d'Alain Rey, Paris, Dictionnaires LE ROBERT, tomes 1-2-3, 4304 p.
- STUDER, Brigitte et Françoise THÉBAUD. 2004. « Entre histoire et mémoire » in *Le siècle des féminismes*, sous la dir. de Éliane Gubin et al., Paris, Les Éditions de l'Atelier, p. 27-45.

Articles

- COLLIN, Françoise, 2003. « Ruptures. Résistances. Utopies », in *Nouvelles Questions féministes*, vol 22, no 1, p. 61-70
- DUMONT, Micheline. 2003. <http://sisyphe.org/spip.php?article528>

Le féminisme au Maroc : histoire d'une évolution difficile

Latifa EL BOUHSINI*

La société marocaine a connu deux générations de mouvements de défense des droits des femmes. Deux générations de femmes qui ont placé l'émancipation des femmes et leur accès à un certain nombre de droits au cœur de leurs préoccupations. Près de trois décennies séparent les deux générations qui ont vu le jour dans des contextes historiques différents.

Pour la présente contribution, il sera question de s'arrêter sur l'expérience de la première génération et en particulier des deux composantes les plus importantes; à savoir : l'association *Akhawat Assafa* et le secteur féminin du parti de l'Istiqlal (parti de l'indépendance). L'expérience a vu le jour dans la zone qui était sous occupation française et elle couvre la période allant de la moitié des années quarante jusqu'au début des années soixante, date à laquelle l'intérêt pour la question des droits des femmes s'est essoufflé.

Le choix de remonter au tout début de cette expérience répond au besoin de questionner l'articulation entre le politique et le féminisme et les limites qui se posent aux structures féminines dans ce cadre. Il s'agira aussi d'examiner le poids de la religion et l'importance cruciale qu'il revêt dans le débat public sur la question des droits des femmes pour tous les acteurs, toutes tendances confondues. Il sera également question d'illustrer les moments où la supposée antinomie entre Islam et reconnaissance des droits des femmes, ou Islam et féminisme, s'avère loin d'être évidente.

Le contexte historique et l'apparition des premiers groupes de femmes sur la scène publique

La présence étrangère au Maroc depuis la signature du traité du Protectorat en 1912 ne va pas rester sans susciter la réaction des Marocains qui vont organiser la résistance et mettre en place toute l'organisation nécessaire à cela. La conscience de soi commence à s'exprimer et à se manifester dans le cadre de ce que sera désormais le nationalisme. La période 1933-1937 verra naître de véritables partis politiques qui arracheront l'initiative des événements à l'administration coloniale³. C'est le moment qui correspond au passage à la deuxième étape de la lutte anti coloniale, celle qui a vu la création d'un mouvement politique à caractère urbain et pacifique. Un mouvement qui s'est battu dans un premier temps pour obtenir des réformes, de 1930 à 1944, puis pour l'indépendance, de 1944 à

Latifa Al Bouhsini, Maroc *
MDSFS.Rabat.Maroc

³ - Cf. Abdallah Laroui, Histoire du Maghreb, Paris, Maspero 1970, p.139.

1953. Après la déposition du sultan Mohamed Ben Youssef (Mohamed V)⁴ le 20 août 1953, le mouvement va recourir à la force.

Toutefois, c'est au moment de la lutte pour les réformes que va commencer à s'exprimer l'intérêt pour la question féminine. Un certain nombre d'initiatives se font jour dans le prolongement du nationalisme marocain et prennent des formes diverses tant d'un point de vue organisationnel que thématique. Parmi ces questions, on peut citer celle de l'éducation des filles.

L'éducation des filles et l'implication des lettrés : l'exemple de Mohamed Ben Al-Hassan Al Hajoui

Le débat autour de la question de l'instruction des filles était au départ l'affaire de l'élite. L'un des lettrés de l'époque et haut fonctionnaire de l'administration (Makhzen), Mohamed Ben Al-Hassan Al Hajoui⁵ (1874-1956) est connu pour être l'un des précurseurs de la défense de l'instruction des filles. Il inscrivait cette question dans le cadre d'une réforme globale de l'enseignement voire de la société. Son plaidoyer exprimé publiquement lors d'une conférence donnée à Rabat en 1922⁶, ne va pas tarder à susciter l'opposition de certains dignitaires⁷ et savants qui, en brandissant l'argument religieux, l'ont attaqué sur un terrain auquel il était très sensible. Ceci l'a amené, dans un premier temps, à faire appel aux mêmes arguments, en rappelant qu'il n'existe aucune mention dans le corpus musulman d'une interdiction faite aux filles de s'instruire. Mais dans un second temps, en 1935, Al Hajoui va effectuer un surprenant recul, se limitant dès lors à revendiquer pour les filles un enseignement réduit au primaire, enseignement, de son point de vue, largement suffisant pour élever des enfants. Il ne s'agit pas, rappelle-t-il, de préparer la femme à devenir notaire, magistrat, secrétaire, médecin, ingénieur, avocate ou gérante d'usine, etc. Car ouvrir le cycle supérieur de l'enseignement aux filles installe une certaine égalité en droits avec les hommes, ce qui serait absurde puisque l'Islam ne l'autorise pas.

Il fait également référence au port du voile, qu'il considère comme une exigence d'ordre religieux que les musulmanes sont dans l'obligation de respecter. C'est pour cet ensemble de raisons qu'il préconise dorénavant la limitation de l'enseignement des filles au primaire, avant qu'elles ne deviennent adultes et en âge de se voiler.

⁴ C'est après l'adoption de la constitution en 1962 que le Sultan prendra le titre de Roi et s'appellera Mohamed V au lieu de Mohamed Ben Youssef, voir à ce sujet Abdelhadi Boutaleb : *Niçf kam fi Assiyassa*, en arabe (Un demi siècle de politique), éd, Azzaman, Casablanca, 2001, p. 14.

⁵ Sur ce faqih, Cf. Assia Benadada, *Al Fikr Al Issalahi fi 'ahd Al Himaya*, Mohamed Ben Al-Hassan Al Hajoui namoudajan, en

arabe (La pensée réformatrice à l'époque du Protectorat, Mohamed Ben Al-Hassan Al Hajoui comme exemple), Centre culturel arabe, Casablanca 2003. Voir aussi, Hassan Ahmad Al Hajoui, *Al 'aql wa An naql fi Al fikr Al isslahi Al maghribi* (1757-1912), en arabe (Rationalité et tradition dans la pensée réformatrice marocaine 1757-1912), Centre culturel arabe, Casablanca 2003.

⁶ Cf. Mohamed Ben Al-Hassan Al Hajoui,

Ta'alim al fatayat la soufour al mar'a aw ta'lim al fatayat la tahrir al mar'a, en arabe, (Education des filles non dévoilement de la femme ou éducation des filles non émancipation de la femme), manuscrit de la bibliothèque générale, H 237 et 205 cité dans Benadada, op.cit.

⁷ Entre autres Al Makri et Abou Chou'aib Doukkali, voir A. Benadada, op.cit. ; p.283.

On le voit, non seulement Al Hajoui proclame des idées qui sont en porte-à-faux avec ce qu'il prônait auparavant, mais il se situe en deçà des positions défendues par des réformistes tels que Tahar Haddad⁸ en Tunisie (qu'il a dû connaître en raison de ses déplacements et multiples séjours dans ce pays) et Kacem Amin⁹ (1863-1908), en Egypte, qui étaient autrement plus radicaux. Al Hajoui, tout en faisant appel à l'Ijtihad (effort de l'interprétation), s'est arrêté à mi-chemin et n'a pas admis l'audace de Haddad par exemple, qui dans sa démarche interprétative se réclamant elle aussi de l'Ijtihad, a trouvé des arguments plus solides pour mieux défendre les droits des femmes et mettre les savants traditionalistes face à leurs limites. Des limites qui traduisent au fond l'influence patriarcale dans leur démarche. Mais il faut rappeler que le prix payé par Haddad fut très élevé.

Quelles sont donc les raisons qui peuvent expliquer le recul d'Al Hajoui ? S'agit-il d'une évolution de sa pensée, en toute bonne foi ? S'agit-il d'un calcul, par désir de se protéger contre un éventuel rejet qui aurait mis ses intérêts en danger ?

Nous supposons qu'il s'agit de la conjugaison d'un certain nombre de facteurs dont :

- Le désir de calmer la virulence de l'opposition qui s'est acharnée contre lui, mais qui cache au fond sa volonté de se maintenir dans le cercle d'influence, d'autant plus que l'idée de l'éducation des filles était loin d'être accueillie favorablement tant par l'élite que par la population. Nous en voulons pour preuve l'échec des premières initiatives de l'ouverture des écoles pour les filles, comme cela a été le cas à Fès en 1915¹⁰ et à Salé en 1923¹¹.

Ce recul traduit au fond les limites de l'élite marocaine et met en avant l'utilisation faite de la religion, mobilisée par les différents courants d'idées. Soulignons que l'élément religieux, souvent mis en avant dans ce type de débat, a toujours été articulé au politique qui influe sur la direction à prendre. La reconnaissance des droits des femmes avance au gré de ce que permet le rapport de force sur le plan politique.

Toutefois, et malgré le recul fulgurant opéré par ce savant, nous retenons pour notre part qu'il demeure l'un des précurseurs de la défense de l'éducation des filles qui a constitué dans la société marocaine, comme ailleurs, une des entrées, sinon l'entrée principale pour toute évolution, que ce soit pour tout projet de réforme d'une manière générale ou pour l'amorce de la libération des femmes.

⁹ Autre lettré célèbre qui s'est illustré par ses écrits sur la libération de la femme, dans lesquels il s'est fait l'écho d'une influence occidentale (française) sur sa formation.

¹⁰- Cf. Mohamed Ben Al-Hassan Al Hajoui, Ta'lim al banat, en arabe (L'éducation des filles), Revue Al Maghrib, année 4, N° août-septembre 1935, pp. 2-8

¹¹- Cf. Abou Bakr Al Kadi, Qissat An nahda. Sijil kifaf Al Haraka Al wataniya Al Maghribiya min ajli madrasa wataniya 'arabiya islamiya, en arabe (L'histoire de la renaissance, récit du combat du nationalisme marocain pour une école nationale, arabe et musulmane), éd, Annajah Al Jadida, Casablanca 1984, pp. 89-90.

Les nationalistes marocains et l'éducation des filles

La question de l'éducation des filles connaîtra un regain d'intérêt dans les années quarante et coïncide avec la création des deux principaux partis politiques de l'époque.

En 1943, quinze filles réussirent l'examen du certificat d'études primaires. Parmi elles, la princesse Lalla Aïcha, fille du Sultan Mohamed Ben Youssef. Durant la période coloniale, elle a symbolisé à elle seule l'effort d'émancipation des femmes, par le fait qu'elle était instruite, qu'elle fut l'une des premières Marocaines à paraître dévoilée en public¹² et par ses multiples actions en faveur de l'instruction des femmes et de leur présence dans l'espace public.

Cette même année marquera un tournant dans la question de l'éducation des filles. Le Sultan du Maroc va user de toute son influence pour réformer l'enseignement offert à ces dernières, en mettant en place des commissions. Mais les conclusions de ces dernières ne sont pas allées très loin¹³ et ont fixé des limites en inscrivant le parcours scolaire des filles dans la logique du rôle traditionnel dévolu aux femmes.

Les composantes du mouvement nationaliste se sont elles aussi mobilisées fortement et ont pris l'initiative de créer, par leurs propres moyens, des écoles privées dont certaines réservées aux filles¹⁴. C'est donc cette volonté conjointe de l'élite politique et de la monarchie qui va rendre de plus en plus acceptable l'idée de l'accès des filles à l'école et atténuer l'opposition qu'elle suscitait. Néanmoins, et malgré l'importance de cet acquis, des résistances subsistent, qui soulignent la timidité des avancées et le poids du conservatisme chez les acteurs de l'époque.

Enfin, notons que c'est à cette époque (1935) que les premières femmes instruites commencent à signer des articles, en recourant à des pseudonymes. Ainsi celui de Al fatat (La jeune fille), qui ponctue différents articles de la revue Al Maghrib¹⁵ et marque l'acte de naissance du journalisme féminin. Ces faits présentent une grande similitude avec l'émergence du mouvement des femmes dans d'autres sociétés, qui a commencé par le journalisme.

¹²- En 1947, à l'occasion du déplacement royal à Tanger, la Princesse Lalla Aïcha a prononcé un discours où elle s'est référée aux grands réformateurs orientaux. Voir à ce propos les journaux de l'époque notamment Arra'y Al 'am (l'Opinion public) et Al 'alam, 12 et 13 avril 1947.

¹³- Cf. les rapports des commissions dans Abdallah Al Jirari : Min a'alam Al fikr Al mou'assir bi al 'adwatayne ribat wa sala, en arabe (Portraits de certaines personnalités des deux rives Rabat et Salé appartenant à la pensée contemporaine), 1ère édition, Imprimerie Al Oumniya, Rabat 1971, tome 1, p.69.

¹⁴. Plusieurs auteurs se sont intéressés à l'enseignement au Maroc. Citons à titre d'exemple : Lucien Paye (ancien directeur de l'enseignement au Maroc et ancien ministre), «Enseignement et société musulmane Introduction et évolution de l'Enseignement moderne au Maroc», Thèse de doctorat ès lettres, Université de Paris 1957, revue et annotée par Mohamed Bencheikroun, sans date.

¹⁵. Cf. Al fatat (la jeune fille), Hawla t'alim al fatat, en arabe (Sur l'éducation de la jeune fille), Revue Al Maghrib, année 3, mars 1935, pp. 2-3.

Le secteur féminin du parti de l'Istiqlal

C'est à la fois à travers la publication d'articles¹⁶, mais aussi par l'action, que les premières femmes vont se faire entendre au sein du mouvement nationaliste. Parmi celles-ci, citons Malika Al Fassi¹⁷ (1919-2007) qui, à la tête du secteur féminin du parti de l'Istiqlal, va revendiquer l'accès des femmes au cycle supérieur de la prestigieuse université d'Al Qaraouiyyine de Fès. Allal Al Fassi¹⁸ (1910-1974) rappellera, lors d'une conférence donnée au Caire, les péripéties de ce combat initié et mené par des femmes qui ont obtenu gain de cause en pesant de tout leur poids¹⁹. Notons que la mobilisation du secteur féminin pour un enseignement secondaire accessible aux filles tranchait avec les propositions de certaines commissions présidées par des responsables du parti. Ce qui démontre l'absence de cohérence au sein d'un même parti où, très tôt, le courant d'idées sensibles aux droits des femmes côtoyait le courant «hésitant», si ce n'est conservateur. Elle est, de surcroît, et pour ce cas précis, une preuve que ce sont les femmes qui ont le mieux défendu leurs intérêts.

Cette mobilisation n'a pas tardé à porter ses fruits puisqu'on constate une évolution significative du nombre de fillettes fréquentant l'école. Les statistiques de la Direction de l'Instruction public mentionnaient un chiffre de 15 081 pour l'année 1947 alors qu'il n'était, en 1941, que de 5 398. A partir de cette date, la progression des effectifs a été régulière et a connu un rythme accéléré²⁰.

Le secteur féminin dudit parti était composé de femmes issues de la bourgeoisie citadine, en l'occurrence celles qui avaient bénéficié de l'enseignement dans les écoles privées mises en place par le parti. Par la suite, elles ont pris l'initiative elles-mêmes d'assurer les cours d'alphabétisation, qui servaient également d'outil de sensibilisation et de conscientisation auprès des femmes²¹.

¹⁶ Cf. le quotidien « Al Alam » organe du parti de l'Istiqlal, pendant les années 40, qui réservait une rubrique à la femme et où plusieurs articles portant sur la question féminine dans la société, l'importance de l'éducation, etc. sont signés par « Bahithat Al Hadira » (le pseudonyme de Malika Al Fassi) ainsi que « Shams Addoha Al Bouzidiya ».

Voir également Arra'y Al 'am, organe du Parti Démocrate de l'Indépendance, qui consacrait une rubrique régulière à la question féminine et où des noms tels que Noufissa Benjelloun, Malka, Fakhita, Azahrae Khadiia, Zineb Naghmoucha, Lina (Française épouse de l'avocat Abdelkader Benjelloun) et tant d'autres signaient des articles divers portant notamment sur l'éducation, l'institution matrimoniale, etc.

¹⁷- Voir sur cette nationaliste, Abou Bakr Al Kadiri, Moudhakirati fi Al haraka Al wataniya min 1941 ila 1945, en arabe (Mes mémoires au sein du nationalisme de 1941 à 1945), tome II, 1ère édition 1997, pp.494-494 ; voir aussi Latifa Akharbach et Narjis Rerhay, « Femmes et politique », éd, Le fenec, 1993.

¹⁸ Cf. le texte de la conférence dans la revue « Ouyoune Al Makalat, N°

9-10, 1987, pp.92-104.

¹⁹ Celui, par exemple, de Malika Al Fassi, appartenant à la bourgeoisie de Fès, dont le père était l'un des tout premiers nationalistes et dont l'époux occupait alors le poste de directeur de ladite université et deviendra après l'Indépendance, Ministre de l'Education. Sans oublier son lien étroit avec le Sultan Mohamed V, ainsi que le lien de parenté qui l'unissait à Allal Al Fassi, figure de proue du nationalisme marocain.

²⁰ Cf. un numéro spécial du Bulletin de l'enseignement public, consacré à l'enseignement des fillettes musulmanes, Publication de la Direction de l'enseignement public au Maroc (en français), 39ème année, N° 217, 1952, pp. 16-17 ; Voir aussi Zakya Daoud, « Féminisme et politique au Maghreb soixante de lutte » (en français), éd Maisonneuve et Larose et Eddif Maroc, 1993, pp. 242-243.

²¹ Cf. la conférence précitée d'Allal Al Fassi ainsi que les différents entretiens de Malika Al Fassi dans Al 'alam N° 19 592, 11 janvier 2004, L'Opinion (organe francophone affilié au parti de l'Istiqlal), entretien republié à l'occasion de son décès, samedi 19 et dimanche 20 mai 2007.

Leur action s'adressait notamment aux femmes démunies et aux orphelines afin de les aider à poursuivre leur scolarité. Elles mobilisaient des fonds personnels qui servaient à créer des bourses destinées à celles qui en avaient besoin. Elles faisaient également la collecte des bijoux²² que certaines femmes avaient la générosité d'offrir pour financer l'enseignement de ces couches défavorisées.

De plus, outre l'action sociale et caritative, les militantes de ce secteur vont jouer un rôle important dans la mobilisation des femmes pour participer au combat et à la lutte pour l'indépendance, notamment après la déposition du Sultan en 1953.

L'un des symboles féminins dudit parti, Malika Al Fassi, fut la seule femme à avoir le privilège de signer le manifeste de l'Indépendance en 1944. Acte hautement symbolique qui traduit au fond la place qu'elle occupait, eu égard à sa présence et à ses efforts. C'est elle, en effet, qui assurait la liaison entre le Sultan Mohamed Ben Youssef et les nationalistes pendant les moments difficiles qui ont précédé son exil.

Sur le plan organisationnel, et afin d'assurer le recrutement et l'encadrement des femmes, il s'est avéré nécessaire de mettre en place une structure qui suivait exactement la même organisation que celle adoptée par les autres cellules du parti. Mais elle était exclusivement féminine puisque la mixité n'était pas encore un fait social et que le port du voile était encore de mise²³. Il fallut attendre le retour d'exil du Sultan pour que le dévoilement des femmes commence à devenir progressivement une réalité sociale. Spontanément, à l'occasion des festivités qui ont accompagné ce retour, certaines femmes décidèrent d'enlever le litham. C'était «un symbole de libération du Protectorat et de toute autre contrainte»²⁴. Cet acte porte, à notre avis la marque d'une évolution, dont les premiers jalons furent jetés avec l'instruction, qui a aidé les femmes à exprimer leur désir de se libérer.

Il faut rappeler que les femmes istiglaliennes ne se sont pas intéressées aux lois relatives à l'institution familiale qui ne constituaient pas une priorité dans leur programme, même si elles ont bénéficié de l'appui d'Allal Al Fassi, un des dirigeants du parti réputé pour son esprit éclairé et le courage de ses idées en matière de défense des droits des femmes. Adeptes de l'Ijtihad, il s'était illustré dans un long passage de son ouvrage Autocritique consacré aux droits civils des femmes, en proposant l'abrogation de la polygamie, l'élévation de l'âge du mariage, la restriction de la tutelle et la protection de la femme contre les abus de la répudiation²⁵.

²²- Cf. l'entretien paru au mensuel « 8 mars », Janvier 1987 et février 1987

²³- Op.cit.

²⁴- Cf. l'entretien avec Malika Al Fassi republié dans «L'opinion», samedi et dimanche 20 mai 2007.

²⁵- Cf. son ouvrage *An naqd Ad dati*, en arabe, (Autocritique), 5^{ème} édition, Rabat 1979 (la 1^{ère} édition en 1952), pp.276-300.

Mais, bien que leur objectif ne fût pas celui des droits civils, il n'en demeure pas moins que les femmes de l'Istiqlal ont donné l'exemple par leur investissement de l'espace public. Cela constitue aussi, à notre avis, une autre évolution, dont il faut mesurer l'importance en la resituant dans le contexte de l'époque.

Ce sont certes des petits pas mais ils sont importants par rapport à la dynamique qu'ils dégagent et qui témoigne en même temps de l'aspiration des femmes à se faire une place dans la société.

Les premières associations de femmes au Maroc

Outre le secteur féminin et les premières cellules féminines non mixtes créées par le parti de l'Istiqlal en 1944, un certain nombre d'associations féminines a vu le jour soit à l'échelle locale, soit à travers une structure nationale disposant d'antennes créées dans les grands centres urbains tels que : Casablanca, Fès, Meknès, Rabat, Salé, etc. Nous retenons, pour le besoin de cette communication, *l'association Akhawwat Assafa*²⁶ qui fut fondée en 1946 et qui a tenu son premier congrès en 1947. L'initiative de cette création revient au Parti Démocrate de l'Indépendance (PDI) qui lui a apporté un soutien indéniable.

Bien que l'association ait eu une autonomie juridique, elle demeurait partie intégrante des structures affiliées au parti dont l'animation revenait parfois aux épouses, mères et sœurs des dirigeants du parti. Ce qui pose la question de l'influence de cette relation parentale sur l'autonomie de ces femmes dans leur action associative.

La question féminine tenait une place importante dans le projet de réforme du parti, réputé pour son libéralisme et sa volonté de réformer la société. Son élite intellectuelle, très influencée par le courant réformiste du Moyen-Orient, défendait le lien essentiel entre l'émancipation des femmes, les libertés fondamentales et la démocratie. Le leader Mohamed Ben El Hassan Al Wazzani (1910-1978), mettait l'accent sur le rôle des femmes et leur nécessaire contribution pour que soient relevés les défis du progrès et de la renaissance.

²⁶- « Les sœurs de la transparence et de la pureté » est la traduction proposée par Zakya Daoud dans son ouvrage précité. Traduction qui peut avoir une signification en relation avec le corps (pureté). Or la dénomination Assafa s'étend sur l'action de réforme sociale que les membres de l'association sont censés mener. Réforme qui envisage de débarrasser la société et le milieu des femmes de la superstition, de l'ignorance et de toutes les pratiques dégradantes.

En insistant sur l'éducation, ce responsable ne se proposait pas d'orienter les femmes vers le foyer comme unique sort auquel on voulait les préparer ; il leur promettait au contraire de participer à la renaissance de la société²⁷ sur un pied d'égalité avec les hommes.

Le congrès tenu à Fès le 23 mai 1947 fut l'occasion d'un important rassemblement de femmes d'âge et de classe sociale différents, ce qui n'a pas manqué d'intéresser les organes de presse à l'échelle arabe et africaine²⁸. Nous pouvons considérer qu'il s'est agi de l'acte de naissance du «féminisme» au Maroc.

L'examen des différentes résolutions des congrès tenus par l'association depuis sa création et des divers écrits de ses membres démontre la réalité de la prise en compte des différents aspects des droits de la femme et de la relation hommes-femmes. Hormis le droit à l'éducation, vis-à-vis duquel l'association a déployé une grande énergie, ainsi qu'en direction des cours d'alphabétisation, nous pouvons énumérer les objectifs suivants :

- L'amélioration de la situation sociale et morale des femmes marocaines en luttant contre la superstition qui nuit à l'image de la femme dans la société ;
- La lutte contre le gaspillage occasionné par les cérémonies de mariage et la dot dont les montants deviennent excessifs ;
- La protection de la femme marocaine et la préservation de sa dignité ;
- L'établissement des conditions permettant aux femmes de s'émanciper et de se libérer du carcan où les traditions archaïques les enfermaient et les isolaient ;
- La promotion du droit à la participation à la construction du progrès du pays et l'accès à tous leurs droits démocratiques ;

L'un des aspects qui a retenu l'attention de l'association est celui relatif aux rapports hommes-femmes, comme l'affirment les travaux du 2^{ème} congrès. Ils lui ont, en effet, réservé une place de choix, faisant par là même de cette structure une pionnière en la matière. Citons :

- La nécessité de conclure légalement les actes de mariage devant un notaire ('Adil), par le biais d'un appel au ministère de la justice ;

²⁷- Cf. Mohamed Ben El Hassan Al wazzani, *Al Islam wa al moujtama' wa Al madina*, en arabe (L'islam, la société et la cité), Beyrouth 1986, pp.195-222.

²⁸- Cf. le quotidien *Arra'y Al 'am*, 2ème année, N° 86, 31 décembre 1948.

- L'élévation de l'âge du mariage pour les filles en le fixant à 16 ans et en l'interdisant avant cet âge ;
- L'interdiction de la polygamie, sauf en cas de nécessité majeure, considérée par l'association comme un fléau ;
- L'organisation judiciaire du divorce pour la sauvegarde de l'équilibre familial.

Un autre aspect, et non des moindres, a retenu l'attention de l'association dès cette époque, il s'agit du port du voile. A travers les écrits mais également les recommandations des congrès, l'association exhortait les femmes marocaines à suivre le modèle donné par la princesse Lalla Aïcha.

Le supposé fondement religieux servant à légitimer le port du voile et contraignant les femmes à s'y conformer n'a pas laissé l'association indifférente. Le port du voile est à ses yeux loin d'être l'expression d'une volonté d'obéir à Dieu, mais plutôt l'expression d'une volonté de réduire les femmes à la seule qualité d'objet de plaisir, justifiant leur enfermement et par là l'impossibilité pour elles d'investir la sphère public. C'est la raison pour laquelle l'association a saisi, à travers un rapport ²⁹, le Sultan et les autorités locales afin de prendre les dispositions nécessaires pour protéger les femmes contre les actes d'agression auxquels elles sont confrontées dans la rue. Elle a ainsi mis le doigt sur la responsabilité des hommes et par là sur le fondement patriarcal qui justifie la violence à l'égard des femmes.

L'expérience d'*Akhawat Assafa* fut intéressante à bien des égards. Elle a illustré ce qu'ont pu être les prémices de la naissance du féminisme au Maroc.

Comme nous l'avons rappelé, les femmes éduquées, ainsi que celles qui commençaient à adopter de nouveaux métiers nécessitant un degré minimum d'instruction, étaient encore rares. C'est dans ce contexte qu'il faut inscrire la naissance de ces groupes féminins, qui ont porté la voix des femmes tout en exprimant ce qui leur paraissait être la priorité.

Si la priorité était bien entendu l'indépendance, les deux partis de l'époque vont diverger sur le contenu de leur action. Alors que le parti de l'Istiqlal insistait d'abord et avant tout sur l'indépendance qui permettrait par la suite de mettre en place le projet réformateur, le PDI, quant à lui, tout en mettant en avant l'indépendance, estimait que l'adoption de la démocratie était essentielle.

Cette divergence allait affecter la relation entre les deux partis qui vont s'affronter douloureusement après l'indépendance. Mais au-delà des deux partis, le paysage

²⁹- Cf. Résolutions du 2ème congrès publiées dans le quotidien *Arra'y Al 'am*, 2^{ème} année, N° 86, 31 décembre 1948

politique marocain connaîtra un climat de confrontations et de règlements de compte qui allait affecter profondément la vie politique et la relation entre les différents acteurs. Le Palais n'était pas en reste puisqu'il avait désormais le contrôle et comptait s'imposer comme l'acteur majeur sur la scène politique en détenant des prérogatives très étendues. La tendance allait s'affirmer avec l'arrivée d'Hassan II³⁰ au pouvoir, après le décès de son père en février 1961.

Dans ce contexte, la question des droits des femmes s'est trouvée reléguée au second plan. On se souciait moins de changer la structure de la société. On a même développé l'idée selon laquelle le règlement de la question féminine se ferait automatiquement une fois réglée la question du pouvoir politique. Cela a été l'un des griefs adressé par les militantes de la deuxième génération aux partis politiques. Or l'analyse du contexte de l'époque appelle à une certaine prudence.

Qu'est-il advenu de ces femmes pionnières ? Et qu'en est-il de ces structures créées dans la foulée du combat pour l'indépendance ?

Akhawat Assafa a cessé d'exister pratiquement juste après l'indépendance. Elle a subi le sort réservé au PDI qui n'a pas longtemps résisté aux péripéties des différents règlements de compte de l'époque. Les divergences internes entre ses responsables se sont ajoutées à ce qui se tramait contre le parti à l'extérieur. Certains leaders ont tenté, avec le courant radical du parti de l'Istiqlal, de créer l'Union Nationale des Forces Populaires (UNFP) en 1959. Mais la tentative a connu un échec qui va mettre fin à toute influence de ce qui restait alors du parti.

La couverture des activités et des réunions des femmes de ce nouveau parti, dans le quotidien *Arra'y Al 'am* de l'année 1960³¹, est très éloquente : le silence sur la question des droits des femmes y est total et signale un net recul par rapport au passé récent.

Les difficultés auxquelles le PDI s'est trouvé confronté vont conduire à son anéantissement. Elles propulsent certains de ses responsables³² dans le giron du Palais. Les femmes, membres d'*Akhawat Assafa*, quant à elles, s'éclipsent tandis que le courant le plus modernisateur de l'époque en matière des droits de la femme s'essouffle. La question des droits civils des femmes, qui commençait à occuper une certaine place dans le débat public, subit alors un net recul. Un recul qui perdurera jusqu'à ce qu'une nouvelle génération s'en empare de nouveau.

³⁰- Le règne d'Hassan II a duré 38 ans, jusqu'à son décès le 25 juillet 1999.

³¹- Cf. à titre d'exemple les N° du 27 mai, 23 juillet.

³²- A titre d'exemple, Mr Abdelhadi Boutaleb qui sera nommé Conseiller au cabinet du Roi Hassan II.

Quelles sont les raisons inhérentes de cet essoufflement ? Pourquoi cette association n'a-t-elle pas pu résister ?

L'une des raisons réside sans doute dans les règlements de comptes et les luttes de pouvoir politique. Le rapport de force sur le plan politique n'était pas non plus favorable à l'association puisque les choix qui ont prévalu lors de l'élaboration du code du statut personnel confortaient le courant conservateur qui a su imposer sa vision, apportant par là la preuve de son influence et de sa capacité d'action.

Par ailleurs, la dépendance de l'association vis-à-vis du PDI, qui a été d'une importance cruciale au moment de sa création, a montré ses limites dans les moments difficiles puisque l'association a fait les frais des revers subis par le parti.

La disparition de l'association signifie également que, malgré leur dynamisme, ses adhérentes se sont trouvées dans l'incapacité de poursuivre seules leur combat dans le Maroc de la fin des années cinquante. Un Maroc où a été mis en place un Etat autoritaire réduisant l'espace des libertés publiques et créant un climat qui n'encourageait guère «l'expression et la parole public» quelle qu'elle soit.

Cet essoufflement vient aussi du fait que l'association est née de l'initiative d'une élite politique éclairée et très minoritaire, au sein d'une société encore marquée par l'analphabétisme, l'ignorance et le conservatisme et incapable de l'appuyer dans son combat.

Quant aux femmes du parti de l'Istiqlal, elles ont, elles aussi, subi les répercussions négatives de l'atmosphère qui régnait à l'époque. Celles qui étaient les plus en vue, comme Malika Al Fassi, se sont converties à la bienfaisance et aux actions caritatives³³. Dans un entretien, celle-ci avoue clairement³⁴ qu'elle n'avait plus envie de poursuivre l'engagement politique qui était le sien. Elle explique que les guerres intestines, les conflits entre les différents courants du nationalisme, le sectarisme partisan et les scissions n'étaient pas pour l'encourager. Sans doute en fut-il de même pour la majorité de celles qui s'étaient engagées dans le combat pour l'indépendance et qui voyaient d'un mauvais œil ce qui advenait des «frères d'hier». Une telle situation a eu raison de ces premières militantes et du combat qui était le leur.

Le Maroc indépendant a connu une phase d'établissement des différentes structures de l'Etat où presque tout était à faire. Il fallait dessiner les contours d'une constitution qui fixerait la nature du régime, la place de la monarchie, le rôle des partis politiques et du parlement, bref doter le pays d'une loi suprême qui encadrerait les différentes institutions.

³³- Cf. l'entretien réalisé par Bouteina Bennani et republié à l'occasion de la disparition de la défunte, dans le quotidien francophone «L'Opinion» (organe de presse affilié au parti de l'Istiqlal), samedi 19 et dimanche 20 mai 2007.

³⁴- Cf. l'entretien publié par le mensuel «8 mars», N° 36 et 37, 4ème année, janvier et février 1987.

C'est aussi une phase où le Maroc s'est doté d'un code du statut personnel, élaboré entre 1957 et 1958, dont le contenu était loin de répondre aux aspirations exprimées par *Akhawat Assafa* et étaient même en deçà des opinions³⁵ d'Allal Al Fassi, rapporteur de la commission, lui-même réputé pour son ouverture et son esprit éclairé. La dernière mouture maintenait la tutelle, la polygamie et la répudiation. La direction du foyer revenait au mari, la femme, quant à elle, avait le devoir d'obéissance. Elle ne pouvait se marier avec un non-musulman ni donner sa nationalité à son enfant, né d'un mariage avec un étranger.

A cela s'ajoute le fait que, dans l'application, les juges utilisaient le pouvoir discrétionnaire dont ils jouissaient et usaient de leur capacité d'appréciation.

Les rares réactions qui se sont fait entendre furent celles exprimées par les actrices d'*Akhawat Assafa*, dont «Souad»³⁶ qui a signé un article très critique portant sur le contenu du nouveau code. Fidèle à la ligne qui était la leur, elle y réclamait l'égalité successorale et l'abolition de la polygamie. En réponse, un 'alem (savant) s'éleva contre cet article dans lequel, selon lui, «Souad» accuse l'Islam d'injustice et de discrimination parce qu'il autorise la polygamie et octroie à la femme la moitié seulement de la part de l'homme dans l'héritage. Les arguments qu'il a avancés sont au fond une défense de la loi, défense qui, à son tour, a suscité la publication d'une lettre ouverte adressée aux Oulémas³⁷ (docteurs de la loi), où un certain nombre de questions était posé. «Si l'Islam comme vous le dites, a institué une constitution des droits de la femme pour toutes les époques et toutes les sociétés, et l'a placée sur un plan social très élevé, faisant d'elle l'égale de l'homme, pourquoi donc sur les points qui vont suivre constate-t-on une discrimination entre l'homme et la femme et une situation privilégiée de l'homme ?

1. Pourquoi, en droit musulman, le témoignage de la femme ne compte-t-il que pour moitié par rapport à celui de l'homme et, dans certains cas, est-il nul ?
2. Pourquoi la femme musulmane n'a-t-elle pas occupé de charges ministérielles... ?
3. Pourquoi l'Islam n'a-t-il pas autorisé la femme à assister aux manifestations religieuses au même titre que l'homme ?
4. Pourquoi le père ou le tuteur a-t-il le droit absolu de marier sa fille ou sa pupille avec qui il veut, sans la consulter ou tenir compte de son opinion ? Pourquoi ce droit octroyé au père n'est-il pas octroyé à la mère ?
5. Pourquoi la femme veuve ou divorcée doit-elle se faire représenter par un homme dans l'acte de mariage ?

³⁵- Cf. An naqd Ad dati, op.cit., pp. 287-305.

³⁶- Cf. Ar ra'y Al 'am, N° du 4 février 1957. Le nom complet de cette militante est Souad Bent Moulay Al Hassan Ben Slimane Al Alaoui qui lors du 5ème congrès de l'association tenu en septembre 1956, assumait la responsabilité d'inspectrice générale des sections féminines du PDI.

³⁷- Cf. «Démocratie», organe de langue française du PDI, 25 février 1957. Certains passages de cette lettre ouverte ont été republiés dans la revue Prologues, numéro consacré à la réforme du droit de la famille cinquante années de débat, hors série n° 2, Casablanca 2002, pp.10-11.

6. Pourquoi l'Islam donne-t-il à l'homme seul le droit de répudier sa femme et prive-t-il la femme de ce droit ?
7. Pourquoi insulte-t-on la dignité de la femme par ce hadith : «Les femmes sont peu religieuses et peu intelligentes» ?
8. Pourquoi l'Islam n'autorise-t-il pas la femme à voyager seule, sans un contrôleur sûr (c'est une accusation formelle à sa dignité) ?

Même si la lettre, à travers ces huit points, accuse tantôt l'Islam et le Hadith, tantôt le droit musulman comme source de discrimination à l'égard des femmes, nous ne croyons pas qu'il s'agit d'une remise en cause de la religion. Les femmes d'*Akhawat Assafa* sont issues d'un milieu politique et intellectuel³⁸ qui a fondé son projet de réforme sur le référentiel religieux. «Il ne s'agissait pas d'une critique systématique de la législation musulmane, mais plutôt de l'expression du désir de mieux en comprendre les fondements³⁹». Cette manière de rassurer les lecteurs ne doit pas, à notre avis, être considérée comme une position tactique, mais plutôt le résultat d'une confusion quant aux véritables fondements de la discrimination à l'égard des femmes. Confusion qui ne permettait pas de voir la ligne de démarcation entre les principes du patriarcat, qui existait bien avant l'arrivée de l'Islam et qui explique largement l'état de discrimination à l'égard des femmes, et l'instrumentalisation de la religion, à travers le droit, dans le but de sacraliser les pratiques patriarcales. Le droit musulman tel qu'il a été élaboré et appliqué, et qui est par ailleurs une production humaine et une interprétation du Coran, aurait dû être clairement accusé d'être responsable du maintien de la discrimination à l'encontre des femmes. Mais nous supposons que c'est cela qui a échappé aux auteurs de la lettre ouverte et qui les a exposées à cette ambivalence qu'elles n'ont pas pu assumer. D'où le rappel qu'elles ont dû publier pour lever le doute quant à leurs véritables mobiles.

Cependant, l'audace des questions posées par ces actrices les conforte dans une position de pionnières en ce qui concerne l'élaboration d'un argumentaire qui restera d'actualité longtemps après. Un argumentaire qui sera actualisé par la suite, en fonction des évolutions que la société marocaine allait connaître, mais qui plonge ses racines dans ce débat de la fin des années cinquante. Cette actualisation sera le fait de la deuxième génération du mouvement des femmes qui verra l'émergence en son sein de deux courants : l'un qui considère le référentiel religieux comme une nécessité tactique et l'autre qui l'inscrit dans une perspective stratégique en insistant sur la critique qu'il faut adresser aux interprétations patriarcales du Coran.

³⁸ - Nous rappelons que l'un des dirigeants du PDI, Abdelahadi Boutaleb a été désigné, en sa qualité de Savant éclairé et fin connaisseur de l'Islam, par le Roi Hassan II comme président de la commission chargée en 1992-93 de la réforme du code du statut personnel. Le leader du parti Mohamed Ben El Hassan Al wazzani, se référerait aisément à l'Islam dans sa défense de l'éducation des filles et des droits des femmes, voir son ouvrage précité *Al Islam...*, pp.195-222.

³⁹- Cf. « Démocratie », 18 mars 1957.

Ce faisant, le mouvement de défense des droits des femmes au Maroc, dans ses différentes expressions et dans les différentes étapes de son histoire, continuera de chercher la voie pouvant le conduire à vaincre les formes de résistance à la reconnaissance des droits des femmes.

Contrairement à cette association, le silence des autres acteurs (actrices) démontre leur accommodement avec la vision conservatrice qui a prévalu lors de la rédaction du code du statut personnel. Souvent, la justification avancée, y compris celle d'Allal Al Fassi, est celle qui rappelle que la société n'était pas encore prête et que son attachement à la tradition qui la caractérise ne pouvait pas s'accommoder de dispositions très en avance sur leur temps et qui seraient restées sans effet réel. Or une loi égalitaire peut avoir un effet positif et contribuer à l'évolution des mentalités et de la société.

Le courage des militantes de *Akhawat Assafa* n'avait donc pas d'égal à l'époque. Les différents acteurs préféraient éviter d'affronter un débat considéré comme inopportun. Ce faisant, le recul en matière de débat sociétal laissera un vide qui profitera aux seuls conservateurs. Il va falloir attendre longtemps pour que surgisse de nouveau la question des droits civils des femmes. Il n'y a pas eu d'avancée puisque les mêmes questions reviennent au milieu des années 80, avec quasiment les mêmes arguments qui donnent l'impression de revenir au point de départ.

Néanmoins, l'après indépendance sera marquée par un accès de plus en plus important des filles aux écoles, particulièrement après l'ouverture des universités. La société marocaine ne sera plus la même, ni la place qu'elle octroyait aux femmes. La maturation d'une nouvelle génération de militantes pour la cause des femmes s'opérera dans le milieu des années quatre vingt, dans l'absence de transmission de l'héritage de la première génération. Et, encore une fois, c'est dans les rangs des partis politiques, notamment ceux dits démocratiques, qu'apparaîtra cette deuxième génération qui faisait de la question démocratique la priorité avant de se rendre compte qu'un autre combat les attendait : celui des droits de la femme.

Conclusions

Au terme de ce développement, quelles conclusions pouvons-nous tirer de l'expérience du «féminisme» au Maroc ?

- Le mouvement nationaliste marocain a donné plus de visibilité aux femmes. Il leur a permis de s'impliquer et de participer aux combats politiques de l'époque. C'est là que les premières militantes ont forgé les armes qui vont les aider à porter la question des droits des femmes sur la scène public.

- C'est, par conséquent, grâce à l'élite politique du pays que l'intérêt pour les droits des femmes s'est imposé. La nécessité d'instruire les filles faisait l'unanimité parmi les différentes composantes du nationalisme marocain. Et même si le contenu et la teneur de l'enseignement préconisé restaient hétérogènes, cela a indéniablement ouvert une voie et a permis un changement notable dans la situation des femmes et dans la société en général. Cette première génération, toutes tendances confondues, toutes limites du contexte gardées, a réussi à convaincre de façon définitive de la nécessité de l'instruction et à imposer son adoption qui, au moins théoriquement n'allait plus être remise en cause. C'est l'instruction des filles qui leur a permis d'investir la sphère public. Il s'agit là d'un acquis incontournable de cette première génération, c'est la clé de ce qui suivra. Rien n'était possible tant que ce droit n'était pas reconnu.
- Non moins importante que l'instruction fut la revendication relative aux lois sur l'institution matrimoniale et sur ce que devrait y être le rapport hommes femmes. Les doléances de l'association *Akhawat Assafa* en la matière démontrent que c'est une dynamique interne qui a donné naissance à la remise en cause des fondements de l'ordre patriarcal. Une dynamique qui a permis l'émergence d'un groupe de femmes revendiquant l'appartenance à une civilisation, à une histoire et à une culture dont l'un des attributs est la religion musulmane. L'argumentaire utilisé s'inscrivait dans une démarche qui cherchait, à travers l'effort de l'interprétation, à débarrasser le droit des commentaires stériles et de l'emprise du conservatisme mêlée à l'esprit patriarcal.
- Tous les acteurs de l'époque intéressés par la cause des femmes, toutes tendances confondues, ont mobilisé la religion pour défendre les droits de ces dernières, les inscrivant dans une démarche globale de la réforme de la société.
- Mobiliser le référentiel religieux démontre la nécessité pour les acteurs de faire appel à tout ce qui pouvait appuyer un combat survenu dans une dynamique interne. Il faut rappeler que l'arrivée de l'Islam au Maroc a permis une certaine évolution dans la situation des femmes et que l'attachement à la religion et sa mobilisation peut s'expliquer par la volonté de s'attacher à des acquis atteints en son nom. Ce fut le cas, par exemple, lorsque le Protectorat français chercha à réinstaurer, par le biais du Dahir berbère de 1930, le droit coutumier qui privait les femmes de leur héritage. Coutume⁴⁰, que l'arrivée de l'Islam avait su remettre en cause en ouvrant une brèche permettant aux femmes l'accès à l'héritage. Une première tentative avait eu lieu en 1913 lorsque le Protectorat essaya de priver une femme de la tribu

⁴⁰- La coutume qui consiste à déshériter les femmes continuait à exister notamment dans le monde rural. Les villes, grâce à l'islamisation qui s'était opérée depuis fort longtemps, y ont échappé.

des Zemmour, de son héritage en application de cette fameuse coutume pourtant obsolète. Le soulèvement des femmes et l'organisation d'un grand rassemblement à Khémisset⁴¹, furent l'occasion de crier fort leur refus de revenir sur les acquis que la religion musulmane leur avait octroyés. C'est curieux de voir comment est-ce que la religion qu'on considérait comme élément de blocage pour la situation des femmes, a été plutôt un facteur d'évolution.

- Comme partout ailleurs, l'expérience marocaine prouve que c'est sur le terrain politique que le dénouement des questions relatives aux droits de la femme intervient. Et c'est le rapport de forces qui fixe la direction vers laquelle il faut aller. C'est là une évidence qui demande à être rappelée à un moment où l'on semble croire ou faire croire que le blocage vient de la religion⁴² et qu'il n'y a aucune possibilité d'avancer sans la rejeter. Or la religion, survenue longtemps après le patriarcat, peut servir à travers l'effort de l'interprétation et à travers une multitude de démarches pour le renouveau de la religion proposées par les nouveaux penseurs de l'Islam⁴³, d'arme de défense pouvant conduire à l'égalité hommes femmes, et cela, selon la place que l'on occupe dans le rapport de force. Ce qui renvoie aux règles du jeu politique.
- D'où une autre conclusion qui met en exergue le lien entre le politique et le féminisme dans l'expérience marocaine. Ils sont tellement imbriqués qu'il s'avère difficile d'écrire l'histoire du féminisme sans se soucier de l'histoire politique.
- Dès l'origine, la liaison entre la question des droits des femmes et la politique s'est installée et a donné naissance à un rapport qui a affecté largement les structures féminines/féministes. Aussi bien sur le plan des modes d'action que de l'agenda et des revendications, la question des droits des femmes se nouera et se dénouera en fonction du rapport de force existant entre un courant conservateur et une tendance qui aspire à l'amélioration de la condition des femmes. Autant ce lien a rendu service à ladite question, puisqu'il a permis de l'inscrire à l'ordre du jour durant une période difficile, autant le reclassement des priorités après l'indépendance et le basculement du rapport de force en faveur du conservatisme va l'affecter, à un moment où il n'était plus de bon ton de se préoccuper de cela.
- L'expérience marocaine démontre les difficultés auxquelles se heurtent les revendications relatives aux droits des femmes lorsqu'elles ne sont pas portées par un mouvement fort. Elle a mis à jour la question de l'autonomie des structures féminines/féministes dans la mesure où celles-ci ont fait les frais de leur dépendance vis-à-vis des partis politiques. Qu'ils aient été modérés ou radicaux, les groupes de femmes qui ont milité pour leurs droits ont connu quasiment le même sort, celui

⁴¹- Cf. le texte de la conférence de Allal Al Fassi dans la revue 'Ouyoune Al Makalat, N° 9-10, 1987, p.97.

⁴²- Nous entendons par là toutes les religions monothéistes.

⁴³- Cf. Une excellente synthèse de ces approches dans Rachid Benzine, Les nouveaux penseurs de l'Islam, Tarik éditions, 2004 et éd. Albin Michel 2004.

de disparaître en même temps que le parti ou de se diluer dans ce qui devient, à un moment donné, la priorité de ce dernier. La construction d'une identité féministe dans le cadre d'une structure autonome et puissante s'est alors avérée nécessaire pour avancer sur le terrain des droits des femmes.

- L'essoufflement qui a affecté, après l'indépendance, l'intérêt pour les droits de la femme provient de ce que l'époque fut marquée par l'établissement d'un pouvoir autoritaire et centralisateur. Le courant qui avait placé la démocratie parmi ses priorités a eu à en souffrir, de même que le courant féministe qui avait vu le jour dans son giron. Le lien entre ces deux questions permet d'affirmer que c'est le renforcement du courant démocratique qui favorise les avancées sur la question des droits des femmes. La démocratie n'est certes pas une condition suffisante mais elle est absolument nécessaire. L'expérience marocaine le prouve, tout comme celles qui l'ont précédée et qui appartiennent à un autre espace géographique et à une autre civilisation.
- Il est alors important d'admettre que, même s'il existe incontestablement des valeurs universelles, les peuples se les approprient selon le contexte dans lequel ils se trouvent et à leur rythme. Le respect des particularités et de l'évolution qui s'opère dans ce cadre, s'avère nécessaire à l'enrichissement mutuel. D'ailleurs, comme l'a rappelé la chercheuse féministe française Christine Delphy, lors d'une conférence tenue au parlement européen en mars 2004, «il n'y a d'universel que l'addition des particuliers».

Féminisme et instrumentation de la laïcité

Marie-Blanche TAHON*

Je voudrais immédiatement lever une ambiguïté : je ne crois pas que le féminisme ait aujourd'hui le monopole de l'instrumentation de la laïcité. Cette référence au féminisme n'était pas présente dans le titre de la proposition de communication envoyé au printemps 2008. Je me proposais toutefois dès alors d'interroger l'instrumentation de la laïcité au regard d'une question contenue dans l'argumentaire du congrès : «le féminisme doit-il être toujours laïc ?» Question épineuse et polysémique, ouverte à plusieurs interprétations - grâce, en particulier, à l'usage de «toujours». Cet adverbe peut signifier «éternellement», «perpétuellement», mais aussi «continuellement», «invariablement». Il peut également indiquer la persistance d'un état jusqu'à un moment donné, signifiant alors «encore maintenant». «toujours» peut de plus signifier «en tout cas», «de toute façon» ou «quelles que soient les circonstances».

Il est difficile de prétendre que le féminisme - en ses diverses composantes - ait été invariablement laïc en son histoire. On peut penser, par exemple, à des associations de femmes protestantes qui, en France, ont milité pour l'avancée du droit des femmes. Cela fut également vrai, jusqu'à un certain point, au Québec, pour des associations de femmes catholiques. Inversement, il est difficile de prétendre que la laïcité ait toujours servi la cause des femmes. Par exemple, toujours en France, n'a-t-elle pas été utilisée durant la première moitié du XX^e siècle pour ne pas leur accorder le droit de vote ?

Faut-il entendre la question : «le féminisme doit-il encore maintenant être laïc ?». Ce qui donnerait à penser que si le féminisme a été laïc, il ne serait éventuellement plus nécessaire qu'il le reste. Il s'agirait alors de déterminer ce qui a changé dans le féminisme qui permettrait de justifier cette transformation. Ou encore de se demander ce qui aurait changé dans la laïcité de sorte qu'elle ne soit plus une condition de l'épanouissement du féminisme. Si l'on choisit le dernier sens de «toujours», la question devient alors : «Le féminisme doit-il être laïc, quelles que soient les circonstances ?» La circonspection est dans ce cas aussi de mise : n'y a-t-il pas lieu de prendre en considération les circonstances en tout lieu et en tout temps, si l'on veut tenter de rendre compte d'une situation ?

On le voit, l'appel à «toujours» dans la question est susceptible de moduler diverses réponses. D'autant que la question elle-même fait aussi référence au «devoir être», à une norme qui renverrait à une idée de vérité ou à une idée du bien. Ce qui nous plonge dans un questionnement philosophique que je suis incapable de creuser.

* Marie Blanche Tahon, Université Ottawa/Canada

La communication orale ayant été inscrite dans l'atelier «Féminisme et mouvement des femmes», je peux échapper à ce questionnement philosophique, que d'autres traiteront probablement, et m'efforcer d'exercer mon métier de sociologue. Je me limiterai donc à faire état de la situation que l'on peut observer au Québec depuis un peu plus de deux ans, en me centrant sur l'usage qui y est fait de l'association entre «laïcité» et «égalité entre les femmes et les hommes», et en tirer quelques remarques susceptibles d'être adaptées à d'autres situations, afin d'approfondir collectivement le débat.

1. Contexte

La sociologue québécoise Micheline Milot fournit une excellente entrée en matière lorsqu'elle écrit (2008 : 76-77) : «Jusqu'au début du XXI^e siècle, la représentation de la laïcité n'avait certes pas de consistance dans l'imaginaire collectif des Québécois. Sans que la notion soit explicitement évoquée, les principes de laïcité ont néanmoins opéré un travail continu, en constante tension avec les forces confessionnelles. En 2007, on a pu observer un changement d'attitude par rapport à la laïcité : l'usage social du terme s'est rapidement répandu, au gré des réactions négatives exprimées dans la population à propos des expressions religieuses dans la sphère public et même, dans l'espace public. Une cascade de petits événements relatifs à des demandes d'accommodements dans les institutions publiques, pour des motifs religieux, a alimenté une rhétorique laïc et même, laïciste. Comme les demandes provenaient de personnes appartenant à des groupes autres que chrétiens, elles ont d'autant plus suscité la méfiance et l'irritation auprès d'une partie de la population associée au groupe majoritaire.

La laïcité, dans sa conception autoritaire, est apparue l'instrument idéal pour exiger du gouvernement qu'il limite l'expression religieuse dans la vie public, même quand elle ne porte aucune atteinte réelle aux autres citoyens.»

Il faut enregistrer que la «cascade de petits événements», dont parle Milot, concernaient des Sikhs, des Juifs hassidiques et des Musulmans. Dans le cas des deux premières communautés, ils ne concernaient que des hommes, même si pour les Juifs ultra orthodoxes, très minoritaires à Montréal où ils sont établis depuis le XIX^e siècle, ils pouvaient être liés à leur appréhension des rapports entre les sexes. Concernant les Musulmans, les «petits événements» - par exemple, revendication d'une salle de prière dans une université ou d'être soigné par un médecin de son sexe - pouvaient aussi concerner des femmes. Notons que la population dite musulmane⁴⁴ ne compte que pour 3 % des habitants de Montréal où elle est concentrée. Une campagne des médias (journaux ; télé ; radios ; blogs), appartenant le plus souvent⁴⁵ à l'«empire Québecor», fut orchestrée à l'automne

⁴⁴C'est ainsi qu'est désigné dans le langage courant, généralement repris par les médias, la partie de la population vivant au Québec et originaire, par exemple, d'Afrique du Nord. La confusion entre origine géographique et adhésion à une confession religieuse, quand il s'agit de l'islam, est donc largement entretenue. Ce n'est pas propre au Québec.

⁴⁵Mais pas uniquement, voir Maryse Potvin (2008).

2006. En janvier 2007, elle atteint un sommet avec la promulgation à Hérouxville (un village proche de Trois-Rivières, entre Québec et Montréal) d'un «code de vie» destiné aux futurs immigrants (tandis qu'il n'en comptait aucun), qui stipule en premier lieu : «Nous considérons que les hommes et les femmes ont la même valeur. À cet effet, une femme peut, entre autres : conduire une voiture, voter librement, signer des chèques, danser, décider pour elle-même, s'exprimer librement, se vêtir comme elle le désire tout en respectant les normes de décence démocratiquement votées (sic) et les normes de sécurité public, déambuler seule dans les endroits publics, étudier, avoir une profession, posséder des biens, disposer de ses biens à sa guise. Cela fait partie de nos normes et mode de vie. En conséquent, nous considérons comme hors-norme toute action ou tout geste s'inscrivant à l'encontre de ce prononcé, tel le fait de tuer les femmes par lapidation sur la place public ou en les faisant brûler vives, les brûler avec de l'acide, les exciser, etc.» Personne n'imaginât que ce code de vie se portait à la défense des femmes hassidiques d'Outremont, mères au foyer de famille très nombreuse, peu instruites, sortant rarement de leur quartier et peu enclines à l'élégance vestimentaire. Elles, chacun et chacune les ignorent. Tout le monde comprit illico que le code de vie d'Hérouxville visait la libération des femmes musulmanes en hijab, soumises aux hommes de la tribu. Au point qu'une délégation de femmes ainsi revêtues se déplaça à Hérouxville quelques semaines plus tard pour convaincre ses habitants de la fausseté de leurs stéréotypes.

Ce climat inhabituel au Québec fut utilisé par le chef de l'ADQ (Action démocratique du Québec, le parti le plus à droite dans le spectre politique québécois) à la veille du déclenchement des élections de mars 2007. Afin d'esquiver un usage démagogique de ces «petits évènements» lors de la campagne électorale, le Premier Ministre mit sur pied une «Commission sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles» présidée par le sociologue et historien Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor. Nous avons effectivement échappé à une campagne électorale douteuse. Ce qui n'a pas empêché l'ADQ de faire des gains très importants partout, sauf à Montréal - ce qui n'est pas anodin, puisque, très largement, c'est à Montréal que les Québécois cohabitent avec les «minorités culturelles» - et de devenir l'opposition officielle d'un gouvernement minoritaire⁴⁶. Je ne reviendrai pas ici sur le déroulement de la Commission Bouchard-Taylor - je l'ai fait à Meknès en avril 2008 lors du colloque «Visions du monde et modernités religieuses» dont les actes vont être publiés, et il est probable que des collègues québécoises y reviendront.

S'il est un reproche que l'on peut faire aux commissaires, c'est d'avoir effectué leur tournée pour écouter les citoyens en sillonnant les «régions» pour la terminer à Montréal.

⁴⁶ De nouvelles élections ont eu lieu le 8 décembre 2008. Elles marquent l'effondrement de l'ADQ et le départ de son chef. Les «accommodements raisonnables», pas plus que le rapport Bouchard-Taylor, n'ont été au centre des débats de la campagne. Ils font pourtant mine et resurgir en cette fin décembre 2008 avec le retour de la polémique annuelle autour du «sapin de Noël» ou du «sapin des fêtes»...

Durant deux longs mois, furent, en effet, retransmises quotidiennement à la télévision les audiences de la commission au cours desquelles s'exprimât, de la part d'hommes et de femmes non exposés à l'immigration - les «nouveaux arrivants», comme nous disons pudiquement - une sourde crainte que les «valeurs québécoises» (en substance, l'égalité entre les femmes et les hommes ; la laïcité et l'usage du français comme langue commune) ne soient mises en péril par les Musulmans. Le «voile islamique» étant désigné comme l'expression exemplaire de l'intolérable puisqu'il était tenu pour le signe de la soumission des femmes aux hommes.

Puisque ce n'est pas l'objet, je me contenterai de noter au passage que les dits Musulmans à Montréal, massivement d'origine marocaine et algérienne, pratiquent le français comme langue commune. Ce qui n'empêche pas la «communauté maghrébine» d'y connaître un taux de chômage de 30 % (contre 7 à 10 % pour l'ensemble), malgré leurs diplômes, puisque le Québec comme le Canada pratiquent une immigration choisie. Leur non-intégration professionnelle partiellement liée, comme pour tous les immigrants, aux rigidités des ordres professionnels (médecins, ingénieurs, etc.), est régulièrement dénoncée par des citoyens, des associations, des journalistes québécois... et les commissaires Bouchard et Taylor. Elle touche là où ça fait mal : malgré ses velléités de favoriser l'immigration francophone, le gouvernement du Québec est impuissant à réguler la langue de travail, en particulier dans les entreprises (et donc les commerces et services) de moins de 50 travailleurs, qui reste encore très souvent l'anglais. La préférence officiellement accordée à une immigration francophone tait l'exigence du bilinguisme actif.

2. Arrimage de la laïcité et de l'égalité entre les femmes et les hommes

Son coup d'envoi revient sans doute à la députée libérale Fatima Houda-Pépin qui, en mai 2005, dépose une motion à l'Assemblée nationale qui sera ratifiée à l'unanimité, selon laquelle les députés québécois s'opposent à «l'implantation des tribunaux islamiques au Québec et au Canada». La députée la présentait comme la «réponse que les parlementaires souhaitent donner à la revendication de certains groupes qui tentent de soustraire les Musulmans aux lois canadiennes et québécoises».

Elle prenait place dans l'émoi suscité par la «menace de l'instauration de la Charia» en Ontario et du rapport Boyd jugé trop mou. Ce débat ontarien (et ses prolongations ailleurs, notamment au Québec) ne portait pas sur «le principe de laïcité, mais sur la différence de statut de la femme en islam» (Roy, 2008). Sans entrer ici dans les détails⁴⁷, notons que cette évocation était rendue possible en Ontario parce que, depuis 1991, une

⁴⁷ Voir mon texte, «Quand le Québec se découvre laïc», à paraître dans les actes du colloque de Meknès, 2008. Pour des considérations plus juridiques, voir Anne Saris (2007).

loi y reconnaissait «l'arbitrage en matière familiale», ce qui permettait, par exemple, à des tribunaux rabbiniques de trancher des litiges familiaux - ce qui n'avait suscité aucune réaction au Québec. Le Premier ministre ontarien décida en septembre 2005 que tous les tribunaux religieux - et pas seulement islamiques - ne pouvaient plus se prévaloir de cette loi. Au Québec, cette menace était une vue de l'esprit, puisque le droit civil interdit purement et simplement l'arbitrage en matière familiale. Ce qui n'empêchât pas les médias québécois et des féministes de saluer l'initiative de la députée québécoise d'origine marocaine et le vote unanime de l'Assemblée nationale comme une autre expression du «progressisme», même si, en plus d'être inutile, étant donné le régime civiliste de la «nation québécoise», elle ne ciblait qu'une seule religion.

Cette posture a été relayée, en août 2007 - soit immédiatement avant l'ébranlement de la caravane Bouchard-Taylor en régions - par un avis du Conseil du statut de la femme (CSF) intitulé : *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*, dans lequel il recommande un ajout à la Charte québécoise des droits et libertés de la personne «afin que soit clairement affirmé que l'égalité entre les femmes et les hommes ne peut être compromise au nom, notamment, de la liberté religieuse». Comme dans le cas de la motion Houda-Pépin, l'avis du CSF ne cible qu'une seule religion : l'islam. Cet avis se fonde «socio-scientifiquement» sur des entrevues avec deux groupes de femmes «musulmanes» non voilées (c'était la condition de recrutement - les voilées étant déjà suffisamment médiatisées, y prétend-on) qui soulignent combien le Québec est une terre de liberté pour les femmes. «Preuve» à l'appui, l'une d'elles affirme : «(...) Je n'accepte pas les femmes comment elles vivent dans mon pays. Elles n'ont pas le droit d'aller étudier», alors qu'elle-même et les autres participantes au panel détiennent au moins un diplôme universitaire de 1^{er} cycle acquis dans leur pays d'origine... Ce dont il n'y a pas lieu de s'étonner, puisque, on l'a dit, l'immigration au Québec, comme au Canada, est «choisie». Comme le signalent Bouchard et Taylor dans leur rapport : «Selon le recensement de 2006, la proportion des Québécois nés au Canada ayant fait des études universitaires était de 14.7 % alors qu'elle était de 27 % chez la population immigrante. Le recensement de 2006 nous apprenait que 51.8 % des Québécois nés au Canada appartenant à la population active possédaient un diplôme postsecondaire, le chiffre correspondant chez les immigrants étant de 57.9 %.»

Cet avis du CSF a probablement été à l'origine du projet de loi 63 déposé par la Ministre de la Culture, des communications et de la condition féminine, en décembre 2007, tandis que le rapport Bouchard-Taylor était alors attendu pour mars 2008. Ce projet de loi vise effectivement à apporter un ajout au préambule de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne, pour y inscrire explicitement «l'égalité entre les femmes et les

hommes» alors que jusque là le terme ad hoc était «personne» pour précisément effacer le sexisme que contiendrait la formule canonique des droits de l'homme... Sans faire ici état des auditions de la Commission des affaires sociales convoquées pour débattre de ce projet de loi, il faut noter que certaines interventions, comme celles du Barreau du Québec et de la Commission des droits de la personne et de la jeunesse, signifièrent à la Ministre l'inutilité de son projet de loi : au Québec, en 2008, quand on dit «personne», chacun entend aussi bien «femme» que «homme». Comme une modification à la Charte ne peut être tenue pour anodine, le risque consisterait alors dans une interprétation établissant une hiérarchisation des droits : égalité de sexe versus liberté de religion. D'autres, comme la Fédération des femmes du Québec en profitèrent habilement pour exiger de la Ministre qu'elle prenne des mesures concrètes afin de rendre effectifs les droits économiques et sociaux également reconnus dans la Charte.

Le débat parlementaire pour aboutir au vote - une autre fois, à l'unanimité - de la loi 63 s'est déroulé, les 29 et 30 mai 2008, quelques jours après le dépôt du rapport Bouchard-Taylor. L'examen⁴⁸ rapide de ces travaux parlementaires accessibles sur le site de l'Assemblée nationale est assez révélateur de l'importance «historique», aux dires de la Ministre, accordée à l'intronisation «quasi constitutionnelle» de la «valeur québécoise» la plus fondamentale de ses valeurs fondamentales : l'égalité entre les femmes et les hommes. Il a mis en évidence le silence complet des députés de la «première opposition», l'ADQ. Ce qui a permis à la «deuxième opposition», le Parti Québécois, d'occuper le terrain. De manière un peu brouillonne parfois, mais avec détermination toujours, les parlementaires de ce parti se sont relayés pour plaider l'inscription des trois «valeurs» fondamentales de la société québécoise : l'égalité entre les femmes et les hommes, la séparation de l'État et de la religion et la primauté du français. Ce qui a été jugé irrecevable à ce stade de la procédure. Par la suite, ils ont plaidé pour que l'inscription de l'égalité entre les femmes et les hommes soit explicitement présentée comme une clause interprétative. Ce qui leur a aussi été refusé. La Ministre redoutait manifestement, comme la Commission des droits de la personne et de la jeunesse ainsi que le Barreau du Québec l'avaient exprimé en février, toute apparence de hiérarchisation des droits : la suprématie de l'égalité entre les femmes et les hommes sur la liberté religieuse. Enfin, les députés péquistes ont encore plaidé pour que référence soit faite aux déclarations internationales qui reconnaissent l'égalité entre les sexes et, surtout, pour que les droits économiques et sociaux, qui sont inscrits dans la Charte, soient explicitement concernés par l'égalité entre les femmes et les hommes. Ces deux requêtes ont aussi été tenues pour irrecevables, parce qu'elles étaient susceptibles d'entraîner des conséquences financières - ce qui relève exclusivement d'une prérogative ministérielle. Autrement dit, comme l'a

⁴⁸ Effectué pour la préparation d'une communication présentée à Istanbul en juillet 2008, «Les douanières de l'identité québécoise», dans le cadre du CR 24 de l'AISLF : Petites sociétés et construction du savoir. Elle devrait être disponible sur le site internet du CR.

dit Louise Harel, qui pilotait la délégation du PQ, avec cette loi modifiant la Charte des droits et libertés de la personne, en y incluant l'égalité entre les femmes et les hommes, «on frappe sur un clou qui était déjà enfoncé». Ce qui n'a pas empêché la présidente du CSF de sortir un communiqué, le 10 juin, qui félicite la Ministre «pour le courage politique dont elle a fait preuve en résistant à la rectitude politique ambiante afin de mener ce projet de loi jusqu'à son adoption».

Il n'est pas improbable que la référence à la rectitude politique ambiante cible le rapport Bouchard-Taylor à qui la présidente du CSF reprochait, le 23 mai, soit le lendemain de sa parution, notamment de «banalise(r) l'importance de cette valeur collective, contrairement à ce qui a été exprimé durant la Commission. L'égalité entre les femmes et les hommes au Québec est une réalité avancée, à hautes luttes, mais encore incomplète.

Ce rapport ne tient pas compte des femmes très nombreuses qui ont témoigné du retour du religieux comme entrave à l'égalité entre les sexes et les obstacles toujours présents pour l'atteinte de cette égalité».

On pourrait toutefois considérer que les commissaires pouvaient se sentir libérés d'insister particulièrement sur cette «valeur» puisqu'ils n'ignoraient pas que, sous l'insistance du CSF, la Ministre de la Culture, des communications et de la condition féminine avait veillé au grain, en déposant son projet de loi.

Ce communiqué du 10 juin, uniquement laudatif, ne profite pas de l'occasion pour interroger le refus de la même Ministre de prendre en considération la question des droits économiques et sociaux au chapitre de l'égalité entre les femmes et les hommes, ainsi que le demandait, par exemple, on l'a dit, la Fédération des femmes du Québec. Ce qui aurait été d'autant plus crédible que les commissaires Bouchard et Taylor donnent leur aval au dépôt du projet de loi 63. Ils écrivent en effet : «Étant donné que la disposition proposée ne semble pas établir de hiérarchie entre les droits, et compte tenu que les droits et libertés énoncés dans la charte québécoise sont déjà reconnus aux femmes et aux hommes et que la discrimination en fonction du sexe est déjà interdite (article 10 de la charte), nous appuyons un tel amendement.» Eux ne sont pourtant pas dupes. Ils ajoutent, en effet, immédiatement : «Il se pourrait que son utilité réelle soit surtout d'ordre symbolique. En effet, les tribunaux ont déjà élaboré des critères qui leur permettent de refuser une demande d'accommodement raisonnable fondé sur des motifs religieux qui porterait indûment atteinte à l'égalité entre les femmes et les hommes. Cela dit, l'amendement proposé pourra néanmoins faire œuvre utile, particulièrement s'il incite le législateur à adopter des mesures plus efficaces favorisant l'atteinte d'une véritable égalité de fait entre les hommes et les femmes.»

Ils insistent aussitôt : «Des intervenants à la Commission parlementaire chargée d'étudier le projet de loi n. 63 ont d'ailleurs soutenu que la meilleure façon de contribuer à l'avancement du droit des femmes était de renforcer les droits économiques, sociaux et culturels déjà reconnus dans la charte. Des politiques publiques concrètes devraient ainsi suivre l'adoption éventuelle d'un tel amendement.» Reste que, avec la bénédiction du CSF, la Ministre s'est contentée d'une mesure «d'ordre symbolique», alors qu'elle n'a même pas tenté d'user du poids de cet ordre. L'amendement portant sur l'inscription de «l'égalité entre les femmes et les hommes» au préambule de la charte québécoise des droits et libertés de la personne - la loi «quasi institutionnelle» du Québec privé de constitution dans son inscription fédéraliste canadienne- a transité par la Commission parlementaire des affaires sociales, sans aucun effet tangible, plutôt que par la Commission des institutions. Ce qui lui aurait un tout autre relief - comme ce fut le cas, par exemple, pour la loi 84 instituant l'union civile et instaurant de nouvelles règles de filiation. L'inscription de ce débat dans le cadre de la Commission des institutions aurait été d'autant plus opportune que la loi 84 crée légalement une inégalité entre hommes et femmes, au détriment des premiers, et entre femmes (Tahon, 2004 ; 2007).

Ce serait donc à une double instrumentation que l'on aurait assisté ces deux dernières années au Québec. L'inscription de principe de «l'égalité entre les femmes et les hommes» dans la Charte est soudainement devenue impérative, mais elle n'a été soutenue par la Ministre qui l'avait proposée qu'à la condition que cette inscription ne soit suivie d'aucune mesure tangible pour rendre ce principe effectif. Et cette inscription n'est apparue impérative que dans un contexte où était exhibé l'épouvantail de la religion jugée la plus misogyne entre toutes : l'islam. On peut voir dans cette islamophobie un effet de la gestion du 11 septembre 2001. Plus généralement pourtant, on peut aussi estimer que cela tient en partie au fait que les Québécois «modernes» attribuent la «Grande noirceur» qui aurait précédé la «Révolution tranquille» au poids de l'Église catholique. Malgré les travaux des historiens et des sociologues (Meunier et Warren, 2002 ; Gauvreau, 2008) - y compris de sociologues féministes, comme Nicole Laurin et Danielle Juteau - qui relativisent largement cette interprétation, elle reste le butoir qui assoit le ressentiment contre la religion. Or la laïcité n'est pas, en soi, synonyme de hargne contre la religion.

Ce ressentiment n'est pas propre aux femmes. Elles le fondent toutefois largement sur ce qui est en passe de devenir un mythe historique : la contrainte que l'Église catholique aurait exercée sur elles, jusqu'aux années 1960, afin qu'elles soient des mères très prolifiques. Or, des historiennes québécoises (Collectif Clio, 1982 ; Lavigne, 1983) ont montré, il y a près d'un quart de siècle déjà, que la chute de la natalité n'y avait

pas attendu la Révolution tranquille et ses conséquences. Ce qui n'oblitére pas, bien sûr, la résistance sinon l'opposition de la hiérarchie catholique à la contraception. Il serait toutefois fallacieux de l'imputer ipso facto à toute religion. Par exemple, en Iran «islamista», la «révolution contraceptive» est pratiquement achevée : le taux de fécondité (2.1 enfants) est le même que celui des États-Unis et très proche de celui de la France.

Pour des féministes - mais certainement pas pour toutes -, l'instrumentation de la laïcité est rendue possible, en toute bonne foi, par la confusion entretenue entre «privé» et «public» ou «politique». N'était-il pas de bon ton, dans les «années-mouvement», de prétendre que «le privé est politique» ? Sans s'interroger sur les dérives que ce slogan pouvait aussi comporter. Lors des auditions de la Commission Bouchard-Taylor, des femmes québécoises «de souche» réclamaient l'interdiction du hijab dans la rue qu'elles percevaient comme le lieu public par excellence. Il n'est pas improbable qu'elles soient aussi - à l'instar du CSF d'ailleurs - de ferventes croisées qui s'opposent à l'«hypersexualisation» des petites filles...

Toujours parmi des féministes québécoises - et une autre fois, certainement pas toutes -, le rejet viscéral du hijab tient, là encore en toute bonne foi probablement, à la mission, via l'attendu de la victimisation des femmes, de vouloir les sauver, malgré elles, de la soumission à la domination masculine. Avec le risque que décrit ma collègue, Micheline Milot, déjà citée (2008 : 113), «qu'une volonté de protection à l'endroit des femmes issues des minorités masque en fait un postulat d'incomplétude de la femme (comme n'ayant pas la capacité d'évaluer les ressources adéquates pour mener sa vie), attitude qui substitue un paternalisme étatique au paternalisme communautaire».

3. Questionnements à poursuivre

La défense de la laïcité, quand elle est instrumentée à destination des femmes musulmanes dans les démocraties occidentales - ce qui n'est pas propre au Québec- en dit long sur des questionnements que les féministes, de toute obédience, ont encore à clarifier et à développer. D'abord entre elles, comme ce congrès en fournit l'occasion.

Il serait dommage de la laisser échapper en militant pour ou contre un «féminisme islamiste», en se contentant de répondre par oui ou par non à la question proposée dans l'argumentaire du congrès : «le féminisme doit-il être toujours laïc ?».

Je doute qu'il s'agisse sur ce point de se demander s'il y aurait un féminisme du Nord et un féminisme du Sud. Il se pourrait que la «décolonisation» soit, sur cette question, dépassée : l'islam est installé au cœur des métropoles «occidentales» (Göle, 2005) et

les plus virulentes critiques à son encontre y sont exprimées par des femmes d'origine «musulmane» qui ont espéré se débarrasser de ses contraintes et interdits en prenant l'avion.

Peut-être aurions-nous, nous féministes, intérêt à tenter de décoller de la mise à l'avant-plan des femmes dans le débat autour du religieux. N'est-ce pas le coup de génie du mouvement politique «islamiste» ? N'a-t-il pas réussi à faire des femmes en hijab son porte-étendard ? Ne s'agit-il pas là d'une première dans l'histoire des mouvements politiques qui se prétendent «révolutionnaires» ? En le transformant en signe de soumission des femmes aux hommes, sinon d'exclusion des femmes de l'espace public, non seulement reste-t-on aveugle à cette visibilité, mais se contente-t-on de se placer sur le même terrain : celui de la «manipulation». Avec, forcément, une longueur de retard de ceux et celles qui promeuvent l'interdit du voile sur la sécularisation à l'œuvre dans le chef des foulardisées. Comment, au nom du féminisme, soutenir l'invisibilité de femmes ? Leur enfermement dans le «privé» ?

Le *hijab*, comme politisation d'un signe «religieux», constitue sans doute un artefact qui devrait inciter à ouvrir à un questionnement féministe libéré de la frilosité qu'imprime le recours spontané à la figure de la femme victime. Ne serait-ce que parce que, les avancées du mouvement de libération des femmes aidant, cette posture aboutit à ce que des femmes soient placées (ou se placent) en position de dire à d'autres femmes ce qui est «bon» ou «bien» pour elles, afin qu'elles cessent d'être «victimes». Posture que je n'associe pas à un «féminisme du Nord», à moins d'en faire une expression de l'impérialisme occidental partagé par des femmes du «Sud» qui s'opposent aussi viscéralement au port du hijab, comme des interventions au congrès l'ont illustré. Il y a sans doute lieu de peaufiner l'analyse en distinguant les situations dans l'immigration et dans les pays «d'origine». Ne serait-ce que pour inciter les féministes laïcistes du Sud (en l'occurrence «musulman») à mesurer l'impact de leurs prises de position pures et dures «à la française» (d'avant Sarkozy ;

voir Bauberot, 2008a) mises à profit, sans nuance, par des femmes (et des hommes qui, en l'occurrence, intègrent très vite ce discours), pour s'opposer, dans un pays comme le Québec - il ne doit pas être le seul, mais c'est celui où je vis - à l'instauration d'«une laïcité interculturelle» (Bauberot, 2008b).

Ce qui devrait nous obliger, dans nos réflexions, en plus de tenter de décoller de la mise à l'avant-plan des femmes dans le débat autour du religieux que nous a imposée le mouvement islamiste, de tenter de décoller de l'association spontanée du religieux et de

la culture, à l'encontre de l'usage du «multiculturalisme» proposé dans le titre de ce 5e Congrès. De nombreuses communications et des interventions de «la salle» ont justement pointé que la pierre d'achoppement n'était pas la coexistence de la diversité des cultures mais la politisation de l'islam et ses répercussions sur l'appréhension du statut des femmes. Là encore un approfondissement du questionnement entre immigration et pays «d'origine» semble s'imposer.

L'association spontanée du religieux et de la culture s'est exprimée clairement lors du déroulement de la Commission Bouchard-Taylor qui, rappelons-le, s'intitulait officiellement «Commission sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles». Cela tient sans doute partiellement à l'habitude québécoise de désigner les immigrants comme des membres des «communautés culturelles». Dans leur rapport final, les commissaires ne sont sans doute pas parvenus à sortir de ce piège-là, même si eux se sont gardés de vilipender une seule religion. En admettant des expressions de la liberté de religion dans l'espace public, ils ont fini par être amenés à désigner les Québécois d'origine canadienne française comme une communauté culturelle. Majoritaire. Avec les devoirs impartis aux majoritaires dans leurs relations avec les minoritaires. Relations d'autant plus difficiles à mettre harmonieusement en œuvre que si les Québécois d'origine canadienne française sont effectivement majoritaires au Québec, ce territoire est et est vécu comme un «îlot dans une mer anglophone», aussi sont-ils minoritaires à l'échelle du Canada et du continent nord américain.

«La culture» constitue donc une sorte de terrain miné dans une situation où la défense de la langue française constitue un enjeu de survie de la «communauté» qui la parle. Ce qui amène le Québec à prôner non pas le «multiculturalisme» mais l'«interculturalisme». Ce que ratifient les commissaires lorsqu'ils écrivent : «le modèle du multiculturalisme canadien ne semble pas bien adapté à la réalité québécoise, et ce, pour quatre raisons : a) l'inquiétude par rapport à la langue n'est pas un facteur important au Canada anglais ; b) l'insécurité du minoritaire n'y est pas présente ; c) il n'existe pas de groupe ethnique majoritaire au Canada (les citoyens d'origine britannique y représentent 34 % de la population, alors que les citoyens d'origine canadienne française forment au Québec une forte majorité d'environ 77 % ; d) il s'ensuit qu'au Canada anglais, on se préoccupe moins de la préservation d'une tradition culturelle fondatrice que de la cohésion nationale.» Ils soutiennent que «l'interculturalisme s'efforce de concilier la diversité ethnoculturelle avec la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social. Il assure une sécurité aux Québécois d'origine canadienne française comme aux minorités ethnoculturelles, tout en protégeant les droits de tous, suivant la tradition libérale. En instituant le français comme langue politique commune, il établit un cadre de communication et d'échanges

pour la société. Enfin, il a la vertu d'être flexible, ouvert à la négociation, aux adaptations et aux innovations.»

Cette manière de voir a suscité de vives réactions. Je citerai ici celle du sociologue Gilles Bourque, parue dans le journal *Le Devoir* (30 et 31 juillet 2008) : «les commissaires proposent une conception civique extensive de la nation avant d'ethniciser les rapports entre les Québécois». La définition de la nation retenue par Bouchard et Taylor ferait l'impasse sur le fait que «Le Québec d'aujourd'hui demeure encore une société plurinationale puisque les acteurs sociaux de toutes origines s'identifient à des nations différentes : québécoise, canadienne et amérindienne». Ce qui aurait pour conséquence de «dépolitiser la question nationale» : «les luttes politiques sans cesse reprises au Québec à propos de la définition de la communauté nationale et du statut du territoire deviennent des relations chaotiques et inquiètes entre des groupes ethniques». «Les Québécois d'origine canadienne française demeurent pensés comme un groupe ethnique rongé par les inquiétudes identitaires.»

Ces considérations ne nous éloignent pas de notre propos : la dissidence féministe - plus que jamais à cultiver - ne suppose-t-elle pas que nous nous efforcions systématiquement de reformuler le questionnement de sorte qu'il soit posé sur le terrain sur lequel nous avons une prise : le terrain politique. Même si j'ai de la difficulté avec le terme «le féminin» (Tahon, 2003/2004), je souscris à cette définition du féminisme formulée par le sociologue Luc Boltanski (2004 : 220) : «un mouvement destiné non seulement à améliorer la 'condition féminine' et, notamment, à la rendre plus juste en luttant contre les inégalités entre les genres dans les domaines de la citoyenneté (droit de vote), de la participation politique (parité), des études (accès à l'enseignement supérieur), du travail ('à travail égal, salaire égal'), etc., à la façon dont le mouvement ouvrier avait été orienté vers la recherche d'une plus grande égalité entre les classes et d'une plus grande justice sociale, mais surtout, précisément, à faire jaillir dans la sphère public, le féminin qui en avait été jusque-là exclu, en tant que tel, et par là à modifier radicalement les frontières du politique.»

Je ne sais pas si «le féminisme doit être toujours laïc», mais je pense que la laïcité pourrait être interpellée à nouveaux frais à l'occasion de la pénétration de femmes foulardisées dans la sphère public. Interpellation politique et non pas culturelle ou «identitaire». «Politique» qu'il n'y a pas immédiatement lieu de traduire par «républicaine» dans le sens étroit que lui a donné la Commission Stasi en France.

Textes cités

- BAUBEROT J. (2008a), *La Laïcité expliquée à Nicolas Sarkozy... et à ceux qui écrivent ses discours*, Paris, Albin Michel.
- BAUBEROT J. (2008b), *Une Laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France ?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'aube.
- BOLTANSKI L. (2004), *La condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard.
- COLLECTIF CLIO (1982), *L'Histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Montréal, Éditions Quinze.
- GAUVREAU M. (2008), *Les Origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides.
- GÖLE N. (2005), *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade Éditions.
- JUTEAU D. et N. LAURIN (1997), *Un métier et une vocation. Le travail des religieuses au Québec de 1901 à 1971*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- LAVIGNE M. (1983), «Réflexions féministes autour de la fertilité des Québécoises», dans M. DUMONT, N. FAHMY-EID (dir.), *Maîtresses de maison, maîtresses d'école. Femmes, famille et éducation dans l'histoire du Québec*, Montréal, Boréal, 319-338.
- MEUNIER E.M. et J.P. WARREN (2002), *Sortir de la «Grande noirceur»*. L'horizon «personnaliste» de la Révolution tranquille, Sillery, Éditions du septentrion.
- MILOT M. (2008), *La laïcité*, Ottawa, Novalis.
- POTVIN M. (2008), *Crise des accommodements raisonnables. Une fiction médiatique ?*, Montréal, Athéna.
- ROY O. (2008), *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil.
- SARIS Anne (2007), «Les femmes face à la justice religieuse : quel rôle pour l'État ?», dans M.B. TAHON (Dir.), *Des Frontalières*, Tome 1 des Actes du 4e Congrès international des recherches féministes dans la francophonie plurielle, Montréal, Éditions du remue-ménage, 153-177.
- TAHON M.-B. (2003/2004), *Sociologie des rapports de sexe*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa/Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- TAHON M.-B. (2004), *Vers l'indifférence des sexes ? Union civile et filiation au Québec*, Montréal, Boréal.
- TAHON M.-B. (2007), «La présomption de maternité», dans M.-B. TAHON (dir.), *Famille et rapports de sexe*, Tome 2 des Actes du 4e Congrès international des recherches féministes 36.

DU FÉMINISME ISLAMIQUE

*Pr. Abdessamad DIALMY**

Par féminisme, j'entends l'ensemble des discours et des actions organisés ou individuels qui visent à mettre fin au rapport homme/femme comme rapport de domination et à abolir l'écart juridique entre les sexes dans tous les champs de la vie sociétale.

Problématique

Si une telle définition renvoie à un féminisme qui considère les femmes et les hommes comme des citoyens égaux devant la loi, devant toute loi, peut-elle s'appliquer et englober le féminisme qui se dit islamique ? L'islam n'est-il pas une religion qui, à l'image des deux autres religions monothéistes, affirme le principe de la hiérarchie sexuelle en accordant des privilèges à l'homme dans les domaines public et privé. A titre d'exemple, le droit musulman est unanime pour interdire à la femme l'accès au poste de calife (domaine public) et à la polyandrie (domaine privé). Être calife et polygynique ne sont au contraire nullement interdits à l'homme. De même, l'homme a le droit d'avoir des esclaves concubines (avant le mariage et pendant la vie conjugale) tandis que la femme n'a droit qu'à un seul époux. De même, la sœur hérite la moitié de la part du frère. Devant de telles discriminations, il est légitime de se demander si l'islam peut être féministe et si le féminisme peut être islamique. Dans quelle mesure un féminisme qui se dit islamique peut-il mettre en œuvre, au niveau des lois, le principe universaliste de la non-discrimination entre les sexes ? Comment peut-il l'exécuter au niveau du code de la famille ? Car c'est là que la résistance islamique à l'égalité des sexes est la plus forte. Bien entendu, la résistance islamiste à la non-discrimination sexuelle est plus forte, radicale dans la mesure où elle revendique l'islam comme seule source de loi, et pire, l'arrêt au sens littéral des textes sacrés. Pour cet islamisme, le féminisme est une sorte de cheval de Troie, inventé par l'Occident dans l'objectif d'une mise à mort de l'islam. du natalisme. arabe. Zaynab Al Ghazali, membre de l'élite dirigeante des Frères Musulmans. en Egypte, dira que «l'Occident. a inventé le problème de la femme⁴⁹», un problème qui n'existe pas en Islam. Au niveau de la recherche, les «études islamistes» ignorent les traditions orientaliste et islamologique. A la recherche froide et savante des méthodes philologiques et historiques se substitue un respect rigide du sens littéral du Texte. La transformation de l'Université islamique d'El Azhar.(Le Caire.) en porte-parole des thèses islamistes lors de la dernière Conférence Mondiale sur la Population (Le Caire, Septembre 1994) en est une illustration. Cela se comprend dans la mesure où l'islamisme se veut également

* Pr. Abdessamad DIALMY, Université Mohammed V.Rabat Maroc

⁴⁹ Nadia Hijab : La femme arabe,appel au changement, London, Riad El Rayyes Books, 1988.

une islamisation des principes de la science, dans un sens anti-positiviste et anti-laïc. L'islamisme ne croit pas en la neutralité de la science.

Le credo de la neutralité de la Shari'a

L'hypothèse centrale du féminisme islamique consiste à distinguer entre code de la famille, droit musulman et Shari'a. En d'autres termes, ce féminisme reconnaît la contradiction qui existe entre les conventions et traités internationaux (qui établissent l'égalité des sexes) et les dispositions inégalitaires du droit musulman reprises par le code du statut personnel (sous forme codifiée). La modernisation de ce droit musulman est d'abord formelle (codification), mais aussi de contenu dans la mesure où le mariage de la mineure par exemple est interdit. Incriminer le droit musulman et les codes de la famille qui en ont été tirés de discrimination ne débouche pas nécessairement sur la critique de la Shari'a pour le féminisme islamique. Pour ce féminisme, la Shari'a est neutre dans le sens où elle est un dire divin ouvert, juridiquement exploitable dans des directions opposées, sexiste et anti-sexiste, discriminatoire et égalitariste. L'interprétation de la Shari'a dans un sens ou dans l'autre ne relève pas de la Shari'a elle-même, c'est plutôt un acte déterminé par la nature du régime politique, par le statut que la religion y occupe, par la virulence des mouvements sociaux présents. En d'autres termes, si le droit musulman classique et le code du statut personnel entrent en contradiction avec le principe de la non-discrimination, c'est parce que le régime politique qui n'est pas démocratique, c'est parce que la religion sert surtout à légitimer le gouvernant en le considérant comme un Père, et c'est aussi parce que les femmes et les hommes continuent de considérer l'ordre patriarcal comme un ordre naturel. Tout cela signifie aux yeux du féminisme islamique que la Shari'a n'est pas par elle-même et en elle-même responsable de la discrimination sexuelle. Elle serait un texte que les politiques, et les jurisconsultes, lisent selon le degré de leur conscience féministe. Plus cette conscience est nulle, plus la Shari'a est invoquée comme la forme idéale de l'ordre patriarcal. Mais dès que politiques et jurisconsultes sont sensibilisés et convaincus de l'égalité des sexes comme nécessité humaniste et comme condition de développement, la Shari'a est innocentée du « crime » de la discrimination sexuelle. L'accusation est dirigée uniquement contre le droit musulman dans ses formes classiques et modernes.

À l'opposé du *fiqh*, la Shari'a est neutre, ouverte, à l'écoute des intérêts de la communauté (Umma), de ses femmes, selon les féministes islamiques. Actualisable à volonté, la Shari'a reste une source de loi valable en tous temps et en tous lieux. Son féminisme fondateur est à reprendre, à approfondir et à compléter. Féminisme anti-discriminatoire

⁵⁰ « Vos femmes sont un habit pour vous et vous êtes un habit pour elles » La Vache, 187
Les hommes ont une part de ce qu'ils ont acquis et les femmes ont une part de ce qu'elles ont acquis » Les Femmes, 32
Ceux qui font du bien, hommes et femmes croyants, entrèrent au

paradis et ne seront pas lésés » Les Femmes, 124
« La fornicatrice et le fornicateur, donnez à chacun cent coup de fouet » La Lumière, 2
Le voleur et la voleuse, coupez leur la main », La Table, 38
⁵¹ Prenez la moitié de votre religion chez cette rousse »

qu'on retrouve dans le Coran⁵⁰ et le *Hadith*⁵¹. On retrouve également ce féminisme islamique dans quelques fetwa juridiques marginalisées comme celle d'Ibn 'Ardun. Parmi celles-ci, celle par laquelle A. Ibn Ardun a octroyé à l'épouse la moitié de la fortune du mari en cas de répudiation ou de décès. « Minoritaire, régionale au 16^{ème} siècle, la fatwa arduienne peut, au 20^{ème} siècle, inspirer le législateur eu égard à la transformation de la condition féminine. Et par là ne plus rester ce dire pervers et subversif, mais se muer en dominante »⁵². Mais dans le cadre du droit musulman dominant, on peut également trouver des postures égalitaristes et modernistes, comme la reconnaissance du droit de l'épouse à l'orgasme (dans le cadre conjugal)⁵³. C'est là une preuve de la participation du droit musulman à la construction historique de la modernité sexuelle. Il est également possible de définir le soufisme comme une théorie islamique (spécifique) de l'égalité des sexes⁵⁴.

Pour retrouver le féminisme de la Shari'a, des intellectuels hommes et femmes n'ont pas cessé de disputer le monopole de la lecture de la Shari'a aux juristes traditionalistes. Tous et toutes ont ressenti le besoin de dire le féminisme au nom de l'islam et par l'islam. Tous et toutes ont évité le piège islamiste et/ou occidentaliste qui consiste à établir une incompatibilité, voire une contradiction définitive, entre Shari'a et féminisme. Tous et toutes ont exploité les textes islamiques sacrés pour dire le féminisme.

Que signifie cette posture ? Elle exprime un refus de rompre avec l'islam comme source de loi en matière familiale. Elle exprime le refus de considérer le droit comme représentant de l'islam, mais retient la Shari'a, une Shari'a ouverte, comme seule incarnation de l'islam. C'est cette Shari'a ouverte, exploitable dans le sens de la non-discrimination sexuelle, qui est susceptible de donner de l'islam une image acceptable aux yeux de la modernité. C'est elle qui maintient l'islam comme source de loi aux yeux des modernistes musulmans.

C'est ici l'occasion d'affirmer que la recherche d'une compatibilité entre *Shari'a* et conventions/traités internationaux, *leit-motiv* du féminisme islamique en matière familiale, est une contrainte d'ordre politique. Pour la majorité des musulmans, séculariser le droit

⁵²A. Dialmy : Sexualité et discours au Maroc, Casablanca, Afrique-Orient, 1988, p. 123.

⁵³Des textes de Ghazali Erreur ! Signet non défini. et d'Ibn ArdunErreur ! Signet non défini. et de quelques autres juristes établissent l'importance de l'orgasme féminin dans l'échange sexuel musulman, surtout dans le cas du *nikah* (mariage). L'unilatéralité de l'orgasme masculin se comprend uniquement dans le rapport avec l'esclave-concubine. Le corpsErreur ! Signet non défini. de l'esclave est un instrument de plaisir du maître, sans aucune considération du désir de l'esclave. Il n'en est pas de même avec l'épouse, car les *fokaha* Erreur ! Signet non défini. soulignent le droit de l'épouse à la jouissance, et lui accordent le droit au divorce en cas d'insatisfaction sexuelle. «Qu'aucun de vous ne tombe sur sa femme comme un animal», disait le Prophète. Dans ce sillage, Ibn Ardun affirme que «tomber sur sa femme sans la préparer, la coïter sans lui parler, jouir d'elle avant qu'elle ne jouisse de lui...est une forme d'impuissance». Pour Ahmed ZerrougErreur ! Signet non défini., «la douceur jusqu'à ce que les deux eaux se rencontrent», et Ghazali de conseiller : «si le mari atteint son but, qu'il l'attende, il se peut que l'éjaculation de l'épouse tarde, l'exciter puis l'abandonner est un sévice... L'éjaculation simultanée est plus agréable à l'épouse».

⁵⁴A. Dialmy : Féminisme, islamisme et soufisme, Paris, Publisud, 1997.

de la famille signifie rejeter l'islam, et pour beaucoup tomber dans l'apostasie. Les textes sacrés de référence sont considérés par l'opinion populaire comme des textes catégoriques, ininterprétables. D'où l'impossibilité pour les décideurs politiques de séculariser le droit de la famille. Le séculariser conduira à perdre la légitimité religieuse qui est au fondement du pouvoir. Aussi ne reste-t-il aux politiques féministes en terre d'islam que l'option réformiste, c'est à dire l'islamisation de la revendication universaliste égalitaire. Cette posture est aujourd'hui la forme politiquement correcte que revêtent tous les féminismes marocains, et à ce titre, ils sont tous islamiques. Aucun mouvement féministe marocain n'a osé revendiquer la sécularisation du droit de la famille, cette sécularisation étant le cadre le plus adéquat à l'égalité des sexes. Il est donc politiquement nécessaire d'opter pour la conciliation entre le principe de non-discrimination et l'islam. C'est la Loi Divine qui paraît être en mesure d'accepter le principe de la non-discrimination. En effet, il est possible de (dé) montrer que la Loi Divine est neutre et qu'elle ne tend pas de manière inéluctable irréversible à fonder la prééminence statutaire de l'homme au sein de la famille. Par conséquent, en attendant que la neutralisation séculière de la Loi Divine devienne possible, il faut commencer par neutraliser son contenu, dans le sens où son contenu dit en même temps discrimination et non-discrimination. En ne disant pas nécessairement une opposition inéluctable entre non-discrimination et Loi Divine, la neutralisation du contenu diffère ainsi de la neutralisation séculière. Par conséquent, l'interprétation discriminatoire dominante traduirait un choix socio-politique patriarcal plus qu'elle ne reflète des nécessités textuelles strictes. Neutraliser le contenu, c'est éliminer la discrimination au nom même de la Loi Divine, sans avoir à ériger un droit positif et séculier.

Sauver l'islam conduit les féministes à critiquer *le fiqh*. Pour sauver la *Shari'a*, *le fiqh* est critiqué de par le fait qu'il a été une légitimation de l'ordre familial patriarcal. Pour la quasi-totalité des *foqaha*, la famille musulmane est définie une fois pour toutes comme une structure hiérarchique inégalitaire au profit des hommes. Au sein de ce type de famille, le pouvoir de l'homme est sacralisé quel que soit son statut socio-économique. Au musulman pauvre d'aujourd'hui, il ne reste alors que *le fiqh* pour exercer sa masculinité en termes de pouvoir, et ce de manière inconditionnelle. Toute autre forme que prendrait la famille musulmane est considérée par les juristes conservateurs dominants comme une déviance et une anomalie, voire comme une hérésie. Il y a là un refus de voir que la famille musulmane contemporaine se nucléarise et est appelée par là à se démocratiser. C'est là une loi socio-historique inhérente à l'évolution de la famille, de toute famille, quelles que soient ses convictions religieuses.

Ce féministe islamique de l'intérieur est à consolider à partir des règles suivantes que j'ai proposées dans divers travaux depuis 1987. Ces règles sont à considérer comme des

fondements nouveaux d'un ijthihad nouveau pour un droit musulman nouveau. Il s'agit de:

1. la règle de la suspension des textes sexuellement discriminatoires en raison de la spécificité des causes socio-historiques de leur production,
2. la règle de l'interprétabilité de tous les textes sacrés en matière familiale ou la possibilité de l'ijthihad malgré la présence de textes sacrés, en d'autres termes, le rejet de tout impératif catégorique en matière familiale,
3. la règle de la logique coranique dialectique qui dépasse l'opposition binaire rigide entre licite-illicite, ce qui est licite peut devenir illicite et inversement en fonction de l'approche genre,
4. la règle de la liberté doctrinale qui consiste à ne pas emprisonner l'acte législatif dans et par une seule doctrine, ou à le libérer de toute doctrine juridique préétablie.
5. la règle de l'interdisciplinarité scientifique fondatrice de l'acte législatif en matière familiale,
6. la règle de la supériorité de l'option féministe en raison de son rationalisme, malgré sa minorité statistique. La démocratie ne consiste pas ici à respecter une majorité discriminatoire, mais à tirer vers le haut en donnant le primat à une opinion égalitaire minoritaire.

Conclusion

A ce texte, trois conclusions :

1. Le principe de l'égalité des sexes n'est pas une création *ex nihilo* du «féminisme blanc». C'est l'aboutissement d'une accumulation historique à laquelle ont participé toutes les cultures. Ce principe conquis au fil de l'histoire humaine est une production multiculturelle par définition. Se l'accaparer par le féminisme blanc est une forme d'impérialisme idéologique, admettre son origine blanche par les féminismes « noirs » est une forme d'aliénation.
2. le féminisme islamique se comprend à partir d'une impossibilité politique actuelle de séculariser le droit familial et sexuel. Sa fonction culturelle, identitaire, est également à comprendre comme une posture politique de refus contre la domination politique occidentale. De par son caractère oppositionnel, le féminisme islamique est un féminisme « noir » sans que la totalité de ses chantres ne soit noire bien entendu. Mais tout en étant noir de par son différencialisme, le féminisme islamique est à la fois blanc et noir de par sa couleur, voir jaune aussi.

3. le féminisme islamique, de par son appartenance idéologique au féminisme noir, ne s'oppose au féminisme blanc que par son agenda pratique, en ne considérant pas par exemple la revendication lesbienne comme une priorité. Au niveau de la théorie, il est stérile, il est encore stérile. Produire de la théorie est une tâche majeure qui l'attend. Tant que ce féminisme ne l'accomplit pas dans une recherche fondamentale, il n'est en dernière analyse qu'un agenda différent du même, du même féminisme blanc. Son agenda reflète le retard de développement des sociétés idéologiquement noires, les autres. A ce titre, le féminisme islamique n'est pas tant l'indicateur d'un féminisme pluriel multiculturel que la triste preuve d'un féminisme inégal.

Militantisme / études féministes / études de genre : Regard sur les enjeux d'aujourd'hui

*Françoise PICQ**

Les études féministes, en France, se sont développées à la suite du mouvement féministe des années 1970. Elles ont poursuivi les questions qui avaient été soulevées par celui-ci, tout en mettant en question les méthodes et critères académiques. En investissant l'université et les organismes de recherche, les militantes entendaient prolonger la critique politique de la place faite aux femmes dans la société par la critique d'un savoir constitué sur leur exclusion. Mais en s'institutionnalisant les Études féministes se détachaient de leur origine militante, évoluant vers plus de rigueur scientifique, et vers l'acceptation des exigences académiques.

L'institutionnalisation a été un processus controversé. A chaque étape il fallait choisir jusqu'où accepter des compromis, et quand ceux-ci risquaient de devenir compromission. Pour faire reconnaître le champ de recherche ouvert par les interrogations féministes, il fallait donner des gages de scientificité, s'éloigner un peu plus de son origine militante. Certaines dénonçaient alors la « récupération » au nom d'un féminisme original, plus radical.

La substitution de la terminologie « études de genre », à celle d'« études féministes » fait partie de ce processus. Il y a des raisons théoriques, non négligeables à l'adoption du concept de genre : celui-ci fournit une justification scientifique à la remise en question féministe d'une « nature féminine ». De plus il s'intéresse aux rapports sociaux entre les sexes, et non plus seulement aux femmes. Mais c'est surtout la manifestation de distance avec le militantisme qui explique la préférence désormais donnée par la plupart des chercheuses à cette approche.

Recherche et militantisme féministe se sont développées de façon de plus en plus parallèle. C'est que l'une et l'autre n'obéissent pas aux mêmes exigences.

On peut regretter cette séparation et tenter de retisser le lien. C'est ainsi qu'une résolution a été votée par le 3^e Congrès de la Recherche féministe francophone, à Toulouse en 2002. Mais celle-ci n'a pu déboucher concrètement.

Pour ma part, comme beaucoup d'autres chercheuses, notamment celles qui se regroupent dans l'Association nationale des études féministes (ANEF), je reste attachée à la dénomination d'« Etudes féministes », qui reconnaît la liaison, en même temps que

* Françoise PICQ, IRISES, Université Paris Dauphine France.

la tension entre recherche et militantisme.

L'un des apports épistémologiques de la critique féministe dans la recherche a été la place donnée à l'expérience personnelle comme source de connaissance, la valeur heuristique de la subjectivité, du vécu. Même si l'on doit faire preuve de vigilance critique, il est légitime de prendre en compte ce qu'on peut découvrir dans sa propre pratique.

1- Recherche et militantisme.

Mon histoire se confond avec celle des études féministes. J'ai participé au Mouvement de libération des femmes, depuis 1970. Et j'ai été partie prenante de l'institutionnalisation des études féministes, à chacune de ses étapes. Je n'ai cessé de réfléchir à ce processus d'institutionnalisation et à la tension entre les exigences contradictoires du militantisme et de la recherche.

De plus mon objet d'études privilégié c'est le mouvement féministe. D'abord, à partir de mon engagement féministe, je me suis intéressée au féminisme dans l'histoire. Je voulais mettre en question les stéréotypes fabriqués à propos des féministes de la « première vague », que nous avions superbement ignorées quand nous nous étions mises en mouvement (intitulant notre première publication collective « Libération des femmes, année zéro »). Je m'intéressais à celles qui préfiguraient nos questionnements, notre radicalité, nos conflits avec le mouvement révolutionnaire : féministes radicales à l'intérieur du mouvement ouvrier, néo-malthusiennes... et aux questions et débats qui retrouvaient une actualité : féminisme et lutte des classes, « féminisme bourgeois » et anti-féminisme socialiste ; à la solidarité entre les femmes par-dessus la division des classes. Les découvertes n'ont pas manqué, qui donnent poids aux analyses féministes [Picq, 1984]. L'histoire des femmes et du féminisme est née de recherches militantes, avant qu'une nouvelle génération d'historiennes ne la prolonge et l'approfondisse avec des méthodes incontestables.

Plus tard j'ai pris pour objet d'étude le Mouvement féministe dont j'avais été une actrice, et il m'a fallu changer de posture épistémologique. Je cessais d'être une militante de ce mouvement pour en devenir une analyste. Il me fallait prendre une certaine distance pour envisager le Mouvement dans sa globalité et construire une analyse critique ; pour mettre en question ses affirmations. Prendre pour hypothèses de recherche les allégations féministes, et les soumettre à des vérifications sociologiques m'a permis d'intéressantes analyses de l'écart entre discours et pratiques, entre projets explicites et stratégies inconscientes [Picq, 1993].

C'est dans cette position de « *chercheuse féministe, ayant le féminisme pour objet d'étude* », que je me situe par rapport au féminisme, qui –après un reflux dans les années 1980- connaît aujourd'hui un renouveau certain. Les exigences de la recherche se distinguent de celles de la mobilisation militante : Alors que pour l'action il faut choisir, prendre parti pour telle ou telle des positions, j'essaie de considérer l'ensemble des groupes et des positions, de prendre en compte les points de vue opposés, d'analyser les controverses en tant que telles pour comprendre les nouveaux enjeux dans leur contexte. Il me semble que c'est ainsi que les chercheuses peuvent être utiles aux militantes ; en les déstabilisant et en les obligeant à prendre en compte la complexité des situations.

Pour autant je ne prétends pas à la neutralité ou à l'objectivité. Je reste féministe, et la connaissance que j'ai acquise de l'histoire du féminisme me donne des outils d'analyse pour analyser les controverses actuelles. Mes choix politiques fondamentaux demeurent ceux d'un féminisme lié à l'histoire sociale, mais non pas subordonné.

Le recul historique permet de donner sens aux questions importantes, d'en relativiser d'autres : de distinguer l'essentiel du conjoncturel. L'essentiel, c'est ce que le féminisme a conquis dans sa longue histoire cumulative, et qui a permis aux femmes d'exister comme individus. Sur le moment, il est difficile de savoir avec certitude où est l'intérêt des femmes. Cela ne devient évident qu'après coup. Parmi les différentes positions coexistant dans le mouvement féministe, telle ou telle se révélera comme ayant –ou non- favorisé l'autonomie des femmes. C'est ainsi que la loi de 1920, qui réprimait l'avortement et l'information sur la contraception, n'a été considérée comme une « loi scélérate » à l'époque que par une minorité de féministes. C'est ainsi, à la Libération, que la promotion des droits de la mère, qui accompagnait la politique familiale nataliste, a été généralement appréciée. Ce n'est que plus tard qu'on a pu voir qu'elle avait entraîné le retour des femmes au foyer, et leur exclusion sociale au moment où elles obtenaient enfin l'égalité des droits. Le mouvement féministe des années 1970 peut être largement compris comme une réaction à cet enfermement des femmes au foyer.

La distinction de l'essentiel et conjoncturel, me semble un critère important pour appréhender les nouveaux enjeux auxquels le féminisme est confronté. Il y a les acquis fondamentaux sur lesquels il ne faut pas céder. Acquis de la première vague : l'égalité des droits civils, les droits civiques, le droit à l'éducation, le droit au travail ; acquis de la deuxième vague : le droit à disposer de son corps et à exister autrement que par des fonctions d'épouse et de mère. Et puis il y a le conjoncturel, dont il faut accepter qu'il soit remis en question par les générations suivantes, qui ne poursuivront notre combat qu'en le redéfinissant en fonction des enjeux et des principes qui sont les leurs. Il n'est pas

facile de voir notre « héritage » critiqué, déformé, par celles qui se réclament aujourd'hui du féminisme. C'est pourquoi il me semble important de faire cette distinction entre les remises en question qu'on doit accepter et celles sur lesquelles il n'est pas possible de transiger [Picq, 2002].

Le contexte politique d'aujourd'hui est bien différent de celui dans lequel s'était développé le féminisme des années soixante-dix, à la suite du mouvement de Mai 68 et de sa contestation générale de la société. C'est ceux-là qui expliquent les modes d'intervention du MLF. Les novations qui ont permis de faire bouger les choses, dans la provocation, le jusqu'aboutisme, n'ont de sens que dans le climat social d'alors, celui d'une société dynamique où le modèle traditionnel dominant était en décalage par rapport à l'état des rapports sociaux de sexe.

Aujourd'hui, la crise et la peur de la régression l'emportent à tous les niveaux. Crise de l'Etat providence et du modèle d'intégration dans la République ; tensions géopolitiques sur fonds de retour du religieux et de conflits identitaires.

Les conceptions politiques des années soixante-dix, les contradictions principales et secondaires doivent être repensés dans une conjoncture toute différente.

C'est bien la question que pose ce 5^e Congrès des recherches féministes dans la francophonie : « Le féminisme face aux défis du multiculturalisme ». J'ai choisi d'apporter quelques éléments à cette réflexion à partir de mon expérience de chercheuse féministe, spécialiste de l'histoire du féminisme en France.

2 - Féminisme et laïcité

Le féminisme français, depuis 1789, a partie liée avec l'histoire révolutionnaire, avec le mouvement social, avec le combat républicain et laïc. C'est en vertu des grands principes, proclamés universels que les féministes se sont mobilisées. Les femmes étaient exclues des « Droits de l'homme et du citoyen », sous prétexte d'une « nature » qui s'imposait à elles. La République les a exclues du suffrage « universel » sous prétexte d'une « différence des sexes » qui les empêchait d'être des « individus abstraits ». Mais c'est sur ces principes que les féministes en France se sont toujours appuyées pour contester l'exclusion des femmes. Elles ont fini par gagner parce que la logique était imparable ; les Droits de l'homme amènent aux droits des femmes, le suffrage « universel » ne peut pas indéfiniment exclure les femmes, l'école laïque aide aussi à l'émancipation des femmes.

Aucun des courants politiques successifs du mouvement social qui ont fait l'histoire n'ont spontanément fait leur place aux femmes dans leurs théories, ni en leur sein,

et n'ont reconnu le féminisme comme partie intégrante de leur combat (si ce n'est après-coup) ; mais les féministes, elles, ont toujours inscrit leur cause dans ceux-là, revendiquant les droits des femmes au nom des principes universels. Des féministes ont participé aux divers réseaux politiques : franc-maçonnerie (loge du Droit humain fondée en 1893 par Maria Deraisme et Georges Martin), cercles de la libre pensée, Ligue des Droits de l'Homme (Jeanne Schmall, Adrienne Avril de Sainte Croix, Maria Vérone), Parti socialiste et communiste (Madeleine Pelletier, Hélène Brion), anarchistes et néo-malthusiens (Nelly Roussel). Même le Parti radical, opposé au vote de toutes les femmes par peur de l'influence cléricale, mais pas à l'influence de femmes exceptionnelles, avait ses Egéries, comme Cécile Brunschvicg, qui fut Sous Secrétaire d'Etat sous le Front populaire.

La laïcité visait à fonder une société civile qui trouve en elle-même sa raison d'être. Elle portait promesse d'émancipation, par la raison, par la distinction des croyances (qui appartiennent au privé) et des connaissances (transmises par l'école). Avec le rétablissement du divorce (Loi Naquet 1884), le mariage n'est plus un sacrement, indissoluble, (ce que Dieu a béni, l'homme ne peut le défaire), mais un contrat entre deux individus. L'Ecole public, laïc, gratuite et obligatoire a offert aux femmes aussi le moyen de se penser comme des individus.

D'autres pays, notamment anglo-saxons et protestants, ont pu connaître une toute autre histoire. Mais en France le féminisme ne pouvait que s'opposer au catholicisme qui donnait statut de volonté divine à la division sexuelle des rôles, à la sujétion de la femme au mari, à l'assignation à la maternité ; il ne pouvait trouver un soutien que dans la bataille pour la laïcité.

Le féminisme des années 70 a repris le combat avec les enjeux qui étaient ceux de l'époque : il ne s'agissait plus de conquérir l'égalité des droits, mais l'autonomie de destin par la maîtrise de la procréation et l'autonomie professionnelle. La « libre disposition de son corps » était déclinée en droit à l'avortement et à la contraception, refus du viol et des violences ; mais aussi contestation des rôles sociaux, refus de l'enfermement dans la famille, le mariage, la maternité, le foyer.

Dans une époque dominée par la problématique marxiste, la dimension laïc du combat n'a pas toujours été clairement affirmée. La laïcité était une sorte d'évidence apaisée, un équilibre accepté de part et d'autre, même si des accès de fièvre sporadiques pouvaient surgir, devant chaque tentative de déplacer les lignes autour de l'école. Pourtant, les camps qui se sont dessinés de part et d'autre dans la campagne pour l'avortement étaient clairement structurés autour de l'opposition classique : catholicisme / laïcité ; les protestants, rejoignant souvent alors le camp laïc, comme ils l'avaient fait au moment de la construction de la République.

Et ce qui a permis la victoire, c'est un large soutien de femmes, mais aussi d'hommes : médecins, partis de gauche, démocrates, libéraux, modernistes qui se retrouvaient dans ce clivage traditionnel de la société française. La dimension laïc du combat féministe est devenue évidente plus tard avec la croisade du pape.

A partir de 1989, et de la première « affaire du voile », la question de la laïcité en France s'est posée de façon nouvelle. Il était facile de savoir de quel côté se situer, comme féministe, lorsque un Etat laïc cherchait à s'émanciper d'une religion dominante, longtemps liée à l'Ancien régime, qui s'était opposée à la République, et ne l'avait admise en 1892 que pour mieux continuer dans son cadre le combat contre elle, qui avait résisté à la séparation des Eglises et de l'Etat et au maintien des celles-là dans l'ordre du privé, qui avait cherché à maintenir son influence sur l'ordre social, la morale traditionnelle, s'opposant farouchement à la libéralisation des mœurs.

C'était autre chose avec l'Islam. Une religion qui n'avait pas été présente au pacte laïc du début du siècle et s'en trouvait discriminée. Qui revendiquait sa place comme deuxième religion de France, et cherchait à son tour à déplacer les lignes. Jusqu'à quel point pouvait-on tolérer l'atteinte à la laïcité, dont les jeunes filles voilées étaient un signe ostensible ? Cela méritait-il qu'elles soient exclues de l'école, cette institution fondatrice de l'unité nationale par l'intégration des nouveaux citoyens ? Le débat fut vif et riche d'argumentations contraires. Certains en profitèrent pour réaffirmer des positions fermes, dans un sens ou dans un autre ; mais bien des familles de pensée se divisèrent. Chaque position avait ses raisons. Mais aussi ses non-dits. La présence de plus en plus visible de descendants d'immigrés, la montée de l'intolérance à leur égard, mesurée au vote Le Pen, la nécessité de se démarquer absolument des discours d'exclusion et de préférence nationale entraînait des attitudes contradictoires à l'égard de la religion des dominés, des anciens colonisés.

Parmi les féministes, deux points de vue s'opposaient. Il y avait celles pour qui le voile islamique était l'intolérable symbole de l'infériorité féminine, et celles qui refusaient l'exclusion des filles voilées de l'école, seule voie de leur émancipation.

Le gouvernement socialiste ne trancha pas, s'en remit au Conseil d'Etat, qui rendit une décision nuancée. Le port du foulard islamique n'était pas en soi contraire à la laïcité, à condition qu'il ne s'accompagne pas de prosélytisme et que toutes les règles de l'école soient respectées, en particulier les règles de sécurité. Il revenait à chaque établissement de définir les limites de la tolérance dans son règlement intérieur. Et aux tribunaux administratifs de trancher les différends.

Une médiatrice fut nommée par l'Education nationale, qui réussit à démêler bien des cas et à amener à des compromis.

Du point de vue du féminisme, l'année 1995 a marqué un tournant. La conférence mondiale sur les femmes de Pékin a vu l'offensive du Vatican contre le droit des femmes à disposer de leur corps et son alliance avec les Etats théocratiques (catholiques et musulmans). Et la résistance farouche qu'il fallut opposer à cette régression. L'avortement était devenu le principal enjeu du conflit entre religion et laïcité. Il est aujourd'hui l'emblème de la catholicité en Europe, où trois Etats, l'Irlande, la Pologne et Malte continuent à l'interdire. Le statut des femmes est re-devenu un enjeu politique et le critère d'émancipation du pouvoir politique à l'égard de la religion. L'avortement légal, avec le préservatif et le mariage homosexuel, structure l'opposition des anciens et des modernes.

En même temps, en France, le retour de la droite au pouvoir a montré que les acquis restent fragiles. Les atteintes au droit à l'Interruption volontaire de grossesse et à la contraception, le réveil d'une vision traditionnelle du rôle des femmes, l'influence évidente de l'Eglise la plus réactionnaire ont réveillé une opposition concertée. Le vaste camp qui avait permis les victoires des années soixante-dix s'est reformé. Autour de la CADAC (Coordination des associations pour le Droit à l'avortement et à la contraception) une manifestation pour les droits des femmes, appelée par une centaine de partis de gauche, syndicats, associations diverses a marqué le réveil d'un mouvement social qui allait déferler à sa suite. Les droits des femmes sont devenus un thème unificateur, compris d'emblée dans la vision progressiste qui s'opposait au gouvernement de droite.

La question du voile islamique à l'école a été posée à nouveau dans les années deux mille. De manière plus radicale. Le 11 septembre était passé par là et l'Islam n'était plus la religion des pauvres. Derrière lui se profilait l'islamisme, qui déclarait une guerre sans merci à l'Occident.

Le voile était le symbole d'une identité musulmane revendiquée, affirmée comme refus d'intégration à la société française et à son partage laïc entre le privé et le public. Il est apparu aussi comme un signe de l'inégalité entre les sexes, de leur séparation rigide. Imposé par les hommes ou revendiqué par des femmes au nom de leur libre choix, il était le signe d'une vision traditionnelle qu'on avait crue en voie de disparition et qui s'opposait au modèle de la femme moderne.

L'égalité entre les femmes et les hommes, qui était admise en principe pour mieux être négligée, est alors apparue comme constitutive de l'identité nationale. Et le voile islamique comme sa négation.

Dans le débat qui a abouti au vote de la loi de mars 2004, interdisant à l'école les signes religieux ostensibles, l'argument de l'égalité des sexes a été mis en avant, bien au-delà des milieux féministes. A tel point qu'il en devenait suspect. Comment croire en la sincérité

de ceux qui ne voient le sexisme que lorsqu'il se manifeste chez les « Autres » ; lorsqu'il est le signe d'une tradition culturelle inassimilable. Le voile était le premier symptôme de la négation de l'individualité féminine, dans un continuum où mariages forcés et crimes « d'honneur » signaient l'impossible intégration.

Parmi les féministes, la différence de points de vue s'est creusée jusqu'à la rupture.

Les violences à l'égard des femmes dans les « quartiers » ghettosés ont soulevé un problème comparable. Quelle place donner à certains faits divers dramatiques ou phénomènes de bandes s'en prenant aux femmes dans une affirmation sauvage de domination masculine ?

Le mouvement Ni putes, ni Soumises, est apparu sur la scène public en 2003, rejoignant la manifestation du 8 mars après une marche à travers la France. Il dénonçait la régression de la condition des femmes dans les cités, les « tournantes » (viols collectifs) et la terreur que faisaient régner de jeunes caïds, aboutissant à ce qu'une jeune fille qui bravait leur loi soit brûlée vive.

Le renouveau du féminisme explosait dans ce déferlement de filles des cités, jeunes, superbes, déterminées. Les féministes ne pouvaient que se reconnaître dans ce combat qui reprenait le leur, même si celui-ci critiquait le « féminisme qui a déserté les cités ».

Mais bientôt le succès médiatique de ce mouvement et le soutien gouvernemental à son égard éveillèrent la méfiance de certain-e-s. Mettant l'accent sur ces violences là, le combat de NPNS n'aboutissait-il pas à stigmatiser le « garçon arabe » [Guénif-Souilamas et Macé, 2006], à montrer du doigt certaines populations comme si elles étaient toutes entières et seules responsables des violences à l'égard des femmes ?

La place des populations immigrées, notamment musulmanes, est un problème pour l'ensemble des sociétés occidentales. Elle se pose de façon spécifique en France, à la fois en raison de l'ancienneté et de l'importance de l'immigration, et en raison du modèle historique d'organisation sociale. Le modèle français d'intégration, républicain et laïc, prétend unifier la nation, à travers la citoyenneté des individus et renvoie hors de l'espace public les spécificités et solidarités communautaires. Il se méfie des communautés qui divisent et ne leur reconnaît aucun droit. La laïcité impose la privatisation des convictions religieuses, leur subordination à l'idéal républicain, donc la discrétion de toute profession de foi. Le droit du sol, l'école public, les mariages mixtes sont censés intégrer les générations successives d'arrivants. La trilogie républicaine leur propose Liberté, Egalité et Fraternité.

Dans la réalité, évidemment, les choses ne sont pas aussi idylliques. Elles ne l'ont jamais été ; mais le modèle fonctionnait. Il est aujourd'hui en crise. La République n'a pas tenu

ses promesses de marche vers l'égalité. La relégation dans des quartiers, ghettoïsés de fait, est une contradiction absolue. L'école ne joue plus son rôle d'intégration et de promotion, elle n'est plus le creuset d'une nation en reformation constante, au-delà des particularismes et des ségrégations. Les discriminations sont de plus en plus visibles, même si l'interdiction de « statistiques ethniques » ne permet pas de les mesurer.

Alors le ressentiment à l'égard de la République s'exprime de diverses manières. Violences, incendies de voitures et de bâtiments publics, révolte des banlieues, dénonciation du « néo-colonialisme ». Et les femmes, comme souvent,

sont un enjeu dans ce conflit. Issues de l'immigration, seront-elles fidèles à leur origine ou « occidentalisées ».

Le voile, qui distingue, qui met à part, exprime le refus du modèle occidental, à la fois dans sa dimension impérialiste de domination sans partage, de l'argent et du matérialisme, et dans celle de la modernité occidentale : dont l'égalité entre les femmes et les hommes et la liberté individuelle. Dans le contexte géopolitique de division du monde, il est une affirmation politique.

Le clivage qui divise les féministes à son sujet réduit souvent la complexité de la question à une seule contradiction. Et soutient sans partage celles qui incarnent ce choix politique.

Il y a à l'extrême gauche notamment ceux qui, pour continuer le combat antiraciste tiers-mondiste et anti-impérialiste, soutiennent la présence à l'école des jeunes filles voilées (Collectif « Une école pour toutes et pour tous ») et dénoncent avec les « Indigènes de la République » la loi de 2004 comme étant le symbole même de l'oppression néo-coloniale : une loi d'exception, une offensive réactionnaire « frauduleusement camouflée sous les drapeaux de la laïcité, de la citoyenneté et du féminisme ». Ni la laïcité, ni l'égalité des femmes et des hommes ne sont dans cet optique des valeurs primordiales. La République n'est vue que comme un leurre, un camouflage néocolonial.

De l'autre côté il y a celles (et ceux) qu'inquiète un retour en force des religions dans la vie sociale. La République, malgré ses promesses non tenues, reste pour elles/eux une protection contre l'obscurantisme et l'enfermement communautariste. Le mouvement Ni putes, ni soumises affiche ainsi sa propre trilogie républicaine : Egalité, Mixité, Laïcité ! La loi contre les signes religieux ostensibles à l'école est pour elles un coup d'arrêt nécessaire à la régression de la condition des femmes, dont le retour du voile est le symbole. Elles ont appris à l'école républicaine les valeurs de liberté et d'égalité et la laïcité leur apparaît comme une protection.

D'autres, dans une volonté de tenir les deux bouts et de ne pas diviser le féminisme, se prononcent contre le voile et contre la loi. Tentant de relativiser la contradiction au regard

de la question sociale et de son poids particulier sur les femmes.

En tant que chercheuse féministe, je m'efforce de comprendre le clivage et les différentes positions par rapport aux priorités des unes et des autres. Pour autant je ne les considère pas comme équivalentes. Au regard de l'histoire du féminisme et du partage entre l'essentiel et le conjoncturel, il me paraît nécessaire de résister à la régression de la condition des femmes, surtout quand elle touche les jeunes filles issues de l'immigration qui s'inscrivent dans la suite du combat féministe.

Le féminisme a été accusé d'être bourgeois ou blanc, ou de diviser la classe ouvrière, pour interdire aux femmes de lutter pour leur propre compte. Les accusations d'aujourd'hui à l'égard de celles qui trahissent leurs racines ou cèdent aux sirènes de l'occident sont du même type et visent le même but. Le féminisme n'existe jamais que comme exigence d'une prise en compte prioritaire de l'intérêt collectif des femmes. Il ne néglige pas les autres rapports de pouvoir, mais refuse de s'y subordonner.. Il est difficile de faire le tri parmi les revendications identitaires entre celles qui sont démocratiques et celles qui ne le sont pas, comme il est difficile de distinguer les valeurs universelles de la domination occidentale ; mais la laïcité reste un principe d'organisation permettant de gérer au moins mauvais les rapports entre le collectif et l'individuel. Elle reconnaît la religion comme un choix individuel, une liberté ; non un principe organisateur de la société.

Bibliographie

Ouvrages

- FOUREST C. et VENNER F., 2003, Tirs croisés, la laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman, Calmann-Levy, Paris, France
- GUENIF-SOUILAMAS N. et MACE E., 2006, Les féministes et le garçon arabe, Editions de l'Aube, Paris France
- PICQ F, Libération des femmes, les années mouvement, Editions du Seuil, Paris France

Articles :

- Picq F., « Qu'est-ce que le féminisme bourgeois ? », in Stratégies des femmes, 1984, Editions Tierce, Paris, France

« Troisième vague », une tempête dans un verre d'eau? : une critique féministe radicale¹

Mélissa BLAIS, Eve-Marie*
LAMPRON, Geneviève PAGÉ

La conceptualisation d'une « troisième vague du féminisme » a fait couler beaucoup d'encre depuis les années 1990. Bon nombre de définitions existent dans la littérature états-unienne, mais très peu sont pensées en fonction du Québec, hormis celle proposée par Maria Nengeh Mensah dans un ouvrage portant sur la « troisième vague » (2005). Selon elle, les tenants de ce courant souhaiteraient :

«Renouveler les pratiques et les questionnements théoriques vis-à-vis, notamment, de l'homogénéité d'un féminisme «intellectuel, blanc et hétérosexuel», par le biais de théorisations lesbiennes et d'autres minorités sexuelles, de théorisations des «femmes non blanches», de femmes pauvres, etc. [...] .Le postmodernisme est une influence importante pour la théorisation de la troisième vague, mais les deux ne sont pas à confondre (Nengeh Mensah 2005 : 15).

L'auteure insiste sur les rapports de continuité et de ruptures entre la prétendue «deuxième vague» et la « troisième ». Parmi les éléments de rupture, notons la critique de la non-mixité à l'intérieur du mouvement, l'analyse qui se veut désormais « positive » de la sexualité, une critique de la compréhension « binaire » des catégories de sexes – [les hommes n'étant plus associés à un groupe oppresseur, ils peuvent ainsi devenir des alliés –,] De même que la remise en le féminisme radical a été la cible de nombreuses attaques ces dernières années, notamment par celles qui promeuvent la « troisième vague du féminisme » et qui se positionnent en rupture avec la « deuxième vague », elle même réduite au féminisme radical.

Nous désirons apporter notre contribution à ce débat et réagir face au concept de « troisième vague », que nous remettons en question dans sa tendance à confondre les générations et les idéologies.

Dans cette communication, nous avançons que les théories sur la «troisième vague» invisibilisent les apports du féminisme radical à l'histoire et à l'actualité du mouvement féministe. En contrepartie, lorsqu'il est question de la «deuxième vague», le féminisme radical est mis à l'avant-scène d'une façon caricaturale qui ne rend pas compte de la

* Mélissa BLAIS, Eve-Marie, Eve-MarieLAMPRON, Geneviève PAGÉ,
Université du Québec Montréal - Canada

complexité de ce courant de pensée. De plus, la typologie des «vagues», réactualisée par la prétendue naissance d'une «troisième vague», crée une surenchère à la nouveauté, évacuant et dévalorisant ainsi les fondements théoriques du féminisme radical, courant qui fait partie intégrante d'un mouvement qui se caractérise avant tout par son hétérogénéité.

La typologie des vagues : un modèle contestable historiquement et conceptuellement

Notons tout d'abord que les notions de première, deuxième et troisième «vagues » sont loin de faire consensus dans la littérature féministe québécoise.

Certaines interrogent son utilisation, comme l'historienne Micheline Dumont qui questionne l'ambiguïté du sens a donné à ces concepts, soulignant que «les vagues du féminisme» sont parfois utilisées à titre de marqueurs temporels, d'autres fois idéologiques, ou alors pour catégoriser des types d'actions (Dumont 2005; Jervis 2006 : 14).

Certaines féministes font usage de la notion des vagues pour cartographier le mouvement féministe et son histoire. Par exemple, des historiennes et théoriciennes emploient le concept de «vagues» à titre de modèle typologique non pas pour définir une nouvelle et «troisième vague», mais plutôt affirmer l'existence d'une «première» et «deuxième vague». Ces vagues seraient respectivement caractérisées par une bataille pour le droit de vote des femmes et par un renouveau féministe émanant des stratégies d'action et des théorisations liées au féminisme radical (Zancarini-Fournel 2004 : 227).

Ainsi, l'historienne Michèle Jean parlera en 1979 d'une «nouvelle» vague en référence aux années 1969-1979, périodes où le mouvement féministe est souvent qualifié de combatif (Jean 1979 : 18. Voir aussi : Collectif Clio 1992 : 472). En somme, la typologie des vagues invite à penser le mouvement féministe dans une perspective évolutive; chaque vague introduit une «nouveau», dépassant ainsi la précédente par l'entremise de ses innovations théoriques et pratiques.

Dans cet ordre d'idées, la féministe américaine Ann Braithwaite, qui utilise notamment l'analyse de Katie King (King 1994), met de l'avant le concept de «signes magiques», pour décrire la manière dont certains enjeux qui étaient initialement complexes et sujets à débat, ont subi une réduction de sens à travers la construction de récits historiques linéaires et évolutifs, notamment en fonction des intentions présentes et futures des chercheuses et chercheurs (Braithwaite 2004 : 105). Ainsi, certaines prises de position sont décrites comme «nouvelles», alors qu'une analyse rigoureuse nous montrerait qu'elles s'inscrivent plutôt dans un historique de débats. Par conséquent, si la promotion

d'un « nouveau » féminisme est à l'ordre du jour, comme c'est le cas actuellement, il va de soi que des éléments qui font partie intégrante du passé du mouvement féministe, notamment le féminisme radical, soient minimisés ou évacués du récit. Il devient alors possible d'invisibiliser un certain nombre d'initiatives féministes si l'on persiste à réfléchir le mouvement féministe comme étant un amoncellement de vagues successives, et que par conséquent, on crée une surenchère à la « nouveauté », sans toujours prendre en compte l'histoire et l'actualité concrète de ce même mouvement.

D'ailleurs, si le mouvement féministe se caractérise par son hétérogénéité, le féminisme radical est lui-même tout aussi hétérogène, étant traversé par plusieurs sous-courants, dont le féminisme marxiste, anarchiste et matérialiste, pour n'en nommer que quelques-uns. Nous souhaitons privilégier une typologie des courants du féminisme qui permette de penser la complexité du mouvement et d'analyser son historique de débats, même si le fait de cartographier implique nécessairement un travail de sélection. Afin de rendre intelligible la réalité complexe du mouvement féministe occidental, il convient de définir le féminisme radical à partir des convergences analytiques, théoriques et idéologiques observables au sein des différents sous-courants. Selon Francine Descarries et Shirley Roy :

«Les tendances radicales convergent dans leur dénonciation de la société **patriarcale**, dans leur refus d'expliquer l'infériorisation des femmes par des arguments d'ordre **naturel** ou **biologique** et dans la **primauté qu'elles accordent aux luttes** des femmes.

L'argument prévalant est que les femmes sont opprimées et exploitées individuellement et collectivement sur la base de leur identité sexuelle (Descarries-Bélanger et Roy 1988 : 9) (nous soulignons).

En tenant compte des caractéristiques communes à ce courant de pensée politique, il est d'ailleurs possible de retracer des initiatives féministes radicales en Europe ainsi qu'en Amérique du Nord et ce, avant la décennie 1970, ou avant la période appelée « deuxième vague ». Par exemple, l'historienne Bonnie Anderson définit comme « radicales » plusieurs féministes socialistes actives dans le contexte des révolutions européennes de 1830 et 1848, et qui souhaitent s'attaquer aux structures sociales et économiques à la racine de l'oppression des femmes (Anderson 2000 : 3).

¹ Cette communication se fonde en grande partie sur un article que nous avons récemment publié dans *Recherches Féministes*. Il va de soi que certaines des idées explorées ici y sont développées plus en profondeur. Voir Blais, Fortin-Pellerin, Lampron et Pagé (2007).
question du «*Nous femmes*». Nengeh Mensah ajoute que les Québécoises francophones cherchent à «dépass[er] des acquis appartenant à une autre génération de féministes» (Nengeh Mensah 2005 : 15); notons d'ailleurs que les théorisations associées au féminisme radical, lui-même assimilé à la «deuxième vague», sont jugées «dogmatique[s]» et «essentialistes» (Nengeh Mensah 2005 : 17).

² Micheline Dumont et Louise Toupin ont plutôt choisi d'arrêter la période en 1985, sans toutefois référer directement à des «vagues» du féminisme (2003).

Autre exemple intéressant que celui de la militante et médecin Madeleine Pelletier qui, au début du XXe siècle, défend le droit de vote des femmes tout en rejetant la féminité, l'hétérosexualité et la maternité (Beaudet 2003 : 128). L'historienne française Andrée Michel rappelle quant à elle « [qu']au début du XXe siècle, de nombreux thèmes développés depuis le Moyen Âge se sont implantés dans la conscience féministe occidentale » (Michel 2003 : 77), traitant entre autres de ce « refus d'expliquer l'infériorisation des femmes par des arguments d'ordre naturel ou biologique » (Descarries-Bélanger et Roy 1988 : 9) et de l'idée voulant que la libération des femmes ne puisse qu'être l'oeuvre des femmes elles-mêmes; autant d'éléments qui convergent vers la définition du féminisme radical proposée par Descarries-Bélanger et Roy.

De plus, cartographier le mouvement féministe à partir des courants de pensée, et non pas seulement des époques, permet à l'historienne Karen Offen de retracer différentes appellations utilisées en 1897 par les féministes françaises ou par leurs contemporain-e-s qui souhaitent les décrire. Elle recense par exemple les courants «féminisme familial», «féminisme socialiste», «féminisme chrétien», «féminisme rationnel», «féminisme éthique» et «féminisme radical» (Karen Offen 1897 : 184). Cette démarche permet de mettre en lumière des lacunes importantes de la typologie des vagues du féminisme, soit l'idée voulant que chaque vague soit déterminée par la «nouveau» qu'elle apporte, de même que les possibilités d'occultation de la complexité théorique qui a guidé l'histoire du mouvement.

Adopter une perspective historique permet également de constater que les critiques adressées au féminisme radical ne datent pas d'hier et qu'elles ne sont pas le propre des années 1980, période où les réactions à l'endroit du féminisme radical justifieraient l'élaboration d'une «troisième» et «nouvelle» vague du féminisme (Nengeh Mensah 2005 : 14). À titre d'exemple, en 1973, la féministe libérale Betty Friedan affirme: «[j]e ne l'ai jamais [le mouvement des femmes] conçu en termes de classes ou de race : les femmes en tant que classe opprimée, combattant pour renverser ou prendre le pouvoir aux hommes en tant que classe d'opresseurs ». Elle accuse ensuite celles qu'elle nomme les « petites radicales » ou les « anti-hommes » de vouloir mettre la main sur le mouvement des femmes dans le but de «l'arrêter, l'immobiliser ou le mettre en tutelle - sous le masque d'une rhétorique radicale ou d'un fétichisme analogue contre la direction et la structuration» (Friedan 1973 : 437-438, 442). En poursuivant sa tirade, Betty Friedan avance que :

D'autres [féministes] paraissaient utiliser le mouvement des femmes pour le convertir au lesbianisme, d'autres semblaient honnêtement formuler la rage légitime et trop longtemps étouffée des femmes dans des termes de guerres de sexe/classe, notion que je crois fondée sur une fausse analogie avec des idéologies périmées et inopportunes concernant la lutte

des classes (Friedan 1973 : 443)

C'est donc dire que déjà, en 1973, le féminisme radical est perçu par Betty Friedan - qui peut se targuer d'avoir joué un rôle important dans le mouvement féministe - comme dépassé, voire périmé. Cette volonté de « dépasser » le féminisme radical ne représente donc pas une nouveauté. La prise de parole de Friedan met en lumière, d'une part, la présence de critiques face à ce courant et, d'autre part, les oppositions entre plusieurs idéologies dans un même espace-temps (notamment entre le féminisme radical et le féminisme libéral). Ces réalités ont marqué l'histoire du mouvement féministe et ne peuvent en elles-mêmes justifier la promotion d'une « troisième vague » du féminisme.

En somme, prendre en compte les différentes idéologies coexistant à une époque et un lieu donné permet de mieux expliquer la hargne de Betty Friedan contre les féministes radicales. En effet, celle-ci élabore, durant ce que certaines appellent la « deuxième vague », sa réplique en fonction de son opposition aux analyses de classes et par conséquent, en fonction de son désaccord théorique avec le féminisme radical. En refusant d'amalgamer les idéologies et la chronologie, nous pensons être davantage en mesure d'éviter, d'une part, que certaines idées paraissent « nouvelles » et, d'autre part, que certains débats soient évacués du récit.

Le féminisme radical : des enjeux complexes, méconnus et mal compris

Le féminisme radical, s'insérant dans un mouvement féministe hétérogène, est donc le fruit d'une histoire complexe. Malheureusement, son histoire et son actualité sont souvent mal perçus par des chercheur-e-s et militant-e-s, qui en véhiculent une image à la fois éloignée de la réalité historique dans laquelle les féministes radicales évoluent et empreinte de simplifications excessives.

Heureusement, plusieurs erreurs de compréhension du féminisme radical ont été creusées par des chercheuses, et mériteraient de l'être davantage³. Pour les fins de cette communication, nous nous attarderons uniquement à deux d'entre elles, examinées à partir du cas des féministes radicales québécoises des années 1960 et 1970⁴. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur l'association entre féministes essentialistes et radicales. Deuxièmement, nous aborderons la prétention voulant que les féministes radicales n'aient théorisé qu'un seul axe d'oppression.

³ On pense par exemple à Claire Moses (1996) et à Christine Delphy (1996), qui ont déconstruit la fausse association entre féminisme essentialiste et French feminism.

⁴ Une analyse des discours et actions des féministes radicales québécoises des années 1990 et 2000 permet également de déconstruire plusieurs idées erronées quant à ce même courant. À ce sujet, voir Pagé (2006).

Les féministes radicales : essentialistes?

Particulièrement dans les écrits anglophones, plusieurs interprétations semblent véhiculer un portrait caricatural et simpliste de ce qu'était le féminisme radical (Adamson, Briskin et McPhail 1988; Jaggar 1983; Wolf 1993), ou du moins, de la manière dont il a été vécu et théorisé au Québec. Malheureusement, ces méprises se retrouvent véhiculées par les discours autant académiques que populaires et, puisque présentées comme universelles, en viennent à être appliquées au cas du Québec. Notamment, Alison Jaggar avance que « les féministes radicales ne sont pas identifiables par leur adhésion à une théorie politique explicite et systémique [...] ». Le mouvement féministe radical de la base est [plutôt] influencé par plusieurs traditions, de l'astrologie au zen »⁵ (Jaggar 1983 : 84, traduction libre). De plus, on peut citer les féministes universitaires canadiennes Nancy Adamson, Linda Briskin et Margaret McPhail, qui livrent une interprétation extrêmement simplifiée du féminisme radical en déclarant que les tenants de ce courant « lient les différences biologiques à certaines qualités inhérentes des hommes et des femmes » (1988 : 174, traduction libre), essentialisant ainsi la catégorie « femme »⁶.

Même si le féminisme radical peut se décomposer en plusieurs sous-tendances (Descarries-Bélanger et Roy 1988), ses variations ne justifient pas pour autant l'analogie qui est faite entre le féminisme radical et le féminisme culturaliste, ce dernier pouvant être associé à l'essentialisme. Le terme « féministes culturalistes » est habituellement utilisé pour faire référence à celles qui considèrent que :

le but premier du féminisme est de libérer les femmes de l'imposition des dites « valeurs mâles » et de créer une culture alternative fondée sur des « valeurs de femmes »⁷ (Willis 1992 : 117, traduction libre).

Cette définition réfère davantage à ce que Francine Descarries-Bélanger et Shirley Roy appellent le « féminisme de la femelléité » (1988 : 16-18), et non au féminisme radical. Cette revalorisation des caractéristiques féminines est, par ailleurs, souvent accompagnée de l'idée qu'une essence commune unit toutes les femmes et leur donne une nature différente de celle des hommes, les femmes étant plus « interdépendantes, orientées vers la communauté, le partage, les émotions, le corps, la confiance, l'absence de hiérarchie, la nature, l'immanence, le processus, la joie, la paix et la vie »⁸ (Tong 1994 : 47, traduction libre). Ces théories sont centrées sur une compréhension de l'oppression des femmes qui se ferait principalement par la dévalorisation de leurs capacités naturelles. Or, elles

5 « radical feminists are not identified by adherence to an explicit and systematic political theory [...] but the grass-roots radical feminist movement is also influenced by many other traditions, from astrology to zen »

6 « links biological differences to certain inherent qualities of men and women »

7 « they see the primary goal of feminism as freeing women from the imposition of «male values» and creating an alternative culture based on «female values» [...] »

8 « Interdependence, community, connection, sharing, emotion, body, trust, absence of hierarchy, nature, immanence, process, joy, peace and life »

sont épistémologiquement en opposition aux analyses féministes radicales qui rejettent les propositions essentialistes afin de mettre de l'avant une conception matérialiste⁹ de la catégorie des femmes, et qui affirment que les traits dits entre les « féminins » décrits plus haut ont été historiquement et socialement construits dans le cadre d'un système patriarcal.

Si on s'en tient au Québec¹⁰, il est facile d'établir que, loin de cautionner une compréhension essentialiste, les féministes radicales dites de « deuxième vague » suggèrent plutôt que la catégorie des femmes est le résultat des conditions économiques et politiques communes :

D'abord, l'exploitation de la femme ne repose pas sur des différences biologiques. [...] L'exploitation de la femme repose sur l'organisation économique de la société (Collectif MFQ 1971: 26).

De même, les membres du Front de Libération des Femmes du Québec expliquent que « le statut inférieur de la femme dans notre société n'est pas fondé sur une différence biologique ou psychologique et que notre libération ne peut être ramenée à une lutte entre les sexes » (O'Leary et Toupin (FLF) 1982 [1971]:

107). De plus, les féministes radicales québécoises tendent à critiquer la construction essentialiste d'une « culture des femmes », marquant du même coup leur distance avec ce courant (O'Leary et Toupin (CDF) 1982 [1973] : 95).

Au lieu de se baser sur « l'essence » féminine pour construire une culture de femmes, le Manifeste des Femmes Québécoises avance plutôt qu'une culture *féministe* est possible, mais que celle-ci doit être basée dans la réalité matérielle des luttes révolutionnaires :

une culture où les femmes seront solidaires dans la lutte de libération. Car c'est dans la lutte que se créera la femme nouvelle [sic] et sa culture, une culture révolutionnaire d'où seront exclues toutes les dépendances (Collectif MFQ 1971 : 39).

Ces citations n'excluent évidemment pas le fait que certaines féministes radicales, au Québec comme ailleurs, aient pu tenir des discours essentialistes.

Cependant, la réduction unilatérale du concept de féminisme radical à une idéologie

⁹ Le féminisme radical de tendance matérialiste « implique l'interprétation de la domination masculine comme un phénomène politique [...], [la mise d']accent sur le rapport qui constitue femmes et hommes en deux groupes non seulement différents, mais surtout et d'abord hiérarchisés, c'est-à-dire [l']adoption d']une problématique de classes. Dans cette problématique, ce n'est pas le contenu de chaque rôle qui est essentiel, mais le rapport entre les rôles,

entre les deux groupes. Or, ce rapport est caractérisé par la hiérarchie et c'est donc elle qui explique le contenu de chaque rôle et non l'inverse » (Delphy 2001 : 131). Le féminisme radical matérialiste s'intéresse donc aux conditions matérielles des femmes, « en tentant de relier les mentalités, les institutions et les lois sexistes aux structures économiques et au patriarcat » (Descarries-Bélanger et Roy 1988 : 11). Les auteures de ce texte s'identifient d'ailleurs à ce courant.

¹⁰ Certains groupes de « deuxième vague » sont identifiés au Québec comme présentant une analyse féministe radicale : le « groupe de femmes de Montréal » auteur du Manifeste des Femmes Québécoises (MFQ [1970]); le Front de Libération des Femmes du Québec (FLF [1969-1971]) et le Centre des Femmes (CDF [1972-1975]) qui lui a succédé, de même que le collectif de rédaction du journal Les Têtes de Pioches (TDP [1975-1979])

essentialiste nous semble historiquement erronée, et particulièrement en ce qui les groupes féministes radicaux québécois de «deuxième vague» recensés plus haut, pour qui le matérialisme semble avoir constitué une influence importante.

Un seul axe d'oppression?

La deuxième déconstruction présentée ici se fonde sur l'idée que les féministes associées à la dite «deuxième vague», au lieu de demeurer centrées sur «les femmes comme catégorie unifiée» et homogène (Nengeh Mensah 2005 : 14) comme il a été souvent dit, mettaient plutôt de l'avant une compréhension complexe des différents systèmes d'oppression et des différentes réalités vécues par les femmes. En effet, la place centrale accordée à la théorisation du patriarcat n'était pas nécessairement accompagnée de sa primauté sur les autres systèmes d'oppression, du moins chez les féministes radicales québécoises¹¹.

Ainsi, en analysant comment les féministes radicales québécoises des années 1960 et 1970 combinent une théorisation des luttes de classes et des luttes nationales, on réalise que leur «*Nous femmes*», décrit par des théoriciennes de la « troisième vague » comme étant homogène et essentialiste (Nengeh Mensah 2005 : 17; Wolf 1993), est en effet beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît. Il semble impossible pour les féministes radicales québécoises de parler de révolution contre le patriarcat sans parler de renversement du système politique et économique (O'Leary et Toupin (FLF) 1982 : 107). Ceci est particulièrement clair dans le premier titre du journal du Front de Libération des Femmes du Québec: «Pas de libération des femmes sans libération du Québec; pas de libération du Québec sans libération des femmes» (1969).

D'ailleurs, ces combinaisons d'analyses, sans pour autant être «intersectionnelles», ne se construisent pas que sur une base additive des systèmes d'oppression. En effet, certains textes révèlent une analyse des interactions entre les différents systèmes d'oppression. Ainsi, le Manifeste des Femmes Québécoises parle de systèmes qui « s'imbrique[nt] l'un dans l'autre » (Collectif MFQ 1971 : 31-32) ou de luttes qui sont inévitablement « liées » (Collectif MFQ 1971 : 12).

En fait, on retrouve ces tensions vécues entre différentes oppressions autant dans la théorie que dans les modes d'organisation et les choix d'alliances des féministes québécoises. En effet, les féministes radicales de la dite « deuxième vague » font des pieds et des mains pour rester en bons termes avec les groupes marxistes de l'époque malgré la réticence de ceux-ci à reconnaître l'importance de la lutte féministe (O'Leary

¹¹ Cet argument est développé de manière beaucoup plus approfondie dans Blais, Fortin-Pellerin, Lampron et Pagé (2007).

et Toupin 1982 : 32-39). De plus, la théorisation de la situation nationale au Québec a été fortement influencée par la grille d'analyse néo-coloniale inspirée des colonies du tiers-monde : on pense entre autres à l'ouvrage influent *Nègres blancs d'Amérique* de Pierre Vallières, lui-même inspiré par la pensée de Frantz Fanon (Fanon 1961; Vallières 1968). De ce fait, on assiste au développement de dynamiques entre féministes francophones et anglophones pouvant se rapprocher du séparatisme des féministes noires aux États-Unis. De la même manière, les féministes radicales francophones justifient leurs ruptures avec les organisations féministes anglophones par le fait que ces dernières sont partie prenante de l'impérialisme/colonialisme canadien, donc de l'oppression des francophones.

Tout en exprimant leur solidarité avec les femmes anglophones, les féministes radicales francophones des années 1960 et 1970 revendiquent leur droit à un mouvement distinct et autonome qui se concentre sur les préoccupations des femmes francophones d'abord et avant tout.

Autant théorique que pratique, l'analyse complexe des féministes radicales québécoises de la dite « deuxième vague », sans être sans reproche, démontre clairement que la reconnaissance des oppressions multiples n'est pas le seul fait de la « troisième vague ».

Au lieu de clamer la venue d'une « nouvelle » vague, il serait plus à propos de reconnaître les efforts déployés par les femmes de couleur tout au long des années 1960 et 1970 pour rendre acceptables l'intégration des différents systèmes d'oppression aux analyses féministes par les femmes blanches (Roth 2004).

Conclusion

C'est en tant qu'intellectuelles, mais également en tant que militantes, nées au tournant des années 1980 et s'identifiant sans hésiter au féminisme radical, que nous souhaitons repositionner ce courant comme outil d'analyse et d'intervention valable.

Pour ce faire, il importe de connaître l'histoire théorique et militante du mouvement féministe, afin de ne pas véhiculer de représentations simplifiées d'un courant au profit d'un autre, ni reléguer aux oubliettes la « deuxième vague » dans un effort de promotion d'une « troisième ». La typologie des vagues est d'ailleurs en elle-même hautement problématique, alors qu'un modèle prenant davantage en compte les divergences et convergences idéologiques dans l'histoire du féminisme nous semble beaucoup plus approprié.

Penser les courants du féminisme dans leurs chevauchements à travers l'histoire, et non pas de manière linéaire et additive chronologie/idéologie, nous permet d'affirmer sans détour que le féminisme radical est n'est pas l'unique fait de la « deuxième vague » et surtout qu'il est loin d'être dépassé, comme l'avancent toutefois certaines théoriciennes de la « troisième vague », des journalistes québécoises (Buzzetti 1999; E3; Émond 1997 : C1; St-Jacques 2004 :A3) et – de manière plus ahurissante – le Conseil du Statut de la femme au Québec CSF 2002 : 86; CSF 2004 : 45). Au contraire, nous soutenons que le féminisme radical est toujours applicable à notre époque, et peut-être plus essentiel que jamais, devant les menaces collectives qui pèsent sur les acquis des femmes (Lamoureux, Trat et Pfefferkorn 2006; Ockrent 2006).

Le cas de Montréal, où ont évolué depuis 2000 au moins quatre collectifs féministes radicaux (Pagé 2006), où des rassemblements de féministes radicales regroupant des centaines de femmes se sont tenus en 2003 et 2008 (un autre est d'ailleurs prévu en 2009), et où les féministes radicales sont présentes dans les universités comme dans la rue, offre notamment une perspective d'avenir pour le féminisme radical.

Références

- ADAMSON, Nancy, Linda BRISKIN et Margaret McPHAIL
1988 *Feminist Organising for Change: The Contemporary Women's Movement in Canada*. Toronto, Oxford.
- ANDERSON, Bonnie
2000 *Joyous Greetings : The First International Women's Movement, 1830-1860*. New York, Oxford University Press.
- BEAUDET, Céline
2003 *Les milieux libres : vivre en anarchiste à la Belle Époque en France*. Paris, Les Éditions Libertaires.
- BLAIS, Mélissa, Laurence FORTIN-PELLERIN, Eve-Marie LAMPRON et Geneviève PAGÉ
2007 Pour éviter de se noyer dans la (troisième) vague: réflexions sur l'histoire et l'actualité du féminisme radical», *Recherches féministes*, 20, 2 : 141-162.
- BRAITHWAITE, Ann
2004 « "Where We've Been" and "Where We're Going" : Reflecting on Reflections of Women's Studies and "The Women's Movement" », in Ann Braithwaite, Susan Heald, Susanne Luhmann et Sharon Rosenberg (dir.), *Troubling Women's Studies : Past, Presents and Possibilities*. Toronto, Sumach Press : 93-139.
- BUZZETTI, Hélène
1999 « Journée internationale des femmes. Une question de solidarité », *Le Devoir*, 6 mars 1999 : E3.
- COLLECTIF CLIO
1992 *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. Montréal, Le Jour.
- COLLECTIF MFQ
1971[1970] *Manifeste des femmes québécoises*. Montréal, Réédition-Québec.
- CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME
2002 *Des nouvelles d'elles. Les jeunes femmes au Québec*. Québec, Gouvernement du Québec.
- CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME
2004 *Vers un nouveau contrat social pour l'égalité entre les femmes et les hommes*. Québec, Gouvernement du Québec.
[http://www.csf.gouv.qc.ca/telechargement/publications/Avis Nouveau Contrat Social Egalite.pdf](http://www.csf.gouv.qc.ca/telechargement/publications/Avis_Nouveau_Contrat_Social_Egalite.pdf)
- DELPHY, Christine (dir.)
2001 « Un féminisme matérialiste est possible », in *L'ennemi principal. Tome 2 : Penser le genre*. Paris, Syllepse : 121-163.
- DELPHY, Christine

- 1996 « L'Invention du «French Feminism»: Une Démarche essentielle », *Nouvelles Questions Féministes*, 17, 1 : 15-58.
- DESCARRIES-BÉLANGER, Francine et Shirley ROY
1988 *Le Mouvement des femmes et ses courants de pensée: essai de typologie*. Ottawa, Canadian Research Institute for the Advancement of Women/Institut Canadien de Recherche sur les Femmes.
- DUMONT, Micheline et Louise TOUPIN
2003 *La pensée féministe au Québec. Anthologie [1900-1985]*. Montréal, Remue-ménage.
- DUMONT, Micheline
2005 « Réfléchir sur le féminisme du troisième millénaire », in Maria Nengeh Mensah (dir.), *Dialogues sur la troisième vague féministe*. Montréal, Remue-ménage : 59-73.
- ÉMOND, Sophie
1997 « Les nouvelles féministes », *Le Soleil*, Vendredi 7 mars 1997 : C1.
- FANON, Frantz
1961 *Les Damnés de la Terre*. Paris, La Découverte.
- FRIEDAN, Betty
1973 *La femme mystifiée*, trad. de l'américain par Yvette Roudy et al. Paris, Gonthier. Nouvelle édition.
- JAGGAR, Alison M.
1983 *Feminist Politics and Human Nature*. Sussex, Romand and Allanheld.
- JEAN, Michèle
1979 « Histoire des luttes féministes au Québec », *Possibles*, 4, 1 : 17-32.
- JERVIS, Lisa
2006 « Goodbye To Feminism's Generational Divide », in Melody Berger (dir.), *We Don't Need Another Wave*. Emeryville (CA), Seal Press: 13-18.
- KING, Katie
1994 *Theory and Its Feminist Travels : Conversations in U.S. Women's Movements*. Bloomington, Indiana University Press.
- MICHEL, Andrée
2003 *Le féminisme*, Paris, PUF. 4ème édition.
- MOSES, Claire
1996 « La Construction du «French Feminism» dans le discours universitaire américain », *Nouvelles Questions Féministes*, 17, 1 : 3-14.
- NENGEH MENSAH, Maria (dir.)
2005 « Une troisième vague féministe au Québec? », in *Dialogues sur la troisième vague*

féministe. Montréal, Remue-ménage : 11-30.

OCKRENT, Christine (dir.)
 2006 *Le livre noir de l'oppression des femmes*. Paris, XO Éditions.

OFFEN, Karen
 2000 *European Feminisms, 1700-1950, A Political History*. Stanford, Stanford University Press.

O'LEARY ET TOUPIN (dir.)
 1982 [1969-1975] *Québécoises Deboutte!* Tome 1 : Une Anthologie de Textes du Front de libération des femmes (1969-1971) et du Centre des femmes (1972-1975). Montréal, Remue-ménage.

PAGÉ, Geneviève
 2006 *Reinventing the Wheel or Fixing It?: A Case Study of Radical Feminism In Contemporary Montreal*. Mémoire de M. A., Département d'Études Canadiennes, Ottawa, Carleton University.

ROTH, Benita
 2004 *Separate Roads to Feminism : Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave*. New York, Cambridge University Press.

ST-JACQUES, Sylvie
 2004 « Féminisme. La troisième vague est arrivée », *La Presse*, Samedi 29 mai 2004 : ACTUEL 1.

TONG, Rosemarie Putnam
 1994 *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, Boulder, Westview Press. 2ème édition.

TRAT, Josette, Diane Lamoureux et Roland PFEFFERKORN
 2006 *L'autonomie des femmes en question. Antiféminismes et résistances en Amérique et en Europe*. Paris, L'Harmattan.

VALLIÈRES, Pierre
 1968 *Nègres blancs d'amérique*. Montréal, Parti Pris.

WILLIS, Ellen
 1984 « Radical Feminism and Feminist Radicalism », in Sohnya Sayres (dir.), *The Sixties without Apologies*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

WOLF, Naomi
 1993 *Fire With Fire: The New Female Power and How It Will Change the 21st Century*. New York, Ballantine Books.

ZANCARINI-FOURNEL, Michelle
 2004 « Les féminismes : des mouvements autonomes? », in Eliane Gubin *et al.*, *Le siècle des féminismes*. Paris, l'Atelier/ Ouvrières : 227-238.

La différence est dans le passé : vers un «2nd World feminism» en Europe de l'est postcommuniste.

Ioana CRISTOCEA*

Sociologie d'une notion improbable : « the Second World feminism » (1990-2000)

La délimitation géographique d'une aire culturelle « Europe de l'est » ou « espace postsoviétique » peut être critiquée en toute légitimité au nom de la diversité des situations nationales qui interdit toute approche unificatrice. En même temps, le fait d'aborder cette région comme un isolat prive la réflexion de la richesse des recherches comparatives. Cependant, la question de la « spécificité » des pays d'Europe centrale et orientale (PECO) et de la « condition postcommuniste » en tant qu'objet de connaissance s'est posée à différentes occasions. Comment en rendre compte sans céder à la tentation culturaliste et sans sacrifier à la réification de la géographie ou à la perpétuation des clivages idéologiques hérités de la guerre froide ? Comme l'exprime de façon percutante une chercheuse (ex-)est-allemande, l'entreprise de faire émerger « 'nos' histoires, 'nos' perspectives sur la vie, 'nos' insécurités, 'nos' vaines tentatives de comprendre la situation contemporaine »⁵⁵ est une provocation épistémologique. En ce qui suit, on va donner un aperçu d'une histoire que les milieux féministes francophones n'ont que très peu, voire exceptionnellement, investie : il s'agit d'échanges transatlantiques autour du féminisme dans les pays est-européens issus des régimes communistes au début des années 1990⁵⁶. Ces débats tentent de cerner le « *feminism with an Eastern touch* »⁵⁷ : si certaines voix en contestent l'existence, d'autres vont jusqu'à en postuler la qualité de déstabiliser les représentations binaires sur le « Nord-Sud » et le « Premier Monde -Tiers Monde »⁵⁸. Dans un premier temps nous allons restituer brièvement le contenu de ces débats, ensuite nous en reconstituerons le cadre social de production et de circulation, pour conclure sur les acteurs qui en sont les porte-paroles.

Préalable : le genre au cœur de la démocratisation

Avant d'entrer dans le vif des débats, quelques éléments de cadrage s'imposent. Dans le contexte socio-économique et politique des « transitions » postcommunistes, que l'on

* Ioana CRISTOCEA, UMR-PRISM-GSPE Strasbourg France

⁵⁵Horschmann, 2002, 54.

⁵⁶Parmi les rares numéros de publications francophones en sciences sociales consacrées à ces questions, on va citer Transitions, XLIV, 1, 2004 « L'égalité des chances en Europe centrale et orientale : entre espoir et déconvenues »; Nouvelles Questions Féministes, 23, 2004 (« Postcommunisme : genre et Etats en transition »), 23, 2, 2004 ; Recherches féministes, 17, 2, 2004 (« Féminisme, mondialisation et altermondialisation »).

⁵⁷Verloo, 2000.

⁵⁸Slavova, 2006 ; Muharska, 2005.

pourrait décrire rapidement comme étant caractérisé, d'une part, par la dégradation de la condition féminine (chute de la représentation politique, discrimination sur le marché de l'emploi, mise en question de certains droits sociaux) et, d'autre part, par la faiblesse des mobilisations pour y opposer une résistance, c'est à travers des échanges internationaux que se structure la réflexion sur ces évolutions considérées comme paradoxales. En effet, s'il est difficile de repérer dans les PECO des formes d'organisation susceptibles de rentrer dans le moule classique du militantisme féministe tel que l'on a connu depuis les années 1960-1970 en Europe occidentale et aux Etats-Unis, on assiste, en revanche, à l'émergence, dans le courant des années 1990-2000, de tout un champ de recherches centrées sur le thème «*gender and postcommunism*», ainsi que, vers la fin de la décennie 1990, à l'institutionnalisation rapide, bien que variable selon les cas nationaux, des *gender/women's studies* dans la majorité des pays d'Europe de l'est.

Ces processus doivent être situés dans le cadre des mobilisations internationales ayant abouti à la consolidation dans le courant des années 1990 du « féminisme de la globalisation » et au couronnement de plusieurs décennies d'efforts onusiens pour inscrire les droits des femmes sur les agendas des institutions transnationales par la consécration du principe du *gender mainstreaming* comme outil d'action public après la Conférence de Pékin en 1995⁵⁹. Au titre des reflets de ces évolutions, le genre se trouvera au cœur de la construction idéologique des processus de « transition » dans les PECO⁶⁰. La préoccupation pour la condition des femmes y prendra plusieurs formes qui s'expriment simultanément bien qu'elles soient différemment imbriquées selon le pays : prolifération des ONG pour les droits des femmes⁶¹ ; intensification des mesures prises au titre du féminisme d'Etat, par la création d'institutions vouées à produire ou à traduire depuis le répertoire international les normes relatives à l'égalité des sexes et à veiller à leur application⁶²; enfin, la promotion et la diffusion des *gender studies*, imaginées comme outil susceptible de conduire à terme à l'affaiblissement des stéréotypes de genre, voire à la modification du contrat de genre et à la rééducation démocratique des sociétés⁶³. De nombreuses études ont mis en lumière le rôle du soutien extérieur pour la promotion des thématiques du genre dans les PECO : en effet, des fondations philanthropiques, des réseaux internationaux d'organisations, des agences de développement, des chaires de *gender studies* et des gouvernements

⁵⁹Hirata et alii, 2000 (2004) ; Gubin et alii, 2004 ; Antrobus, 2004 ; Desai, 2005 ; Jacquot, 2006 ; Snyder, 2007.

⁶⁰Zimmermann, 2007. Voir Cirstocea, 2006, sur le cas roumain. Voir aussi les travaux consacrés à l'intégration de l'acquis européen en matière d'égalité des sexes dans le cadre du processus d'élargissement de l'Union européenne (Forest, 2006 en est un exemple).

⁶¹L'« ONGisation du féminisme » est un thème récurrent dans la littérature consacrée à l'espace est-européen en transformation (Lang, 1997 ; Grünberg, 2000 ; Ghodsee, 2004 ; Misiorowska, 2004 ; Sloat, 2005 ; Roth, 2007), sans en être une spécificité (Bisilliat, 2003).

⁶²Connues sous le nom de « mécanismes nationaux » ou « machinerie nationale » pour l'avancement des femmes (voir Mintrom, True, 2001 pour une étude comparative).

⁶³Braidotti, 2002, 303 ; Braidotti, 2004, 10.

occidentaux y apportent un support fondamental⁶⁴. Pour conclure cette présentation du contexte, soulignons que, en règle générale, parler de féminisme dans ces pays revient à parler de gender studies, comme l'indique le nom de «féminisme académique» sous lequel le courant s'est fait connaître empruntant une formule américaine. Mais ce qui fait à la fois la complexité de la situation que nous étudions et la difficulté de l'analyse, c'est la multipositionnalité des acteurs⁶⁵ engagés dans ces processus d'innovation politique et académique : les porte-paroles est-européennes du féminisme investissent simultanément des espaces académiques et associatifs tout aussi bien que politiques, leurs registres d'action ainsi que leurs ressources relevant de logiques à la fois nationales et internationales, voire transnationales.

Différends et différence⁶⁶

A partir de l'observation de la rareté des mobilisations des femmes pour résister à la dégradation de leur condition dans les années 1990, les observatrices occidentales furent quelque peu promptes à dénoncer l'«allergie» au féminisme, voire l'«antiféminisme» des Est-européennes⁶⁷. Peu à peu, ce que l'on allait connaître sous le nom de «malentendu East-Ouest» (*East/West divide*) prit forme, pour occuper longuement l'espace discursif des échanges et déboucher, à travers la critique de la «sororité» et du prétendu universalisme des luttes de femmes, sur l'affirmation d'une différence spécifique des sociétés est-européennes, qui revendique son droit de cité dans le dialogue international⁶⁸. L'aspiration à faire entendre les «voix» est-européennes s'est aussi exprimée à l'occasion de la Conférence de Pékin, lorsque des membres d'organisations basées en Europe de l'est ont prononcé une allocution intitulée «*Statement from the non-region*», qui clamait que le vécu des femmes de cette partie du monde soit pris en compte dans les débats internationaux⁶⁹.

Pour ce qui est de l'argumentaire utilisé pour avancer la différence, il peut mobiliser

⁶⁴Cf. Zimmermann, 2007 pour un bilan sur les genders studies ; selon l'origine et la forme du support, elle distingue entre le « temps des Américaines » (la seconde moitié des années 1990) et celui « de l'Europe » (après le tournant des années 2000). Pour ce qui est des activités des ONG de femmes, elles sont financées à hauteur de 80 à 90% par des bailleurs extérieurs en Roumanie (Cîrstocea, 2006, 52) et ex-Yougoslavie (Bagić, 2006, 161). Quant à la création des « mécanismes nationaux pour la promotion des femmes », il s'agit bien souvent en Europe de l'est d'initiatives vouées à « corriger » des situations considérées comme insatisfaisantes dans le cadre de l'adhésion à l'Union européenne conçue sous le signe de la conditionnalité.

⁶⁵Cîrstocea 2004 ; 2006. Pour des remarques similaires, sur les mobilisations pour les droits des minorités en Bulgarie, voir Ragaru, 2008.

⁶⁶Nous reprenons ici une argumentation développée dans Cîrstocea, 2008.

⁶⁷Einhorn, 1993 ; Occhipinti, 1996.

⁶⁸Dans une littérature abondante, on va citer Funk, Mueller, 1993, qui ouvre le débat et Frunza, Vacarescu, 2004, qui annonce dans son titre même le « dépassement » du clivage : Gender and the (Post) East-West divide, bien que des échos continuent de se faire entendre par la suite (Muharska, 2005 ; Slavova, 2006). Pour une critique radicale du « clivage East-Ouest », voir Cerwonka, 2008 (cf. infra). Voir aussi Funk, 2007 pour un bilan des quinze premières années d'échanges.

⁶⁹Olsen, 1997, 2217 pour un témoignage. Le texte de l'allocution a été préparé par un groupe dont faisaient partie entre autres Anastasia Posadskaya (économiste russe, membre du Gender Center à Moscou) et Vanda Nowicka, militante polonaise pro-choix (cf. enregistrements audio du Network Women's Program, Open Society Institute New-York (Mini Gender Studies School, Budapest, octobre 1999), Open Society Archives Budapest, fonds HU-OSA 127-1-2:195-214).

certaines idées puisées dans l'anthropologie du sud-est européen⁷⁰ ainsi que des idées en provenance de la philosophie sociale produite à divers moments de modernisation historique de ces sociétés⁷¹, mais il tourne notamment autour de l'histoire récente des PECO, pour montrer que, au titre des politiques égalitaires, la majorité des droits faisant l'objet de combats féministes en Occident ont été précocement inscrits dans les constitutions des Etats socialistes. Le surinvestissement des régimes communistes sur les femmes aurait conduit celles-ci à rejeter les idées d'émancipation féminine et d'égalité des sexes, tandis que les décennies de démocratie feinte et domination idéologique seraient à l'origine de leur méfiance envers la politique et de leur regard désenchanté sur tout engagement public. « Rassasiées jusqu'à la nausée » de l'égalité entre les sexes⁷², les femmes des pays ex-socialistes entretiennent une « familiarité fatiguée avec l'équité de genre »⁷³ et misent désormais sur le foyer, le confort, la mode, les vacances et les partenaires pourvoyeurs de revenus⁷⁴.

Si les critiques occidentales font de la famille un lieu par excellence d'articulation de la domination masculine, elle a pu au contraire fonctionner dans les sociétés est-européennes en tant que foyer de résistance devant l'imposition de l'idéologie et espace valorisé puisque permettant à travers les relations avec les proches, l'accomplissement de soi⁷⁵. Qui plus est, à travers leurs rôles centraux pour gérer la survie biologique des familles dans le contexte de l'économie socialiste de pénurie, les femmes est-européennes acquièrent un sentiment de dignité qui rend complètement étranger et étrange le discours centré sur la victimisation des femmes et la famille comme outil de domination⁷⁶.

La contestation du « canon » occidental va encore plus loin et touche aussi au travail féminin, garant de l'indépendance économique unanimement considéré par les féministes occidentales comme une condition première de l'émancipation, qui peut apparaître, à l'inverse, comme une corvée aux yeux de certaines femmes est-européennes qui avaient connu la contrainte du plein emploi alourdie par l'activité obligatoire dans les organisations de masse.

Enfin, un autre grand mot d'ordre des mouvements occidentaux pour la libération des femmes, « le personnel est politique », se voit revêtir un sens autre que celui qu'on lui connaissait à l'Ouest : pour les femmes est-européennes il s'agirait moins de donner à des questions de l'ordre de l'intime une dimension politique ou public, que de les soustraire, au contraire, au contrôle étatique, en les « reprivatisant », après l'expérience

⁷⁰Par exemple le rôle de la famille étendue et des solidarités féminines, cf. Blagojevic, 1995.

⁷¹Voir Funk, 2004 pour une synthèse.

⁷²Siklova, 1997, 76.

⁷³Grünberg, 2001, 13.

⁷⁴Bridger, 2000, 119.

⁷⁵Funk, 1993 ; Blagojevic, 1995 ; Siklova, 1997 ; Snitow, 1995 ; 2006 ; Gal, Kligman, 2000a.

⁷⁶Cf. enregistrements audio du Network Women's Program, Open Society Institute New-York (Budapest, octobre 1999, Mini Gender Studies School), Open Society Archives Budapest, fonds HU-OSA 127-1-2:195-214), propos de Kornelia Slavova, Marina Blagojevic, Tania Kmetova. Voir aussi Blagojevic, 1995.

des politiques de contrôle de la reproduction⁷⁷ et celle du contrôle biographique qui faisait de la vie privée à la fois un objet de chantage et un moyen de promotion politique⁷⁸.

Ces échanges appellent donc à « retravailler », à la lumière de l'expérience des femmes est-européennes, les concepts élaborés « à l'Ouest »⁷⁹. Considérant que la conception même de l'émancipation peut être différente d'une culture politique à l'autre, on ira jusqu'à postuler que les théories féministes centrées sur la domination masculine, la division public/privé et la sexualité aient aux sociétés de l'Europe de l'est, comme « des vêtements taillés pour quelqu'un d'autre »⁸⁰. La métaphore de « Cendrillon », utilisée au début des années 1990 pour désigner les femmes est-européennes longtemps privées des bienfaits de la société de consommation⁸¹, fut récemment reprise par une universitaire russe qui se demandait « pourquoi faudrait-il couper les pieds en sorte qu'ils rentrent dans les souliers occidentaux »⁸².

On peut facilement repérer dans ces prises de position des allusions critiques au regard « orientalisant » sur l'Europe de l'est⁸³ et les porte-paroles de la différence se reconnaissent elles-mêmes une affinité avec d'autres courants contestataires de l'ethnocentrisme du féminisme occidental, plus précisément le féminisme postcolonial ou noir américain. Des références précises à des textes classiques apparaissent par exemple chez B. Kasic, 2004, R. Muharska, 2005 et K. Slavova, 2006, mais on peut déjà identifier une critique de l'« orientalisation » de l'Europe de l'est dans un texte de M. Miroiu⁸⁴ paru en 1994. Selon elles, à travers l'imposition de grilles théoriques élaborées à partir de leurs propres sociétés, les chercheuses occidentales qui étudient les pays postcommunistes réduisent au silence les cultures locales et les assignent à un statut dominé qui reproduirait, mutatis mutandis, le statut même des femmes sous le patriarcat. Un autre exemple allant dans le même sens peut être trouvé dans un volume issu d'une conférence organisée en 1994 à Belgrade : intitulé « What Can We Do for Ourselves ? », il réunit plusieurs contributions qui insistent sur la nécessité que les femmes est-européennes deviennent elles-mêmes les théoriciennes de leur propre expérience sociale, au lieu de l'interpréter par le biais d'idées préconstruites⁸⁵.

⁷⁷Gal, Kligman, 2000a ; 2004 ; Kligman, 2000.

⁷⁸Dreyfus et alii, 2000 ; Cirstocea, 2003.

⁷⁹Einhorn, 1993, 14 ; Gal, 1997, 41-42 ; Watson, 1997, 23.

⁸⁰Fabian, 2002, 270.

⁸¹Einhorn, 1993.

⁸²Tlostanova, 2007.

⁸³Cf. Said, 1980. Voir Wolff, 1994 et Todorova, 1997 sur la construction orientaliste de l'Europe de l'est, respectivement des Balkans. Voir Weiner, 2004 ; Wohrer, 2005 ; Scott, 2004 ; Sphear, 2005 pour la critique de l'idée des « femmes victimes » intensément véhiculée par des travaux sur le postcommunisme redevables à des clichés d'interprétation exercés sur des situations de démocratisation latino-américaines et africaines.

⁸⁴Miroiu, 1994, 109. Toutes ces personnes sont des chercheuses et enseignantes est-européennes engagées dans la promotion des études de genre et militantes de plus ou longue date au sein d'organisations féminines dans leurs pays respectifs. Les textes que nous citons sont des travaux publiés en anglais, dans des recueils ou des numéros de revues édités par des institutions situés en dehors de l'Europe de l'est (voir plus loin, notre deuxième partie, pour plus d'éléments de cadrage sociologique des personnes et des institutions).

⁸⁵Blagojevic, 1995. Voir Olsen, 1997, Watson, 2001, A.Snitow, 1995 ; 2006, qui mettent en garde contre la vision normative du féminisme et l'imposition de problématiques

Enfin, certaines chercheuses est-européennes décrivent leurs contacts avec les collègues occidentales sous la forme d'un rapport de domination: elles se sentent « utilisées » comme sources de contacts et d'informations et non pas reconnues comme des pairs et auteures d'avancées réflexives qui vaudraient d'être intégrées dans les débats internationaux. Une universitaire tchèque évoque avec amertume les heures de travail gratuit dispensées en offrant des renseignements aux occidentales de passage, pour retrouver ensuite dans leurs écrits « des données isolées de leur contexte, des noms mal épelés et des interprétations trompeuses »⁸⁶. Quelques années plus tard, le tableau brossée par une chercheuse roumaine est presque identique : « Nous avons participé, discrètement, à l'élaboration de nombreux mémoires, thèses, ouvrages consacrés à l' 'Est exotique', fournissant des informations, discutant, facilitant des contacts. Il nous a fallu du temps pour (...) comprendre que nous étions exploitées tacitement(...) Ce fut (...) une période de rapports non démocratique entre les féministes occidentales et nous-mêmes, pendant laquelle nous étions littéralement exploitées (...) sans le comprendre, car à l'époque une invitation à une conférence ou carte de visite imposante semblaient nous récompenser suffisamment »⁸⁷. Pour restituer l'épaisseur sociologique de ces échanges, les situer dans leur cadre de production et de circulation est une opération indispensable, c'est ce que nous entendons faire dans la section suivante de notre contribution.

Aux sources du « féminisme académique » est-européen une filiation multiple

Selon le degré respectif d'ouverture des régimes socialistes, les idées en rapport avec les mouvements occidentaux de libération des femmes avaient plus ou moins circulé au-delà du rideau de fer⁸⁸. Ainsi, les intellectuelles yougoslaves organisaient, dès la fin des années 1970, des congrès internationaux en sciences sociales et éditaient des ouvrages pour aborder la condition des femmes sous le socialisme dans une perspective critique⁸⁹. En Hongrie la présence de professeurs et conférenciers occidentaux dans les universités ainsi que les séjours professionnels à l'étranger était assez répandus à la fin des années 1980, ce qui permit une certaine « acculturation » aux courants de recherche occidentaux de l'époque⁹⁰. A la différence, en Roumanie et Bulgarie, la connaissance des *women's gender studies* était plutôt limitée aux chaires d'études américaines. En règle générale, toutefois, les témoignages montrent la difficulté – voire même le risque professionnel et politique⁹¹ – sous-entendu par l'engagement sur des thématiques féministes : comme les régimes socialistes considéraient avoir solutionné la « question femme » par l'inscription de l'égalité entre les sexes dans les constitutions,

⁸⁶Smejkalova, 2001, 50.

⁸⁷Grünberg, 2008, 66.

⁸⁸Cerwonka, 2008, 820.

⁸⁹Lorand, 2007.

⁹⁰Cf. témoignages recueillis dans Peto, 2006. Voir aussi Olsen, 1997.

⁹¹Cf. Posadskaya 1994 pour la trajectoire d'une chercheuse et d'une thèse de doctorat consacrée à l'emploi des femmes en URSS dans les années 1980 ; Bollobas, 2006 pour un témoignage sur la suspicion de subversion politique et la confiscation par la police de livres achetés en Occident.

le questionnement de la condition féminine relevait de la provocation, du « contre-discours »⁹² ou, tout simplement, ne pouvait pas faire figure de thème légitime autrement que dans des cadres approuvés par les autorités⁹³.

C'est dans le courant de la décennie 1990 que les échanges transatlantiques s'intensifient, suite à l'« ouverture » des pays de l'est. En effet, présentant l'intérêt de permettre l'étude du changement « en train de se faire », les PECO attirent les chercheurs en sciences sociales qui y voient le « laboratoire » idéal pour vérifier des modèles théoriques et des hypothèses (Forest, Mink, 2004). Les *women's/gender studies*, n'y font pas exception, s'intéressant à l'Europe de l'est en tant que nouveau terrain. Ce n'est pas étonnant que la plus grande partie de ces travaux soit produite dans les universités américaines, compte tenu que la discipline y est originaire et établie depuis longtemps, à la différence de l'Europe, où elle est en voie de consolidation ou bien elle peine à devenir légitime⁹⁴. Par ailleurs, les Etats-Unis connaissent aussi une tradition considérable des *area studies*, les logiques propres à la guerre froide ayant entretenu l'intérêt pour l'Europe de l'est y compris après la chute du mur de Berlin. Ajoutons à cela des raisons plus subjectives d'investissement des terrains est-européens, liées soit aux engagements militants des chercheuses féministes⁹⁵, soit à leurs histoires familiales ou professionnelles⁹⁶.

Vu les proportions du phénomène et l'état d'avancement de notre travail, il nous est pour l'instant assez difficile de cerner un groupe précis dans la « nébuleuse » de spécialistes en *gender studies* et militantes féministes s'étant ruées vers l'Europe de l'est pour y créer des réseaux, mener des projets de recherche, organiser des réunions et des conférences, mettre sur pieds des publications et des centres de recherche. Soulignons pour l'heure que l'engouement pour l'« Est » fonctionne comme un appel d'offres et fournit aux intellectuelles est-européennes des occasions de socialisation politique et professionnelle au féminisme et au genre, dans des cadres transnationaux.

Un tel cadre de socialisation et un bon cas d'étude pour notre problématique, c'est la Central European University (CEU) de Budapest, université privée américaine fondée au début de la décennie 1990 par le financier et philanthrope d'origine hongroise

⁹²Lorand, 2007.

⁹³Au titre des formes « acceptables », on peut se référer aux travaux consacrés aux rapports entre hommes et femmes sur le marché de l'emploi publiés par des économistes hongrois (Koncz, 2006). En Roumanie, les quelques titres consacrés à la condition féminine pendant les années 1970-1980 relèvent plus de la propagande que de la recherche, comme le montre l'exemple de P. Cancea, *Miscarea pentru emanciparea femeii in Romania* (Le mouvement pour l'émancipation de la femme en Roumanie), publié par les éditions du CC du PCR en 1976.

⁹⁴Andriocci, 2003; Braidotti, Griffin, 2002; R. Braidotti et alii (éds.), série *Making European Women's Studies* publiée depuis 2000 par le réseau européen ATHENA basé à l'Université d'Utrecht.

⁹⁵Pour ne prendre qu'un seul exemple, on peut se référer à Ann Snitow, universitaire et féministe radicale américaine, co-fondatrice du Centre d'études sur le genre à Prague et de l'organisation internationale Network for East-West Women.

⁹⁶Olsen, 1997. Certaines proviennent de familles d'émigrants est-européens aux Etats-Unis, d'autres avaient déjà étudié des terrains est-européens avant la chute du mur, comme Gail Kligman et Susan Gal, anthropologues spécialistes respectivement de la Roumanie et de la Hongrie, co-auteurs en 2000 d'ouvrages de référence sur la question des rapports de genre dans les PECO (Gal, Kligman, 2000a ; 2000b). Les deux types de profils peuvent se mêler, les universitaires américains spécialistes de certaines aires géographiques en étant souvent originaires (Fleming 2000, 1227-1228).

George Soros. Engagé pendant la décennie 1980 à soutenir les activités des groupes intellectuels dissidents en Europe de l'est, il est devenu par la suite un acteur important dans l'internationalisation des élites académiques et politiques des PECO à travers le Open Society Institute et son réseau de Fondations pour une société ouverte créées après le changement de régimes politiques⁹⁷. La CEU fonctionne comme une offre de formation alternative à l'enseignement étatique dans la région et développe une expertise compatible avec les agendas des organismes transnationaux⁹⁸. Selon Nicolas Guilhot, sociologue des « democracy makers », la préoccupation du réseau Soros pour le genre - à côté de l'environnement et des droits de l'homme - relève de sa propension à investir des thématiques sujettes à débat véhiculées par les acteurs critiques de la globalisation⁹⁹. Pour preuve, un Gender Studies Department s'est progressivement structuré au sein de la CEU depuis la mi-1990, qui propose actuellement un cursus complet en la matière (doctorat compris).

A divers titres (boursières, enseignantes invitées, chercheuses associées), la plupart des pionnières est-européennes de la discipline y ont effectué des passages de plus ou moins longue durée¹⁰⁰ y côtoyant des autorités américaines en la matière¹⁰¹.

La voie américaine n'est pas l'unique moyen d'«acculturation» au féminisme et au genre, car les dynamiques européennes sont tout aussi centrales pour comprendre la logique de l'émergence et la diffusion de ce nouveau champ de production de savoirs dans les PECO, bien que dans une logique différente de la précédente. Depuis le début des années 1990, les institutions européennes reconnaissent, au titre de la mobilisation pour faire avancer la condition féminine, la nécessité d'impulser les études sur les femmes, imaginées comme une connaissance à vocation pragmatique immédiate¹⁰² : dans l'idéal, les travaux universitaires devraient puiser leurs ressources dans l'activité des organisations féminines et des mouvements féministes, être directement utiles aux policy makers et conduire à terme à une véritable émancipation des femmes et à l'égalité¹⁰³. Le support européen pour l'institutionnalisation des études sur le genre se traduit par la promotion des échanges interuniversitaires, la création de réseaux multinationaux et interdisciplinaires axés sur le développement de programmes

⁹⁷Guilhot, 2001 ; 2004 ; 2005 ; 2006 ; 2007.

⁹⁸Idem, 2007, 472.

⁹⁹*Ibidem*. A travers son Women's Program lancé en 1998, dont la direction fut assurée pendant un moment par Anastasia Posadskaya (cf. supra, notes 15 et 37) l'OSI avait alloué avant la fin de la décennie plus de 9,8 million de dollars, sous forme de grants à des associations œuvrant, par ordre d'importance des financements, dans les domaines suivants : « droits humains des femmes », « violence contre les femmes », « genre et éducation », cf. Open Society Institute, Network Women's Program, Documentation and Evaluation Project, Appendix 3 (Quantitative Data), Open Society Archives, Budapest, fonds HU-OSA 127 1-2-137 (CD-ROM)).

¹⁰⁰Kornelia Slavova, professeure bulgare d'études américaines, militante féministe et enseignante en gender studies à l'Université de Sofia ; Mihaela Miroiu, professeure de philosophie, fondatrice du premier master en gender studies à Bucarest ; Eniko Magyar Vincze, anthropologue roumaine, fondatrice d'un master en gender studies à l'université de Cluj Napoca ; Jasmina Lukic, professeure de littérature et membre fondatrice du Centre d'études sur le genre à Belgrade ; Miglena Nikolchina, professeure de littérature et fondatrice du Centre d'études sur le genre à l'Université de Sofia en sont quelques exemples. Cf. entretiens à Budapest, printemps 2008, et documents internes du département déposées aux Open Society Archives, Budapest (fonds HU-OSA 203-3-300).

¹⁰¹Par exemple Joan W. Scott, Karen Offen, Gail Kligman.

¹⁰²Cf. supra, note 9.

¹⁰³R. Braidotti et alii, 2004, 141 et 144 (l'expression « triangle de velours » a été lancée par la politiste Alison Woodward au début des années 2000).

communs d'enseignement et de recherche, ainsi que par la mise en place de diplômes conjoints. Ce processus s'inscrit alors pleinement dans les réformes communautaires de l'enseignement supérieur et apparaît comme un exercice exemplaire dans le cadre de la création de l'« Aire scientifique européenne » consacrée par les accords de Bologne. Plus, ces études se voient confier une vocation politique proprement dite, puisqu'elles sont imaginées comme un projet intellectuel fédérateur dans le cadre de la construction européenne elle-même : c'est ainsi que nous interprétons l'ambition, explicite chez les promotrices de la nouvelle discipline, d'élaborer la « dimension européenne » des études sur le genre, qui soit ancrée dans des problématiques spécifiquement « européennes », éventuellement différentes de leur tradition nord-américaine¹⁰⁴.

Au début des années 1990, une conférence organisée par l'European Network for Women's Studies (ENWS) mettait en lumière la faible présence de ces recherches dans les anciens pays soviétiques, lançait un appel à y remédier et recommandait le renforcement du support européen pour leur développement¹⁰⁵. Comme le montrent les évolutions ultérieures, les parcours vers l'institutionnalisation des études de genre dans les divers pays ne sont ni homogènes ni harmonieux. En effet, beaucoup dépend du degré de réceptivité des espaces professionnels d'accueil, ainsi que du degré d'autonomie des universités au sein desquelles la nouvelle discipline sera implantée par ses pionnières socialisées à l'international et « averties » de son potentiel. La Roumanie, où l'autonomisation des universités a été précoce, est l'exemple par excellence d'institutionnalisation rapide et sans heurts avec la création rapide du premier master à Bucarest en 1998¹⁰⁶. En Hongrie, en revanche, où l'ENWS avait parrainé un Women's Studies Centre en 1992, dans la filiation d'une expérience de recherches sur les rapports hommes-femmes établie dès les années 1980 au sein de l'université économique Karl Marx¹⁰⁷, la greffe institutionnelle s'avérera fragile en absence d'un support ferme de l'Education nationale et dans le contexte d'une forte concurrence de la part de la CEU. Enfin, on ne va pas clore cette partie sans rappeler que, dans certains pays, les processus de l'institutionnalisation des *gender studies* dans les universités seront très longs, voire ils resteront inachevés, certains centres continuant à fonctionner à l'extérieur des institutions de l'éducation nationale, sous le mode des organisations non gouvernementales¹⁰⁸.

¹⁰⁴ ENWS, 1993 ; R. Braidotti et alii, 1995 ; R. Braidotti, G. Griffin, 2002 ; E. Magyari-Vincze, 2002 ; Griffin, 2005. Aussi : R. Braidotti et alii (éds.), *Making European Women's Studies*, cit.

¹⁰⁵ EJWS, 1993. Parmi les participantes à cette réunion, on retrouve de nombreuses « pionnières » est-européennes de la discipline.

¹⁰⁶ Cirstocea, 2004, 2006 ; Zimmermann, 2007.

¹⁰⁷ Koncz, 2006.

¹⁰⁸ Zimmermann, 2007.

En guise de conclusion

Après avoir décrit le paysage institutionnel de la genèse du féminisme académique dans les PECO, on peut considérer les pionnières est-européennes des *gender studies* comme des intermédiaires culturelles entre l'espace international et les espaces publics et politiques de leurs pays respectifs et leur engagement féministe comme une voie de professionnalisation académique. Leurs ressources culturelles (notamment connaissance des langues) et sociales (bonne insertion dans des réseaux de solidarité professionnelles) leur permettent de se lancer sur des parcours de reconversion au moment où les opportunités internationales émergent, qu'elles investissent tôt et qu'elles savent exploiter sur leurs multiples facettes, comme le montre leur capacité à utiliser alternativement les casquettes académique et «ongiste», à fréquenter à la fois les milieux scientifiques et les milieux réformateurs.

Quid, maintenant, de la différence qu'elles ont tenté d'accréditer dans leurs prises de position exprimées à travers des travaux produits et diffusés au sein de l'espace transnational de socialisation scientifique que nous avons décrit ci-dessus ? Si, dans un premier temps, cette idée était défendue en opposant à l'« invasion idéologique » occidentale des faits tirés de l'expérience immédiate, un moyen de théoriser cette expérience sera trouvé par la suite, lorsque les actrices auront acquis, à force de lectures, séminaires et conférences, les savoirs propres à la discipline dont elles se font les porte-paroles. Mais le fait même d'ancrer leur opposition et leur affirmation identitaire dans la littérature des études postcoloniales ou du féminisme noir américain¹⁰⁹ les rendra vulnérables à une critique qui ne va pas tarder à s'exprimer : leur mise en cause du canon nord-américain et du « regard colonial » fait appel à des éléments en provenance de ce canon même, puisque autant le féminisme noir que le féminisme postcolonial sont parties prenantes des programmes d'enseignement en *gender studies* dans les universités américaines¹¹⁰. C'est Allaine Cerwonka, anthropologue et politiste américaine, directrice du Gender Studies Department de la CEU, qui formulera cette prise de position dans un article paru en 2008 dans la revue américaine *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, qui avait déjà régulièrement hébergé des travaux sur l'Europe de l'est ainsi qu'une partie des débats East-Ouest. Ayant préalablement circulé dans le cadre d'un congrès organisée en 2007 à Budapest¹¹¹, le texte entend proposer une voie pour dépasser la vision manichéenne sur

¹⁰⁹Comme B. Kasic, R. Muharska, K. Slavova, cit.

¹¹⁰Cerwonka, 2008

¹¹¹CEU Gender Studies Department et Duke University « Gender, Empire and the Politics of Eastern Europe », May 2007; parmi les participantes, à part le personnel en titre du Gender Studies Department, signalons la présence de G. Kligman (Université de Californie, Los Angeles), Joanna Regulaska (Rutgers University, ex-directrice du Gender Studies Department), Inderpal Grewal (Université de Californie, Irvine), Gabrielle Griffin (Université de York), Claire Hemmings (London School of Economics), Jacqueline Heinen (Université de Versailles, spécialiste de la Pologne, unique universitaire française participant aux échanges Est-Ouest que nous avons abordés ici) ; ainsi que de certaines des « pionnières » est-européennes : Biljana Kasic (Zagreb), Dasa Duhacek (Belgrade), Kornelia Slavova (Sofia), Eniko Magyari-Vincze (Cluj), Hana Havelkova (Prague) (cf. observation de terrain à Budapest, mai 2008).

l'Est-Ouest, et ouvrir, à l'aide du concept de «transculturation», des pistes pour réfléchir sur la circulation des idées féministes à l'âge de la globalisation, ainsi que sur les phénomènes de sélection et de traduction en tant que gestes politiquement connotés¹¹².

Si on représente les échanges que nous décrivons sous la forme d'un champ transnational de production de biens symboliques au sens de Pierre Bourdieu, on peut considérer la revendication des pionnières est-européennes comme une prise de position contestant les rapports de domination constitutifs de ce champ et comme une voie d'affirmation sociale : « différer pour exister », c'est une stratégie classique des nouveaux entrants¹¹³. Comme le montre l'évolution des débats, on ne peut pas parler, pour l'heure, d'une modification sensible des rapports hiérarchiques au sein de l'espace que nous observons : en retard d'un pas dans leurs innovations théoriques, les pionnières reproduisent le savoir émis par le pôle dominant et éventuellement elles y apportant quelques amendements rapidement assimilés¹¹⁴. Sa provocation politique et épistémologique n'étant pas validée, peut-on dès lors considérer le « *Second World feminism* » comme une occasion manquée ?

¹¹²Dans une perspective inspirée des travaux de Pierre Bourdieu, nous plaçons nous-même pour une approche sociologique de ces transferts et considérons l'émergence des gender studies en Europe de l'est comme un terrain particulièrement approprié pour tester les acquis de l'histoire sociale des sciences sociales et de la circulation des biens symboliques (Cîrstocea à paraître).

¹¹³Bourdieu, 1991, 24.

¹¹⁴Comme, par exemple la critique des politiques patriarcales des Etats socialistes, qui s'ajoutera à la critique du patriarcat privé exercé au sein de la famille (Marx Ferree, 1995 ; Slavova, 2006).

Références

- M. ANDRIOCCI et alii, 2003, « Premier recensement national des enseignements et des recherches sur le genre en France », ANEF
- P. ANTROBUS, 2004, *The Global Women's Movement. Origins, Issues and Strategies*, Londres, New York
- A. BAGIC, 2006, « Women's Organizing in Post-Yugoslav Countries. Talking about 'Donors' », in M. M. FERREE, A. M. TRIPP (éds.), *Global Feminism. Transnational Women's Activism, Organizing and Human Rights*, New York, Londres, p. 141-165
- J. BISILLIAT (éd.), 2003, *Regards de femmes sur la globalisation. Approches critiques*, Paris
- M. BLAGOJEVIC et alii (éds.), 1995, *What Can We Do For Ourselves? East-European Feminist Conference*, Belgrade
- E. BOLLOBAS, 2006, « From Consciousness-Raising to Intellectual Empowerment : Teaching Gender Studies since the Early 1980s », in A. PETO (éd.), *Teaching Gender Studies in Hungary*, Budapest, p. 22-28
- P. BOURDIEU, 1991, « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 89, p. 3-46
- 2002, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145, p. 3-8
- R. BRAIDOTTI, 2002, « The Uses and Abuses of the Sex/Gender Distinction in European Feminist Practices », in R. BRAIDOTTI, G. GRIFFIN (éds.), *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*, Londres, p. 285-307
- 2004, « Introduction : Gender Education for Active Citizenship and for the Pursuit of Excellence in Research », in R. BRAIDOTTI et alii (éds.), *The Making of European Women's Studies*, ATHENA, V, p. 10-16 et alii (éds.), 2000-, *The Making of European Women's Studies. A work in progress report on curriculum development and related issues in gender education and research*, ATHENA (Advanced Thematic Network in Activities in Women's Studies in Europe, Socrates Programme, European Commission)
- G. GRIFFIN (éds.), 2002, *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*, Londres
- A. CERWONKA, 2008, « Traveling Feminist Thought: Difference and

Transculturation in Central and Eastern European Feminism », *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 33, 4, p. 809-832

- I. CÎRSTOCEA, 2003, « Le devoir féminin entre norme communiste et pratique quotidienne. Une étude de cas », in A. IONESCU, O. TOMESCU-HATTO (éds.), *Politique et société dans la Roumanie contemporaine*, Paris, p. 25-50
- I. CÎRSTOCEA, 2004, « L'enjeu du genre sur le marché intellectuel roumain postcommuniste », *Transitions*, XLIV, 1, p. 165-177
- 2006, *Faire et vivre le postcommunisme. Les femmes roumaines face à la 'transition'*, Bruxelles
- 2008, « 'Between the Past and the West' : dilemme du féminisme en Europe de l'est postcommuniste », *Sociétés contemporaines*, 71, p. 7-27
- (à paraître), « Eléments pour une sociologie des études féministes en Europe de l'est postcommuniste », *Revue internationale de sociologie*
- M. DESAI, 2005, « Le transnationalisme : nouveau visage de la politique féministe depuis Beijing », *Revue internationale des sciences sociales*, 184, p. 349-361
- B. EINHORN, 1993 (2003), *Cinderella Goes to Market. Citizenship, Gender and Women's Movements in East Central Europe*, Londres, New York
- European Network for Women's Studies (ENWS), 1993, *Establishing Gender Studies in Central Eastern European Countries. Workshop, Wassenaar, 5-8 novembre 1992* (ronéo)
- M. M. FERREE, 1995, « Patriarchies and Feminism: the Two Women's Movements of Post-Unification Germany », *Social Politics. International Studies in Gender, State and Society*, 2, 1, p. 10-24
- A. M. TRIPP (éds.), 2006, *Global Feminism. Transnational Women's Activism, Organizing and Human Rights*, New York, Londres
- K.E. FLEMING, 2000, « Orientalism, the Balkans and Balkan Historiography », *The American Historical Review*, 105 (4), p. 1218-1233
- M. FOREST, 2006, « L'enjeu de l'égalité hommes/femmes au prisme de l'élargissement à l'Est de l'UE », *Politique européenne*, 20, p. 99-117
- G. MINK (éds.), 2004, *Postcommunisme: les sciences sociales à l'épreuve*, Paris
- M. FRUNZA, T. VACARESCU (éds.), 2004, *Gender and the (Post) East/West*

Divide, Cluj-Napoca

- N. FUNK, 2004, « Feminist Critics of Liberalism : Can They Travel East ? Their Relevance in Eastern and Central Europe and the Former Soviet Union », *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 29, 3, p. 695-726
- 2007, « Fifteen Years of the East-West Women's Dialogue », in J. E. JOHNSON, J. C. ROBINSON (éds.), *Living Gender after Communism*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, p. 203-226
- M. MUELLER (éds.), 1993, *Gender Politics and Post-Communism. Reflections from Eastern Europe and the Former Soviet Union*, New York, Londres
- S. GAL, 1997, « Feminism and Civil Society », in J. W. SCOTT et alii (éds.), *Transitions, Environments, Translations. Feminism in International Politics*, New York, Londres, p. 30-45
- S. GAL, G. KLIGMAN (éds.), 2000a, *Reproducing Gender. Politics, Publics and Everyday Life after the Socialism*, Princeton, New Jersey
- 2000b, *The Politics of Gender after Socialism*, Princeton, New Jersey
- 2004, « La politique de la reproduction dans les pays d'Europe centrale et orientale », *Nouvelles Questions Féministes*, 23, 2, p. 10-28
- K. GHODSEE, K., 2004, « Feminism-by-Design: Emerging Capitalisms, Cultural Feminism, and Women's NGOs in Post-socialist Eastern Europe », *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 29, 3, p. 727-753
- G. GRIFFIN (éd.), 2005, *Doing Women's Studies: Employment Opportunities, Personal Impacts and Social Consequences*, Londres, New York
- L. GRUNBERG, 2000, « Women's NGOs in Romania », in S. GAL, G. KLIGMAN (éds.), *Reproducing Gender. Politics, Publics and Everyday Life after the Socialism*, Princeton, New Jersey, p. 307-336
- 2008, *BiONGrafie. AnA - istoria traita a unui ONG de femei* (BiONGraphie. AnA - Histoire vécue d'une ONG féminine), Iasi
- E. GUBIN et alii, 2004, *Le siècle des féminismes*, Paris, Editions de l'Atelier/ Editions Ouvrières
- N. GUILHOT, 2001, « Les professionnels de la démocratie. Logiques militantes et logiques savantes dans le nouvel internationalisme américain », *Actes de la*

recherche en sciences sociales, 139, p. 53-66

- 2004, « Une vocation philanthropique. George Soros, les sciences sociales et la régulation du marché mondial », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 151-152, p. 37-48
- 2005, *The Democracy Makers: Human Rights and International Order*, New York
- 2007, « Reforming the World : George Soros, Global Capitalism and the Philanthropic Management of the Social Sciences », *Critical Sociology*, 33, p. 447-477
- H. HIRATA *et alii*, 2000 (2004), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris
- K. HORSCHELMANN, 2002, « History after the End : Post-Socialist Difference in (Post)modern World », in *Transactions of the Institute of British Geographers*, nouvelle série, 27, 1, p.52-66
- S. JACQUOT, 2006, *L'action publique communautaire et ses instruments. Les politiques d'égalité entre les femmes et les hommes à l'épreuve du gender mainstreaming*, thèse de doctorat, IEP Paris
- B. KASIC, 2004, « Féminisme-s 'Est-Ouest' dans une perspective postcoloniale », *Nouvelles Questions Féministes*, 23, 2, p. 78-86
- K. KONCZ, 2006, « The History, Mission and Work of the Women's Studies Centre », in A. PETO (éd.), *Teaching Gender Studies in Hungary*, Budapest, p. 58-67
- S. LANG, 1997, « The NGOization of Feminism. Institutionalization and Institution Building within the German Women's Movements », in J.W. SCOTT *et alii* (éds.), *Transitions, Environments, Translations. Feminism in International Politics*, New York, Londres, p. 101-120
- Z. LORAND, 2007, *Feminism as Counterdiscourse in Yugoslavia in Two Different Contexts*, Budapest, Central European University, History Department
- J. LUKIC *et alii* (éds.), 2006, *Women and Citizenship in Eastern Europe*, Aldershot, Ashgate
- E. MAGYARI-VINCZE (éd.), 2002, *Talking Feminist Institutions. Interviews with Leading European Scholars*, Cluj
- M. MINTROM, J. TRUE, 2001, « Transnational Networks and Policy Diffusion: The Case of Gender Mainstreaming », *International Studies Quarterly*, 45, 1, p. 27-57

- M. MISIOROWSKA, 2004, « Le mouvement des femmes en Pologne postcommuniste et les acteurs internationaux », *Recherches féministes*, 17, 2, p. 43-84
- R. MUHARSKA, 2005, « Silences and Parodies in the East-West Dialogue », *L'Homme. Z.F.G.*, 16, 1, p. 36-47
- N. A. NAPLES, M. DESAI, 2002, *Women's Activism and Globalization. Linking Local Struggles and Transnational Politics*, Londres, New York
- *Nouvelles Questions Féministes* (« Postcommunisme : genre et Etats en transition »), 23, 2, 2004
- L. OCCHIPINTI, 1996, « Two Steps Back? : Anti-Feminism in Eastern Europe », *Anthropology Today*, 12, 6, p. 13-18
- F. E. OLSEN, 1997, « Feminism in Central and Eastern Europe: Risks and Possibilities of American Engagement », *Yale Law Journal Company*, 106, 7, p. 2215-2257
- A. PETO (éd.), 2006, *Teaching Gender Studies in Hungary*, Budapest
- A. POSADSKAYA (entretien avec), 1994, « Self Portrait of a Russian Feminist », in A. POSADSKAYA (éd.), *Women in Russia: A New Era in Russian Feminism*, New York, Londres, pp. 183-201
- N. RAGARU, 2008, « ONG et enjeux minoritaires en Bulgarie ; au-delà de 'l'importation/exportation' des modèles internationaux », *Critique internationale*, 40, 3, 2008, p. 27-50.
- *Recherches féministes*, 17, 2, 2004 (« **Féminisme, mondialisation et altermondialisation** »)
- T. RENNE (éd.), 1997, *Ana's Land. Sisterhood in Eastern Europe*, Boulder, Co.
- S. ROTH, 2007, « Sisterhood and Solidarity? Women's Organizations in the Expanded European Union », *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 14, 4, p. 460-487
- J. W. SCOTT, 2004, « Feminist Reverberations », in D. KNEZEVIC *et alii*, *Women and Politics : Contemporary Women's/Feminist Movements in Post-Communist Countries – 10 Years After*, Zagreb, p. 179-197
- K. SLAVOVA, 2006, « Looking at Western Feminisms through the Double Lens of Eastern Europe and the Third World », in J. LUKIC *et alii* (éds.), *Women and*

Citizenship in Central and Eastern Europe, Aldershot, Ashgate, p. 245-263

- A. SLOAT, 2005, « The Rebirth of Civil Society. The Growth of Women's NGOs in Central and Eastern Europe », *European Journal of Women's Studies*, 12, 4, p. 437-452
- J. SMEJKALOVA, 2001, « Gender as an Analytical Category of Post-Communist Studies », in G. JAHNERT *et alii* (éds.), *Gender in Transition in Eastern and Central Europe*, Berlin, p. 49-56
- A. SNITOW, 1995, « Feminist Future in the Former East Bloc », in M. BLAGOJEVIC *et alii* (éds.), *What Can We Do For Ourselves? East-European Feminist Conference*, Belgrade, p.141-155
- 2006, « Cautionary Tales », in J. LUKIC *et alii* (éds.), *Women and Citizenship in Central and Eastern Europe*, Aldershot, Ashgate, p. 287-297
- M. SNYDER, « Unlikely Grandmother: The UN and the Global Women's Movement », in M. M. FERREE, A. M. TRIPP (éds.), *Global Feminism. Transnational Women's Activism, Organizing and Human Rights*, New York, Londres, p. 24-50
- A. SPEHAR, 2005, « Eastern European Women, Winners or Losers in Post-Communist Transitions ? », <http://hdl.handle.net/2077/517> (consulté le 20.02.2007)
- M. TLOSTANOVA, 2007, « Why Cut the Feet in order to Fit the Western Shoes? : Non-European Soviet Ex-colonies and the Modern Colonial Gender System », <http://www.duke.edu/womstud/Budapest.html> (consulté le 5.07.2007)
- M. TODOROVA, 1997, *Imagining the Balkans*, New York
- *Transitions* (« L'égalité des chances en Europe centrale et orientale : entre espoir et déconvenues »), XLIV, 1, 2004
- M. VERLOO, 2000, « Feminism(s) with an Eastern Touch. Reflections on the Dubrovnik Seminars on Women and Politics », *European Journal of Women's Studies*, 7, p. 497-498
- P. WATSON, 1997, « Civil Society and the Politics of Difference in Eastern Europe », in J. W. SCOTT *et alii* (dir.), *Transitions, Environments, Translations. Feminism in International Politics*, New York, Londres : Routledge, p. 21-29
- 2001, « Gender and Politics in Post-Communism », in G. JAHNERT *et alii* (éds.), *Gender in Transition in Eastern and Central Europe*, Berlin, Trafo Verlag, p. 37-48

- E. S. WEINER, 2004, « Imperfect Vision : Failing to See the ‘Difference’ of Central and East European Women », in M. FRUNZA, T. E. VACARESCU (éds.), *Gender and the (Post) East/West Divide*, Cluj-Napoca, p. 27-50
- V. WOHRER, 2004, « Border Crossers. Gender Discourses between ‘East’ and ‘West’ », in M. FRUNZA, T. E. VACARESCU (éds.), *Gender and the (Post) East/West Divide*, Cluj-Napoca, Limes, p. 51-60
- L. WOLFF, 1994, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford
- S. ZIMMERMANN, 2007, The Institutionalization of Women and Gender Studies in Higher Education in Central and Eastern Europe and the Former Soviet Union : Asymmetric Politics and the Regional-Transnational Configuration , <http://www.duke.edu/womstud/Budapest.html> (consulté le 5.07.2007)

Solidarité : Créativité et Stratégies Plurielles d'Écoute

Anna ROCCA*

1. Introduction

Peut-on être d'accord avec Uma Narayan et Sandra Harding sur le fait que les formes les plus féroces, les plus profondes, et les plus insaisissables de sexisme, de racisme et d'androcentrisme « ne viennent pas des actions visibles et intentionnelles des individus » mais des « constructions institutionnelles, sociales, et philosophiques », et j'ajouterais religieuses. S'il est vrai qu'on doit combattre surtout des systèmes qui manipulent les hommes et les femmes de manière invisible, avec l'excuse de nous civiliser, le féminisme, aujourd'hui plus que jamais, doit être au service du développement d'une culture de solidarité et d'une pratique des alliances entre femmes. Ce développement entraîne des formes de collaboration entre le féminisme et le multiculturalisme et un changement radical sur trois niveaux : le personnel, le social et le politique. Il démarre nécessairement d'un engagement au niveau individuel, à savoir d'une autoréflexion et d'une prise de responsabilité par rapport aux suppositions, aux privilèges, et aux préjugés personnels vis-à-vis de l'Autre. Cette autoréflexion est un processus permanent dont la pratique influence directement le résultat du changement au niveau social et politique. A cet égard, après avoir analysé ce que comporte le changement au niveau individuel, cette étude propose les modèles de travail suivants : pour le changement interpersonnel ou social, le modèle intégré de travail collaborationniste entre le féminisme et le multiculturalisme du groupe 'Avancement des Femmes', dans le domaine de la Psychologie; pour le changement politique, le modèle des études comparatives féministes ou modèle de solidarité féministe de Chandra Talpade Mohanty. Afin de comprendre la logistique du développement d'une culture de solidarité et d'une pratique des alliances entre femmes, trois questions préliminaires s'imposent : d'abord, l'idée de solidarité et d'alliance entre femmes est-elle toute à fait nouvelle ?

Ensuite, qu'est-ce qui a fait et continue à y faire obstacle ? Enfin, sur quelles bases et en quels termes peut-on envisager ce développement ?

* Anna ROCCA, Pays : USA, Salen State Collège

2. La solidarité entre femmes

Beaucoup de tentatives ou de projets de solidarité et d'alliance entre femmes, et entre hommes et femmes, ont été formulés dans ces trente dernières années. On mentionnera ici seulement les plus pertinents à notre analyse. D'une alliance contre la discrimination et la ségrégation, sans aucune distinction de race, de classe, de sexe, et de statut social, du mouvement des droits civiques des années '60 aux Etats-Unis, on est passé à la discussion d'une alliance possible entre femmes noires et blanches, sur la base d'une oppression commune venant du pouvoir et du racisme. En 1981, Gloria Joseph et Jill Lewis, à la fin de leur introduction, affirment : « Nous soutenons l'importance pour les femmes noires et les femmes blanches de mettre en connexion leur compréhension spécifique de l'oppression avec celle de la totalité politique qui se fortifie sur ces oppressions » . Déjà évidente dans ce passage, l'analyse de la relation entre l'oppression locale et celle de la politique au niveau global deviendra le centre de force des alliances entre les mouvements transnationaux des femmes. A partir de la Conférence Mondiale sur les Femmes à Mexico en 1975, puis à Copenhague en 1980, à Nairobi en 1985, et enfin à Beijing en 1995, jusqu'à la Résolution 1325 du Conseil de Sécurité des Nations-Unies en 2000, on a progressivement assisté au développement d'une conscience du lien entre le local et le global, à savoir les effets et les conséquences des facteurs politiques et économiques mondiaux sur la vie des femmes et des communautés les plus pauvres.

Dans ces conférences, ont été abordé des thèmes comme la pauvreté, les droits des femmes en tant que droits humains, le développement économique, la mondialisation qu'institutionnalise l'inégalité mondiale entre le Nord et le Sud, la paix, le racisme, et la violence, qui ont changé la focalisation à l'intérieur des revendications des femmes. La vraie révolution des mouvements transnationaux consiste dans la naissance de plusieurs mouvements populaires de revendication qui à leur tour ont engendré une forme d'engagement, de solidarité, de coopération, et d'action sociale des femmes appartenant à des classes, races, cultures, religions et langues différentes. La « Tente de la Paix », installée à Nairobi en 1985, synthétise bien la culture de solidarité féministe et la pratique des alliances. Au dehors de cette tente, que Peggy Antrobus décrit comme « un espace de dialogue dans lequel les différences politiques les plus aiguës pouvaient être reconnues et discutées » il y avait une enseigne qui disait : « Respect pour une autre expérience et point de vue, ouverture et esprit de coopération, recherche d'un terrain commun pour passer à l'action dans la diversité d'opinions »(14) .

De nouvelles préoccupations sont apparues : à la conférence de Nairobi, en examinant la violence sur les femmes, on est passé de l'analyse de la violence domestique et du viol à celle de la violence causée par la privation économique, la dégradation de l'environnement, la guerre, et la répression politique. La violence sur les femmes a été ainsi revisitée dans un contexte plus ample de droits humains. A Beijing, en 1995, les femmes africaines plus que les autres, ont fait de la paix le thème central de la conférence. Chela Sandoval, professeur de Théorie Critique et Culturelle et de *Chicano Studies* à l'Université de Californie, dans *La Méthodologie des Opprimés*, souligne comment, grâce à la contribution de ceux qu'elle appelle les « sujets subordonnés » on a assisté à une évolution de la connaissance humaine et de la liberté sociale, psychique, et spirituelle (150). Elle déclare en particulier que, les féministes de couleur aux Etats-Unis, historiquement précédées par les mouvements de décolonisation, ont transformé d'une manière radicale la différence derridienne en pratique révolutionnaire au point qu'on devrait considérer obsolète le mot différence (150). Autrement dit, elles sont passées de la théorie à une pratique politique collaborationniste, visant à la libération à la fois des idées et des personnes, autant à l'intérieur des académies qu'en société.

Chandra Talpade Mohanty, professeur de *Women Studies* à l'Université de Syracuse et originaire de Mumbai, à cause de l'urgence de combattre la brutalité des processus économiques et politiques de la mondialisation, qui a exacerbé les inégalités économiques, raciales et sexuelles, à présent plus que jamais s'engage plus explicitement dans une méthodologie d'analyse féministe qu'elle définit comme « une pratique féministe anticapitaliste transnationale » contre le racisme et la colonisation (2002 : 509). Au centre de cette pratique, il y a son idée de solidarité qui inclut nécessairement l'analyse des différences entre femmes qui peut faire ressortir ce qu'elles ont en commun. Elle en parle ainsi: « Je définis la solidarité en termes de mutualité, responsabilité et reconnaissance d'intérêts en commun qui sont à la base des relations entre communautés différentes » (2003 : 3). C'est pourquoi Mohanty explore aussi des formes de solidarité alternatives au système binaire –leur/nous ou oppresseurs/opprimées— sur lesquelles bâtir ces alliances. En s'inspirant du concept de « solidarité réfléchie » de Jodi Dean, à la base de la pratique de la solidarité, au lieu d'assumer une mutualité forcée basée sur l'oppression, selon Mohanty on doit mettre au premier plan la volonté de communautés des personnes à travailler et à combattre ensemble. A l'intérieur de cette collaboration, la diversité et la différence sont des valeurs centrales, « à savoir être reconnu(e) et respecté(e) au lieu d'être effacé(e) pendant la construction des alliances » (7). De plus, sa focalisation sur le processus de décolonisation comporte de profondes transformations

du moi, de la communauté, et des structures gouvernementales.

En 2005 au Caire, à l'occasion de la Septième Conférence Internationale de l'Association de Solidarité des Femmes Arabes (AWSA), Nawal El Saadawi décrit ainsi la conférence : « La Conférence du Caire reflète une solidarité croissante parmi les femmes et entre les femmes et les hommes en rapprochant activistes de deux sexes, académiciens, artistes, chercheurs, employés culturels et théoriciens » (22). El Saadawi met l'accent sur le besoin de rompre les barrières parmi les femmes et entre hommes et femmes, entre les académiciens et les activistes, et entre les groupes travaillant pour la paix, les droits humains, les libertés civiles, et la protection de l'environnement. Afin de réaliser cette solidarité, El Saadawi se focalise sur la nécessité pour les femmes « d'une vraie prise de conscience aussi bien que de créativité et d'inventivité » (24). Par créativité elle entend une force qui donne lieu à une nouvelle forme de connaissance et de conscience et qui nourrit nos désirs. La créativité est étroitement liée à la dissidence et à la rébellion, et cette union continue du moment que le monde est construit sur la force, sur une fausse démocratie, sur la coercition, sur l'obédience et la soumission à l'opresseur. Selon El Saadawi, chaque contribution créative mène nécessairement à la lutte entre le nouveau et le vieux, entre les oppresseurs et ceux qui sont à la recherche de liberté, entre les exploités et les exploités, entre l'irrationnel et le rationnel ; ces luttes sont nécessaires et positives, à condition qu'elles soient non violentes et démocratiques. Enfin, pour El Saadawi, la solidarité s'oppose à l'antagonisme entre l'Orient et l'Occident, le Nord et le Sud, et entre les blancs et les personnes de couleur; elle s'oppose aussi à l'idée qu'il n'y a pas de terrain en commun entre hommes et femmes.

Enfin, en 2006, dans l'introduction des actes du colloque *Diversité de Foi, Égalité de Droits*, au Québec, on souligne « de se pencher sur les façons de construire le dialogue et de renforcer les alliances entre femmes de toutes croyances autour des droits des femmes et de l'égalité des sexes » (7). En particulier, Diane Lavallée, présidente du Conseil du statut de la femme affirme :

il faut inventer, malgré les différences de valeurs, des façons de se rejoindre, c'est-à-dire s'écouter et se parler, et nous appuyer sur ce qui nous unit au-delà de ce qui nous divise. Dans un contexte de délégitimation des droits des femmes et d'un certain désintérêt social pour l'égalité des sexes, il est essentiel d'élargir les alliances pour défendre ces éléments de notre cadre civique, de s'assurer de les faire partager par le plus grand nombre. (41)

3. Les obstacles à la solidarité entre femmes

Après ce scénario on doit se demander encore plus vigoureusement : qu'est-ce qui a fait et continue à faire obstacle à la solidarité entre les femmes d'Un-Tiers du monde et celles des Deux-Tiers du monde? Une des critiques la plus commune, que les mouvements des femmes des Deux-Tiers du monde ont faite à l'encontre des féministes américaines et européennes a été celle de leur classe et de leur statut social et économique. Interviewée par Christelle Taraud, Marie-Hélène Bourcier parle ainsi du féminisme en France: « Le problème du féminisme en France vient du fait, selon moi, que les féministes bourgeoises ou de culture noble et élitiste y sont majoritaires et qu'elles écrasent les revendications issues des minorités sexuelles, de genres et ethniques » (45-6). Parallèlement à une critique de classe, Bourcier, en ajoute une autre, très commune aussi parmi les critiques féministes des Deux-Tiers du monde, le problème de la prise de parole et de ce que Christelle Taraud définit 'un féminisme omniscient': « On ne travaille pas 'sur' les gens mais 'avec' et s'ils le veulent bien » (42). Ensuite, Bourcier continue ainsi à propos du colonialisme et du racisme :

Ce n'est pas normal qu'en France il y ait si peu de retour, par exemple sur le colonialisme... C'est incroyable qu'on utilise si peu Frantz Fanon... Déblanchir et dé-straightiser les médias et l'enseignement devrait être prioritaire. Les (chercheuses) féministes françaises n'ont jamais voulu travailler et agir là-dessus. [...] A travers la question du voile et des 'tournantes', ce qui apparaît clairement [...] ce sont les liens inextricables entre la construction de la 'race' et la construction des sexualités. (47, 59)

Également interviewée par Christelle Taraud, Christine Delphy revient sur le même sujet, le racisme en France:

On blâme beaucoup les Etats-Unis en ce qui concerne la situation des Noirs, mais je vois la même chose se passer en France, vis-à-vis des 'Arabes' et des 'Noirs'. D'ailleurs, on n'accepte pas qu'ils soient Français puisqu'on les appelle les immigrés de la seconde ou troisième génération. Est-ce que ça veut dire qu'en France on peut être 'génétiquement' immigré ? Si c'est le cas, alors c'est que nous nous trouvons dans une société raciale. (78)

En parlant du foulard islamique en tant que signe 'étranger' sur lequel une nation entière se focalise, elle l'interprète ainsi : « C'est une manière commode de se défausser sur d'autres de la question du sexisme. Idem dans le cadre du débat sur les 'tournantes' qui permet de faire reposer sur une catégorie d'hommes —les jeunes Arabes— le problème

des violences et des viols collectifs » (79). Selon Delphy le discours qui en ressort est soit antiféministe, car il sous-entend que « la population masculine ‘de souche’ n’est pas sexiste et violente », soit raciste, puisqu’il condamne une catégorie d’hommes « déjà fortement stigmatisée et par ailleurs soumise, comme les femmes, à de très nombreuses discriminations » (79). Elle traduit cette politique comme « une manière simple d’exorciser, en les mettant en dehors de la ‘communauté nationale ethnique’, le sexisme et les violences exercées contre les femmes » (79). Delphy touche ainsi à la fois au racisme et à la problématique qui en ressort de la relation entre le multiculturalisme et le féminisme.

Des différents côtés du monde, ce qui revient souvent dans ces débats, sous la forme d’obstacle à la solidarité entre femmes, est donc surtout le manque d’une réflexion et d’une analyse systémique autour du racisme et de ses causes, capables d’en faire sortir les raisons, les participations et les connivences. Aux Etats-Unis, déjà en 1981, Gloria Joseph et Jill Lewis après avoir souligné l’importance d’une alliance entre groupes de femmes noires et de femmes blanches, remarquent : « Les manières différentes dans lesquelles le racisme a affecté les femmes noires et les femmes blanches dans la société capitaliste américaine sont déterminantes pour bâtir des coalitions radicales » (3). Joseph et Lewis, sachant bien qu’on ne peut pas parler des femmes blanches sans faire une distinction de classe parmi elles, ce qui veut dire aussi sans faire une distinction entre les degrés de connivence avec le racisme, reviennent ainsi sur le point principal de tension entre les deux groupes : « il y a une culture dominante blanche dont le racisme affecte la vie de tous les américains. [...] Le mouvement des femmes blanches a eu ses propres formes de racisme dans la manière où il a donné la priorité à certains aspects de la lutte et en a négligé d’autres ; il a souvent été aussi aveugle et ignorant des conditions de vie des femmes noires » (3, 4).

A partir de ces discussions, notre dernière question est la suivante : sur quelles bases et en quels termes est-ce qu’on peut envisager le développement d’une solidarité entre femmes ? La culture de la solidarité est d’abord possible là où il y a une approche holistique qui, à la différence de celle dichotomique procédant par divisions binaires de la réalité en termes d’opposition et de négation, contemple les différents éléments de la réalité comme faisant partie du même système. Ce qui suggère aussi que : la variété des manières dans lesquelles les femmes organisent et expriment leurs idées, leurs émotions et leurs perceptions de la réalité, aussi bien que leurs résistances au pouvoir et à la violence, sont toutes valables. On peut, à partir de cette approche, travailler à la fois

sur des formes de collaboration entre le féminisme et le multiculturalisme et sur des changements radicaux au niveau individuel, social et politique.

4. Le féminisme et le multiculturalisme

Une meilleure compréhension des relations entre le féminisme et le multiculturalisme peut aussi faire avancer la solidarité entre femmes. C'est pourquoi, cette étude, parmi beaucoup d'autres, définit l'antinomie entre ces deux réalités comme un faux problème. D'abord, parce que la culture aussi bien que l'identité personnelle ne sont pas des entités stables, statiques, caractérisées par une série de traits fixes que partageraient tous les membres d'un groupe et qui conditionneraient leurs comportements. La culture et l'identité sont en fait des processus dynamiques. Ensuite, les communautés ethniques ne sont pas homogènes non plus; elles connaissent des contradictions et des tensions internes, dues premièrement à la coprésence de membres plus ou moins traditionnalistes ou progressistes. En outre, il n'y a pas en soi d'opposition simple entre la tradition et la modernité, car la coupure entre les deux réalités n'est jamais nette. Enfin, dans une communauté, on ne peut pas seulement considérer sa dimension ethnique ou culturelle. Il y a aussi d'autres facettes, telles que le sexe, le milieu socio-économique, le niveau d'instruction, le niveau d'oppression, la classe sociale, la religion, la loi, la nation, la région, etc., qui prennent de l'importance selon le contexte. Ce qui veut dire aussi que la culture minoritaire est influencée soit par sa relation subalterne à la culture majoritaire, soit par les relations de pouvoir et de domination internes à la communauté même.

L'opposition entre le féminisme et le multiculturalisme peut être aisément instrumentalisée par les politiques racistes anti-immigrations visant à l'expulsion du différent-de-nous-même. Elle peut aussi déchirer encore plus dramatiquement un lien déjà fragile entre les femmes d'Un-Tiers du monde et celles des Deux-Tiers du monde. En 2001, dans son étude intitulée "Multiculturalism, Universalism and the Claims of Democracy", Anne Phillips, professeure de *Gender Theory* et directrice du *Gender Institute à la London School of Economics*, détaille la fausseté de la notion d'universalisme et souligne les dangers pour le féminisme du relativisme culturel et d'une coïncidence entre la culture, la société et la nation. Selon Phillips, cette coïncidence d'abord, « ignore la multiplicité des cultures auxquelles tout le monde est associé », ensuite elle semble suggérer « un niveau d'insularité mutuelle entre 'nous' et 'les autres' qui est très loin de la réalité du monde contemporain » et enfin elle encourage « une troublante suspension de jugement là où les principes entrent en collision » (1). Phillips conclut sur l'importance d'analyser l'étroite relation entre le féminisme et

le multiculturalisme pas seulement parce que tous deux luttent contre l'inégalité et l'oppression, mais également parce-que ils s'adressent à des oppressions qui partagent la même structure, et où l'échec à reconnaître les gens en tant qu'égaux est lié à « l'incapacité à accepter la différence » (5). C'est pourquoi elle suggère le développement des perspectives capables de voir la possibilité d'être en même temps différent et égal (4). En 2007, Phillips sort son dernier livre intitulé *Multiculturalisme sans Culture*, où elle développe la notion d'un multiculturalisme qui « est libéré de toute notion abstraite de culture, notion qui alimente les stéréotypes contre lesquels beaucoup de féministes ont lutté, mais qui en même temps retient une force capable d'adresser les inégalités entre groupes culturels » ; un multiculturalisme, continue-t-elle, « dans lequel le langage d'une différence culturelle ne donne plus d'otages à la fortune, ni ne soutient plus le racisme ni ne paralyse plus le jugement normatif » (8).

En 2005, dans son article sur le traitement pénal de la violence au Canada envers les femmes minoritaires, Sirma Bilge, professeure au Département de sociologie de l'Université de Montréal, part de la considération qu'on doit voir le « système judiciaire comme un lieu de (re)production de l'ordre social », à savoir un lieu qui n'est pas affranchi « des rapports de pouvoir et des inégalités qui le travaillent » (2). C'est pourquoi elle privilégie une « approche intersectionnelle », liée à la pratique et aux théories du féminisme postcolonial ou minoritaire capable soit de tenir compte « des multiples rapports inégalitaires entre majoritaires et minoritaires » soit de les mettre « en lien les uns avec les autres » (3). De même que Phillips, Bilge soutient l'inclusion et l'intégration des subjectivités minoritaires, en tant que « subjectivités multiples, hétérogènes et souvent contradictoires », qui sont au sein d'une supposée unité culturelle, et auxquelles on doit donner le « pouvoir de dire, et d'interpréter » (11). En 2006, au colloque *Diversité de foi, égalité de droits*, Bilge voit les débats européens sur la présence du religieux dans l'espace public, comme une « légitimation d'une inégalité [...] qui est riche en informations sur des manifestations contemporaines de la domination ethno-raciale, où accuser l'Autre de sexisme sert à légitimer le refus de la société majoritaire de lui offrir un accommodement pluraliste et de lui reconnaître des droits collectifs » (93). En particulier, à propos de l'antinomie entre le multiculturalisme et le féminisme, elle continue ainsi :

En fixant les termes du débat dans une opposition tranchée entre le multiculturalisme et le féminisme, cette approche reproduit à la fois ce que [Adrienne] Rich a judicieusement nommé 'le solipsisme blanc' du mouvement féministe, qui prétend parler au nom de toutes les femmes, alors qu'il est représentatif des intérêts du segment majoritaire au sein de la catégorie 'femme',

celui des femmes blanches hétérosexuelles de la classe moyenne, et la cécité du mouvement antiraciste, qui omet de tenir compte de la domination masculine. (94)

Bilge conclut en soulignant l'importance de voir l'égalité des sexes et l'accommodement de la diversité religieuse et ethnoculturelle « dans un contexte plus large tenant compte du racisme et d'autres formes d'exclusion, auxquels sont confrontés les groupes minoritaires dont les pratiques *illibérales* sont dénoncées » (97).

Aux Etats-Unis, c'est la section pour l'Avancement des Femmes, dans le domaine de la Psychologie du Conseil, qui a exploré comment intégrer le féminisme et le multiculturalisme, pendant la conférence 'Avancer Ensemble : Féminisme et Multiculturalisme au Centre de la Psychologie du Conseil'. Cette conférence, qui a eu lieu à Ypsilanty, au Michigan, en 1998, a vu la participation d'environ cent-soixante-quinze femmes et quelques hommes qui se sont organisés en dix groupes de travail, autour de sujets, tels que l'aide psychosociale, la psychothérapie, l'aide dans la planification et le développement de la carrière, la supervision, la pédagogie, la consultation et le mentoring. Les articles qui ont suivi la conférence ont été publiés de 2004 à 2006. La Psychologie du Conseil, ou *Counseling Psychology*, est une branche de la psychologie qui traite des psychopathologies moins sévères et facilite les fonctions personnelles, interpersonnelles et professionnelles des individus, dans le domaine de la famille, du travail, de la carrière, et de la société¹¹⁶. La conférence avait pour but d'explorer l'intégration et la centralisation du féminisme et du multiculturalisme dans l'aide psychosociale ou *counseling*. On analysera plus tard le modèle pour le changement interpersonnel de Ruth Fassinger, appelé « le modèle intégré de travail collaborationniste entre le féminisme et le multiculturalisme ». Pour le moment, voyons brièvement les idées principales que les dix groupes de travail ont formulé à propos de la relation entre le féminisme et le multiculturalisme.

En commençant par le manque d'une définition de ce que veut dire être en même temps féministe et multiculturaliste, on a commencé par analyser ce que les théories des deux mouvements partagent. L'envisagement et la construction des formes d'alliance étant plus possibles une fois découvertes les forces et les caractéristiques en commun. A cette fin, les points suivants de convergence entre la théorie féministe et multiculturaliste ont

D'habitude, les psychologues du conseil travaillent soit dans des universités en tant que professeurs, superviseurs, chercheurs, et fournisseurs de services. D'autres sont employés dans des cabinets indépendants en tant que thérapeutes, psychothérapeutes, ou professionnels assurant des services de consultation et d'évaluation aux individus, aux familles, groupes, et organisations qui cherchent à améliorer l'efficacité ou le bien-être de leurs membres. Ils peuvent travailler aussi dans des centres de santé mentale, des agences de réhabilitation, aussi bien que dans des organisations industrielles et des cabinets conseil (<http://www.div17.org/students-defining.html>). En France, la psychologie du conseil n'existe pas en tant que discipline autonome car « si les recherches françaises relevant du champ du counseling commencent à se développer (en particulier pour le counseling de carrière), elles tendent à s'appuyer sur des écoles de pensée séparées les unes des autres. C'est pourquoi on ne peut pas établir l'existence en France d'une psychologie du conseil en tant que telle ». (Counseling Psychology in France: A Paradoxical Situation. Special Issue January 2007. Bernaud, Jean-Luc; Cohen-Scali, Valerie; Guichard, Jean).

été identifiés. D'abord, on a noté que la focalisation dans les deux approches se fait sur le contexte historique, social, et économique de l'individu, plutôt que sur ses conflits et ses inquiétudes personnels. En deuxième lieu, en partant de l'idée que les opportunités et les ressources ne sont pas également distribuées, les deux théories se centrent sur la justice et l'engagement social afin de changer le statu quo de la société. En outre, plusieurs articles ont souligné l'entrelacement des deux domaines: selon Amy Reynolds et Madonna Constantine, les deux psychologies ont vécu une évolution historique parallèle et aux Etats-Unis ont grandi à partir de mouvements sociaux qui ont défié les préjugés racistes et sexistes à l'intérieur de la profession de psychologue. Si en plus on considère les principes centraux et uniques à la psychologie féministe, tels que la priorité de la transformation sociale sur la transformation personnelle ou la devise féministe 'le personnel est politique', on peut constater comment ses principes font aussi partie de l'approche multiculturaliste. Enfin, Elizabeth Williams et Jill Barber ont remarqué comment les deux approches mettent en évidence la collaboration et l'importance du dialogue entre thérapeute et client.

En analysant aussi les barrières qui font obstacle à l'intégration de ces deux approches dans la Psychologie du Conseil, Williams et Barber ont relevé que: d'abord, la majorité soit des spécialistes soit des théoriciens bénéficient de diverses formes de privilège ; celui de la couleur, de leur statut économique, et des opportunités d'éducation. Deuxièmement, à l'intérieur de deux mouvements, il y a eu et il y a encore des luttes internes pour la définition d'un cadre de référence commun, ce qui empêche l'intégration à une approche théorique externe. En troisième lieu, l'approche intégrationniste n'a pas gagné en popularité car dans le domaine de la psychothérapie traditionnelle, soit le féminisme soit le multiculturalisme sont considérés comme des approches spécialisées qu'on ne peut pas appliquer à tout le monde. Même si tous les articles s'opposent à ce dernier point, on souligne quand même qu'on ne peut pas concevoir l'intégration de deux mouvements en termes 'd'ajouter et mélanger' sans d'abord restructurer entièrement l'approche. Enfin, dans le domaine de la supervision, le groupe de Mary Nelson a constaté qu'historiquement c'est le féminisme 'occidental' qui a fait obstacle à la création d'un modèle de supervision féministe-multiculturaliste, à cause d'une part de son élitisme culturel et d'autre part de sa vision eurocentrique, en ce qui concerne l'universalité de l'expérience des femmes. Le même groupe remarque aussi que, la construction sociale de la notion de supervision est basée aussi sur des principes eurocentriques de compétence et de hiérarchie.

5. Des changements radicaux

Une culture de la solidarité requiert ensuite des changements radicaux et un travail systématique sur trois plans: le plan individuel, le plan social et le plan politique. A ce propos, cette étude considère comme crucial l'engagement au niveau individuel, afin de garantir un changement durable et effectif à la fois sur le plan social et politique.

5-1. L'analyse du privilège et le changement personnel

Au niveau individuel, le changement demande un parcours d'autoréflexion par rapport aux suppositions et aux préjugés personnels; il demande aussi une prise de conscience de tous les privilèges qu'on possède. Cette conscience est la plus difficile à accomplir car une des caractéristiques communément attribuées au privilège est celui de se cacher à nous même, de se rendre invisible. Le parcours d'autoréflexion doit produire de nouvelles formes de connexions entre femmes, de nouvelles pédagogies, des schémas pratiques de travail collaborationniste, et des modèles capables de s'engager avec les effets de l'histoire coloniale et sa persistance dans les relations économiques et politiques néocoloniales. Souvent, l'analyse des différences entre personnes comporte la découverte des privilèges personnels par rapport aux autres. Dès 1984, dans *Sister Outsider*, Audre Lorde parlait ainsi des différences : « Ce ne sont pas les différences entre nous qui nous séparent. C'est plutôt notre refus à la fois de les reconnaître et d'en examiner les distorsions [...] et les effets» (115). Pendant la conférence de la Psychologie du Conseil, en 1998, plusieurs groupes de travail ont affronté le sujet du privilège. En particulier, le groupe visé à comprendre comment intégrer une approche féministe-multiculturelle dans la supervision, comprenait seize femmes dont deux de couleur. Deux articles en sont sortis. Le premier a été publié en 2004 de la part des auteures de couleur, Robbie Steward et Rosemary Phelps. Son titre, « Collaboration Féministe et Multiculturelle dans la Supervision Psychosociale : Voix de deux Femmes Afro-Américaines », marque explicitement leur identité en tant que femmes noires par rapport au groupe de majorité blanche. Le deuxième article, du groupe de Mary Nelson, publié en 2006, raconte comment en abordant le sujet de la race, la première réaction du groupe a été le choc et puis le silence.

Pour les femmes de couleur, Steward et Phelps remarquent, « le silence à propos de la race, c'est-à-dire se taire à propos des problèmes liés à la race, est plus douloureux que la reconnaissance des différences entre femmes» (360). En se rappelant leur propre passé plein de frustration, de colère et de résignation à ne pas être écoutées car, dans un contexte à prédominance blanche, personne ne prêtait attention au contenu de leurs

interventions, Steward et Phelps maintenant se demandent si dans ce groupe, ces femmes en silence sont dans un espace émotif capable de comprendre celui dont elles étaient dans le passé, en tant que femmes noires. Le groupe de Nelson parle plutôt de ce que ce silence féministe veut dire. Les femmes blanches de ce groupe font face à leur privilège de couleur, à savoir à leurs propres peurs, telles que la peur de blesser quelqu'un, d'être accusées d'être raciste, de devoir confronter d'autres formes de racisme inculquées à l'intérieur de leur propre communauté, et surtout à la peur et à la honte de voir le racisme de leur propre famille. Rompre le silence sur les différences, les explorer dans le concret des expériences et en perspective, aussi bien qu'avoir le courage de faire face au conflit : tout cela est reconnu de grande utilité pour toutes. Enfin, le groupe de Mary Nelson prend aussi la résolution « d'être à l'aise avec le fait de ne pas être à l'aise », car : « d'abord il y a le courage d'être dans la position de ne pas savoir, de ne pas être toujours l'expert ; puis il y a la confiance en soi-même ; ensuite, il y a la confiance dans le processus ; et enfin celle dans les gens qu'on cherche à comprendre » (109, 114).

Selon Linda Black et David Stone, plusieurs études critiques concordent sur les cinq caractéristiques du privilège ici enfoncées: le privilège est un avantage spécial parce qu'il n'est pas universel ; il est accordé, il n'est pas mérité ; c'est un droit qui est lié à l'appartenance à une classe ou à une position préférentielles ; il s'exerce pour le bénéfice du destinataire et au détriment de tous les autres ; souvent, la personne qui bénéficie du privilège n'en a pas conscience. Le privilège peut-être lié à la race, à l'ethnicité, au sexe, à l'orientation sexuelle, à la position socio-économique, à l'âge, au degré différent d'habilité, et à l'affiliation religieuse. Black et Stone conviennent qu'il y a une relation directe entre l'oppression et le privilège car « l'oppression », soulignent-ils, « est le résultat d'une société où le privilège est incontrôlé et incontesté » (245). Le privilège a aussi des conséquences en même temps sur le privilégié et sur le défavorisé, comme dans le cas des privilèges des hommes sur les femmes, qui ont un impact négatif sur les deux sexes. On compte, en particulier, parmi les conséquences sur le privilégié : un sens exagéré d'amour-propre, la conviction en une supériorité personnelle, le besoin d'opprimer constamment les autres pour le maintien du statu quo. Parmi les conséquences sur le défavorisé on compte : un manque d'accès à la société prédominante, la pauvreté, la division, l'hostilité et la violence, la méfiance culturelle, et la haine. « Le privilégié », Black et Stone continuent, doit compter sur le reniement [...] pour maintenir ce sens fragile de supériorité et pour combattre la dissonance et la confusion qui accompagne la reconnaissance et la compréhension du privilège. [...] Les personnes privilégiées vivent dans une réalité déformée ce qui est comparable au reniement de qui possède une toxicodépendance. Le reniement sert au toxicodépendant pour se protéger des conséquences pénibles de la vérité. (251)

Mais quelle est la portée de ces conséquences lourdes ? En analysant en particulier le privilège des blancs, Linda Martín Alcoff met en évidence que la conscience d'être blanc, alliée au désaveu du privilège que cela implique, peut invalider en même temps l'image positive de soi-même, la connexion entre l'individu, sa communauté et son histoire, et, en terme général « peut désorienter la formation de l'identité » (264). Par contre, elle continue, les discours de légitimation chauviniste, qui ont décrit les sociétés de style européen comme des sociétés à l'avant-garde dans le progrès de la race humaine, ont produit une structure de support presque invisible au sens collectif d'estime de soi et d'amour-propre pour tous ceux qui pouvaient revendiquer une identité européenne. S'il est vrai que la race est une construction sociale qui n'a pas de validité biologique, Alcoff remarque, elle est quand même réelle et puissante au point d'altérer la forme de nous tous. Une des formes dans laquelle le privilège d'être blanc s'est manifesté a été précisément, selon l'auteur, celle d'être capable d'ignorer les bénéfices provenant de l'identité raciale. Toutefois, du moment que chaque individu a besoin d'être en rapport avec sa propre communauté et sa propre histoire, elle se demande s'il y a une possibilité pour les blancs, et en particulier pour les femmes blanches, de dépasser d'un côté le racisme, de l'autre, le sentiment de culpabilité et d'aversion envers nous-mêmes qui se développe au moment où on s'aperçoit qu'on est privilégié.

De la constatation du manque d'homogénéité à l'intérieur de la catégorie 'des blancs', à cause de diversités de classe, de sexe, d'ethnicité, d'âge, et des capacités physiques à son intérieur, elle voit comment la catégorie des 'femmes blanches' et celle des 'blancs pauvres' ont été en particulier les plus manipulées. Ces deux catégories sont en fait simultanément en position d'opresseurs envers les non blancs et d'opprimés par rapport aux hommes blancs de pouvoir. Ce qui empêche, comme Rich l'a déjà souligné en 1979, toute forme de collaboration politique et de connexion empathique et émotive entre les femmes blanches et celles qui ne le sont pas¹¹⁷. Les théories antiracistes, continue Alcoff, ont jusqu'ici utilisé des arguments rationnels se basant sur les choix conscients des blancs et sur leurs intérêts économiques. C'est pourquoi elles n'ont pas été capables d'en détailler le côté inconscient qui est lié aux processus psychiques de la formation de l'identité. « La suprématie blanche » souligne-t-elle, « peut être conservée surtout grâce au fait qu'elle n'est pas consciente » (274). Autrement dit, si l'identité des femmes blanches et des blancs pauvres dépend de la suprématie blanche, et cette dépendance subsiste précisément car ces deux catégories sont opprimées, l'illusion de la suprématie blanche peut être tout ce qu'ils ont pour maintenir leur sens d'amour propre. C'est pourquoi Alcoff voit l'urgence

¹¹⁷Alcoff fait ici référence à l'écrit d'Adrienne Rich intitulé « Disloyal to civilization : Feminism, racism, gynophobia », *On lies, secrets, and silence* (New York: W.W. Norton, 1979).

d'outrepasser les catégories raciales à travers une analyse détaillée de ce qui fait avancer le racisme et de ceux qui en bénéficient. Elle propose enfin de faire sortir de l'obscurité l'histoire de l'engagement des blancs contre le racisme.

En dépassant la différence entre les catégories raciales, la définition de racisme de María Lugones, Professeur de Philosophie et de Littérature Comparée à l'Université de Binghamton, touche à la complexité de la relation entre le racisme et l'ethnocentrisme. En remarquant ses connivences avec ce dernier, elle parle ainsi du racisme:

L'existence des races en tant que produits de la racialisation présuppose la présence du racisme, mais l'existence des différentes ethnicités ne présuppose pas l'ethnocentrisme, même si l'ethnocentrisme est universel. On doit alors conclure que l'ethnicité n'est pas la race et l'ethnocentrisme n'est pas la même chose que le racisme. [...] Mais, d'autre part, à moins qu'il n'y ait pas un niveau très haut d'assimilation, le racisme semble toujours être accompagné et en grande partie exprimé par l'ethnocentrisme. Si on fait collectivement une enquête sur l'ethnocentrisme propre à chacun et sur ses racines, cela peut amener à le localiser dans le racisme de chacun. Le racisme est : l'affirmation de, l'acquiescence à, ou le manque de prise en compte de structures et de mécanismes d'un état racial ; le manque de conscience de, ou la cécité pour, ou l'indifférence à quelqu'un qui est racialisé ; l'affirmation de, ou l'indifférence à, ou la cécité pour le mal que l'état racial inflige sur certains de ses membres. (43, 44)

En soulignant la complicité potentielle entre le racisme et l'ethnocentrisme aussi bien que le caractère universel attribué à ce dernier, Lugones montre à quel niveau le racisme est répandu. C'est pourquoi elle réfléchit sur sa propre position par rapport à l'ethnocentrisme de sa culture et de son éducation et sur la racialisation dont elle a été l'objet une fois aux Etats-Unis. Née et élevée en Argentine, en parcourant les effets de son éducation, Lugones retrace aussi l'origine du manque d'amour envers sa mère, cette dernière associée à la servante qu'on ne doit jamais aimer. Elle explore ainsi sa confusion à elle entre l'abus, l'amour et l'impossible identification avec sa mère, et la perversion du processus entier. Lugones croit qu'à la base du manque d'amour et de respect entre femmes il y a leur absence d'identification à celles qui vivent dans des mondes qu'elles ne partagent pas. Autrement dit, c'est l'impossibilité de se voir à la place d'autres femmes qui sont différentes de nous qui crée cet écart. C'est pourquoi elle suggère aux femmes de voyager dans d'autres sociétés avec le but de prendre conscience de leurs privilèges. Car voyager c'est aussi ne pas se sentir chez nous, se décentrer, perdre notre identité et apprendre sur l'Autre. On peut ainsi commencer à se voir à travers le regard de l'autre.

Cette digression nous permet de comprendre la complexité de la relation entre le privilège, sa conscience, et le changement personnel. Elle nous laisse entrevoir aussi l'importance du dialogue entre les femmes de cultures différentes et la nécessité d'un engagement quotidien au niveau personnel contre le racisme qui seul peut garantir la construction des nouvelles bases pour une pratique du respect et de l'amour propre au niveau collectif.

5-2. Le modèle multiculturel-féministe et le changement social.

Centrer une solidarité féministe sur l'interdépendance et la transformation réciproque signifie assumer l'idée que là où il y a une relation, il y a aussi une dialectique d'influence mutuelle entre les deux parties, chacune apportant son propre système de valeurs, et chacune apprenant de l'autre aussi bien que de soi-même. Cette réciprocité en mouvement c'est un processus de découverte et d'ajustement qui conduit à une transformation. Le modèle multiculturel-féministe pour les mentors, a été initialement créé par Ruth Fassinger en 1997, dans le domaine de la Psychologie du Conseil. Une révision de ce modèle a été conçue en 1998, pendant la conférence à Ypsilanty, au Michigan et publiée en 2004 par le groupe de Lois Benishek, afin d'assurer une intégration plus efficace à l'égard du multiculturalisme. À la lumière des publications qui ont suivi la conférence, notre étude se demande si on peut s'inspirer de ces idées et de ces pratiques qui relèvent du demain du *counseling* et en envisager leur application à d'autres disciplines. Avant d'introduire le modèle multiculturel-féministe pour les mentors, voyons d'abord ce qu'on entend par mentor. D'habitude le mentor est un guide ou un conseiller qui a de l'expérience et sur qui l'on peut compter. En particulier aux Etats-Unis, il y en a dans les entreprises, les associations, les industries, les universités, et les écoles. Il est là pour former ou pour donner des informations aux nouveaux collègues, étudiants, ou membres d'une association, afin de rendre plus aisée l'entrée dans un nouveau milieu. Par exemple, un mentor dans une université peut : accueillir l'étudiant ; le familiariser avec la culture générale du milieu du travail convoité ; le guider dans sa future intégration au marché du travail ; partager ses préoccupations ; le conseiller ; le soutenir dans la recherche d'efficacité et d'efficience au long de son cheminement ; et enfin l'accompagner dans sa planification et le développement de sa carrière.

C'est à cause de la nécessité d'intégrer la notion de diversité dans la pratique du tuteurage, qu'est né, en 1997, le modèle multiculturel-féministe pour les mentors de Ruth Fassinger. En s'opposant au modèle traditionnel de tuteurage, caractérisé par une hiérarchie très organisée, des idéologies paternalistes, et des références masculines, Fassinger propose

un modèle centré sur cinq catégories : l'évaluation du pouvoir ; l'emphase sur la relation ; l'importance de la collaboration ; l'intégration des dichotomies et l'incorporation de l'analyse politique. Dans la première catégorie, l'évaluation du pouvoir, le mentor est appelé à : identifier la différence de pouvoir qu'il y a entre elle et son protégé; lui en parler ouvertement ; et s'efforcer d'utiliser son pouvoir exclusivement pour le renforcement personnel de son protégé, le but de cette relation étant de lui enseigner qu'elle est la source primaire de sa propre force, en termes de « vérité, connaissance, jugement et [...] autorité » (4). Ainsi faisant, cette relation ne perpétue pas les dynamiques de pouvoirs traditionnelles qui existent dans la société. En outre, afin d'incorporer une attention majeure à l'égard du multiculturalisme, la version révisée de ce modèle y ajoute à la fois l'importance d'une analyse du privilège et le respect des différences qui existent entre le mentor et son protégé.

La deuxième catégorie, l'emphase sur la relation, exige que le mentor soit ouvert et honnête avec son protégé. Se focaliser sur le composant relationnel signifie analyser d'abord, les bénéfices mutuels qui dérivent de cette relation. D'un côté, le mentor acquiert une meilleure compréhension des problèmes liés au multiculturalisme, il/elle renforce l'estime de ses propres capacités professionnelles, gagne le soutien, l'amitié, et l'assistance professionnelle de son protégé. De l'autre côté, le protégé bénéficie du support, apprend comment respecter et avoir confiance en lui-même et en son mentor, se perçoit compétent, développe un réseau de relations, gagne de l'expérience directe dans le domaine, et en général acquiert une appréciation des aspects psychosociaux de la relation. Dans la version révisée, on inclut aussi les points suivants : du début de la relation de tuteurage, le mentor doit s'engager dans une discussion sur les éléments qui constituent la diversité, soit à l'intérieur de la relation, soit en société. Ces éléments peuvent inclure, sans se limiter seulement à ceux-ci, la race, le sexe, la classe, l'orientation sexuelle, et l'âge. En outre, le mentor doit évaluer et explorer ces différences plutôt que de les minimiser, les dénier ou les contrôler, ce qui comporte aussi de la part du mentor d'identifier et d'examiner sans cesse ses propres suppositions. Le respect des différences de la part du mentor facilite le développement personnel du protégé, car ce dernier, peut se débattre avec ses objectifs (professionnels) en restant centré sur son propre système de valeurs et de culture, au lieu d'avoir comme point de référence la culture de son mentor. Si c'est le cas, le mentor doit aussi encourager le protégé à chercher d'autres mentors qui correspondent mieux à ses besoins.

Ce dernier aspect nous conduit à la troisième catégorie, l'importance de la collaboration. Pour le mentor, avoir conscience de ses propres limites n'est pas une faiblesse mais un bénéfice envers son protégé. Ainsi faisant, le mentor lui donne d'abord, une vision humaine et réaliste de soi et lui fait comprendre qu'on ne peut pas être toujours tout pour tous ; ensuite, il lui offre l'opportunité de poursuivre d'autres chemins pour son développement personnel. Ce type de relation reflète la qualité d'un travail qui se fait et s'accomplit en collaboration. De plus, le mentor établit pour son protégé des réseaux professionnels avec différents collègues qui lui donnent la possibilité d'être engagé dans des activités professionnelles. Puisque différentes perspectives culturelles sont valorisées, dans la version révisée de ce modèle le protégé est aussi encouragé à apporter son unique perspective et contribution dans la relation. En ce qui concerne la quatrième catégorie, l'intégration des dichotomies, Fassinger la décrit comme le développement d'une convergence entre le soi et la connaissance, où l'emphase est sur l'idée que « la connaissance est construite à l'intérieur des expériences et des limites du contexte de celui qui connaît » (14). Le modèle multiculturel-féministe encourage l'application et l'intégration de la connaissance de soi aux informations de caractère plus abstrait avec lesquelles on est confronté. Cette approche holistique suggère que l'interprétation personnelle a de la valeur car elle multiplie les perspectives et les potentialités des informations. Cet aspect est important surtout pour les groupes minoritaires qui ont souvent été encouragés à renier leurs connaissances pour adopter la perspective dominante de la majorité.

La dernière catégorie, l'incorporation de l'analyse politique, nous conduit à la devise féministe 'le personnel est politique'. Elle reflète la conviction que le tuteurage multiculturel-féministe se configure en termes de contestation du statu quo et sert à s'opposer aux aspects plus traditionnels des institutions, telles que le sexisme, le racisme, l'hétérosexisme et le classisme. Il se constitue en tant que lieu où la justice et le soutien social sont respectés, encouragés et appréciés. Le mentor doit aussi accepter les conflits qui en résultent. Soit le mentor soit le protégé peut choisir de travailler ensemble ou séparément afin de faciliter un changement systémique. Ainsi, les protégés avec un passé de marginalisation sont capables de développer leur confiance en soi, là où pareillement, les mentors sont positivement affectés par leur impact sur le protégé. Fassinger remarque, en conclusion, que les relations féministes-multiculturelles sont fondées « sur le partage du pouvoir, la mutualité, l'égalité, et le respect » (8). Ce qui veut dire aussi que la compétence multiculturelle est un processus. Les mentors qui luttent pour devenir

conscients de leurs propres limites et compétences sont pour les protégés un exemple de grande valeur et renforcent l'idée que les mentors sont en continuelle amélioration et développement d'eux-mêmes.

5-3. Le modèle de solidarité féministe et le changement politique.

Dix-sept ans après la publication d'un de ses articles le plus connu et controversé du domaine féministe, titré 'Under Western Eyes,' (Sous le regard occidental), Chandra Talpade Mohanty décide d'en publier une réécriture en 2002 qu'elle appellera « 'Sous le regard occidental' Revisité : Solidarité féministe à travers les luttes anticapitalistes ». Dans sa première version, en 1986, elle critiquait âprement la vision eurocentrique du féminisme occidental par rapport aux femmes des pays en voie de développement, et soulignait la nécessité d'analyser les luttes de ces dernières dans un contexte économique et politique mondial, à savoir, en termes de complexités historiques et de résistances, et pas simplement en termes d'oppression. En 2002 l'analyse « des possibilités, ou mieux, des nécessités de formes de solidarité et d'organisation féministes transfrontalières contre le capitalisme » devient essentielle et permet d'établir d'abord des connexions entre la recherche féministe et l'engagement politique (509). C'est pourquoi elle article « le modèle des études comparatives féministes » ou « modèle de solidarité féministe » centrée à la fois sur la racialisation des femmes et sur l'idée de « différences communes » entre femmes ; cette dernière entendue comme le plateau de développement d'une solidarité plus profonde au delà des différences et des inégalités de pouvoir (518)¹¹⁸. Le modèle de solidarité féministe Mohanty l'offre comme une pédagogie féministe pour l'enseignement universitaire de Women Studies, capable de théoriser la complexité des relations entre les expériences des femmes, les lieux à partir desquels elles parlent, et l'histoire de ces lieux. Son modèle est centré sur les problèmes des communautés les plus marginalisées des femmes de toute couleur, qui vivent autant dans de riches nations néocoloniales que dans les Deux-Tiers du monde. Cette focalisation permet de voir concrètement l'abus du pouvoir du capitalisme, en procédant ainsi vers la construction d'une notion d'universel et de démocratie au lieu d'une notion de colonisation. En outre, en partant du contexte des communautés marginalisées, on peut réfléchir et agir en termes de justice sociale. Au contraire, si on limite l'analyse aux communautés privilégiées, la vision de la justice devient élitiste car, dit-elle, « le privilège nous rend aveugle envers ceux qui n'en possèdent pas » (510).

¹¹⁸« Common Differences: Third World Women and Feminist Perspectives » (Urbana, Illinois 1983) était aussi le titre d'une conférence que Mohanty a aidé à organiser en 1983 afin de créer un espace de coopération pour ce qu'elle appelle une 'communauté féministe décolonisée et transfrontalière' ('decolonized cross-border feminist community').

C'est spécialement des corps des femmes et des filles des Deux-Tiers du monde que la mondialisation se nourrit, Mohanty continue, et c'est en théorisant les expériences de ces communautés qu'on peut démystifier le capitalisme en ses dimensions raciales et sexistes aussi bien qu'imaginer une résistance anticapitaliste.

C'est pourquoi Mohanty ne voit qu'une théorisation qui aboutisse à l'engagement et à l'action pour la transformation sociale. Une pédagogie féministe doit en fait envisager « la possibilité d'activisme et lutte en dehors de l'académie » et solliciter aussi la mise en question des « connexions et des déconnexions entre mouvements de femmes au niveau mondial » (523). Car, elle souligne, contrairement aux féministes d'Un-Tiers du monde, celles des Deux-Tiers du monde ont été engagées dès le début dans les mouvements contre la mondialisation et « ont toujours parlé pour l'humanité entière » (516). Les professeures féministes devraient analyser et s'opposer sans relâche à la mondialisation, cette dernière étant à nouveau un lieu de recolonisation des femmes et des hommes venant de, ou habitant dans, les Deux-Tiers du monde. C'est à partir donc d'une pédagogie antimondialiste, visée à rendre transparentes les interconnexions entre le local et le global, qu'on doit commencer. Cette pédagogie s'oppose fermement à deux autres modèles souvent utilisés dans les cours de Women Studies aux Etats-Unis, à savoir ce qu'elle appelle le « modèle des féministes-touristes-consommatrices » et le « modèle des féministes-exploratrices » (518, 519).

Dans le premier modèle, le modèle des féministes-touristes-consommatrices, prévaut le regard eurocentrique ; ici, la relation entre le local et le global est vue de manière dichotomique, où par local on entend l'Occident et par global l'Autre. Dans le deuxième modèle, celui des féministes-exploratrices, la femme étrangère est en même temps le sujet et l'objet d'analyse. La focalisation internationale implique ici l'idée que les sujets analysés existent en dehors des Etats-Unis, puisque l'analyse verse exclusivement sur des pays étrangers. Ainsi faisant, le local et le global sont définis en termes de distance et de diversité, c'est-à-dire comme non-Euro-Américains. Seul le modèle de solidarité féministe, ou modèle des études comparatives féministes, peut nous faire discerner les dynamiques d'utilisation et d'abus du pouvoir, aussi bien que les interconnexions entre le local et le global.

Ces derniers ne sont pas ici définis en termes de différences géographiques ou territoriales mais existent en même temps et se constituent l'un l'autre ; c'est-à-dire ils existent en termes de simultanéité et de réciprocité.

C'est pourquoi, au lieu d'enseigner un cours sur les féministes Afro-Américaines aux Etats-Unis, en ajoutant des informations sur les femmes d'Un-Tiers et des Deux-Tiers du monde, on devrait montrer d'abord les interconnexions des histoires, des expériences et des luttes de ces femmes.

L'attention alors ne sera pas forcément sur les intersections de la race, de la classe, du sexe, de la nation, et de la sexualité à l'intérieur des différentes communautés de femmes car chaque expérience historique clarifiera les expériences des autres sur la base d'une implication mutuelle entre le local et le global.

Ce modèle comparatif consent l'appréhension et l'enseignement des points de connexion et des écarts entre les communautés de femmes marginalisées et privilégiées selon une multiplicité de dimensions locales et globales, où « L'attention sera en même temps sur les expériences individuelles et collectives d'oppression et d'exploitation, ainsi que sur les luttes et les formes de résistances » (522). L'emphasis est alors sur les relations de coresponsabilité ainsi que sur les intérêts en commun, ce qui permet d'établir une solidarité féministe. C'est grâce à ce modèle qu'on met aussi en pratique l'idée de 'différences communes' que Mohanty reprend de Gloria Joseph et Jill Lewis. « Les différences », Mohanty affirme, « ne sont pas tout simplement des différences. Une fois qu'on les connaît, on peut mieux voir les connexions et les éléments en commun car ni les frontières ni les limites ne sont jamais exhaustives ou rigidement déterminées » (505). Puis elle ajoute : « Le défi c'est de voir comment les différences vont nous permettre d'expliquer d'une façon plus complète et spécifique les connections et les entrecroisements des frontières ; comment ces différences détaillées vont nous permettre de théoriser des inquiétudes universelles d'une manière plus totale » (505).

6. Conclusion

Cette idée des différences communes de Mohanty complète notre trajet d'exploration des théories et des pratiques féministes fondées sur l'idée de solidarité. De plusieurs parties du monde, et à partir de domaines différents de recherche, un ensemble de propositions féministes a émergé et a été analysé. Au delà de l'hétérogénéité de ces initiatives, on peut retracer l'apparition de nouvelles consciences féministes visées à l'analyse des effets et des conséquences des facteurs politiques et économiques mondiaux sur la vie des femmes et des communautés les plus pauvres. C'est ce qui a profondément changé

la focalisation à l'intérieur des revendications des femmes et qui demande à présent un engagement radical de nous toutes au niveau personnel, social et politique. On a parlé de la primauté d'une autoréflexion par rapport à nos privilèges afin de garantir un changement durable et effectif à la fois sur le plan social et sur le plan politique. On a aussi parcouru les difficultés sous-tendues à cette autoanalyse car elle comporte une conscience des différences entre personnes, la possibilité de découvrir des formes de racisme, et le nécessaire démantèlement des suppositions et des préjugés de chaque individu vis-à-vis de l'autre. Par contre, une fois démarré, cet engagement peut multiplier le potentiel de coopération et de solidarité entre femmes, et peut aussi développer des nouveaux schémas pratiques de travail interpersonnel collaborationniste, basés sur une influence et une transformation réciproque, sur le partage du pouvoir et sur le respect des différences. Il peut arriver à changer aussi le plan politique et à répondre aux nouvelles questions des sociétés pluralistes. Une meilleure compréhension des relations entre le féminisme et le multiculturalisme, basée sur la décolonisation de la connaissance et des structures philosophiques, sociales et politiques, peut aussi faire avancer la solidarité entre femmes. C'est pourquoi, pendant cette analyse, les conflits entre le féminisme et le multiculturalisme ont été considérés comme un aspect d'une problématique plus vaste qui doit être explorée à partir soit de l'analyse des multiples rapports de pouvoir qui s'entrecroisent et se renforcent mutuellement soit de la difficulté d'accepter et de comprendre les différences.

A partir d'ici, toutes les traductions de l'anglais au français me sont propres. Narayan, Uma et Sandra Harding, eds. *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*. (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2000).

Gloria I. Joseph et Jill Lewis, *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*. (New York: Anchor Press/Doubleday, 1981).

Peggy Antrobus, auteur de *The Global Women's Movement. Origins, Issues and Strategies* (London: Zed Books, 2004), est le membre fondateur de l'*Association des Caraïbes pour la Recherche et l'Action Féministe* et du réseau Alternatives de Développement pour les Femmes dans une Nouvelle Ere, Respectivement, CAFRA (Caribbean Association for Feminist Research and Action) et DAWN (Development Alternatives for Women in a New Era).

Jodi Dean, *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics* (Berkeley: University of California Press, 1996).

Nawal El Saadawi. The Seventh International AWSA Conference. Rationale and the Way Forward. *Meridians: Feminisms, Race, Transnationalism* vol. 6 no. 2, 2006, 22-32.

On utilise ici la définition de Mohanty, laquelle, à la recherche d'une expression de solidarité féministe capable de surpasser la dichotomie Occident/Orient, Nord/Sud, ou femmes des pays développés/femmes des pays en voie de développement, a créé en 2002 la formule 'Un-Tiers/Deux-Tiers du monde'. Elle la définit ainsi: « A la différence des autres expressions binaires qui marquent à la fois une séparation et une distance, le 'Un-Tiers/Deux-Tiers du monde' nous permet d'apprendre et d'enseigner à la fois les points de connexion et les différences entre les communautés des femmes marginalisées et celles qui sont privilégiées » (522).

Voir à ce propos l'article de Anne Phillips et Moira Dustin, « UK Initiatives on Forced Marriage : Regulation, Dialogue and Exit », *Political Studies* 52, 2004, 531-551.

La conférence 'Avancer Ensemble' a été sponsorisée par la Société de la Psychologie du Conseil, Section pour l'Avancement des Femmes, qui est une division de la plus large Association Psychologique Américaine (APA).

D'habitude, les psychologues du conseil travaillent soit dans des universités en tant que professeurs, superviseurs, chercheurs, et fournisseurs de services. D'autres sont employés dans des cabinets indépendants en tant que thérapeutes, psychothérapeutes, ou professionnels assurant des services de consultation et d'évaluation aux individus, aux familles, groupes, et organisations qui cherchent à améliorer l'efficacité ou le bien-être de leurs membres. Ils peuvent travailler aussi dans des centres de santé mentale, des agences de réhabilitation, aussi bien que dans des organisations industrielles et des cabinets conseil (<http://www.div17.org/students-defining.html>). En France, la psychologie du conseil n'existe pas en tant que discipline autonome car « si les recherches françaises relevant du champ du counseling commencent à se développer (en particulier pour le counseling de carrière), elles tendent à s'appuyer sur des écoles de pensée séparées les unes des autres. C'est pourquoi on ne peut pas établir l'existence en France d'une psychologie du conseil en tant que telle ». (Counseling Psychology in France: A Paradoxical Situation. Special Issue January 2007. Bernaud, Jean-Luc; Cohen-Scali, Valerie; Guichard, Jean).

Alcoff fait ici référence à l'écrit d'Adrienne Rich titré « Disloyal to civilization : Feminism, racism, gynophobia », *On lies, secrets, and silence* (New York: W.W. Norton, 1979).

“Common Differences: Third World Women and Feminist Perspectives” (Urbana, Illinois 1983) était aussi le titre d'une conférence que Mohanty a aidé à organiser en 1983 afin de créer un espace de coopération pour ce qu'elle appelle une ‘communauté féministe décolonisée et transfrontalière’ (‘decolonized cross-border feminist community’).

Mohanty offre ici des données plus précises : « Au niveau mondial, les femmes et les filles représentent 70% de pauvres et la majorité des réfugiés. Femmes et filles comprennent à peu près 80% de déplacés en Afrique, en Asie, et en Amérique du Sud. Au niveau mondial, les femmes font les deux tiers du travail et gagnent moins d'un dixième du revenu total. Les femmes possèdent moins d'un centième de la propriété mondiale et sont en même temps les plus frappées par les effets de la guerre, de la violence domestique, et de la persécution religieuse », 2002, 514.

DESEQUILIBRE DE REPRESENTATION DES FEMMES ET DEVELOPPEMENT DURABLE : LE CAS DES POLITIQUES ENVIRONNEMENTALES AU CAMEROUN

Sariette BATIBONAK*

Introduction

Au Cameroun, les femmes sont de plus en plus impliquées dans la gestion des ressources naturelles. Les politiques environnementales d'origine étatique, municipales et non gouvernementales, mettent les populations locales au centre de leur mise en œuvre. Or, l'essentiel de la population sur laquelle repose la mise en œuvre de ces politiques est surtout constituée de femmes. Selon plusieurs sources notamment le rapport du Ministère de l'Environnement et des Forêts (MINEF) sur L'évolution de la politique des ressources naturelles au Cameroun (2002), les femmes représentent 52% de la population totale et 65% de la population active dans les zones rurales. Pourtant, ces femmes ne sont pas suffisamment représentées dans les cercles de décision. Dans le cadre du Parlement, leur pourcentage était de 10%, parmi les maires et les ministres, le rapport était de moins de 10%.

En ce qui concerne la prise de décision au Cameroun en général et dans le cadre des politiques publiques environnementales en particulier, plusieurs étapes sont à considérer. Sur le plan national, les instruments juridiques sont validés par le Parlement. Les Ministères et Services Extérieurs ont la charge d'impulser leur mise en place. Au niveau local, les communes sensibilisent et mobilisent les populations pour la mise en application des politiques formulées par les ministères et validées par les parlementaires. Etant donné la sous-représentation des femmes dans ces principales instances de décision (voir les chiffres susmentionnés), on constate leur marginalisation dans l'élaboration de ces politiques. Etant quasiment absentes, leurs points de vue ne sauraient être pris en considération.

Pour mener à bien cette étude, plusieurs interrogations méritent l'attention. Elles peuvent être orientées autour de la sous-représentativité de la femme dans l'élaboration des politiques publiques environnementales, de leur implication dans toutes les étapes de la conservation de l'environnement, des répercussions de l'absence des femmes dans le processus décisionnel, ainsi que du prolongement de cette faiblesse représentative sur

* Sariette BATIBONAK, Université Yaounde 1 Cameroun

les questions de développement durable, soutenable. Au terme de cette argumentation introductive, l'interrogation majeure oscille autour de la disproportion d'une couche sociale dans les instances de prise de décision. Comment expliquer la présence disproportionnée des femmes camerounaises dans les différentes étapes de l'élaboration des politiques publiques environnementales ? Premièrement, il s'agira de présenter le déséquilibre de représentation des acteurs sociaux. La deuxième partie permettra d'explorer ce déséquilibre de représentation. La troisième articulation servira à explorer les pistes possibles pour une meilleure prise en compte de toutes les composantes sociales dans les prises de décision.

1- Généralités sur le déséquilibre de représentation des acteurs sociaux

Il existe une littérature abondante sur le déséquilibre de représentation des acteurs dans le processus du développement. Il en ressort, entre autres, que les femmes sont des «actrices invisibles» tandis que les hommes sont conducteurs (Hirata et Al., 2000 : 24) visibles dans toutes les sociétés. Bourdieu propose, de faire une anamnèse de la domination masculine. Celle-ci reste ancrée dans l'inconscient collectif, si bien que les manifestations qui en découlent sont imperceptibles pour les acteurs sociaux. Il propose de dissoudre les évidences, que Mathieu appelle *les a priori*, qui permettent d'explorer les structures symboliques de l'inconscient androcentrique (Mathieu, cité par Hirata, 2000 : 34). Ces auteurs présentent la domination masculine comme étant une réalité qui part de l'unité domestique pour se généraliser dans les instances, telles que l'école, le cadre sociopolitique et l'Etat.

Le plus étonnant n'est pas la domination elle-même. C'est le fait pour les dominés, d'intérioriser cette influence extérieure et de l'accepter comme un phénomène normal. Bourdieu démontre par ailleurs, que l'une des manifestations de la domination androcentrique est le fait de la ségrégation des femmes au cours de certains rituels, comme le précise l'étude anthropologique de Virginia Woolf, en ces termes :

« Inévitablement, nous considérons la société comme un lieu de conspiration qui engloutit le frère que beaucoup d'entre nous ont des raisons de respecter dans la vie privée, et qui impose à sa place un mâle monstrueux, à la voix tonifiante, au poing dur, qui, d'une façon puérile, inscrit dans le sol des signes à la craie, ces lignes de démarcation mystiques entre lesquelles sont fixées, rigides, séparés, artificiels, les êtres humains. Ces lieux où, d'or et

de pourpre, décoré de plumes comme un sauvage, il poursuit ses rites mystiques et jouit des plaisirs suspects du pouvoir et de la domination, tandis que nous, «ses femmes», nous sommes enfermées dans la maison de famille, sans qu'il nous soit permis de participer à aucune des nombreuses sociétés, dont est composée sa société » (1977 : 200).

Les rituels sont organisés par tous, hommes comme femmes, petits et grands ; chacun jouant un ou des rôles spécifique. Et parfois, ce sont les femmes qui sont les principales intervenantes avant les cérémonies relatives aux rituels. Ces «*lignes de démarcation*», ces «*rites mystiques*», constituent ce que Simone de Beauvoir présente dans *Le deuxième sexe*, comme étant l'un des soubassements et des obstacles auxquels se heurtent les femmes dans leur ascension sociale. La société «*entérine*», à l'aide du rituel car à la fin des cérémonies tout a changé et chacun accepte sans plus questionner et s'interroger sur le bien-fondé.

Dans *Le «réalisme magique» dans les politiques publiques environnementales*, il est question de démontrer en quoi la dégradation environnementale et la dégradation paysagique sont des enjeux de la bataille écologique (Pouylan : 1987). L'élaboration des politiques publiques relatives à l'environnement, au milieu naturel sont déterminantes pour la santé du globe.

Certes ces politiques publiques sont conçues au plan national. Seulement, les conséquences ne sont pas limitées à un seul pays car il est impossible de calculer les retombées exactes des actions faites dans un environnement sur l'ensemble de la terre (Grinevald, 2008).

Pour le cas du Cameroun, le Rapport du Ministère de l'Environnement et des Forêts sur *L'Evolution de la politique des ressources naturelles au Cameroun* (2002 : 20), montre qu'il est nécessaire de faire une évaluation régulière des politiques publiques. Les acteurs sociaux doivent être des parties prenantes comme le démontre aussi les analyses «*La biographie sociale du sexe*» (Sindjoun, 2000). Suivant ces analyses basées sur la politique, l'éducation, la formation professionnelle, l'économie et sur la société en générale, ainsi, «*les contributions réunis dans cet ouvrage abordent le genre aussi bien sur le terrain de l'Etat et de l'école (...) que celui de la société et de l'économie (...)* ». Plus spécifiquement, ces analyses observent la société camerounaise dans son ensemble en constatant que : «*les politiques publiques sur la femme apparaissent alors non seulement comme étant des indicateurs des conceptions et des pratiques dominantes relatives au genre, comme étant des reflets de toute une épistémè au sujet des relations hommes-femmes, mais aussi*

comme objet des luttes en vue de l'imposition et de la transformation des principes de vision et de légitimation des rapports hommes-femmes » (Sindjoun, 2000). Au Cameroun, les différentes instances gouvernementales ont fait des efforts pour changer la situation des femmes dans la quasi-totalité des domaines. Cependant, ces efforts fournis ne se sont pas suffisamment axés sur la place de la femme dans les politiques publiques en général et dans les politiques environnementales en particulier ; l'environnement apparaît comme un des lieux de travail de la femme camerounaise.

Le volet «*Femmes dans les programmes environnementaux*» du Plan National de Gestion de l'Environnement, vise à intégrer les femmes dans le circuit écologique. Elles se présentent comme étant les principales consommatrices, gardiennes et bénéficiaires des ressources naturelles. « Les femmes camerounaises ont un rôle capital à jouer dans l'exploitation des ressources. Cette politique reconnaît l'importance du rôle des femmes et les considère comme un groupe cible privilégié dans la conservation des ressources naturelles » (2002 : 22). Ceci signifie que les femmes jouent un rôle passif dans certaines étapes principales du processus de la conservation de la nature comme le démontrent aussi Hirata et Al. (2000 : 34). Pour ces auteurs, les femmes sont effectivement à l'œuvre, à travers des actions concrètes observées sur le terrain. Souvent, elles sont prises pour « gonfler » les chiffres et/ou encore comme des « figurantes » afin de présenter aux yeux de la communauté internationale des statistiques qui prouvent la volonté d'intégration de la femme au processus de décision.

L'approche de Muller (1994) sur les politiques publiques est d'un apport spécifique. Il présente les différents intervenants de la façon suivante : les membres du cercle de décision, les participants dans la genèse de ces politiques et les médiateurs. Ces derniers partent du rapport global/sectoriel pour la mise en place des procédures en passant notamment par les référentiels. Pour mieux comprendre une politique publique et son fonctionnement, Muller propose un schéma qui présente en amont les cercles de décisions constitués du référentiel, de la mise en place des procédures, du système d'intervention. Ces éléments s'articulent avec l'élaboration du référentiel et la mise en œuvre. Au cœur de ce schéma se trouve les médiateurs qui sont le siège de la genèse des politiques publiques. Tous les intervenants sont en interaction constante. Ce schéma, bien que pertinent, laisse des points d'ombre quant à la participation effective des femmes dans toutes les étapes des politiques publiques environnementales. Pourtant, il est pertinent en ce sens qu'il montre que ce sont les acteurs réels qui influencent en fin de compte, les politiques publiques. Ainsi, si on espère une quelconque participation féminine, leur

présence est indispensable.

2- De l'exploration du déséquilibre de représentation

Le déséquilibre de représentation est le concept principal de cette recherche. L'analyse permettra de questionner l'existence d'une théorie possible présentant le déséquilibre de représentation en relation avec la participation des acteurs des politiques publiques. C'est ce que Muller présente dans « Les politiques publiques (1994) ». Cet auteur prend soin de considérer les différents modèles de politique publique. Il les présente comme étant la science de l'Etat. L'Etat est donc garant de l'établissement de ces politiques.

D'après Mesure S. et Savidan, l'expression « *politiques publiques* » se fonde sur une acception tridimensionnelle du mot politique : *politics* (la politique), *policy* (le politique) et *policy* (les politiques). Dans ce sens, les politiques (publics) correspondent à l'action du pouvoir politique, au politique en actes, à ce que les acteurs politiques produisent socialement et économiquement. Ces auteurs expriment mieux le contenu des politiques publiques en ces termes :

« Plus précisément, les politiques publiques peuvent être définies comme la prise en charge de problèmes déterminés comme publics par des autorités investies d'une légitimité politique (Etat central, autorités locales, institutions supra-nationale, etc.) ; elles se traduisent par la mise en place de programmes d'actions matériels (...) et immatériels (...) à destination de publics plus ou moins précisément ciblés » (2006 : 876).

Considérant ce qui précède, les politiques publiques ne concernent pas seulement les autorités publiques mais aussi les acteurs concernés. Or, la tendance classique est de croire que parler de politiques publiques signifie impliquer uniquement les classes dirigeantes les plus hautes, sans attendre une quelconque intervention des autres autorités, telles que les autorités locales. En outre, l'élaboration de ces politiques ne sont qu'une des étapes de l'ensemble d'un processus bénéfique pour toute une nation. C'est la traduction de ces textes en actions concrètes sur le terrain à travers des projets, des programmes à petit ou à grand échelle, mais surtout pour des cibles précises. Pourtant, il suffirait d'être attentif pour noter que politiques publiques, sans application matérielle et/ou immatérielle, n'est que ruine des populations.

Selon Pouylan (1997 : 12-13), trois grandes orientations théoriques marquant la production des politiques publiques environnementales sont à la base de ces réflexions :

- La théorie générale des ressources naturelles (début de la décennie 70) qui se base sur les concepts d'éléments naturels et de ressources naturelles. Cette théorie s'est

répandue notamment chez Catalano, qui a eu à classer les éléments de la nature en ressources renouvelables et ressources non renouvelables.

- Le mouvement environnementaliste quant à lui se développe vers les années 90 par G. Cano, rédacteur du Rapport Sand. C'est un courant anthropocentrique qui introduit dans le débat le concept de «pollueur-payeur». Ce concept reste difficilement applicable, mais sensibilise les tenants du développement soutenable.
- Le courant écologiste est le plus usité et l'un des tenants, G. Stuzini, propose plutôt une vision cosmocentrique. Car la nature doit être dotée d'une personnalité juridique propre. Stuzini se fonde sur la philosophie naturaliste de l'UICN et de certains groupes qui pensent que la préservation de la nature passe par la participation effective de tous les acteurs.

Curieusement, cette participation n'est pas toujours équitable. C'est pourquoi, on parle de déséquilibre de représentation dans les politiques environnementales. Le déséquilibre renvoie à un mauvais fonctionnement.

Selon notre étude, c'est le fait d'une mauvaise répartition des représentants. La représentation apparaît comme sujet d'étude sociologique pour la première fois chez Durkheim (1898). Elle est reprise par Moscovici (1961) puis récupérée en sciences politiques (Boussaguet, Jacquot et Ravinet, 2004 : 374). La représentation consiste à faire intervenir toutes les couches dans la course au pouvoir. Elle peut être aussi le mandat donné par une institution, un individu à une autre institution ou personne physique d'assurer certaines missions. Elle implique le fait que tous les membres d'une population délèguent leur pouvoir à une personne ou un groupe de personnes afin que leurs voix soient entendues de la bonne manière. Le déséquilibre de représentation, est donc le fait qu'une population donnée soit plus présente que l'autre dans un champ d'action supposé commun. Dans l'optique de mieux l'appréhender, il sera question de comprendre les raisons qui président au déséquilibre de représentation dans le cadre des politiques publiques environnementales au Cameroun et d'une éventuelle répercussion sur le développement durable.

3- Meilleure composition pour un développement durable soutenable

L'un des principaux facteurs qui expliquent le déséquilibre de représentation dans l'élaboration et la mise en application des politiques publiques environnementales au Cameroun, c'est le relâchement des actions en faveur d'une reconsidération du statut de

la femme, elle-même due au manque d'organisation de ces actions. Dans ce cas, il est impérieux de s'interroger sur la conciliation probable développement durable – reconnu sous le label de développement soutenable – et participation équitable des acteurs de l'élaboration des politiques publiques relatives à la gestion des ressources naturelles.

3-1- Des limites au développement soutenable «féminisée»

Selon le postulat introductif à cette recherche, le principal «lieu de travail» féminin est la nature, entendu comme l'environnement ou le milieu naturel. Car c'est le lieu de la majeure partie de leurs activités. Sous ce rapport, comment expliquer que les femmes soient quasi-absentes là où on décide du fonctionnement, du devenir et de la gestion de leur principal «*lieu de travail*»? Tel que mentionné ci-dessus, l'élaboration des politiques publiques se fait, pour le cas du Cameroun, au niveau des instances dirigeantes et sont validées par le Parlement.

Traiter du développement soutenable «féminisée» exige simplement une meilleure implication de cette gente dans l'une ou plusieurs étapes du processus de prise de décision concernant les domaines ayant trait au développement étroitement lié à l'environnement. Dans son acception actuelle, un meilleur développement doit prendre en compte les questions environnementales. Pour se développer, les êtres humains produisent toujours en grande quantité. Au fur et en mesure de l'évolution, les quantités toujours plus grandes sont requises pour leur bien-être. Ce qui implique automatiquement une pression toujours plus forte sur les ressources naturelles (Grinevald, 2008). Ainsi, un développement durable soutenable a trait à la manière dont les intervenants utilisent les éléments de la nature. C'est un développement qui tient compte de ce que l'environnement peut supporter sur le long terme. L'éducation des populations est tenue de divulguer cette vérité : tenir compte des limites des ressources naturelles et amener la société à produire selon ce principe vital pour le globe terrestre.

Développement durable et développement soutenable sont des concepts interchangeable dans la littérature courante. La durabilité rappelle la limite dans le temps. La soutenabilité, issue du concept anglais plus englobant, «sustainable» tient compte de l'ensemble des réalités de la Biosphère, de l'espace et le du à l'espace. Le renvoi à la Biosphère permet de rappeler que les êtres vivants sont dans un globe. Cette vision holistique du globe conçu comme un tout indissociable fait référence à l'écologie globale et soutenable qui est une discipline qui prône la prise en considération de tout «l'existant» dans la grande sphère qui nous entoure. Elle insiste sur les limites de la croissance, sur le fait que les ressources minérales sont limitées et épuisables. Elle fait aussi la critique de «*l'expansion de la civilisation scientifico-militaro-industrielle [qui] heurte de plus en plus les limites*

de la Biosphère dont les sociétés humaines dépendent tout autant que n'importe quelles autres formes de vie» (Grinevald, 2008). De tout temps, les êtres humains cherchent à transcender et à dominer leur entourage, mais à quel prix, par quels moyens et de quelles manières ? Ce sont les aspects de la mission dévolue aux dirigeants chargés de réglementer l'utilisation des ressources naturelles. Sur ce, plusieurs stades ont amené à remettre sur table, la nécessité de la reconsidération de la place de la femme dans toutes les instances de décision. C'est l'une des principales tâches que se sont données les tenants de la revalorisation du statut de la femme. Au Cameroun, certaines statistiques semblent montrer une espèce de régression ou d'essoufflement. Qu'en est-il effectivement ?

3-2- De la revalorisation du statut de la femme : régression ou essoufflement

La mise en place des stratégies visant la revalorisation du statut de la femme reste encore à faire dans plusieurs pays d'Afrique Sub-Saharienne. Plusieurs décades après la tenue des Conférences régionale (de Dakar) et mondiale (de Beijing) sur les femme ; de la conférence sur « Population et développement » (Caire), il s'avère nécessaire de faire un bilan sur les résultats obtenus. Les conséquences en sont, d'une part, que les préoccupations majeures du genre féminin sont insuffisamment prises en compte ou négligées ; d'autre part qu'il existe un grand écart entre le discours et la réalisation. C'est la situation que connaît le Cameroun.

Face à ces enjeux, il nous semble opportun de recentrer le débat sur l'implication de la femme dans les divers domaines du développement soutenable. La publication du Rapport sur le développement dans le monde 2008 de la Banque mondiale, qu'indique la communauté internationale, s'est encore penchée sur l'agriculture comme moteur du développement. Ce Rapport rappelle que trois milliards de personnes dans le monde vivent dans les zones rurales (Banque mondiale, 2007). C'est ce qui est précisé dans les paragraphes introductifs. Selon ce Rapport dans le cas du Cameroun, plus de trois quarts - soit 86% de cette population - vit de l'agriculture. Les femmes sont au cœur de ce secteur et représentent 65% de la population active des régions rurales. En effet, dans l'agriculture, le rôle des femmes est étendu à plusieurs activités qui ont toutes, des prises sur le milieu écologique (Banque mondiale, 2007). Pour la protection de ce milieu, le Cameroun a pris l'engagement de faire siennes les résolutions issues du sommet de Rio, ainsi que les propositions du plan d'action forestier tropical à travers les documents juridiques.

Les textes juridiques en la matière, dans chaque pays, se regroupent en deux catégories. Il s'agit des instruments internationaux et des instruments nationaux. Le Gouvernement camerounais a mis en place les moyens pour une consultation participative des groupes

principaux en l'occurrence, les femmes. Malgré ces efforts de consultation, « *la participation des femmes subit le contre coup...* » (MINREF, 2002 : 3). Leur présence connaît une tendance baissière dans les cercles de décision en ce qui concerne la politique de conservation des ressources naturelles. Les textes juridico-constitutionnels camerounais évoquent des termes qui retracent le discours étatique, concernant la représentation féminine. La loi fondamentale en est un exemple. Dans son préambule, elle stipule que l'Etat garantit à tous les citoyens et citoyennes les mêmes droits et libertés. De ce fait, elle reconnaît que les droits et libertés des femmes sont parties intégrantes des droits fondamentaux. « Ces dispositions fondant l'égalité des citoyens indifféremment du sexe sont inscrits dans la Constitution de 1972, qui intègre ces droits énumérés au préambule » selon Sindjoun (2000). Ce dernier cite par ailleurs, la position du Gouvernement qui ressort de l'analyse de toutes les constitutions depuis 1960 et la résume en ces termes : « *...l'examen de toutes les Constitutions depuis 1960 révèle que le Cameroun a toujours proclamé l'égalité des sexes... Cette proclamation constitutionnelle de l'égalité des sexes comme un des droits fondamentaux reconnus au Cameroun, est réaffirmée par la production jurisprudentielle, en tant que discours d'autorité* ».

Les discours juridiques sont clairement non-discriminatoires. Ils étalent ce qui doit être dans la réalité. Les faits ne démontrent-ils pas autres évidences ?

En effet, les déclarations issues de la loi fondamentale et des textes connexes sont trop généralisant pour être vraies. Il faut accepter avec Bourdieu que l'Etat contrôle les administrations publiques et leurs représentants dans tous les sens (Bourdieu, 1998). Les postures patriarcales restent la constante dans « une représentation officielle du mécanisme politique de représentation des femmes dans un cadre autoritaire de domination » (Sindjoun, 2000). La création du ministère de la condition féminine est annoncée dans le cinquième plan quinquennal de développement économique comme une marque de la volonté des pouvoirs publics de revisiter les modes de représentativité. Ce ministère a mené pendant plus d'une décennie la politique « intégration des femmes au développement » (IFD) avant de la remplacer par l'approche « genre et développement » (GED). Plus « genrée » que l'IFD, cette approche a fait son bout de chemin avec le processus de libéralisation pour aboutir à un stade d'essoufflement. L'encyclopédie de la République du Cameroun admet que la femme camerounaise participe à tous les niveaux de décision et par la même occasion, considère la faiblesse de sa représentativité. Au début des années 80, on note 6,6% de femmes au Gouvernement, 8,23% au Conseil économique et social, 28,5% au bureau de l'union nationale des travailleurs, 66,4% au comité central et 11,4% à l'assemblée nationale. Aussi surprenant que cela puisse paraître, en 2008,

c'est-à-dire près de 30 ans plus tard, certains chiffres sont restés sensiblement les mêmes. C'est le cas de la représentation à l'assemblée nationale qui est de 13%. Dans cette même période, le pourcentage des femmes au comité central est en régression car dans cette instance, elles représentent moins de la moitié des membres. Etant donné que l'assemblée nationale est au cœur des prises de décision relatives notamment aux politiques publiques environnementales, et que le nombre des femmes est quasi-stagnant, on est en droit de se demander s'il ne s'agit pas plutôt d'une régression dans le parcours vers une éventuelle parité tant réclamée par les tenants de la revalorisation du statut de la femme.

Peut-on parler d'un essoufflement ou d'un pessimisme ? N'est-ce pas le nœud des limites pour un développement soutenable avec des marques féminines ? Autrement dit, si sur trente ans, on marque les pas sur place quant à ce qui concerne l'effectivité des femmes au Parlement, un des lieux privilégiés de prise de décision, cela va sans dire, qu'il s'agit d'une limite non moins négligeable.

Conclusion

Cette réflexion a servi à vérifier un possible changement dans la considération de la représentation de la femme aux instances de prise de décisions et de son prolongement sur le développement durable, soutenable au Cameroun. La conception du déséquilibre de représentation des acteurs sociaux montre que la partie sous représentée est victime de discrimination. C'est le cas pour la femme camerounaise dans le contexte actuel. A l'observation, ce déséquilibre semble être légitimé par les rites de passage exclusifs organisés par la société et acceptés comme tels, sans questionnement. In fine, pour une meilleure prise en compte de toutes les composantes sociales dans les prises de décision, la place de la femme camerounaise se doit d'être reconsidérée, car au lieu d'observer une plus grande présence, on assiste à une tendance baissière de son effectivité dans les cercles de décision camerounais. Comment ne pas croire à une mise à l'écart programmée et à un découragement des militants de la revalorisation du statut de la femme dans la société ? En considérant que la gente féminine est quasiment exclue du lieu de prise de décision sur son «lieu de travail» de prédilection, il n'est pas interdit de présager l'inefficacité à long terme. Pourtant, au regard des indices qui présentent sans cesse les limites de la croissance et de leurs répercussions sur le devenir des sociétés, on dira que le développement se fera avec l'équité de genre ou ne se fera pas. En d'autres termes, le développement ne peut se composer avec l'inégalité de genre.

Bibliographie

1. BEAUVOIR (DE) S., 1949, *Le deuxième sexe*, Paris.
2. BOURDIEU P., 1998, *La domination masculine*, Du Seuil, Paris
3. GRINEVALD J., 2008, *La Biosphère de l'Anthropocène. Climat et pétrole, la double menace*, Georg, Genève.
4. HIRATA H. et Al., 2000, *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris.
5. MESURE S., SAVIDAN P. (dir.), 2006, *Le dictionnaire des sciences humaines*, PUF, Paris.
6. MINEF, 2002, *L'évolution de la politique des ressources naturelles au Cameroun (Rapport)*, MINEF, Yaoundé.
7. Ministère de l'Environnement et de la Protection de la Nature, *Programme National de Gestion de l'Environnement (PNGE)*, MINEPN, Yaoundé.
8. MULLER F., 1994, *Les politiques publiques*, PUF, Paris.
9. MURAGWABUGABO R., 2003, *Agriculture et développement durable. La féminisation de l'agriculture : Un problème de genre et un repère pour le développement durable au Burundi*, IUED, Genève.
10. POUYLAN M., 1997, *Le «réalisme magique» dans les politiques publiques environnementales (Colombie, Equateur et Venezuela)*, CNRS, Paris.
11. ONU, 1996, *Rapport sur la quatrième conférence mondiale sur les femmes*, ONU, New York.
12. SINDJOUN L. (dir.), 2000, *La biographie sociale du sexe. Genre, sociétés et politique au Cameroun*, Karthala/CODESRIA, Paris/Dakar.
13. WOOLF V., 1977, *Trois guinées*, Traduit par Viviane Forrester, Editions Des Femmes, Paris.

Féminisme et développement :

Le développement peut-il composer avec les inégalités de genre ?

Cheikh DIAW*

La participation de tous les citoyens sans exclusion à l'œuvre du développement de la société est un principe démocratique et une exigence en matière de droits humains. En effet, ni le sexe ni le statut social ne doivent être des critères pour priver le citoyen quel qu'il soit de ce droit fondamental, qu'est la participation au développement de son pays. Les femmes représentent plus de la moitié de la population et ont investi depuis des décennies le champ de la participation citoyenne et ont montré la preuve de leur engagement quotidien à contribuer à l'émergence d'une société plus démocratique. Paradoxalement, il apparaît aujourd'hui que les bénéfices du développement sont mal répartis et les femmes sont les principales victimes. Et de plus des voix s'élèvent pour dire qu'il faut accorder plus d'importance aux femmes car elles sont plus, désavantagées que les hommes. De nos jours, les questions d'équité ont tendance à prendre le pas sur les revendications exclusivement féminines. Toutefois, il n'est que de justice que de reconnaître le rôle pionnier joué par les féministes, aussi bien dans le cadre de la lutte contre l'oppression que de l'évolution des rôles dans le développement. Depuis des décennies, les pratiques et les programmes ou politiques de développement ont subi des changements, ces mutations sont indissociables de la lutte féministe et de ses impacts sur la libération des mentalités

L'habilitation économique des femmes reste encore un chantier qui mérite d'être exploré ; en effet, même si les initiatives des micros crédits, de la promotion de la micro entreprise et de l'auto emploi ont contribué à la réduction de la pauvreté surtout chez les femmes, il est temps d'évaluer l'impact des mécanismes de la micro finance sur l'amélioration de la situation des femmes et leur autonomisation, en vu de tirer des conclusions pour le futur. Les lois ne suffisent pas, dans tous les secteurs de la vie politique, administrative, économique,... il faut un dispositif et des stratégies claires et efficaces qui veillent à faire éviter toutes formes de discrimination et d'inégalité de droit à l'égard des femmes . L'un des ingrédients les plus importants des stratégies visant à instituer l'égalité doit être la clarté de la vision et des objectifs. Que vise-t-on ? L'institutionnalisation du

** Cheikh DIAW, Université Anta Cheikh Diop Dakar:Sénégal*

genre ? Pas uniquement ? L'égalité des sexes ? Peut être ? Ne cherche-t-on pas en réalité à défendre simplement, les droits des femmes et une meilleure justice sociale ? Notre combat n'est-il pas partie intégrante d'un engagement pour un développement durable pour un monde sans pauvreté, sans violence et moins d'inégalité. L'institutionnalisation du genre présente des effets structurants car elle impulse et accélère le changement de la modernisation de la gestion publique pour aboutir à des services publics qui répondent aux besoins différenciés des hommes et des femmes, afin de parvenir à un développement durable.

Les documents adoptés par la communauté internationale à savoir la plate forme de Beijing, la CEDAW et les OMD contiennent tous, une multitude de stratégies pour la réalisation de ces objectifs. Nous devons inlassablement retourner à ces stratégies aux processus historiques qui les soutendent et aux contextes actuels qui les influent ou qui constituent au contraire un frein à leur réalisation. L'institutionnalisation de l'approche genre n'est pas un objectif en lui-même, mais un moyen qui fait parti d'un projet sociétal plus large d'évolution et de progrès. L'égalité entre les hommes et les femmes, fait partie des droits humains et la reconnaissance de la contribution des femmes à la société en tant que citoyennes, constitue un élément fondamental du développement durable. Il faut traiter les préoccupations du genre comme questions transversales pour la réalisation d'un développement durable à travers un processus d'intégration des outils de genre dans la planification, en institutionnalisant les objectifs du GED ainsi que l'élaboration du matériel pédagogique et la mise en place d'un processus de renforcement des capacités en genre, afin de faciliter l'intégration dans les stratégies et plans sectoriels.

Au niveau de l'accès des femmes au pouvoir de décision dans le monde, le nombre de sièges occupées par les femmes dans les parlements représente moins de 15% de tous les sièges et ce pourcentage ne dépend pas du niveau de développement des pays. Au niveau économique, le fossé entre les sexes au niveau des salaires persiste, les femmes employées dans l'industrie et les services gagnent en moyenne 70% du salaire des hommes du même secteur. Pourquoi? malgré de nombreux programmes en faveur des femmes, les avancées n'ont pas été très importantes, c'est parce qu'on a toujours perçu les femmes comme objets et non comme sujets, comme bénéficiaires non comme actrices du développement, parce qu'on s'est limité à intervenir sur les effets des inégalités et non sur les causes et parce qu'on n'a pas tenu compte des besoins stratégiques des femmes.

Dans le monde rural, les inégalités hommes/femmes sont nettement plus marquées, la participation des hommes et des femmes au développement est très différenciée. Le partage des ressources et des revenus est même discriminatoire entre les deux sexes et entre les catégories sociales. L'accès à l'information et au savoir-faire est beaucoup plus difficile pour les femmes que pour les hommes. L'une des causes principalement à l'origine de l'insécurité alimentaire est la pauvreté ; phénomène acquis, touche particulièrement les femmes rurales ; catégorie très vulnérable. Les femmes rurales sont une partie intégrante du processus de développement dans le monde rural. Leur rôle est primordiale sur tous les plans, elles constituent une force active importante au niveau du travail de la production (84%) en tant que main d'œuvre familiale) et contribuent considérablement au revenu familiale à travers des activités agricoles et para agricoles. Bien que les statuts socio économiques de la femme rurale aient connu une certaine amélioration, ses conditions restent précaires et les contraintes à son émancipation demeurent lourdes.

La transformation du cadre économique affecte les hommes et les femmes d'une façon différente, en effet, les rôles, les responsabilités, les besoins et les contraintes propres aux femmes, sont différents de ceux des hommes. Bien qu'elles aient un rôle clair dans l'économie, leurs contributions à la production agricole sont en grande partie peu marquées dans les statistiques nationales, si bien qu'elles sont ignorées tant dans l'analyse économique qu'au moment de la formulation des politiques. Une telle situation représente un obstacle majeur à l'évolution d'un développement durable et équilibré en terme d'égalité Hommes-Femmes.

Le contexte politique actuel, tout en préconisant la participation des femmes, n'encourage pas nécessairement une analyse des questions relatives à l'égalité hommes et femmes lors de la planification et de la mise en œuvre des politiques, des programmes et projets. L'évolution économique, démographique et politique transforme le contexte rural et affecte les activités exercées par les femmes.

La mondialisation de l'économie influe de plusieurs façons sur le contexte général du développement rural dans les pays en développement, le secteur agricole est sensible aux forces du marché, la libéralisation des échanges et des marchés touchent aussi bien les femmes que les hommes, se livrant à l'agriculture et à la transformation à petites échelles, notamment dans le cas de suppression ou de réduction des subventions, parallèlement, à l'ouverture du marché à des produits moins coûteux et concurrentiel.

Les PAS ont profondément transformé l'agriculture, en réformant l'économie des pays à travers les suppressions des barrières commerciales et la réduction de la subvention gouvernementale pour le soutien des produits de base.

En milieu rural, les effets négatifs du changement économique frappent durement les femmes. Celles-ci sont dépourvues des moyens qui leur permettent de tirer partie des changements dans les processus de production agricole et le fonctionnement de l'économie rurale, moins instruites que les hommes, elles ont aussi moins de temps à consacrer aux activités productrices et moyens de contrôle sur les ressources importantes comme la terre et le capital. N'ayant pas la maîtrise du revenu provenant de leur travail ou d'autres avantages économiques, elles ont moins de motivation pour réagir aux signaux de l'économie. Elles sont mal préparées pour s'adapter à la nouvelle conjoncture économique. Elles sont dépassées par la modernisation croissante de tous les secteurs. Le déficit à relever est de promouvoir un changement pour que les femmes bénéficient de possibilités et droits égaux à ceux des hommes et que la société tire le meilleur parti du potentiel qu'elles représentent, en les aidant à suivre le courant des changements à s'insérer dans la nouvelle dynamique et à en tirer profit.

Ainsi, toutes les instances politiques et économiques ont compris que le développement durable ne peut être réalisé sans se soucier plus sérieusement du sort des femmes rurales et particulièrement des inégalités hommes-femmes très frappantes en milieu rural. Il ne s'agit pas uniquement d'améliorer leur situation économique, mais surtout de rehausser leur statut social, de se pencher sur l'analyse minutieuse de leur contexte et environnement culturel et social et de rétablir le déséquilibre existant entre les Hommes et les Femmes et les différentes catégories de la population. Globalement, le développement a toujours été raisonné en termes de croissances économiques et selon souvent, les secteurs productifs les plus rentables. Or, à travers le monde tous les opérateurs économiques sont unanimes quand à l'intégration d'autres composantes liées à l'élément humain qui, constituent un vrai catalyseur pour le développement.

Ainsi, le développement ne peut se concevoir sans l'adhésion pleine et effective des femmes. C'est donc, le principe de la participation qui représente la clé de la valorisation du capital humain. En outre, on comprend de plus en plus la relation entre les questions d'inégalités hommes-femmes et les opposables généraux de développement, tels que la pauvreté très accentuée dans le milieu rural et la détérioration de l'environnement. C'est ainsi que sonnés, sous une prise de conscience profonde ; de nombreux outils et

approches destinés faciliter la prise en compte des questions d'égalités hommes-femmes . l'approche genre, de par ces principes de base, paraît répondre à ce souci. En effet, cette approche a pour finalité la participation conjointe des hommes et des femmes aux processus de développement.

Vu la diversité des activités productrices et domestiques des femmes rurales, l'encadrement de celles-ci ne pouvait se limiter à des domaines en travers l'analyse de la problématique des femmes rurales ; il s'avère primordial de mieux appréhender les réalités socio économiques et culturelles, de faciliter l'accès aux moyens de productions et de financement ; de valoriser le rôle des femmes et de les inclure dans les sphères de décision . L'analyse genre permet de stimuler la participation des femmes aux prises de décision ,valoriser leurs connaissances et leurs pratiques, de soutenir leur force d'organisation par une compréhension de leur logique et d'appuyer leur organisation communautaire, professionnelles et populaires. Cette analyse vise l'atténuation des différences sociales et économiques dans les rapports hommes-femmes et l'accroissement du pouvoir de gestion et de décision de uns et des autres, dans l'objectif d'accès équitable aux ressources et aux facteurs de production. Ainsi la réorientation vise à s'attaquer à la pauvreté d'une manière structurelle, elle invite les dirigeants politiques et les décideurs à reconnaître les limites d'une certaine libéralisation et remettre en cause les dysfonctionnements de toute une partie de la société, au dessous du seuil du minima, mais aussi lui refusent l'accès dans les conditions satisfaisantes aux besoins fondamentaux.

Il ne peut y avoir de lutte contre la pauvreté sans participation des bénéficiaires et que **l'inégalité hommes/ femmes est le moteur principal de la reproduction de la pauvreté**. Il s'agit donc d'intégrer les femmes, pauvres en particulier dans les processus de développement et de faciliter leur participation à tous les niveaux de la vie socio économique, social et politique. L'objectif déclaré est de favoriser leur émancipation et d'améliorer leur situation, mais aussi de leur donner les moyens d'agir pour le bien être de la société dans son ensemble, tant elles sont perçues comme responsables de la stabilité des familles, de la cohésion sociale et gestionnaires des ressources naturelles « l'égalité des femmes comme l'égalité des pauvres est conditionnée par sa fonctionnalité par rapport au bien commun... ». La femme est l'égale de l'homme, comme elle n'hésite pas à défendre ses intérêts privés, mais la femme pauvre a la particularité d'intérioriser tout ce qui l'entoure dans sa famille, sa communauté et son environnement naturel.

Les OMD constituent un axe directeur pour l'avènement d'un monde meilleur ;

ils répondent aux aspirations profondes de l'Afrique , continent le plus affecté par la pauvreté, la faim et les pandémies et dont les femmes sont les premières victimes. L'égalité entre H et F n'est pas un secteur ; c'est un fait souvent non accompli ; un droit et un but qui devrait être visible dans tous les autres objectifs. Pas que les autres objectifs ne soient pas extrêmement importants pour les conditions de vie des femmes, mais il est certain que la prise en compte du genre dans les autres objectifs est tout aussi importante pour l'atteinte de l'objectif 3 et les OMD dans leur ensemble. Sans égalité Hommes et Femmes les OMD ne seront pas atteints. Afin d'atteindre l'objectif d'une réduction de moitié de la pauvreté d'ici 2015, l'Afrique subsaharienne doit relever sensiblement ses taux de croissance annuelle du PIB, pour parvenir aux alentours de 7% sur les 10 ans qui viennent, soit en gros, le double du taux de croissance actuel de la région.

Aucun programme ou partenariat pour le développement ne verra le jour sous la charge écrasante de la dette et sans que des règles innovantes inspirées par une nouvelle forme de démocratie sociale et économique ne soient initiés.

En effet, la misère que subissent les populations africaines de façon disproportionnée par rapport à leur richesse naturelle est un paradoxe révoltant. Face à cette situation, la suppression pure et simple de la dette et une authentique promotion de la démocratie sont des conditions incontournables pour la relance du progrès social et économique, afin de réduire les inégalités entre les hommes et les femmes, la 4^{ème} conférence mondiale sur les femmes, Beijing 95 proposait une stratégie fondamentale de généralisation de l'analyse selon le genre, qui consiste à évaluer les incidences pour les hommes et les femmes de toute action envisagée dans tous les secteurs et à tous les niveaux. L'analyse selon le genre met en avant le principe selon le quel aucun développement durable n'est possible, tant qu'il existe des inégalités entre les hommes et les femmes. L'injustice créée par les inégalités liées au genre est une menace à long terme, non seulement pour le sexe lésé mais pour l'ensemble de la société. Pour assurer un développement durable, il est impératif de reconnaître l'importance de l'existence des deux sexes en tant qu'entités biologiques complémentaires mais de respecter pleinement l'équité et l'égalité entre l'homme et la femme.

Les femmes sont les plus pauvres des pauvres, elles ne sont pas suffisamment prises en comptes pour l'accès à la terre, à l'eau, à l'éducation, à la santé et autres services sociaux de base. Elles sont exclues de la prise de décision sur le plan officiel, communautaire et même dans leurs propres familles. Il faut établir et analyser les statistiques relatives

à la problématique Hommes et femmes ; ce sont les données ventilées selon le sexe qui constituent les outils indispensables permettant de faire le suivi des progrès du développement et au ciblage des politiques. Des statistiques fiables ventilées selon le sexe permettent de proposer des solutions adaptées pour lutter contre la féminisation de la pauvreté. Les analyses sexo-spécifiques des budgets permettent de mieux prendre en compte les objectifs de l'égalité entre hommes et femmes et de l'élimination de la pauvreté. Même si les femmes sont rentrées en grand nombre dans le marché du travail, le résultats en terme de sécurité économique n'est pas évident. Les femmes ont moins accès que les hommes à l'emploi régulier et bien rémunéré, elles sont souvent dans l'économie informelle, vie parallèle qui ne leur assure aucune sécurité financière. Cette aggravation des inégalités de revenus surtout entre hommes et femmes entraîne une augmentation de l'insécurité économique. Dans beaucoup de pays, la croissance économique dépend d'une production de forte intensité du capital dans quelques secteurs seulement plutôt que d'une augmentation générale de l'emploi, ce qui pousse de plus en plus de personnes, dont en majorité des femmes vers l'économie informelle (non structurée). Les emplois générés par la croissance économique dans beaucoup de pays ne sont pas couverts par une protection juridique et sociale car la réglementation du marché du travail est abandonnée ; les normes ne sont pas respectées ; ces emplois sont souvent occupés par des femmes. Si l'on veut réduire la pauvreté et encouragé l'égalité des sexes, il faut améliorer la sécurité des femmes, en leur permettant entre autre, d'obtenir un emploi convenable

Les liens entre travail et pauvreté reflètent non seulement ce que gagnent les femmes et les hommes, mais également comment ils le gagnent et pendant combien de temps. Chaque lieu de travail est assorti de coûts spécifiques, de risques liées à la sécurité du lieu de travail, des coûts de l'obtention de celui-ci, de l'accès aux équipements indispensables. La réduction de la pauvreté et l'égalité entre les sexes, suppose une politique économique qui soit favorable aux travailleurs pauvres et non indifférente à leur égard. La plupart des politiques économiques et sociales macro ou micro ont un effet sur les conditions d'existence des travailleurs pauvres. La lutte contre la pauvreté et la réalisation de l'égalité entre les sexes supposent une réorientation majeure de la planification économique et du développement. Les gouvernements et leurs partenaires au développement doivent reconnaître que dans cette longue marche, il n'a y a pas de raccourci, la croissance économique même si elle est complétée par des politiques sociales ne parvient que très rarement à stimuler la création d'emplois sûrs et protégés

indispensables pour permettre aux travailleurs pauvres de gagner un revenu suffisant pour sortir de la pauvreté. L'entrée des femmes dans la population active rémunérée n'a pas entraîné la sécurité économique nécessaire pour réaliser l'égalité entre les sexes, toutes les politiques économiques doivent d'urgence chercher en priorité à créer de nouveaux emplois de meilleures qualité, en particulier pour les travailleurs pauvres.

L'Afrique qui doit répondre aux multiples défis du développement durable, a besoin de l'intelligence et de la créativité de la moitié de sa population. La complémentarité des sexes est une richesse que la société doit valoriser. L'émergence de femmes leaders donnerait un signal aux communautés dans un continent qui veut atteindre l'éducation universelle en 2015. La présence des femmes au niveau décisionnel entraînerait une meilleure prise en charge de leurs préoccupations et elles pourraient ainsi contribuer à améliorer la gouvernance. Les femmes ont un rôle significatif dans l'activité économique, mais ce rôle est statistiquement difficile à saisir car on estime environ 66% l'ensemble des activités économiques féminines qui ne sont pas prises en compte. La multiplicité des travaux à exécuter et le temps exigé pour leur réalisation fait que l'emploi du temps des femmes est surchargé et leur laisse peu de temps pour se reposer et pour entreprendre des activités alternatives génératrices de revenus. En effet les femmes rurales travaillent environ 14h/ jour. Ces travaux domestiques agricoles se caractérisent par leur pénibilité, les longs délais liés à leur réalisation sans l'assistance d'outillage et de véhicules mécaniques. La fatigue, la pénibilité du travail et le manque de repos dégradent leur santé.

Dans les autres secteurs formels d'activités, il n'est pas fréquent de voir des femmes indépendantes installées à leur compte. Le revenu des femmes est faible parce que leur statut social limite l'accès aux facteurs de production ; en effet le fait de ne pas posséder des terres en propre et de n'exploiter qu'une petite parcelle, enlève aux femmes la possibilité de fournir les garanties requises pour postuler à un crédit. Elles ne disposent pas de suffisamment d'épargne pour apporter la participation personnelle exigée par les règles traditionnelles du crédit. Même, si elles obtenaient des crédits, elles seraient dans l'impossibilité de rembourser car la gestion de leurs activités ne leur permet pas de générer suffisamment de revenus pour honorer leurs engagements. Cette situation s'explique par l'absence ou le faible niveau d'instruction/ formation qui ne leur permet pas de discerner les risques et d'éviter les erreurs d'allocations des ressources. Dans tous les cas, les femmes pratiquent des cultures traditionnelles vivrières qui ne rentrent pas

dans le créneau de l'institution traditionnelle de crédit.

Par ailleurs, les revenus des femmes agricultrices ne sont pas élevés parce qu'elles n'ont pas accès au matériel végétal et animal moderne, sorti des centres de recherches et apporté par la vulgarisation. Cette vulgarisation cible généralement les hommes. D'un point de vue pédagogique le nombre limité de femmes dans les services de vulgarisation limite quelque peu l'efficacité des messages. De la même façon les femmes sont généralement marginalisées, sinon exclues du bénéfice de la formation aux nouvelles techniques. Le résultat est que peu de femmes utilisent des intrants modernes. Les possibilités d'accroissement des revenus personnels ou indépendants des femmes étant limités ; leur consommation de biens et services autres que les produits alimentaires est également restreinte face à des pressions immenses. Les femmes représentent une composante importante et décisive de la société, non seulement leur contribution au fonctionnement de cette société est déterminante mais elle peut être accrue. Malheureusement le potentiel énorme de la femme est sous utilisé à cause non seulement des contraintes générales limitant les performances de l'économie mais aussi de celles spécifiques au statut social de la femme, qui l'empêche de donner toute la mesure de ses capacités. Comme le sort des enfants dépend en partie des conditions de vie de leur mère, la sous exploitation des potentialités de la femme a des effets négatifs sur les conditions de vie des enfants et donc sur celles des adultes de demain.

Les femmes sont positionnées massivement dans des endroits stratégiques de l'économie et de la société ; il suffit d'une faible amélioration de leur productivité, leur implication pour obtenir des effets multiplicateurs significatifs et décisifs dans l'économie et la société. Elle est gestionnaire de la sécurité alimentaire, une amélioration de sa productivité enclenche un processus cumulatif d'amélioration économique et social. Elle investit dans le futur de la nation. En améliorant les conditions de vie de l'enfant, elle investit dans le futur de la nation et accumule le capital humain. Elle accroît la rentabilité sociale de l'investissement. Par son intermédiaire, les investissements publics ont une rentabilité sociale élevée, grâce à son souci de garantir la sécurité des membres de la famille et affecter en priorité à l'amélioration du bien être des enfants.

Les ressources publiques transitant par les femmes ont un apport coût/bénéfice très favorable pour la société. Elles inventent des stratégies d'ajustement adaptées face aux chocs exogènes. Elles absorbent les chocs exogènes à travers des stratégies appropriées. Confrontées à des maladies, aux catastrophes naturelles créées par l'homme, les femmes

s'efforcent toujours de trouver des moyens de couvrir les besoins essentiels de la famille (alimentation, santé), elles ont une grande faculté d'adaptation et d'innovation devant les situations les plus imprévues et les plus complexes. Le taux d'exploitation des potentialités socio-économiques de la femme dépend évidemment des performances de l'ensemble de l'économie et des moyens financiers, techniques et humains mis en œuvre pour améliorer les conditions de vie de l'ensemble de la société, en particulier des femmes. Mais au-delà, les femmes ne pourront bénéficier de la croissance économique éventuelle que si les contraintes spécifiques de la femme liées à son statut social sont levées ou considérablement réduites.

Investir dans les femmes et les filles pour un développement durable et un monde meilleur est un levier pour l'autonomisation des femmes, c'est plus qu'une priorité pour le développement économique, il s'agit-là d'un gage pour un monde meilleur, plus juste et plus équitable entre les sexes. Les disparités entre les sexes dans le monde sont encore énormes et les estimations de la Banque mondiale ont montré que 64% des 867 millions des adultes analphabètes sont des femmes. Du côté des enfants également la majorité des 113 millions environ âgés de 6 à 11 ans et non scolarisés sont des filles. Chez les jeunes non scolarisés, les recherches montrent aussi que 60% sont des filles. En terme d'aides bilatérales, seuls 8,5 milliards des 26 milliards de dollars sont affectés à des secteurs et activités promouvant de manière explicite l'égalité des sexes en 2005-2006. Il est clairement établi que la majeure partie de ces fonds a été allouée aux secteurs de santé et de l'éducation tandis qu'un pourcentage limité a été affecté à la promotion de l'égalité des sexes dans des domaines, tels que l'agriculture, les infrastructures ou la finance.

Investir dans les femmes et les filles peut créer un effet exponentiel sur la productivité et l'efficacité, de même que sur la croissance économique soutenue des femmes qui sont davantage impliquées dans la vie public. Elles ont tendance à améliorer la qualité de vie de leurs familles, en veillant sur l'éducation et la santé de leurs enfants et participent au renforcement des finances et du bien-être de toute la maison, ainsi que de la communauté. Les femmes instruites sont capables de profiter des nouvelles technologies et sont mieux informées et outillées pour faire face aux évolutions économiques. Selon les estimations de la Banque mondiale, une augmentation de 1% du nombre de femmes ayant reçu une éducation secondaire conduit à une augmentation de 0,3 % du revenu par habitant. L'accès insuffisant des femmes au crédit, à la propriété foncière, aux soins et à la formation aux nouvelles technologies, les opportunités moindres qui leur sont offertes

en matière d'éducation et d'emploi par rapport aux hommes et leur marginalisation dans le processus décisionnel n'affectent pas uniquement leur vie et la vie de leur famille, mais nuisent également au développement du capital humain et à la participation de la force de travail, souligne une résolution de l'Assemblée générale des Nations unies.

Elle démontre que les femmes sont prédominantes dans les emplois faiblement rémunérés, de piètre statut, à temps partiel ou le travail à façon, qui limite fortement les possibilités d'accès à la sécurité sociale. Même pour un travail similaire, les femmes reçoivent généralement une rémunération inférieure de 20 à 30 % à celles des hommes. La création d'emplois, la formation et le ciblage des crédits, en particulier pour les petites et moyennes entreprises à travail intensif sont essentiels pour faciliter l'accès à l'emploi des femmes. Ces dernières contribuent à deux tiers des heures travaillées à travers la planète, mais reçoivent un dixième des revenus mondiaux et possèdent environ 1 % des propriétés mondiales. **En Afrique, la quantité limitée d'opportunités en matière d'éducation et d'emploi pour les femmes réduit la croissance annuelle par habitant de 0,8 %. Sans cette réduction du taux de croissance, les économies africaines auraient doublé au cours des 30 dernières années.** Les pays qui ne parviendront pas à éliminer les disparités liées au sexe dans les secteurs de l'éducation secondaire et primaire d'ici 2015 – l'un des objectifs clés des OMD - pourraient voir leur taux de croissance par habitant perdre de 0,1 à 0,3 %, relève l'Assemblée générale des Nations Unies.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Rapports UNIFEM : 2002/2003, 2004/2005, 2005/2006
- Rapports UNESCO Education Pour Tous (le défi de l'égalité dans l'éducation de base/ études statistiques 1990 – 1998), le pari de l'égalité 2003/2004
- Rapport UNICEF : DSRP et conditions de vie des femmes et des enfants en Afrique de l'Ouest et du Centre
- Rapport UNIDAF : Plan cadre des nations Unies pour l'assistance au développement/ Sénégal 2007/2011
- Documents AFARD/ DAWN/FEMMET : Colloque Rabat 2006
- Documents PNUD/ Ministère des Finances du Sénégal : Suivi des OMD mai 2003
- Article Sud Quotidien organe de presse Sénégalaise à la veille du 08 mars 2008

Religion et Politique : renégocier avec les religieux

Fatou SOW*

Fondamentalismes et politiques néolibérales : L'administration Bush, les Mollah et les autres

C'est un fait que l'on constate l'irruption du religieux dans de très nombreuses idéologies contemporaines, dont les acteurs entretiennent des rapports très complexes autant de connivence et collaboration que d'opposition et conflit. De très nombreux travaux ont en décrit et analysé les phénomènes. On a certes coutume d'évoquer cette irruption du religieux en référence à la progression de l'islam politique contemporain qui, de la prise du pouvoir en Iran par les Ayatollah ou en Afghanistan par les Talibans, l'imposition de la Shari'a dans les tribunaux du Nord Nigeria, à la lutte du front islamique du salut en Algérie, émaille l'histoire contemporaine de ces faits d'actualité. Dans un fameux ouvrage du même titre, Samuel Huntington opposait islam et christianisme en termes de « Choc des civilisations » (1996). Cette expression fut très rapidement reprise, voire galvaudée et confortée par d'autres ouvrages et articles de presse. Le 6 juillet 2000, le Monde, sous la plume d'Henri Tincq, qualifiait les événements violents survenant au Pakistan, en Indonésie, aux Philippines, au Nigeria et au Soudan, de 'points chauds' du conflit entre islam et christianisme. Les attentats du 11 septembre 2001 aux USA contre les célèbres Tours de Manhattan et le Pentagone (centres névralgiques financier et militaire de l'Amérique) renforcèrent l'influence de la lecture d'Huntington des relations internationales contemporaines comme relations de 'fracture' entre civilisations. Ainsi furent justifiées pour l'opinion internationale, toutes les politiques sécuritaires de la guerre contre la terreur (*War on Terror*), au nom du 'Bien contre le Mal', érigées par l'administration américaine. Un appel à soutenir la guerre en Afghanistan (*What we are fighting for*) fut même lancé par S. Huntington, F. Fukuyama et une cinquantaine d'intellectuels américains, en février 2002.

Ces théories ont aussi fait l'objet de fortes contestations qui dénoncent *l'imposture du choc des civilisations* (Crépon 2002) et montre combien cette interprétation est réductrice et entretient plus la peur de l'autre (2002,66).

* Fatou SOW, Université Anto Cheikh Diop Dakar-Sénégal

On peut, sans aucun doute, faire une autre lecture, et de nombreux auteurs y ont procédé, des caractéristiques de la globalisation d'une économie néolibérale de haute technologie, de spéculation boursière et de transferts massifs de flux financiers, de contrôle des ressources, de production à la fois d'une croissance phénoménale et de pauvreté inégalée. On pourrait relever, dans les inégalités qu'elle engendre, les racines et les motivations profondes de violences multiples, économiques et politiques, exercées sur les sociétés et les individus. On est témoin de l'aggravation des violations des droits des larges portions de la population mondiale, notamment des femmes, dans les domaines économique, politique et culturel, en raison notamment du recul de l'État providence et de sa marchandisation (Taylor, 2000). Les accords commerciaux signés dans le cadre des politiques néolibérales et les privatisations ont été dénoncés comme des systèmes qui enfreignent les conventions internationales sur les droits humains, notamment économiques, des travailleurs. La marchandisation des services publics ont accru les charges d'entretien des familles sur les femmes, notamment en matière d'entretien domestique, d'éducation, de santé, d'où la féminisation de la pauvreté.

Le système néolibéral qui régit le monde actuel et sert de cadre à notre réflexion n'est pas seulement un système économique, il est aussi politique et socioculturel. Il est corollaire d'un néo-conservatisme qui véhicule des valeurs religieuses et culturelles tout aussi traditionalistes, conformistes et rétrogrades que celles qu'il prétend combattre dans le monde musulman. On note une véritable alliance entre néolibéraux et néoconservateurs (Sen, 2005). Les groupes porteurs de ces idéologies tentent de promouvoir des valeurs qui s'opposent aux transformations socioculturelles actuelles au nom des valeurs chrétiennes de la Bible et les Évangiles. Ils n'autorisent aucune relecture critique de ces textes d'origine.

L'impact de ces valeurs est critiqué sur les situations des femmes dans le monde et dans les pays du Sud, notamment en Afrique, que cette communication veut étudier. Parmi les batailles menées par les femmes, ces trente dernières années, la sexualité et la fécondité ont été des éléments clefs. Outre leurs droits citoyens qu'elles devraient partager avec les hommes selon des principes d'égalité, inscrits dans la plupart des constitutions, il existe des droits spécifiques qui touchent le corps des femmes, à savoir le contrôle de leurs droits physiques, sexuels et reproductifs. Diverses dispositions afférentes au droit pénal,

au droit du travail ou au droit civil qui régit les relations entre les personnes, notamment entre les hommes et les femmes, portent souvent la marque de la différence entre les sexes, différence qui peut être exprimée en termes d'inégalités. Dans un contexte actuel de luttes féminines pour enrayer ces inégalités, celles-ci se voient renforcées par des politiques internationales édifiées au nom de la morale religieuse. Si l'on a l'habitude de voir incriminer les fondamentalismes d'acteurs religieux, l'on se doit aujourd'hui d'en étendre l'analyse à d'autres acteurs de la vie politique, tels que le système néolibéral et ses décideurs.

Il n'est certes pas facile de dénoncer les fondamentalismes religieux ou culturel, *a fortiori* musulman et africain. La religion et la culture portent un caractère identitaire, dont se sont revêtues des populations en lutte contre un ordre capitaliste, colonial et post colonial. Remettre en question l'islam ou la culture africaine, c'est comme rompre avec un engagement nationaliste de revendication contre un ordre mondial dominant qui non seulement monopolise le pouvoir politique, exploite les ressources mondiales à ses propres fins, mais prive de liberté, de la liberté d'exister, d'aller et de venir en tant qu'individu citoyen du monde. Religion, culture et politique ont des actions si imbriquées, et embrouillent tant leurs effets dans les vécus quotidiens des femmes qu'il est extrêmement difficile de les démêler, d'établir les différentes sources d'influence. D'où le besoin d'affranchir la réflexion et de mettre en confrontation les différents systèmes qui utilisent ou sont utilisés par les systèmes néolibéraux contemporains et les diverses influences religieuses, afin de mieux comprendre la situation présente et tout à fait spécifique des femmes africaines dans un tel contexte.

1. Politique et religieux : des frontières mouvantes et de plus en plus fluides

Il n'a jamais été aussi difficile de souligner les frontières entre les pouvoirs de l'État et celles des institutions religieuses (dont l'église, le temple, la mosquée ou la synagogue sont quelques uns des symboles), entre le politique et le sacré. Si dans certains pays, le pouvoir religieux personnifie le pouvoir politique, comme c'est le cas dans les monarchies et républiques islamiques, ailleurs la confusion fait courir des risques lorsque le pouvoir politique capture le religieux ou que le religieux s'immisce dans les rouages du politique. Au nom de la démocratie, le discours du religieux a été, depuis plus d'un siècle, marginalisé, exclu, voire muselé dans l'espace du politique. Les pays qui se sont

déclarés constitutionnellement laïcs ou en ont suivi les principes ont relégué la religion à la sphère du privé. Y sont-ils vraiment parvenus ? A la mort du pape Jean-Paul II, en avril 2005, le gouvernement français faisait mettre en berne le drapeau sur tous les monuments officiels, sous le prétexte que le chef de la communauté catholique était aussi un chef de l'État du Vatican. Le modèle a été largement exporté, sous conditions, dans les institutions de régions entières que les pays laïcs ont colonisées et dans les relations internationales qu'ils dominent. Pourtant le religieux déborde à nouveau largement sur le public et le politique, sur des espaces qui, il est vrai, n'avaient jamais été mis en marge par le monde arabo-musulman.

Le conflit des Balkans des années 1990, qu'évoque Chauprade, auteur d'une très riche réflexion sur les questions de géopolitique contemporaine (2003), est significatif du poids des identités, ici religieuses. A propos des événements du Kosovo de 1999, il écrit : « L'émergence de la Bosnie et les troubles en Albanie soulignent l'importance de l'héritage ottoman de la région et le choc de celui-ci avec l'héritage chrétien - catholique et orthodoxe » (2003:91). Il faut rappeler que les armées musulmanes ottomanes avaient vaincu celles de la Serbie, à la bataille de Kosovo, en 1389 ; d'où la vindicte encore actuelle du nationalisme serbe face à celui des Albanais islamisés. Ceux-ci composent l'essentiel de la population de cette province du Kosovo, devenue une province autonome administrée par les Nations Unies, depuis la fin du conflit, mais qui est toujours considérée comme berceau de la Serbie médiévale par le pouvoir de Belgrade.

En dehors des guerres de frontières, les héritages musulman et chrétien ont été utilisés par les belligérants et figurent également dans les facteurs du démantèlement des Balkans.

On peut aussi évoquer la revendication politique d'une identité chrétienne de l'Europe. Plusieurs États membres de l'Union (Suède, Danemark, Allemagne par exemple) l'ont inscrite dans leur constitution ; ils ont, avec le Vatican, aspiré, en vain, à la mettre dans la constitution européenne soumise à référendum en 2005. L'adhésion de la Turquie européenne, mais musulmane, dans l'Union européenne est sujette à débats parmi lesquels, il faut compter celui toujours exprimé, sinon insinué, de la différence religieuse. Pourtant l'Iran ou l'Afghanistan sont accusés, par les puissances occidentales, d'être des États terroristes pour ce même recours à l'identité religieuse. Leur identité musulmane est rejetée au nom de la laïcité, en tant que revendication identitaire incompatible avec l'exercice du pouvoir. On pourrait porter la même accusation contre l'Amérique républicaine devenue comme « seul » maître du monde depuis la chute de

l'empire soviétique, en décembre 1991. Les événements du 11 septembre 2001 auront donné aux USA comme une légitimité à pouvoir, au nom du 'Bien contre le Mal', attaquer tout État qu'eux-mêmes qualifieraient de terroriste. Les guerres récentes contre l'Afghanistan et l'Iran en sont des preuves concrètes.

Pourquoi questionner ces frontières fluctuantes ? Pourquoi se préoccuper de manière aussi vigilante du recours au religieux dans ses dimensions les plus probantes comme les plus cachées ? Le religieux est, on le sait, inscrit comme dimension plus ou moins incontournable du politique dans les pays, soit confirmés comme de droit islamiques, soit simplement musulmans ou de population à majorité musulmane. On le retrouve dans de nombreux éléments du fonctionnement politique (constitution) ou de principes de l'élaboration des lois (droit civil, pénal). Il est affirmé de manière plus ou moins affichée, mais subtile et assurément tout aussi complexe, dans nombre de pays occidentaux. L'inscription de ce religieux varie selon les contextes. Le recours au religieux est donc bien inscrit dans les idéologies qui sous-tendent les fondements du système néolibéral. Les associations de femmes en font l'expérience. L'histoire récente de leurs luttes dans le monde, y compris en Afrique, montre que leurs revendications s'opposent souvent au caractère patriarcal de très nombreuses institutions sociopolitiques dont l'État. Les manifestations du patriarcat sont multiples, comme atteste la comparaison entre diverses expériences d'Afrique, d'Asie, des USA et d'Europe analysées dans *Warning Signs of Fundamentalisms* (2004). Toutes s'accordent sur la caractéristique fondamentale du patriarcat qu'est la domination masculine, institutionnalisée dans la majorité des sociétés dans le monde, y compris en Afrique. Celle-ci est illustrée par la domination du politique comme modèle masculin. Toutes les inégalités de genre que nous passons notre temps à dénoncer dans les lois qui régissent les rapports entre les hommes et les femmes, dans l'accès à l'éducation et à l'emploi, à la citoyenneté.

Cette domination du patriarcat, on en retrouve la légitimation dans les religions abrahamiques, judaïsme et christianisme et islam qui sont au cœur de la présente réflexion. Les États ont recours à ce substrat patriarcal lorsqu'ils élaborent leurs politiques. Ils s'appuient sur des idéologies religieuses qui peuvent constituer une menace pour les droits humains des femmes, acquis ces trente dernières années. L'alliance entre forces conservatrices religieuses chrétiennes et musulmanes était manifeste, lors des grandes conférences sur la population du Caire (1994) et sur les femmes de Beijing (1995), autour des débats menés, autour de revendications relativement notamment aux droits sexuels

et reproductifs. On ne serait pas attendu à une telle « complicité » entre deux systèmes religieux qui ont souvent été en confrontation dans l'histoire, autour du politique. Si les prêtres et les mollahs avaient figurés en première ligne à la Conférence du Caire, à Beijing, les sœurs de l'Église et des musulmanes voilées avaient fait irruption sur la scène, clamant les droits accordés par la Bible et le Coran aux femmes. Ne retrouve-t-on pas cette même alliance, alors que les débats autour de valeurs de civilisation jugées divergentes font rage ? Comme l'explique le mouvement *Catholics for a Free Choice* : « Le comportement politique fondamentaliste trouve ses racines dans les interprétations patriarcales des croyances et des valeurs religieuses. Les fondamentalistes estiment qu'ils protègent et préservent la culture, les traditions religieuses et les modes de vie établis contre l'érosion due à la laïcité ... Ceci est particulièrement problématique pour les femmes, car lorsque les fondamentalistes agissent sur le plan politique pour entraver l'accès des femmes aux services de santé de la reproduction, les responsables étatiques et gouvernementaux (qui sont souvent des hommes éduqués dans les traditions religieuses patriarcales) sont plus à même d'accepter la perspective fondamentaliste comme représentative de la tradition. Les perspectives progressistes sont perçues comme nouvelles et moins légitimes. Les décideurs sont plus à même d'accepter l'agenda fondamentaliste contre les femmes parce qu'il leur est familier et qu'il préserve les privilèges masculins » (Kissling, Sippel 2001/2002).

2. Mollahs et marabouts : des acteurs attendus !

On ne peut nier que les luttes féminines de ces trois dernières décennies ont soulevé de grandes questions autour de la situation des femmes. Des grandes conférences internationales aux petites réunions locales, les débats autour de leurs libertés et de leur citoyenneté ont permis à leurs organisations de discuter et de négocier âprement de nombreux droits aujourd'hui acquis, même si leur application est encore difficile. Pour de nombreuses Africaines qui ont participé à ces rencontres, la période de recherche, d'élaboration et d'adoption du protocole des droits des femmes additif à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (1993-2004) a été pleine d'embûches, de petites avancées et de déceptions, mais elle fut assurément une très riche expérience. Les acquis du protocole adopté à la Conférence des chefs d'État de l'Union africaine à Maputo (2003), et ceux bien antérieurs des différents textes de lois (constitutions, codes de la famille, codes du travail, ...) votés entre 1960 et nos jours, sont aujourd'hui fortement remis en cause par les discours religieux, aussi bien musulmans que chrétiens

ou culturalistes, au nom du respect du multiculturalisme. C'est pour cette raison que les femmes viennent à interpellier ces discours qui, au nom de la religion ou de la culture, leurs dénie ces droits acquis.

Établir le partage entre les influences religieuses et sociales se révèle d'une extrême complexité pour les sociétés africaines. Celles-ci ne sont pas passées par des processus de dé-islamisation ou de déchristianisation. Elles n'ont pas procédé, malgré la dimension laïc des institutions politiques et administratives, à une séparation nette entre politique et religieux, en reléguant l'un au public, l'autre au privé. Ces deux sphères ont toujours interféré l'une avec l'autre. Le Maroc est une monarchie islamique ; la Mauritanie et le Soudan sont des républiques islamiques, alors que la Tunisie, le Sénégal, la Guinée, le Mali ou le Tchad sont des pays laïcs. Mais ces pays musulmans ou à population majoritairement musulmane conservent des dispositions de la Shari'a incluses, à des degrés divers, dans leurs textes de loi, notamment le code de la famille. Ils les ont conservés, malgré la pression coloniale, pour faire s'opposer au code civil d'influence chrétienne que l'administration a tenté de leur imposer et pour faire reconnaître leur identité religieuse et culturelle. Leurs populations, quant à elles, n'ont jamais cessé de vivre des expériences ou d'accepter des références religieuses qui sont fondées, de manière syncrétique, sur leur foi dans les religions locales et dans l'islam.

Sans revenir sur la définition contestée du terme fondamentalisme utilisé par des groupes protestants dans l'Amérique de la fin du 19^e siècle, on peut rappeler que le terme a été repris pour qualifier des groupes appartenant à un éventail religieux beaucoup plus large. On pourrait qualifier ainsi, des groupes aussi variés que le mouvement intégriste catholique français de Mgr Lefebvre, les Pentecôtistes et Adventistes des États-Unis, les Wahhabites d'Arabie Saoudite, le Groupe salafiste pour la prédication et le combat d'Algérie, les Frères musulmans d'Égypte, les Taliban d'Afghanistan, les fondateurs de la révolution islamique en Iran, les adeptes hindutva d'Inde ou les Hassidim juifs, etc. Ils ont en commun d'être des mouvements à la fois religieux et politiques, à la recherche de pouvoir, pour engager leurs idées dans le champ politique. « Bien que l'utilisation du terme 'fondamentalisme' ait été débattue au sein du WLUM, durant des années (certaines d'entre nous, ne l'utilisent pas; d'autres trouvent que c'est celui qui est le plus largement compris, le moins choquant pour désigner le phénomène), nous nous entendons sur la nature large du phénomène auquel nous nous référons comme 'fondamentalisme', c'est-à-dire comme l'utilisation de la religion (et souvent de l'ethnie et de la culture) pour

gagner et mobiliser le pouvoir politique » (WLUML 1997 :5).

Tous les mouvements musulmans en Afrique ne sont pas fondamentalistes, bien que l'on note une forte progression de l'islam politique (Gomez-Perez 2005) et une visibilité de plus en plus affirmée des associations musulmanes. « Du Sénégal à l'Afrique australe, les associations islamiques de toutes sortes se sont multipliées », de nombreuses écoles musulmanes ont été ouvertes – qui concurrencent l'enseignement privé – les mosquées marquent de plus en plus l'espace urbain et même rural, devenant des lieux majeurs de la vie communautaire, la présence active de nombreuses ONGS islamiques est de plus en plus manifeste » (Coulon 2002 :20).

De très nombreuses associations revendiquent de plus en plus l'influence des idéologies religieuses provenant du monde arabe contemporain. Elles projettent des interprétations d'autant plus conservatrices de l'islam qu'elles dénoncent les pratiques non orthodoxes d'un islam africain (Rosander 1997). Elles sont les figures « d'un islam local pouvant 'se brancher' sur l'islam global, en certains moments et en certaines circonstances » (Coulon 2002 :20) et en adopter les discours les plus réactionnaires. Alors que les confréries locales ont pu conserver un discours souvent plus modéré en direction des femmes, elles réclament un retour aux textes fondamentaux de l'Islam et aux dispositions prévues par la religion pour elles. Au Nord du Nigeria, les autorités religieuses ont décidé de l'application de la Shari'a en matière de justice, en contradiction avec la constitution de la Fédération, et ordonné, en juin 2002, la lapidation à mort de deux jeunes femmes accusées de grossesse hors mariage. Leurs sermons sont délivrés lors des prêches dans les mosquées, lors de cérémonies organisées par les dahira ou d'émissions retransmises par les médias populaires (Sow, 2005). Ce discours s'appuie très fortement sur la culture et clame une identité à la fois musulmane et africaine, avec laquelle il s'agit de renouer face à des valeurs occidentales corrompues. Au Maghreb, l'on avance l'identité arabo-musulmane et toute discussion sur les droits des femmes s'interroge sur leur conformité au droit musulman. Aussi, lorsque les Africaines veulent, au nord comme au sud du continent, contester les dispositions de la loi, tirées de la Shari'a, qu'elles pensent oppressives, la première critique qui leur est faite, est d'être instrumentalisées par la société occidentale et de renier leurs origines.

Alors que les débats internationaux sur les droits de femmes ont fait des percées partout, y compris dans le monde musulman, on constate actuellement un *backlash* qui est une

véritable menace, même dans les pays qui ont le plus progressé en matière de séparation de la religion et de l'État, comme la Turquie ou la Tunisie qui n'a pu aller au bout du processus d'égalité entre les sexes, qui est au cœur des débats politiques de transformation des sociétés contemporaines.

Fondateur, en 1923, la république de Turquie, après la chute de l'Empire ottoman, Mustafa Kemal faisait interdire le voile islamique, abolissait la polygamie et rendait obligatoire le mariage civil (1925). Pourtant l'actuel Premier ministre turc, Recep Tayyip Erdogan, chef du Parti de la justice et du développement (AKP) qualifié de parti islamiste modéré, menaçait ses acquis de plusieurs générations, comme le dénonçaient les associations féministes turques à propos de questions comme la polygamie, le divorce et la répudiation, les tests de virginité, la criminalisation de l'adultère, etc. Les visées du pays à intégrer l'Union européenne ont, d'une certaine manière, préservé la laïcité instaurée en 1928 par Mustafa Kemal. Certainement influencé par les politiques de 'modernisation' de la Turquie, Habib Bourguiba, dès l'indépendance de la Tunisie, n'a pu promouvoir l'égalité complète. Les législateurs suivants n'ont pas achevé le processus. Bourguiba promulguait, en 1956, un code de statut personnel, dont plusieurs articles étaient favorables aux femmes avec notamment l'abolition du tuteur matrimonial pour les femmes, de la polygamie, de la répudiation, le libre consentement au mariage, la légalisation du divorce, de l'adoption etc. Et pourtant, souligne W. Ltaeif, « Bourguiba recule devant les valeurs pérennes et les données immuables. D'où le maintien de la dot et du statut du mari en sa qualité de chef de famille, la reconduction des inégalités successorales, le silence sur la question du mariage de la musulmane avec un non musulman, sur la parenté et la filiation naturelle » (2006 :6). La réforme de la Moudawana (code du statut personnel), au Maroc, en janvier 2004, tout en voulant « consacrer l'égalité en droits et en devoirs des deux époux », a connu de fortes résistances populaires. « Le déploiement d'un discours fondé sur l'affirmation de l'identité et le 'retour aux sources', en opposition à un courant moderniste qui prône l'assomption des valeurs universelles, est symptomatique de cette société éclatée, à la recherche d'elle-même. Les droits à reconnaître aux femmes dans l'espace privé constituent le terrain privilégié de cette confrontation » (Benradi 2005 :19).

En Afrique subsaharienne, c'est aussi autour du code de la famille que le retour de manivelle (*backlash*) se fait le plus sentir et que la politique et la religion sont le plus imbriquées. De très nombreux États ont eu des difficultés à promouvoir des codes laïcs de la famille. Et lorsque ces codes sont édictés, plusieurs années après les indépendances,

ils ont continué d'inclure des dispositions discriminatoires en direction des femmes, bien qu'ils aient signé des conventions internationales, telles que la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDEF) de 1979 et le Protocole additif à la Charte des droits de l'homme et des peuples, relatif aux droits des femmes en Afrique de 2003. Le Sénégal, qui dispose d'un code de la famille promulgué en 1973 et révisé en 1984 pour en extirper quelques clauses discriminatoires, n'arrive toujours pas à instaurer une égalité définitive entre les sexes. L'autorité légale sur les enfants du couple est toujours maritale. Le mari reste le chef de la famille et est en charge de toutes les responsabilités légales se référant aux enfants. L'épouse n'en jouit que si le père décède ou lui abandonne ses droits devant le juge. L'absence de ces responsabilités, alors qu'elle est tenue par la loi de participer à l'entretien de la famille, lui interdit toute prise en charge médicale de ses enfants, d'un allègement des impôts en raison du nombre d'enfants, etc. Avec le regain des discours fondamentalistes, un groupe d'associations islamiques dont certains membres sont des magistrats, avocats, médecins, professeurs, proposait, en 2003, sans succès, au législateur, un projet d'un code de la famille qui obéirait aux normes de la Shari'a et ne s'appliquerait qu'aux musulmans sénégalais. Ce Comité islamique pour la réforme du Code de la famille du Sénégal (CIRCOFS) projetait de remettre en vigueur la répudiation. Il recommandait la suppression de l'option matrimoniale de la monogamie, l'interdiction légale pour une musulmane d'épouser un non musulman, pour des non musulmans d'adopter un enfant musulman, etc.

La connexion du politique et du religieux est donc au cœur des préoccupations des femmes dans toutes les questions relatives à la maîtrise de leur sexualité et fécondité. Qu'il s'agisse de l'option matrimoniale, du choix du nombre d'enfants, de la rupture de l'union, de l'avortement, de la lutte contre les mutilations génitales féminines et les autres formes de pratiques socioculturelles, affectant leur santé, les femmes se sont généralement vues opposer des arguments religieux, ce qui rend leurs revendications plus ardues à présent.

3. Bush et l'administration américaine : Le gag rule

Dans le débat général sur la globalisation, sur les changements politiques et sociaux et leurs impacts sur les populations, le discours dominant n'intègre pas ou très peu les perspectives et les préoccupations des femmes, d'où les efforts menés par les mouvements féminins pour avancer cette réflexion dans l'agenda international. C'est pour cette raison que DAWN établissait son programme de recherche sur les restructurations politiques et les transformations sociales contemporaines et publiait *Marketisation of Governance* (2000).

Les sociétés civiles africaines face aux politiques des États-Unis expriment leur inquiétude dans leur manifeste diffusés en marge du Forum de l'African Growth and Opportunity Act (AGOA), à Maurice, en janvier 2003. Au-delà de la contestation, leur position de puissance hégémonique depuis la chute du Bloc de l'Est, elles s'opposent à la menace militaire qu'ils font peser sur les États dans le monde, comme en Irak, au maintien de leurs bases militaires sur le continent. Elles dénoncent leur refus de signer le Protocole de Kyoto qui cherche à lutter contre réchauffement de la planète par la réduction des émissions de gaz carbonique. Elles accusent leur rôle de leader d'intégration de toutes les économies dans une globalisation du monde des affaires (corporate globalisation). Elles rejettent les termes de l'AGOA perçue comme une nouvelle forme de colonisation, car son objectif premier est d'étendre l'économie de marché à tout le continent sans pour autant lui assurer l'ouverture du marché américain. Enfin, et ce dernier argument est important pour notre raisonnement :

« Nous dénonçons le refus des États-Unis d'adhérer aux pactes et aux conventions des droits humains y compris le pacte relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, reconnus au niveau international ; son refus de se soumettre au pacte des Nations Unies sur les droits civils et politiques ; son défaut de ratifier la plupart des conventions l'Organisation internationale du travail, de ratifier la Déclaration des Nations Unies sur les droits de l'enfant ; [Nous dénonçons] son refus de participer au Tribunal pénal international, son attaque constante contre les ICC et son sabotage de la Conférence des États-Unis sur le Racisme, tenu en 2001 à Durban » (2003).

Malgré le rôle de leader des mouvements féministes américains dans la prise de conscience et l'élaboration des théories sur les droits des femmes, leur gouvernement n'a pratiquement signé aucune des conventions résultant de débats intenses entre États

et ONG. Des arguments moraux et religieux entrent fréquemment en ligne de compte.

L'argument religieux que l'on accuse les fondamentalistes musulmans de manipuler a connu un regain dans la vie politique américaine, avec l'avènement de l'administration de George W. Bush, à partir de 2001. Les républicains se sont toujours appuyés sur les lobbies de droite et des organisations religieuses fondamentalistes, dans leur quête du pouvoir, mais la présidence de G.W. Bush a renforcé les relations avec des groupes de l'extrême-droite et des associations de l'extrême droite, tels que *American Catholic Church, Family Research Council, The Traditional Values Coalition, Population Research International, Human Life International*, etc. Toutes ces organisations ont, en partie, assuré sa réélection en 2004. Elles défendent des valeurs chrétiennes les plus conservatrices, à savoir contrôler la sexualité (sex policing), en réprimer les comportements jugés déviants. Bush leur a souvent donné la priorité dans les financements, en tant qu'organisations religieuses (*faith based organisations*).

« La Maison Blanche de Bush est extrêmement active sur une myriade de sujets directement ou indirectement liés à la sexualité, de l'éducation sexuelle et de la prévention du SIDA, au mariage et au trafic sexuel. De nouveaux développements interviennent quasiment toutes les semaines. Sur le seul trafic sexuel, des douzaines d'initiatives et de mesures ont été prises par la Maison Blanche de Bush et ses mandataires, presque aucun sujet n'a été épargné » (2004 :4).

Les décisions politiques dictées par de telles idéologies ont eu un impact considérable sur l'exercice des droits sexuels et reproductifs, pour lesquelles les femmes se sont battues durant plusieurs décennies. De très nombreux travaux ont dénoncé les implications internationales d'un engagement de politique intérieure sur la situation des femmes dans le monde (CRLP 2001, Petchesky 2003, Correa 2003, ICW 2005, Carroll 2005 ...). Ils évoquent même l'idée d'une guerre de Bush contre les droits sexuels et reproductifs des femmes (IHCW 2006).

Françoise Girard dans un excellent article sur *Global Implications of US Domestic and International Policies on Sexuality* (2004) en décrit avec minutie les mécanismes et la portée.

Le *Global Gag Rule* (règle du bâillon mondial) a été un élément primordial de cette politique. Instituée, en 1984 déjà, par l'ancien président républicain, Ronald Reagan, la règle est remise en vigueur par G. W. Bush, en 2001 : elle fait de la lutte contre l'avortement une 'conditionnalité' de l'aide américaine. Tout plaidoyer pour l'avortement prive les organisations, qu'elles soient onusiennes, internationales ou de simples ONG, des financements du gouvernement américain. Le FNUAP, accusé à tort de soutenir des programmes d'avortements et de stérilisations forcés en Chine, n'a plus reçu de subvention américaine depuis 2003. Aujourd'hui, les pays qui légalisent l'avortement sont mis à l'index, face à une politique américaine hostile à la pratique. Les débats autour de l'âge à partir duquel le fœtus devient une personne humaine est une illustration de leur vigueur. Dans un Supplément de *DAWN Informs* sur l'avortement pour le Forum social mondial de Porto Alegre (2003), Sonia Correa présente l'avortement comme « une question politique globale ». Exposant les données globales sur le phénomène, elle souligne les dégâts des avortements clandestins sur les femmes des pays pauvres : « En 1995, près de 26 millions d'avortements et 20 millions d'avortements dans de mauvaises conditions de sécurité ont été pratiqués, dont environ un million dans le seul Brésil. Selon les estimations de l'OMS, entre 1995 et 2000, les avortements pratiqués dans de mauvaises conditions de sécurité ont entraîné près de 78.000 décès maternels, et un décès maternel sur 8 était dû à des complications résultant de l'avortement. On sait que l'avortement est une cause majeure de décès parmi les femmes africaines : 110 décès pour 100.000 naissances vivantes (soit deux fois plus que le taux de n'importe quel autre pays au monde) » (2003,2). Elle dénonce les forces conservatrices qui proviennent de diverses idéologies, mais s'accordent sur le contrôle impératif du corps des femmes.

Mais l'avortement n'est pas la seule cible. Il s'agit en fait de lutter contre les droits sexuels et reproductifs, spécialement ceux des femmes. La vision chrétienne de la famille comme fondement de la société a mis un frein aux programmes de planification familiale largement financés par les USA, dans les années 1970-1980, en direction des pays du Tiers monde estimés surpeuplés. La politique dite de 'population', en fait, politique de contrôle de la natalité et croissance démographique, avait été une conditionnalité de leur aide, jusqu'au *gag rule*. Le port du préservatif qui avait été au centre des programmes de planification familiale d'abord, puis de protection contre les MST et le SIDA est décrié. A la place, sont encouragés et largement financés, des programmes sur l'abstinence et la fidélité pour les adultes. Un programme spécial d'abstinence jusqu'au mariage est destiné aux jeunes, au dépens d'une éducation sexuelle plus informative dans ces cas de prévention.

Comme le souligne F. Girard et tous les autres auteurs qui les ont questionnées, ces politiques justifient leur contrôle de la sexualité et leurs tentatives de répression de toute pratique sexuelle 'hors norme' par le respect des valeurs morales et religieuses chrétiennes, que ne récuserait pas une large majorité des organisations musulmanes, fondamentalistes ou non. Elles condamnent les pratiques homosexuelles largement décriminalisées, les mariages entre personnes du même sexe et les adoptions homoparentales que certains États venaient ou étaient en train de légaliser (2003), sous la pression d'organisations de la société civile et surtout de groupes lesbiens, gays, bi et transsexuels (LGBT), etc. L'administration Bush proposait même, un amendement de la constitution pour y insérer un article interdisant la légalisation de l'union homosexuelle sur l'ensemble de la fédération.

Enfin, la prostitution et le trafic sexuel (*sex trafficking*) ont été des sujets sensibles que le gouvernement a associés, selon une directive présidentielle, en date du 25 février 2003, comme pratiques contre des populations victimes de violences sexuelles commises à leur encontre. Les programmes de prévention du SIDA devaient incorporer des stratégies pour « éradiquer la prostitution, le commerce du sexe, et le viol, les abus sexuels, l'exploitation sexuelle des femmes et des enfants ». Ils ne peuvent utiliser les fonds américains pour promouvoir la légalisation de la prostitution ou du trafic des sexes (HIV/AIDS Act 2003).

Si ces décisions de l'administration Bush ont affecté les droits sexuels et reproductifs des femmes vivant en Amérique, elles ont eu la même portée, sinon plus grave sur les femmes d'autres pays. Le poids de la politique américaine sur les affaires internationales, les financements de très nombreux programmes en direction des pays en voie de développement expliquent cet impact. Les diverses conditionnalités imposées à l'aide ont fait plier les États et les ONG ou les ont obligés à manœuvrer pour continuer à en bénéficier. Mais surtout, les droits sexuels et reproductifs des femmes ont été bafoués. Le recul de l'éducation sexuelle en faveur de programmes pour la virginité, l'abstinence et la fidélité, la faiblesse de l'information sur la contraception et le port des préservatifs, sur l'avortement, ses problèmes légaux et l'accès à des services sans risques, sont des dénis de droits à une sexualité et une fécondité sans risque, dans des pays où l'activité sexuelle est souvent précoce. La réduction des financements sur ces prestations, sur des bases religieuses et morales, dans des contextes de taux de grossesses à risque élevé, de forte

mortalité maternelle, d'expansion dramatique du SIDA, posent d'énormes problèmes à des pays, qui avaient commencé à adopter des programmes en ce sens. Elle pèse sur la vie de centaines de milliers de femmes en Afrique, en Asie et en Amérique latine.

Faut-il le rappeler, les USA ont rarement signé les conventions internationales concernant les droits humains, notamment les droits sexuels et reproductifs. Bien plus, les délégations gouvernementales et associatives américaines aux grandes conférences ont combattu les politiques en faveur de ces droits. Elles se sont alliées avec celles de certains gouvernements dont les idéologies conservatrices sont proches : Vatican, Afghanistan, Soudan, Égypte, Iran, Pakistan, etc. Les mouvements de femmes l'ont bien compris, qui se sont opposés à rouvrir les négociations sur ces droits, lors de la conférence de Beijing+10, à New York en 2005 (DAWN 2005). Ils redoutaient que l'administration américaine ne puisse remettre en cause non seulement les politiques, mais les concepts mêmes relatifs aux droits sexuels et reproductifs et imposer ses points de vue, notamment aux Nations Unies qui avaient été un espace remarquable de liberté, d'expression et de revendication pour eux. Aujourd'hui, la réforme de l'appareil onusien en cours représente une grave menace pour le maintien de l'inscription de leurs préoccupations dans l'agenda international.

Conclusion

Les mouvements de femmes, dans le monde, ont dans leur majorité fini par faire admettre que leurs droits sexuels et reproductifs étaient inséparables de leurs autres droits humains. Le contrôle de leur corps, de leur sexualité et de leur fécondité en est un élément essentiel. Or la négation officielle et légale de ces droits sur des bases morales et religieuses, remettent en question des droits acquis au bout de longues luttes et acceptés par la communauté internationale, dans le cadre de conventions internationales. C'est donc le débat sur la démocratie et les droits humains des femmes qui est en jeu, derrière ces atteintes à leurs droits sexuels et reproductifs. Remettre en question les rapports entre l'État patriarcal et la citoyenneté des femmes, les rapports entre la religion et l'État constitue une tâche indispensable, pour les femmes en Afrique et dans le monde actuel.

Bibliographie

- Alami-M'Chichi, Houria, Malika Benradi et Al. (Eds). *Féminin-Masculin. La marche vers l'égalité au Maroc* (1993-2003), Friedric Ebert Stiftung, Diwan, Fès, 2005.
- Carroll, Joanne M. « Conservative religious ideology, U.S. policy on reproductive services and the impact on women's health », in *Science and Religion: Global Perspectives*, Philadelphia June 4-8, 2005, <[http:// www.meyanexus.net](http://www.meyanexus.net)>.
- Center for Reproductive Rights. Le «Global Gag Rule» pourrait bloquer la réforme des lois sur l'avortement à travers le monde, New York. <<http://www.crlp.org/fr-pub>>, février 2001.
- Centre d'étude d'Afrique noire. *L'Afrique politique 2002. Islams d'Afrique : entre le local et le global*. Institut d'études politique de Bordeaux, Paris, Karthala, 2002.
- Chauprade, Alain. Géopolitique. Constantes et changements dans l'histoire, Ellipses Éditions, Paris, 2003.
- Correa, Sonia and Rebecca Reichman. *Reproductive Rights and Population: Feminist Voices from the South*, Zed Press, London, 1994.
- Correa, Sonia. *L'avortement comme une question politique globale*. DAWN Supplément pour le Forum social mondial, 23-28 janvier 2003.
- Coulon, Christian. *Les nouvelles voies de l'umma islamique* ; Introduction à *L'Afrique politique 2002. Islams d'Afrique : entre le local et le global*. CEAN, Institut d'études politique de Bordeaux, Paris, Karthala, 2002, pp. 19-29.
- Crépon, Marc. *L'imposture du choc des civilisations*, Paris, Éditions Pleins feux, 2002.
- Girard, Françoise. *Global Implications of US Domestic and International Policies on Sexualities*, The International Working Group on Sexuality and Social Policy (IWGSSP) Working Papers N° 1 June 2004.
- Harcourt, Wendy & Arturo Escobar (Eds), *The politics of Place: Women Negotiating Globalization*, Zed Books, London, 2003.
- Huntington, Samuel. *Le choc des civilisations*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997

- Imam, Ayesha, Jenny Morgan and Nira Yuval-Davis (Eds), *Warning Signs of Fundamentalisms* WLUML publications, London, 2004.
- International Community of Women Living with Aid (ICW). *Nos vies, nos corps, nos réalités*. Volume 30, août 2005, <<http://www.icw.org/files/French-30>>.
- International Women's Health Coalition (IWHC). *Bush's Other War: The Assault on Women's Sexual and Reproductive Health and Rights*, 2006, <<http://www.iwhc.org/resources>>.
- Kissling, Frances & Serra Sippel « *Women Under Oppressive Regimes* », *De Conscience*, Vol.XXII, No.4, Winter 2001/2002.
- Ltaeif, Wassila. « L'évolution du droit de la famille dans les pays du Maghreb ». Communication à la Conférence sur *L'évolution des codes de la famille au Maghreb et au-delà : Recherche, activisme, politiques*, 3 mai 2005, Section Egalité des genres et développement, Division des droits de l'homme et de la lutte contre la discrimination de l'UNESCO. <<http://portal.unesco.org/SHS/en>>.
- Marge, Koblinsky, Judith Timyan and Jill Gay. *The Health of Women. A Global Perspective*, Westview Press, Boulder, San Francisco & Oxford, 1993.
- Peoples' Forum Initiative. *Declaration of Peoples' Organisations in Africa*, AGOA Forum, Mauritius, January 2003.
- Perez-Gomez, M. L'Islam politique en Afrique subsaharienne ? Identités, discours et enjeux, Paris, Karthala, 2005.
- Petchesky Pollack, Rosalind. *Global Prescriptions. Gendering Health and Human Rights*, Zed Books in association with UNRISD, London & New York, Geneva, 2003.
- Rouch Hélène, Elsa Dorlin et Dominique Fougeyrollas-Schwebel. *Le corps, entre sexe et genre*, l'Harmattan / Cahiers du CEDREF, Paris, 2005.
- Sen, Gita. Neolibs, Neocons and Gender Justice. Lessons from Global Negotiations, Occasional Paper 9, UNRISD, Sept. 2005.
- Sow, Fatou. « Fondamentalismes, Globalisation and Women's Human Rights in Senegal », in J. Kerr & C. Sweetman Eds, *Women reinventing Globalisation*, actes du colloque, Oxfam Focus on Gender, Oxfam GB, Oxford, May 2003, pp. 69-76.

- Sow, Fatou. « Les femmes, l'État et le sacré », in Perez-Gomez, M. *L'Islam politique en Afrique subsaharienne ? Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, pp. 283-307.
- Taylor, Vivienne. *Marchandisation de la gouvernance*, l'Harmattan, Paris, 2005.
- Westerlund, D. & Eva Evers-Rosander (Eds.) *African Islam and Islam in Africa*, London, Hurst and Company, 1997.
- Women Living under Muslim laws. *Plan of Action*, Dhaka, 1997.

Féminisme islamique : des enjeux identitaires aux enjeux politiques

Naïma CHIKHHAOUI*

«L'identité dissimule la violence d'un dogme. Si la culture veut maintenir son rapport à l'éthique, elle doit expulser d'elle la tentation de l'identité.»

Pierre CAUSSAT

I- Au fondement des discours des féministes islamiques, un concept complexe: «l'identité culturelle et ou religieuse»

Les discours féministes islamiques s'articulent autour d'une notion majeure, à savoir «l'identité», et il est alors question d'identité culturelle et/ou religieuse. Soulignons de prime abord, que nous sommes face à une notion considérée dans les sciences sociales comme notion imprécise et labile, à recours plus rhétorique dissertatif que réellement discursif et analytique. Cette notion a fait notamment l'objet d'examen théorique et conceptuel, à même de nous aider à pénétrer ces discours et d'en analyser les grands contours.

Nous retenons de ces lectures théorisant, tout particulièrement la description du mécanisme au cœur de la dynamique qu'enclenche le recours à cette notion, faite par Michel Wieviorka : « l'identité s'organise ainsi, en un ensemble de traits, qui ne deviennent des orientations pour l'action qu'à partir du moment où elle se trouve confrontée à des défis internes ou externes » .

Au demeurant, « l'identité » collective ou culturelle se vit sans forcément se dire. Elle s'exerce dans le non-dit, l'implicite mais aussi dans l'interactivité et la dynamique de changement perpétuel, qui peut être créatif. Elle tend activement à être visible et audible, quand elle se vit dans la tension ou s'utilise dans des situations d'enjeux donnés. Elle prend ainsi, de multiples visages et formes, plus en terme d'attitude défensive ou de résistance qui peut atteindre une situation conflictuelle ou de violence. Cette violence peut s'exprimer autant dans un sectarisme aveugle que dans un «souci de pureté

* Naïma CHIKHHAOUI

obsessionnelle», comme l'exprime Michel Wieviorka. Nous pouvons ajouter que cette expression peut figurer un élan nostalgique d'un passé d'or idéalisé, mythique et utopique dans sa prétention de résurrection.

Ce constat est postulat théorique, s'appliquerait amplement à l'idée d'une «identité islamique» qui nous interpelle dans ce lieu. Le féminisme dit islamique s'articule intimement au niveau de son discours autour de l'idée de «l'identité islamique». Cette notion aussi vague semble être notamment conjoncturelle, porteuse d'enjeux à lire, ultimement politiques dans le cas qui nous intéresse ici, le «féminisme islamique».

Au-delà de la multiplicité des identités islamiques comme dirait Ridha Chennoufi, «réelles et possibles», qui en toute évidence sont sociales et historiques, c'est l'aspect «fiction» de cette identité ou pour mieux nuancer «flottement» qui mérite attention. Il est théoriquement difficile de définir une «identité culturelle» et encore moins une «identité religieuse». Si «l'identité culturelle», terme plastique, ou comme dirait Pierre Caussat «pluralité fourre-tout», bute contre un contenu flou, complexe et changeant, celle religieuse pose à notre sens, le problème du glissement volontaire ou involontaire vers l'unification de sens ou d'une source de sens à donner à l'identité, sachant que la religion elle-même est inscrite dans l'histoire, liée à un ordre dogmatique pluriel. Cette source coranique est ici, entre autres, sacrée et fondatrice, inspiratrice ou juste légitimant du politique. Il n'en demeure pas moins que les contenus que tente le féminisme islamique de donner à cette identité, ne sont pas encore précis, usant souvent plus de la rhétorique stérile ou d'une démagogie trompeuse, plutôt que d'une élaboration conceptuelle liée à un paradigme explicite et clair. Empruntant l'expression de Pierre Caussat à propos de l'identité culturelle qui fait «écran et brouillard», celle dite religieuse ne s'en éloigne pas et s'avère s'enfermer aussi dans cette tâche.

Mais, c'est la dimension «virtuelle» ou de «rêve spirituel» dans cette «identité religieuse», qui est la plus importante, une sorte d'assise idéologique souvent instrumentalisée politiquement. Cette dimension se résumerait dans l'idée espoir que l'islam est un garant de l'égalité de conditions «abd Allah». Cette égalité dans l'Adoration de Dieu est transposée dans un rêve d'égalité de conditions, ou convertie souvent dans une perspective sociale et politique. Il existe des écarts illusoire entre l'acquisition du sentiment de l'égalité par la spiritualité, -une certaine définition du féminisme islamique de Nadia Yassine : «Pour moi ma lutte est essentiellement spirituel...», l'acquisition des droits par l'idéalisation revendication d'une certaine «identité islamique» à restaurer ou à

renover et le regain des droits via le principe de la «justice». Il faut rappeler dans ce lieu que le composant principe et valeur de la liberté constituant le principe de l'égalité est ou bien occulté ou bien non perçu. Nous sommes tentés ici de référer à Zakia Daoud qui signifie cette dimension de l'attente sociale derrière l'aspect «rêve» inhérent à l'islam, notifié ici et qui parle notamment de l'absence de cette idée de la liberté : «[...] d'autant que l'islam, davantage fondé sur la justice que sur la liberté (la soumission en échange de l'immortalité/ véhicule des attentes énormes en matière sociale)».

Ces précisions établies et avant d'interroger les contenus, projets et positions du féminisme islamique et afin d'en déceler les enjeux perçus ou non, par les porteuses de sa voix au fondement identitaire - comme nous l'avons postulé – dans leurs rapports intrinsèques, nous pouvons nous entendre sur d'autres précisions terminologiques et conceptuelles relatives plus précisément au «féminisme islamique» et féminisme tout court.

L'appellation «féminisme islamique» a suscité une grande polémique. Ce qui est controversé –«à juste titre»- c'est l'ambivalence au niveau du référentiel et de l'épistémè «féminisme» [laïc] et de ce religieux islamique. S'il est aisé de se dire féministe laïc, musulmane, juive, chrétienne, il est difficile de saisir aisément l'entendement de «féminisme islamique».

Nous pouvons écarter la polémique, en précisant que féminisme est à la fois des approches d'analyse théorique avec un outillage conceptuel et méthodologique axé sur la déconstruction compréhensive et critique des réalités et un positionnement politique axé sur une volonté de changer la société selon un modèle égalitaire entre les hommes et les femmes dans leurs rapports sociaux, d'où sa vocation activiste ou de militance.

Et eu égard au fait, qu'il est théories et projet politique et de société, il est à entendre au pluriel. Nous parlons de féminismes.

A ce premier niveau, le féminisme religieux est scientifiquement et historiquement légitime. Le féminisme chrétien a accompagné les mouvements féministes dès leur naissance, avec un capital en termes de contribution très important. Il a pour sa part, cherché aussi à démontrer que le christianisme a changé le visage païen discriminatoire, comme l'islam aurait contribué à mettre fin aux pratiques ségrégationnistes de la Gentilité. Comme ce même féminisme chrétien avait défendu la «féminité originale», certaines féministes islamiques défendent aujourd'hui l'idéal de la «féminité islamique». Il faut juste rappeler que ce mouvement coexistait avec tout un mouvement féministe critique

de la religion chrétienne, qui appela à débusquer les biais sexistes dans la religion et d'en analyser les référents conceptuels religieux, etc. .

Le féminisme est un ensemble de courants de pensée, qui réfèrent à des réalités sociales, historiques mais aussi religieuses, qui diffèrent d'un contexte à un autre. Le féminisme chrétien par exemple a émergé et a évolué grâce aux révolutions politiques, à la pensée des lumières, aux sciences sociales [contrat social, droits de la personne, individu...], mais surtout grâce à la laïcité politique, à la sécularisation institutionnelle et la réforme protestante de l'église, etc.

Les questions centrales donc à poser sont : quelle pensée, quel projet, quel référentiel, quelles réalités... parle, réfléchi et défend le «féminisme islamique» ? Si les féministes chrétiennes parlent du fait que le «Salut Chrétien libère les femmes», l'enjeu politique d'une telle «confession de foi» ou revendication féministe dans une sphère politique laïc est certainement bien différent que s'il était imbriqué au religieux comme source de légitimité politique ou organisationnelle de la vie des femmes et des hommes.

Quant aux «féministes islamiques», elles meuvent et agissent à partir d'un «construit» religieux qui se veut «nouveau», une sorte de quête comme elles disent d'une «nouvelle identité religieuse» que celle qui leur a été réservée à nos jours de femmes mineures et discriminées dans toutes les sphères, dont celle religieuse :

«Les actes et les pratiques féministes islamiques sont situés quelque part le long d'un continuum entre l'identité attribuée de «musulmane» et l'identité construite d'islamique», nous citons Miriam Cooke. L'auteur qualifie cette identité islamique construite de «volatile» et de «contingente», observation et constat soutenus.

En somme, à l'ambiguïté conceptuelle du dénominateur «identité religieuse», s'ajoute la complexité négative des réalités sociales au sein desquelles baigne cette «identité musulmane» pour une complexification presque insoluble de «l'identité islamique» confrontée à l'héritage féministe locale et global, qui est aussi toujours un positionnement et une voix politique.

Quelles projections et quel pronostic pour un mouvement féministe islamique traînant ces entraves quant à l'aboutissement de son projet, qui se veut militant et à sa contribution au changement des réalités ségrégationnistes des femmes musulmanes ?

II- Autour d'une sociologie du « féminisme islamique » au Maroc :

Le féminisme islamique au Maroc approchable dans son historicité, est directement lié à trois faits historiques, même s'ils appartiennent à des espaces larges et qui vont au-delà des frontières du Maroc.

Le premier fait est inhérent à l'émergence de l'islam politique dans les années soixante dix dans beaucoup de pays arabo-musulmans, dont le Maroc. Des résultantes majeures de cette nouvelle tendance, fussent le début de la confrontation de la dyade séculier/religieux. Les féministes égyptiennes franchement laïcs depuis les années vingt, celles plus activistes de manière noyée dans les mouvements nationalistes anticoloniales, seront les premières cibles, dites ennemis de l'islam et propagandistes des référentiels de l'occident [impérialiste]. Les positions réactionnelles de ces derniers oscilleront dès cette période, entre féministe laïcs qui incriminent la dimension sexiste de l'islam ; d'autres qui entretiendront un discours plus modéré stipulant l'idée déjà d'un potentiel égalitaire et justicier favorable aux droits des femmes dans l'islam.

Le deuxième fait, plus récent, réfèrerait principalement à l'expérience des féministes iraniennes, postérieure à l'avènement de la république islamique d'Iran. C'est avec les années quatre vingt, que des féministes laïcs iraniennes initient un discours féministe qui interroge le paradigme islamique à propos de différentes questions relatives à l'égalité et la justice genre.

Des orientations réflexives insisteront alors sur les lectures patriarcales qui se trament au droit musulman et la nécessité de la relance de l'outil *fiqhique* de l'ijtihad comme action d'un féminisme qui se définit de plus en plus comme islamique.

Ce féminisme s'élargit à l'Egypte, à la Palestine, au Yémen, au Maroc et aussi à des activistes musulmanes implantées en Europe et aux Etats-Unis.

Le troisième fait est l'accès des femmes, non seulement à l'éducation mais de façon de plus en plus soutenue au savoir religieux et aux «sciences religieuses». Le choix stratégique pour une relecture scripturaire des textes religieux, du Coran, en dehors du paradigme masculin, sexiste, est à ce niveau décisif dans la confirmation d'une tendance islamique du féminisme dans ces pays. Il faut faire mention notamment des contributions

dans ce sens de femmes occidentales converties à l'islam, l'exemple d'Amina Wadud est éloquent.

A ces trois facteurs d'influence exogènes du féminisme islamique marocain local, il faut ajouter l'élan que lui donnera la tenue du premier congrès international sur le féminisme, intitulé à l'occasion «musulman» qui eut lieu à Barcelone du 27 au 29 octobre 2005. Le Maroc y participera, notamment par la présence de Nadia Yassine qui se revendique de l'héritage de la direction du mouvement «Justice et bienfaisance», alors que son père leader maître est en phase de passer la main. Rappelons que ce mouvement appelle à une république islamique, à assise dite de «souveraineté populaire».

Le «féminisme islamique» au Maroc, né initialement dans l'ombre des mouvements politiques islamistes, s'avère complexe en terme d'imbrication avec le politique, de positionnement aussi quant à une islamophobie qui se développe à travers des enjeux politiques internationaux souvent réduits à un discours sur les menaces du fondamentalisme religieux islamique. Il se présente aussi comme multiple. Cette multiplicité prend globalement deux configurations majeures. Une configuration en termes d'éléments discursifs et rhétoriques et une autre configuration d'organisation qui se définit comme mouvement féministe islamique.

Une autre caractéristique à retenir à propos du contexte marocain du féminisme islamique, est qu'il cohabite avec un féminisme dit d'Etat qui use d'éléments et d'idées inhérentes au référentiel religieux islamique et avec un féminisme réformiste, présent sur la scène depuis l'époque du protectorat et qui s'est plus épanoui dans les années quatre-vingt-dix de l'essor des associations féminines. Ce féminisme réformiste repose de même sur l'idée de l'ijtihad- qui d'ailleurs traverse tous les mouvements d'une manière ou d'une autre-. Certaines voix d'intellectuelles qualifiées de féministes qui mettent en avant l'idée d'un féminisme dans l'Islam ou qui traverse son histoire – Fatima Mernissi pour qui le féminisme «vient des tripes des musulmanes»- n'entre pas en contradiction totale avec ce féminisme islamique. Le féminisme laïc qui ne dit jamais son nom et qui tactiquement et en l'absence d'un discours franc sur la laïcité autant chez l'élite pensante ou celle partisane souligne la non contradiction des droits promus par les instruments internationaux et les visées profondes de l'islam, non sans conviction mais surtout comme para-accusation d'athéisme ou de blasphème.

Le «féminisme islamique» organisé est représenté par deux groupes, le premier non qualifié en tant que tel : l'Organisation du Renouveau de la Conscience Féminine, rattaché

au parti de la Justice et du développement (1997) et « Insaf », créé au sein du mouvement «Justice et spiritualité» présidé par Nadia Yassine.

Si nous nous contentons ici du mouvement organisé, nous pouvons résumer les idées revendications qui le traversent comme suit:

- La restitution de l'institution familiale –ante coloniale- basée sur la complémentarité des rôles, laquelle complémentarité doit caractériser globalement les rapports sociaux hommes-femmes. Cette complémentarité puise son sens du verset coranique An-nia' / 34 : «Les hommes ont autorité sur les femmes, du fait qu'Allah a préféré certains d'entre vous à certains autres, et du fait que [les hommes] font dépense, sur leur bien [en faveur des femmes]» Sourate IV Les femmes 38/34
- L'égalité entre les hommes et les femmes est inconcevable et la répartition des attribues n'est pas naturelle, elle est divine. Ainsi, à l'idée de la complémentarité, est souvent ajoutée celle de la différence naturelle entre hommes et femmes, argument corroborant le principe régulateur de la complémentarité.
- L'Ethique et l'observance religieuse sont suffisantes pour instaurer l'équité et la justice dans les rapports hommes femmes (à travers l'instauration d'une république islamique pour Insaf).
- La restitution de la dignité et des droits des femmes est accessible par la réforme, la relecture « illuminée » des textes sacrés – le Coran- et la Sunna.
- Le privé n'est pas espace, politique, il est rigoureusement distingué de celui public.

Ces mouvements évoquent aussi l'idée d'une accessibilité réflexive et de participation des femmes aux espaces et aux institutions religieuses, en plus de l'accès à la lecture scripturale des textes religieux. Par ailleurs, il n'existe à nos jours, aucune littérature de relecture dite illuminée des textes au sein de ces mouvements, à même d'offrir l'opportunité d'une analyse de ces contenus et de l'appréciation de sa portée féministe. Il faut noter aussi qu'aucun contour d'un projet de société proprement dit n'est décelable dans ces discours. Ils recourent à une terminologie parfois large de société moderne, Etat de droit, pleine citoyenneté, démocratie,... tout en scotomisant ou réfutant leurs fondements philosophiques, idéels et épistémologiques.

Outre cela, ce recours sélectif écarte d'autres concepts intimement et théoriquement liés à ces derniers comme «individu» «liberté», et bute contre des contradictions de sens. Les

contenus des concepts dits au fond de l'épistémè islamique demeurent souvent «flous» et ne sont pas encore suffisamment délimités, dans la mesure où le paradigme féminisme islamique de départ n'est pas toujours explicité. L'exemple de la notion de « justice» est éloquent dans ce lieu, souvent utilisé comme substitut de celui «d'égalité», il reste abstrait. Tandis que la « justice » est un principe lié à l'idée du « contrat social » et à l'Etat de droit, supposé être appliqué dans la neutralité –critiqué par les féministes car toujours basé sur la norme masculine-, pour les féministes islamiques, le contenu précis, applicable sur le plan normatif passe sous silence.

Au-delà du choix du référentiel religieux islamique, qualifié d'égalitaire, mais qui est à légitimer face à celui ségrégationniste et misogyne qui a perduré pendant des siècles, le féminisme islamique enregistre des recoupements avec la pensée réformatrice, certaines idéologies partisans basées sur l'idée de l'authenticité et les spécificités nationales, et certains mouvements qui remontent à la doctrine des frères musulmans qui avait créé une section appelée «Les mères des croyants» et élaboré une vision propre au modèle islamique porteur de la dignité des femmes et qui se résumerait dans les idées suivantes :

- Les femmes sont égales dans l'humanité et différentes dans leurs capacités à assurer certains rôles dévolus aux hommes.
- L'Islam est précurseur en matière de respect et de libération des femmes.
- Le modèle libérateur occidental est inadéquat car il chosifie les femmes.
- Les écarts qui touchent les responsabilités des hommes et des femmes s'expliquent par les différences biologiques et psychologiques.
- La discrimination à l'égard des musulmanes est une conséquence de l'éloignement des préceptes islamiques authentiques.

Certes, le féminisme islamique diffère dans certains points et ajoute d'autres, mais la philosophie de base est presque intégrale. Il s'appuie particulièrement sur l'idée majeure d'un islam idéal, qui contient un potentiel en matière d'égalité et d'équité entre les hommes et les femmes et qui attend d'être mis en exergue. Il précise notamment le recours à une nouvelle méthode d'ijtihad et de réinterprétation des textes, et tout particulièrement de la contextualisation historique de ces derniers, sans toutefois préciser encore cet outillage méthodologique et ces nouvelles approches. Nous pouvons plus facilement trouver des éléments de réponse chez certains penseurs arabo-musulmans contemporains que chez les féministes islamiques, qui comptent parmi elles des chercheuses.

Nous pouvons référer ici à Abdallah An Naï'm qui parle de la «laïcité islamique» : «aussi, s'agit-il maintenant de séparer la religion de ses traductions historiques passées pour en dégager un nouveau contenu plus conforme au contexte historique. C'est le domaine de la laïcité islamique». Ce dernier propose alors une révision radicale des fondements (ossoul *alfiqh*, tels que établis par Chafî) avec la mise en place d'une méthode rationnelle et non *fiqhique*, ainsi pour lui, une réelle relecture quant aux questions des droits des femmes, devrait par exemple s'attaquer au verset : «Celles dont vous craignez l'indocilité, admonestez-les ! Reléguez-les dans les lieux où elles couchent ! Frappez-les ! Si elles obéissent, ne cherchez plus contre elles de voie [de contrainte] ! Allah est auguste et grand.» Sourate IV 38/34

Seule la remise en cause des fondements du *Fiqh*, permettrait de procéder à une interprétation des textes dits absolus, explicites et sacrés, que tout *ijtihad* ne peut atteindre.

Ce faisant, il est difficile de cerner et d'analyser cette reprise du référentiel islamique en projet chez ce mouvement et encore plus difficile d'identifier si leurs démarches, conceptualisations sont faites dans une épistémologie féministe, comme ce fut le cas pour certaines féministes chrétiennes par exemple.

Les lectures les plus élaborées à nos jours, à l'instar de celles d'Amina Wadud, laisseraient par contre apparaître quelques idées clés que nous retrouvons dans la théologie féministe chrétienne. Une des principales idées postule que le Coran n'opérerait pas de différence ontologique entre l'homme et la femme. Certaines vont loin pour avancer qu'Adam n'a pas de sexe dans le texte coranique ! Cette idée tend à mettre en exergue l'égalité de genre fondamentale dans l'islam et aspire tracer en même temps une ligne de libération de l'intérieur de la religion islamique. Cette ligne est reconnue aussi être présente dans la religion libératrice pour les féministes chrétiennes, qui en fût leur champ d'investigation intellectuelle et d'investissement activiste. Ce courant est traversé, en plus de sa motivation de militance, par une aspiration dite et non dite vers une préservation de la foi et de la croyance susceptible aux yeux de ces protagonistes d'être sacrifiée dans un féminisme radical ou un féminisme dit à l'occidental.

Il faut souligner que ces lectures demeurent parcellaires et s'entremêlent chez certaines féministes islamiques à d'autres concepts dans une confusion idéale assez frappante. Outre cela, les féministes islamiques marocaines restent encore loin de ces discours et ces essais de théorisation. Et ce qui engendre cette confusion conceptuelle, c'est non seulement le flottement et la non précision des concepts/principes comme l'égalité,

«genre», la «justice genre» ou pour certaines la «justice sociale», mais c'est notamment le recours à d'autres termes et concepts qui sont en complète contradiction avec la philosophie féministe.

Il est alors question de revendiquer l'«équilibre», la «complémentarité» [des rôles hommes-femmes], la «mutualité» [dans les relations conjugales], etc. Au-delà de la divergence conceptuelle, l'imprécision de ces mêmes concepts pose un problème de compréhension, de possibilité de déconstruction, de reconstruction et de changement des rapports genre dans les faits, dans une perspective égalité et justice genre.

Au-delà de ces lieux d'antagonisme entre «féminisme» et «féminisme islamique», certaines lectures ré-interprétatives du Coran laisse perplexe. La lecture d'Amina Wadud, qui souligne que le Coran parle de fonctions des hommes et des femmes mais sans établir une hiérarchisation se trouverait en conflit de sens avec le verset coranique 38 de la sourate IV, qui selon l'analyse de Abdelwahab Bouhdiba, pose la primauté du mâle de manière franche :

«Les hommes sont supérieurs aux femmes et ont autorité sur elles du fait de la prééminence que Dieu leur a accordée et du fait aussi des dépenses qu'ils font de leurs propres deniers. Les femmes vertueuses (sont celles qui) reviennent à Dieu et gardent les secrets (de leur époux) comme fait Dieu lui-même. Les femmes dont vous craignez la rébellion, vous pouvez les moriger, les laisser seules au lit (ou même) les battre. Mais si elles vous obéissent suspendez les mauvais traitements. Car Dieu est Auguste et Grand.»

Ce verset qui condense deux questions épineuses, celle de la hiérarchie genre et celle de la tolérance ou non, la reconnaissance ou non de la violence fondée sur le genre, semble passer sous silence chez ces féministes islamiques. Le fait d'occulter d'autres thématiques comme le droit à la maîtrise du corps et la liberté de choix génésique (l'avortement, le nombre d'enfants,...), l'égalité et l'équité de l'héritage et donc la relecture des versets 11 et 176 de la 4^{ème} sourate relatifs à l'héritage... est aussi pour le moment notoire. Ces écarts de sens se révèlent par exemple entre une thèse qui postule la liberté et l'égalité ontologique et une autre qui stipule que les fonctions révolues aux femmes et aux hommes (maternage, conjugalité,...) ne réfèreraient pas à une quelconque construction sociale (genre) ! Le croyant musulman serait sexuellement neutre.

Au-delà de ces antagonismes et glissement de sens au niveau des thèses des féministes islamiques, les enjeux politiques en rapport avec leur positionnement actuel et leur projet annoncé, sont décelables à différents niveaux. Nous suggérons ici de les interpeller à

travers un ensemble de questions, notamment en guise de conclusion ouverte :

Les enjeux politiques réels sont prioritairement liés au modèle sociétal et au projet de société et interpellent ainsi, des questions ouvertes :

1. Quels positionnements le féminisme islamique propose à propos du choix de modèle de société, du choix politique dans ce sens ?
2. Comment concilier le modèle familial projeté qui ne remet pas en cause la différence naturelle comme principe organisateur des rapports sociaux hommes-femmes et une justice genre?
3. Quelle place possible à réserver à une répartition égale, voire équitable pratiquée dans la liberté de choix et le droit au libre choix des rôles, en se fondant sur le concept et le principe de la complémentarité ? Ou quelles normes pour gérer et contrôler cette complémentarité à la base des principes cités de l'égalité, l'équité et la liberté ?
4. Quant à la place de l'individu face à la communauté et au groupe prôné comme entité de base sociale par l'islam, au sein de la société en tant qu'acteur social mais aussi personne de droits, citoyen politique et sujet?
5. Quel choix opérer par rapport à un espace politique privé et public, espace gérable par la loi positive à l'instar de tous les autres espaces ou par une charia plus égalitaire à venir et quelles sont les alternatives activistes pour son aboutissement ?

D'autres enjeux politiques, liés au féminisme islamique, souvent implicites, peuvent être évoqués via un questionnement relatif aux scénarii possibles liés aux orientations que prendrait ce féminisme islamique. Deux scénarii sont formulables : un coûteux et négatif et un autre susceptible d'être fécond et dynamique.

Scénario 1 :

- Contribuer à bloquer et retarder la transition effective vers un Etat de droit et un Etat démocratique, entre autres par la sécularisation du dernier champ encore régi par le religieux, le droit de la famille, sécularisé en partie au Maroc par le code de la famille de 2004, qui parle de l'égalité des sexes... et qui fut adopté par une institution séculaire et politique par excellence, le parlement.
- Favoriser la légitimation des courants, des mouvements fondamentalistes qui mènent leur combat politique, tout particulièrement à travers l'instrumentalisation du privé et des questions des rapports sociaux entre les hommes et les femmes, etc.

- Maintenir le mécanisme patriarcale et politique du contrôle social des femmes au nom du religieux, qui semble être plus enraciné au sein des couches populaires.
- Renforcer la symbolique et le vécu de la citoyenneté, otage du voile, alternative même défensive, signifiante d'une citoyenneté conditionnée et contrôlée par les hommes et tout aussi chosifiante du corps-être de la femme, réduit à l'objet séducteur.
- Ajourner encore une fois tout projet de laïcité, ce projet qui attend d'être porté par les féministes, car les hommes au pouvoir, l'élite intellectuelle masculine ne le situent pas à la tête des tâches et des rendez-vous de leurs agendas.

Scénario 2 :

- Amener à une saturation discursive relative à l'entremêlement du politique et du religieux, dans la mesure où le féminisme ne peut être que politique, et par delà même à l'avènement d'un débat politique et à une mobilisation de l'opinion publique qui reposera la question de la sécularisation, les questions sociales...
- Dévoiler la crise du discours religieux et contribuer au mouvement initié par certains penseurs du projet d'un «renouveau de la religion», en interrogeant aussi la religion de l'intérieur, avec de nouveaux regards et de nouvelles méthodes.
- Amener des réformes juridiques non encore opérées par rapport à la question de l'héritage par exemple, mais poser aussi les questions épineuses relatives à la participation politique des femmes, qui dans la loi islamique est très codifiée et limitée
- Traverser les espaces religieux en tant qu'espaces de pouvoir et de prise de décision inhérentes à ces sphères, en considérant les droits des femmes.
- Aboutir à une réelle critique féministe de la religion et à la déconstruction de sa stéréotypie sexiste et au changement de ses normes ségrégationnistes et à une production de recherche féministe dans ce domaine et à la mise en place d'une théologie féministe.
- Resituer la religion dans sa dimension historique et élargir les lectures interprétatives conceptualisées des textes religieux (Coran, Dits du prophète...).
- Féminiser les espaces religieux et par la même, réduire la mainmise masculine sur les pouvoirs, les privilèges qu'ils offrent.

Les conditions favorables à la réalisation du 2^{ème} scénario sont à ce jour, quasi-absentes et le discours féministe islamique est à peine initié. Il est fragile par son recours au concept de l'identité culturelle et/ou religieuse qui accuse beaucoup de limites, particulièrement à l'aire de la globalisation, qui n'est que l'aire de la multiplicité identitaire. Cette globalisation que définit Alain Touraine en terme d'un processus dissociatif où justement l'identitaire semble jouer le rôle de la contre défensive contre un système technico-économique global : «Aujourd'hui, nous ne vivons pas la globalisation, nous vivons la disjonction d'une modernisation instrumentale et du monde des consciences qui devient identitaire (an identity politics, comme disent les américains).» Il serait selon la lecture de l'auteur, question d'un blocage du «bricolage» à la Lévi Strauss, qui est à même d'assurer aux processus identitaires leur souffle créatif.

Ce concept de bricolage réemprunté, mettrait plus en lumière cette crise idéelle et stratégique à la naissance du féminisme islamique, qui en s'articulant à l'idée leitmotive de l'identité culturelle islamique, obstrue ses perspectives d'action et d'épanouissement en tant que mouvement militant et donc de changement. En effet, Alain Touraine interroge l'idée du défi de la réconciliation de l'individualisme moderne (devant être créateur) et la nécessité du passage à une vision sociétale plus globale, fondatrice des rapports sociaux. Il vient alors à incriminer tout essentialisme et culturalisme qui ne peuvent qu'être inhibiteurs de la constitution de l'individu et du sujet : «[...] nous ne pouvons nous constituer comme des individus ou comme des sujets que si nous cassons cet ensemble qu'on appelle culture et qui est en fait toujours la conjonction de croyances, de lois et de coutumes. C'est ce que nous appelons la laïcisation. La laïcisation ne veut pas dire du tout suppression des croyances ou croyance en la non croyance, cela veut dire essentiellement séparer des croyances en particulier religieuses [...], respecter ces croyances «même religieuses» mais en les séparant de la gestion de la société ou des coutumes qui règlent la vie privée.»

Ce faisant, aucun positionnement du féminisme islamique quant à ce dilemme propre à la transition sociétale hésitante, favorable ou non à l'émergence de l'individu et du sujet avec l'assise confiance culturelle en sa capacité de bricolage, n'est perceptible. Plus, ce mouvement naissant n'a pas encore infirmé l'opinion disant qu'il s'agit d'un mouvement intrinsèquement lié à la supposée guerre impérialiste contre l'islam et encore moins celle le situant comme mouvement idéologiquement para-modernité assimilationniste et aliénante de l'identité culturelle et religieuse.

III- En guise de conclusion

La déduction concluante, qui persiste et le féminisme islamique semble être encore une fois prisonnier de la rhétorique et influencé par l'instrumentalisation religieuse, autant que celle franchement politique des femmes gardiennes de la tradition, hier à travers l'identité culturelle asile et de la religion menacée aujourd'hui, est un tribut très cher que toutes les femmes payeront de leur dignité humaine, qui n'est accessible que par l'égalité des droits.

L'infirmité de ces dernières est un espoir que portent les féministes de tout bord qui n'ont jamais eu de grief contre une liberté de croyance et de culte et qui sont souvent conscientes de l'importance de la dimension spirituelle dans la vie des êtres et des sociétés humaines au point où elles furent de grandes créatrices dans ce domaine. Il est une attente de voir dans ce féminisme islamique, en paraphrasant Miriam Cooke, un «auto-positionnement complexe, célébrant des appartenances multiples» qui tendraient vers la création donc «d'une nouvelle position contingente de sujet», mais les indicateurs que nous avons développés ne corroborent pas encore cette projection. Il est certain que la dimension transculturelle – notamment féministe- et transnationale islamique, est un point de force mais la superficialité des discours et des actions, en dehors de quelques exemples isolés et symboliques, la rareté de la production scientifique dans les sciences de la religion notamment, ne concurrence pas avec l'enjeu d'instrumentalisation politique qui pénètre ou guète tout féminisme islamique.

Notre posture intellectuelle avec une telle projection ou pronostic ne peut pas être confortable à défaut d'arguments probants suffisants mais nous sommes dans la légitimité scientifique de se poser la question suivante : pouvons-nous imaginer que les féministes islamiques radicaliseront les lectures scripturaires, à l'appui, entre autres, des islams mondiaux, de l'implication de la recherche pluridisciplinaire, des actions audacieuses d'investissement des champs religieux, autrefois interdits aux femmes... pour donner de manière corollaire une nouvelle place à la religion au sein de la société, une nouvelle épistémè théologique islamique, une autre voie d'une laïcisation portée par une «révolution pacifiste» pour ne pas dire sourdine ou voilée.

Bibliographie:

- Caussat P. (1989), *Les temps modernes, De l'identité culturelle mythe ou réalité*, Paris Desclée De Brouwer.
- Sraïeb N. (2004), Islam et nationalisme : le cas maghrébin. In: *Religions, nations, identités. Éd. du Centre de recherches germaniques et scandinaves de l'Université Nancy 2/ Presses universitaires de Nancy. pp. 139-144*
- Ramirez A., (2005), Stratégies politiques et luttes identitaires : féminismes islamiques en Afrique du Nord. *Afkar/Idées. pp.54-56.*
- Cooke M. (2005), Critique multiple : les stratégies rhétoriques féministes islamiques. In: *L'homme et la société, n°158, octobre décembre. pp.169-188.*
- Chaumont E. (2004), Responsabilité de la vue, déontologie du regard et éthique vestimentaire en islam classique. In: *Féminité, minorité, islamité. Questions à propos du jihad. Collection « carrefours », Brion F. (éd.) Academia Bruylant. pp.117-130.*
- Varikas E. (1993), Féminisme, modernité, postmodernisme : pour un dialogue des deux côtés de l'océan. In : *Futur Antérieur- supplément. Féminisme au présent. Paris. Edition L'Harmattan, pp.59-84.*
- Daoud Z. (2004), Politiques et féminismes au Maghreb. In : « In: *Le siècle des féminismes. Sous la direction d'Eliane Gubin, Catherine Jacques, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel. Paris : Les éditions de l'Atelier. pp.372-382.*
- Daoud Z. (1993), *Féminisme et politique au Maghreb : soixante ans de lutte.* Casablanca : Eddif.
- Daoud Z. (1998), Femmes, mouvements féministes et changement social au Maghreb. In : *Islam et changement social / sous la dir. de Mondher Kilani ; avec le concours de Ahmed Benani, Moncef Djaziri et Hilary Kilpatrick. Lausanne : Editions Payot Lausanne. pp. 247-259.*
- Zancarini-Fournel M. (2004), Les féminismes des mouvements autonomes. In: *Le siècle des féminismes. Sous la direction d'Eliane Gubin, Catherine Jacques, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel. Paris : Les éditions de l'Atelier. pp.228-238.*
- Andrée M., (2007), *Le féminisme.* Paris: PUF.

- Pateman C. (2004), Le contrat social entre frères. In : *Repenser le politique, l'apport du féminisme*. Paris : Campane Première/ Les cahiers du Grif. pp.19-52.
- Collin F. et Deutscher P. (2004), Introduction. In : *Repenser le politique, l'apport du féminisme*. Paris : Campane Première/ Les cahiers du Grif. pp.7-16.
- Lawrence B. B. (2002), Le rôle de la religion dans la construction des sociétés civiles ? In : *L'identité : choix ou combat ? Université de Tunis, Faculté des Sciences Humaines et Sociales. Actes du colloque international organisé à Tunis en mars 1998. Septième série: Colloques, volume XV*. pp.111-118.
- Bouatta C. (1994), Feminine militancy: Moujahidates during and after the Algerian war. In: Gender and national identity, in: *Gender and national Identity: women and politics in Muslim societies*, London: Zed Press. pp.18-35.
- Moghadam. M V. (1994), Introduction and overview: Gender dynamics of nationalism revolution and islamization. In: *Gender and national Identity: women and politics in Muslim societies*. London: Zed Press. pp.1-17
- Schnapper D. (2000), Comment reconnaître les droits culturels. In : *Comprendre Revue annuelle de philosophie et des sciences sociales*. N°: 1. pp.253-269.
- Meyer Bisch P. (2000), « Quatre dialectiques pour une identité », In : *Comprendre Revue annuelle de philosophie et des sciences sociales*. N°: 1. pp.271-295.
- Wieviorka M. (2005), *La différence identités culturelles : enjeux, débats et politiques*. Paris : Editions de l'Aube. pp. 138-139.
- Chennoufi R. (2000), Islam et identité. In : *Les identités culturelles, Comprendre*. In: *Revue annuelle de philosophie et de sciences sociales, dir. de publication : Raymond Boudon, n) : 1, 2000*. pp. 63-79.
- Pelletier A.M. (2006), Le Christianisme contre les femmes ? Extrait : Permanences, n° : 384.mise en ligne 23 novembre 2006: «Un féminisme chrétien»,
- An Nai'm A. (1996), Rapports entre Islam, questions du pouvoir et législation dans l'Etat contemporain. In : *Prologues. Dossier spécial : Ethique, cultures et démocraties*, n° : 7-8-96.p.87.
- Michel A. (2007), *Le féminisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Nouvelles questions du féminisme (1993). In *Esprit : revue internationale/ dir. Mounier E., n° 191*.

« Rapports sociaux de sexe et multiculturalisme : analyse du traitement médiatique des problématiques d'intégration des musulmans en Suisse »

Karine DARBELLAY et Lorena PARINI*

Introduction

Cette communication présente une partie des résultats d'une recherche financée par le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique qui a pour titre « Représenter les femmes définir l'Islam ». Comme on peut le constater dans d'autres pays européens, le débat public autour de la question de l'intégration des musulmans dans la société suisse s'est intensifié après les événements du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis. Notre objectif dans cette recherche est celui de mettre en lumière la manière dont la question des femmes ou des rapports entre femmes et hommes participent à la construction des représentations de l'Islam et des musulmans en tant que personnes aux moeurs et coutumes compatibles ou incompatibles avec la société suisse.

Contexte et problématique

La Suisse est une terre d'immigration depuis très longtemps, immigration qui a permis l'essor économique du pays après la deuxième guerre mondiale, surtout. La « question des étrangers ou de immigrés » n'est donc pas une thématique nouvelle dans l'espace public helvétique. Depuis les années 1960 en effet, nombre de partis ou groupements nationalistes ont régulièrement porté sur la place public la question de l'immigration, du nombre d'immigrés et de l'intégrabilité des étrangers immigrés dans la société d'accueil. Ces discours, accompagnés d'une activité politique assez intense au moyen de la démocratie directe (initiatives populaires et référendums) s'adressaient aux immigrés européens (en très grande partie italiens, mais aussi espagnols) qui composaient la grande majorité des travailleurs étrangers vivant en Suisse. Nous écrivons à dessein, ce début de texte au masculin car la thématique des femmes immigrées était quasiment absente du débat public. L'Etat suisse s'est borné à représenter la femme immigrée comme l'épouse d'un homme immigré et à réglementer de manière stricte les procédures de regroupement familial. La question religieuse était quasiment absente également du débat public car les immigré-e-s appartenaient presque tous à la religion chrétienne.

* Karine DARBELLAY et Lorena PARINI, Université de Genève-Suisse

Le débat sur l'immigration en Suisse a changé peu à peu sous l'effet des conjonctures économiques fluctuantes et sous l'effet des changements de pays de provenance des personnes immigrées (Mahnig, 2005, Piguët, 2005). Dès les années 1980 environ une population différente venant de Yougoslavie, de Turquie ou du Kosovo est venue remplacer une immigration italienne, espagnole ou portugaise faiblissante. Avec cette nouvelle population de nouvelles thématiques ont émergé dans l'espace public, notamment celle de l'appartenance religieuse (musulmane). Sous l'effet du choc provoqué par le 11 septembre 2001 et de la campagne politico-médiatique qui s'en est suivie, se sont développés des discours xénophobes anti-musulmans, reposant sur des amalgames simplistes, tels que « religion islamique = islamisme ; musulmans = terroristes » (Deltombe 2005) , « Occident = égalité des sexes ; Islam = sexisme ou inégalité ». Des travaux féministes en Europe ou aux Etats-Unis ont proposé des analyses de la construction du genre produite par ces discours, montrant ainsi que la question de l'égalité entre les sexes a été instrumentalisée à des fins politiques pour justifier soit des interventions militaires (Mishra 2007), soit un discours pour le moins raciste/xénophobe (Delphy 2002, 2006 ; Ferguson, 2005). Plus généralement, la question que l'on se pose à la suite de Okin (1999) est celle de savoir, si multiculturalisme et féminisme font « bon ménage » ou si l'un est instrumentalisé contre l'autre.

L'une de nos hypothèses de travail est par conséquent celle de tester si les questions de genre, ou plus précisément les discours sur les rapports entre les sexes, sont une thématique prédominante au sein des discours médiatiques sur les rapports entre les musulmans et la société suisse (ou l'Occident en général.). Cette hypothèse nous permet d'interroger la centralité ou non des questions de genre dans la construction des figures de l'Autre (dans notre cas l'Islam ou les musulman-e-s).

En deuxième lieu, nous voudrions tester une autre hypothèse qui consiste à penser que, même si le discours sur les rapports femmes/hommes n'est pas central, il apparaît de manière transversale dans le traitement médiatique de ces questions.

Nous considérons, en effet, que les questions relatives à la place respective des femmes et des hommes dans la société musulmane vs la société d'accueil (Suisse dans notre cas, mais Occidentale en général) sont des marqueurs des rapports de pouvoir qui dépassent cette thématique spécifique et visent à signifier plus globalement les rapports entre « l'Occident et l'Orient » (Saïd, 2005), voire la chrétienté et l'islam. Ainsi le sexisme et le racisme (la xénophobie) s'entrecroisent dans les discours politico-médiatiques.

Il s'agit de penser le sexe, la race ou l'appartenance religieuse comme des signifiants qui ont pour but de signifier le pouvoir ou les places respectives des un-e-s et des autres dans une hiérarchie sociale donnée. La construction de figures du masculin occidental vs oriental et du féminin occidental vs oriental par les médias participe de la formation d'un sens partagé de soi et de l'Autre qui se joue à travers les rapports de genre.

Méthodologie et corpus analysé

L'ensemble de notre recherche prévoit l'analyse d'un large ensemble de discours médiatiques (presse écrite et TV). Actuellement étant en phase de codification de l'ensemble du corpus, nous présenterons ici quelques analyses réalisées sur un quotidien de Suisse romande « Le Temps » pour la période de 2004 à 2006. Ce quotidien est lu en grande partie par un public ayant un niveau de formation assez élevé et donc de classe moyenne-supérieure. Il constitue une référence dans l'espace politique suisse romand : son orientation est plutôt libérale.

La première de nos interrogations vise à comprendre si les questions de genre sont traitées de manière centrale ou transversale dans les articles du Temps. L'idée est de savoir si l'on aborde frontalement le thème des relations entre femmes et hommes dans la culture musulmane vs dans celle occidentale ou si cette question revient transversalement à propos d'autres thématiques principales. Pour cela nous avons procédé à une codification des articles selon les thématiques principales traitées et par la suite selon des sous-thématiques qui apparaissent dans le corps de l'article afin de tester l'hypothèse présentée ci-dessus sur la centralité ou la transversalité des questions de genre.

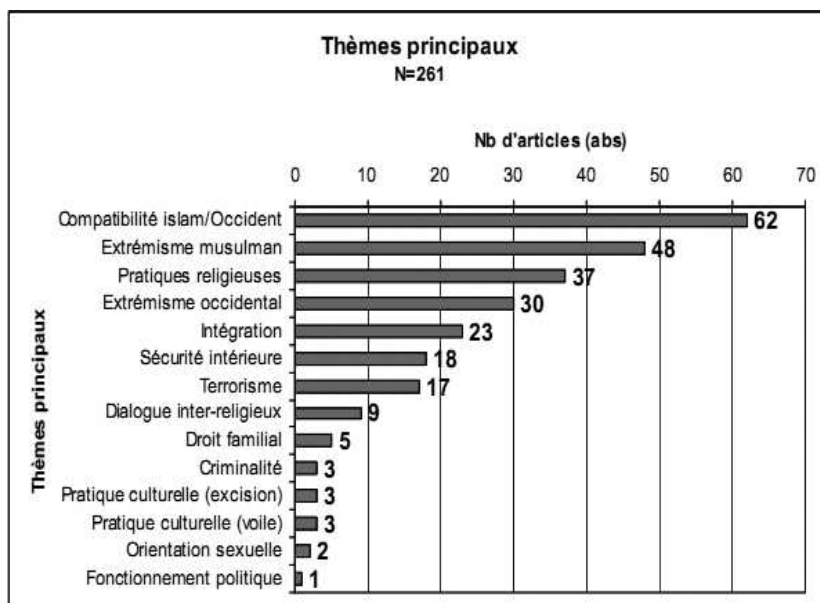
Résultats préliminaires de l'analyse

La centralité des rapports entre femmes et hommes

Tout d'abord nous avons procédé au codage des thématiques principales¹ concernant 261 articles qui tous traitent de la problématique des relations entre Musulmans ou Islam et la société Suisse.

¹ En principe la thématique principale est annoncée dans le titre. Au cas où celui-ci est ambigu ou peu clair, nous avons déduit la thématique principale de la lecture de l'ensemble de l'article

Graphique 1: Nombre d'articles par thème



Comme le montre le tableau ci-dessus, on constate que la thématique des rapports femmes/hommes (voire des inégalités entre les sexes) n'est pas traitée, en tant que telle et de manière centrale dans les articles analysés : ni les titres codés ni le contenu principal des articles n'abordent de front ces questions. L'absence de thématiques principales mettant en question les rapports entre femmes et hommes mérite une explication. Tout d'abord, cette absence ne signifie pas que les femmes ou les rapports sociaux de sexes soient absents des titres des articles. Par exemple, l'article intitulé: «Les femmes s'unissent contre l'islamisme»² aurait pu être codé sous la thématique principale «Femmes». Or l'analyse du contenu de l'article même a montré la présence exclusive de sous-thématiques liées «l'Extrémisme musulman»³. Comme aucune sous-thématique ne soutenait la thématique «Femmes», celle-ci a dû être abandonnée. Les thèmes tels que «l'Excision», le «Voile

² Le Temps, 08.04.2004, p.33

³ Et dans une moindre mesure avec la thématique de «l'extrémisme en général»

comme pratique culturelle» ou «l’Orientation sexuelle» pourraient faire intervenir des interrogations sur les rapports entre femmes et hommes de manière centrale et justifier la présence d’une thématique principale «Rapport sociaux de sexes». Or tel n’est pas le cas. Les articles concernant l’excision ne sont que des comptes-rendus judiciaires, donc sans contenu argumentatif, ni prise de position sur la problématique. La thématique de «l’Orientation sexuelle» est représentée par un seul article qui traite des musulmans de manière anecdotique, sans faire référence aux questions de genre.

Ce constat est d’autant plus étonnant que notre corpus s’est construit, en partie, à partir d’affaires (stories), qui ont bénéficié d’un traitement médiatique soutenu.

Certaines d’entre-elles auraient pu mettre les problématiques liées aux rapports sociaux de sexe au premier plan comme par exemple celle autour du port du foulard islamique. Comment les journalistes s’y prennent-ils, pour passer à côté d’un traitement central des questions de genre ? D’un point de vue quantitatif, le cadrage principal de ces affaires tourne autour des «Pratiques religieuses» (le voile comme pratique religieuse ; 18/26 articles) et de «l’Intégration» dans une moindre mesure (5/26). Nous remarquons ici qu’aucun article centre son propos sur l’idée que le voile serait un signe de soumission des femmes. Nous verrons plus loin toutefois, que cette question se retrouve plus souvent parmi les sous-thèmes traités dans les articles.

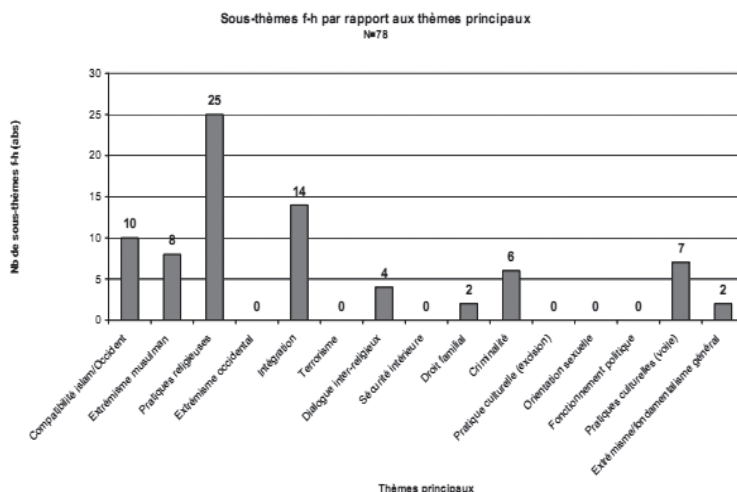
Ce premier constat au niveau des titres et du contenu principal des articles montre clairement une gêne à aborder les questions des relations entre les femmes et les hommes de manière frontale. Plusieurs hypothèses pourraient constituer des explications : la question pourrait être considérée comme trop épineuse ou trop complexe pour être traitée de front, ou alors les journalistes pourraient avoir peur de froisser une partie de leur lectorat.

Ces résultats pourraient faire l’objet d’un retour sur les rédactions pour y trouver une réponse adéquate

La transversalité des rapports entre femmes et hommes dans les représentations sur l’Islam

Poursuivant notre analyse nous avons codé les sous-thématiques traitées dans les articles, afin de tester l’hypothèse de la transversalité du genre.

Graphique 2: Nombre de sous-thèmes impliquant des rapports femmes-hommes par rapport aux thèmes principaux



Ce graphique nous montre, pour chaque thématique principale considérée, le nombre de sous-thématiques liées à des questions de rapports femmes/hommes. On dénombre 78 sous-thématiques liées aux questions de genre dans les articles analysés et on peut ainsi constater que l'hypothèse de la transversalité des thématiques genre est nettement plus crédible que celle de sa centralité, malgré que du point de vue quantitatif, elle soit assez modeste.

Un premier regard sur ces résultats amène des réflexions qu'il s'agira d'approfondir au cours de la suite de l'analyse.

Première constatation, notre codification montre que, lorsque l'on aborde la question des extrémismes « Occidentaux » la question de la domination des femmes ou du patriarcat n'est pas thématifiée alors que c'est une question plus fréquente lorsqu'on parle de l'extrémisme religieux musulman (Nader, 2006). Ainsi la presse analysée jusqu'ici, montre une myopie évidente sur le sexisme présent dans sa propre culture et une stigmatisation du sexisme de l'Autre.

Explorant plus loin les autres occurrences, nous constatons les questions des rapports entre hommes et femmes sont réparties sous différentes thématiques centrales et notamment celles des «Pratiques religieuses». Une analyse plus détaillée de ces occurrences nous montrent que la question de genre apparaît par exemple dans le traitement de thématiques qui, de prime abord, ne s'y prêtent pas comme par exemple, la construction de minarets ou de carrés confessionnels (cimetières) musulmans. Les comportements ou signes sensés représenter les inégalités entre les sexes sont presque toujours le port du voile ou la non-mixité dans des activités (pratique du sport, piscines publiques ou lieux de prière) et, dans une moindre mesure, l'excision ou la lapidation.

Parfois les questions d'égalité ou de mixité sont convoquées par les auteur-e-s des articles comme des éléments qui distinguent ce qui est négociable, de ce qui n'est pas négociable, avec les populations musulmanes comme le montre l'extrait ci-dessous :

«Dans la vie quotidienne, un minaret doit en principe être accepté. Le droit à une sépulture respectueuse de l'islam est une évidence. En contrepartie, les musulmans doivent se plier à nos règles à l'école (voile proscrit pour les enseignantes, pas d'exception pour l'enseignement de la gym et de la natation). Et l'égalité des sexes n'est pas négociable»⁴.

Comment interpréter cette négociation dans laquelle le statut des femmes devient une monnaie d'échange sur l'autres sujets brûlants (la question de la construction de minarets, par exemple, étant très controversée en Suisse) ? On pourrait abonder dans le sens de Mishra (2007) qui constate une tendance de la presse à ériger la «société Occidentale» comme la garante de l'égalité des sexes se donnant ainsi comme objectif celui de «sauver les femmes musulmanes» de l'oppression. Ceci entre en consonance avec la myopie constatée plus haut quant au sexisme de la société d'accueil et corrobore l'idée que cette rhétorique fait partie du processus de racialisation qui passe par l'opposition des masculinités (musulmane vs occidentale) médiée par la question des femmes (Delphy, 2006).

⁴ Le Temps, 06.09.2006, p.2

En miroir de la femme musulmane se poserait « la femme libérée occidentale », voire d'autres « valeurs occidentales » : « Une constellation d'Etats en grandes parties théocratiques qui ne comprennent pas les dites valeurs occidentales; le mariage entre homosexuels et les baigneuses dénudées par exemple ».

Il ne fait aucune doute que nombre de sociétés occidentales auraient du mal à soutenir que parmi leurs valeurs fondamentales on y trouve le mariage homosexuel et le droit des femmes à se baigner nues. Nous serions en fait, en présence d'une stratégie d'instrumentalisation que dénoncent nombre de féministes occidentales notamment Elsa Dorlin (2005) dans son texte « Pas en notre nom ! ».

D'autres voix s'élèvent dans la presse analysée jusqu'ici, pour dénoncer la brèche qui serait ouverte par l'acceptation de cimetières musulmans et qui se poursuivrait par d'autres comportements : « [Accepter les cimetières pour musulmans] c'est aussi ouvrir une brèche sur d'autres revendications liées au voile, ou, comme à Fribourg, à l'accès réservé aux piscines à certaines heures de la journée »⁵.

Il ne s'agit jusqu'ici que de pistes d'interprétation car le codage de l'ensemble du corpus n'est pas encore achevé. Si cette tendance se confirme, la suite de l'analyse visera à comprendre comment les thématiques liées aux questions de rapports entre femmes et hommes se glissent à propos de n'importe quel thème qui concerne la coexistence des populations musulmane et suisse, sans que pour autant la question ne soit abordée de front. Il s'agira en fait, de nous interroger sur le rôle des femmes ou du genre en tant que métaphore du rapport entre Soi et l'Autre

Un point commun qui nous semble se dégager clairement d'ores et déjà, consiste à présenter les musulmanes comme des victimes de leur propre communauté et de la communauté d'accueil (54% des occurrences). Il est évident que ce rôle prépondérant ôte aux musulmanes une grande partie de leurs capacités d'action (agency) et renforce l'idée que leurs représentations sont utilisées à des fins de démarcation entre les différentes communautés.

⁵ Le Temps, 22.9.2006

Trois acteurs interviennent dans le processus de victimisation des femmes musulmanes :

- L'Islam en tant qu'ensemble de pratiques diversement appliquées par des associations, des courants religieux ou des régimes politiques (au Moyen-Orient par exemple) particulièrement rigides dans l'application des règles de l'Islam:

«Mais la question centrale de la place de la femme est réglée en quatre maigres lignes [concerne la déclaration de principes d'une association islamique suisse]: devant Dieu, tous les êtres humains sont égaux, par conséquent, les hommes et les femmes, selon l'association sont égaux. Rien ne laisse entendre que la réalité est tout autre (...). Cette discrimination constante à l'encontre des femmes est entretenue par les organisations musulmanes de l'association»⁶.

- mais également des partis politiques et des individus xénophobes en Occident:

«Les directions [d'un supermarché interdisent le port du voile aux caissières car elles] pensent ainsi protéger leur personnel de comportements xénophobes»⁷.

- Enfin, les musulmanes sont victimes des extrémistes musulmans

«Un vrai totalitarisme est à l'œuvre dans le monde, qui veut imposer ses vues non seulement dans les pays arabomusulmans, mais également en Occident. De même qu'ils voilent les femmes, les islamistes radicaux veulent voiler les dessins de presse [dans le cadre de l'affaire des caricatures de Mahomed]»⁸

Parmi cet ensemble de figures victimaires attribuées aux femmes musulmanes, seules deux occurrences nuancent cette image⁹ et essaient de comprendre ce fait de manière plus complexe :

«Le foulard, entend-on dire, est le symbole de soumission des femmes. La réalité dans les pays musulmans est plus complexe.

Le retour en force du voile a correspondu à une promotion féminine: plus de filles dans les écoles, de femmes sur le marché du travail. En était-il une condition nécessaire?»¹⁰.

⁶ Le Temps, 30.06.2005, p.17

⁷ Le Temps, 20.11.2004, p.21

⁸ Le Temps, 02.02.2006, p.3

⁹ Cette occurrence appartient à un article inséré dans la rubrique «Analyse» et écrit par une journaliste.

¹⁰ Le Temps, 31.12.2004, p.9

Conclusions partielles et pistes de recherche

Une première analyse des articles publiés dans le Temps à propos des relations entre l'Islam ou les musulmans et la société d'accueil (Suisse ou Occident) ont dégagé des résultats préliminaires et des pistes de recherches à suivre dans la suite de notre recherche. Tout d'abord au niveau quantitatif, les questions relatives aux rapports entre femmes et hommes et leurs places respectives dans la société ne semblent pas constituer un axe central des discours médiatiques analysés. On peut interpréter cela de deux manières: soit on admet que cette thématique n'est pas centrale dans le discours médiatique du Temps, soit on y voit une gêne des journalistes à aborder des questions complexes et épineuses de front. Cette dernière hypothèse est en partie confirmée par le fait qu'en poursuivant l'analyse des sous-thématiques nous constatons que des questions de genre sont abordées de manière transversale. Ce résultat demande à être approfondi par de nouvelles analyses, mais de prime abord semble montrer une instrumentalisation des questions sur les rapports entre les sexes à des fins, soit de négociation, soit de définition de soi et de l'Autre.

Notre analyse montre de nombreuses similitudes avec les résultats de Mishra (2007) dans le contexte étatsunien post 11 septembre 2001. La catégorie des musulmanes victimes est la plus prépondérante de notre corpus. Ces dernières sont victimes de pratiques islamiques, d'actes xénophobes et d'extrémistes musulmans. Aucune agency n'est reconnue à ces femmes que la société d'accueil (ou mieux sur les hommes de la société d'accueil) se donnent pour but de défendre. Cette attitude est un classique, maintes fois illustré par des travaux : par exemple ceux de Korteweg (2008) à propos du traitement médiatique du débat canadien sur la sharia. L'image des femmes musulmanes, telle qu'elle se présente jusqu'ici dans l'exploration de notre corpus est celle d'une femme voilée et qui ne peut pas se rendre dans certains lieux publics mixtes. Deux éléments nous paraissent ressortir de manière évidente : d'une part les images des femmes musulmanes sont très stéréotypées et ne reflètent pas la diversité existant parmi ces dernières et d'autre part, elle s'expriment peu en leur propre nom, mais elles sont souvent « racontée » par d'autres.

Notre exploration future du corpus devra nous dire si, au niveau quantitatif, la transversalité du genre est confirmée et la centralité infirmée. Par ailleurs, des analyses qui sont plus axées sur le discours devront explorer les constructions identitaires genrées qui s'opèrent à travers la problématisation des rapports entre l'Islam ou les musulman-n-es et la société Suisse.

Références

- **Bardin** Laurence, (1983), *L'analyse de contenu*, Paris, PUF.
- **Delphy** Christine, (2002), « Une guerre pour les femmes afghanes ? », *Nouvelles Questions Féministes*(NQF), 21(1) : 98-109.
- **Delphy** Christine, (2006), « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », *NQF*, 25(1) : 59-83.
- **Dorlin** Elsa, (2005), « Pas en notre nom ! ». Contre la récupération raciste du féminisme par la droite française », www.lautre campagne.org.
- **Deltombe** Thomas (2005), *L'islam imaginaire: la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. Paris: La Découverte.
- **Ferguson** Michael L., (2005), « “W” Stands for Women : Feminism and Security Rhetoric in the Post-9/11 Bush Administration », *Politics & Gender*, 1(1) : 9-38.
- **Korteweg** A. C. (2008). «The Sharia Debate in Ontario: Gender, Islam, and Representations of Muslim Women’s Agency.» *Gender & Society* 22: 434-454.
- **Mahnig** Hans (ed), (2005), *Histoire de la politique de migration, d’asile et d’intégration en Suisse depuis 1948*, Ed. Seismo, Zu-rich.
- **Mishra** Smeeta (2007), « «Saving» Muslim women and fighting Muslim men: Analysis of representations in The New York Times», *Global Media Journal*, 6(11). <http://lass.calumet.purdue.edu/cca/gmj/fa07/gmj-fa07-mishra.htm>
- **Nader** Laura, (2006), *Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes* », *NQF* (25)1 : 12-23.
- **Okin** Susan, (1999), « Feminism, Women’s Human Rights, and Cultural Differences », in Narayan U and Harding S., *Decentering the Center*, Indiana University Press, 26-46.
- **Piguet** Etienne, (2005), *L’immigration en Suisse depuis 1948. Une analyse des flux migratoires*, Ed. Seismo, Zu-rich.
- **Saïd** Edward (2005, 1978), *L’orientalisme: l’Orient créé par l’Occident*, Paris: Seuil.

Tensions et contradictions d'un possible féminisme religieux chez les étudiantes musulmanes descendantes de migrants nord-africains

Rania HANAFI*

J'ai effectué mon enquête de terrain par des entretiens semi-directifs d'une durée moyenne de 3 heures, auprès d'une quarantaine de filles, étudiantes ou diplômées du supérieur en voie de professionnalisation, principalement à Bordeaux (quelques unes à Grenoble et à Marseille). Sur le principe d'une compréhension participante au cours de mes entretiens (groupes de discussion, débats à l'Université...), j'ai recueilli leurs vécus, leurs discours et représentations de leurs expériences religieuses. Elles sont dans leur majorité issues de parents originaires du Maroc. Nombreuses sont celles qui ont saisi l'occasion pour s'exprimer sur la question de la condition de la femme musulmane en France – débat dont elles se sentent exclues, tant par les féministes (à travers le mouvement NPNS par ex.) que par leurs familles. Traités sur le mode de l'immédiateté, les débats passionnés sur l'inusable « foulard islamique » ne laissent pas de place au sens que les filles donnent à leurs conduites religieuses. Sommées de se positionner par la pression de leur environnement (familial, scolaire...), les étudiantes font le choix d'une appartenance religieuse musulmane (inscrite dans des processus de conversion) en rupture avec l'héritage religieux familial.

Le référent religieux des étudiantes fournit le cadre opératoire d'une militance qui devient de ce fait, l'expression d'une nouvelle manière de croire et d'agir dans l'espace public français. Elles façonnent ainsi une nouvelle manière d'être au monde à la lumière de leurs expériences religieuses vécues à travers ce que nous appelons la dynamique conversionnelle d'« arrachement et de rattachement ». Nous envisageons les processus de conversion à partir d'une lecture du double mouvement d'« arrachement et de rattachement » (j'emprunte cette distinction à Derrida dans *Foi et Savoir*) à soi et aux autres : « arrachement et rattachement [...] à la famille, au familial, au domestique, au propre...

* Rania HANAFI, Université Victor Segalen Bordeaux2 - France -

à tout ce qu'on rassemble confusément sous le terme de «l'identitaire» : ce qui, à la fois ex-proprié et ré-approprié, dé-racine et ré-enracine [...] » pour « revenir » vers une communauté spirituelle dans la fraternité.

Le philosophème derridien d'«arrachement et de rattachement» permet de mettre en question le privilège de la filiation religieuse héritée et en elle, l'autorité du modèle patriarcal, et de manière plus radicale jusqu'à l'autorité de l'héritage familial. Plus encore, nous repérons chez les étudiantes pratiquantes un faisceau de ruptures avec : les schémas traditionnels de la pratique religieuse «patriarcale/matriarcale» de l'islam «coutumier» de leurs parents ; les représentations de la femme développées par une certaine vulgate médiatique (vivement exprimée au moment de la loi sur le voile) qu'elles tiennent pour des discours féministes, qui caractérisent la société française dans son ensemble ; enfin, de façon plus générale, les normes auxquelles les leur environnement ne cesse de les renvoyer.

On s'intéresse ici à une forme nouvelle d'appropriation des questions sociales au service d'une « fraternité musulmane », par la militance féminine religieuse que les descendantes de migrants nord-africains activent au sein de *halqas* (des cercles de lecture religieuses et de discussion sur thèmes variés entre femmes étudiantes ou pas), des associations caritatives, et des mosquées. Elles tissent un réseau d'entraide, auprès des femmes, des démunis, des élèves en difficultés scolaires, etc., qui prend forme dans la religion qu'elles pratiquent dans un contexte de globalisation et de solidarités religieuses internationales. A cet égard, la militance féminine des étudiantes interviewées, et c'est là une de nos hypothèses, redessine les contours d'une nouvelle manière subjective de se définir dans «le paradigme islamique» (selon l'expression de Margot Badran), que nous contextualisons dans sa dimension intergénérationnelle des familles migrantes. Nous repérons deux étapes dans les parcours des étudiantes qui favorisent l'émergence de cette nouvelle manière subjective de se définir dans le paradigme islamique et ainsi permettre l'expression d'une militance féminine :

- Une individuation des pratiques religieuses à l'Université, ou en écoles supérieures : construction des réseaux d'amitié dans la « sororité » ;
- Des pratiques religieuses d'un nouveau genre au sein de *halqas* et d'associations caritatives : c'est ce que nous appelons « émergence d'une militance féminine ».

1^{ère} étape : Une individuation des pratiques religieuses

Les pratiques religieuses des étudiantes de nos entretiens ne se déroulent pas dans le prolongement de l'héritage parental, mais bien dans l'arrachement (à soi et aux autres, en particulier à la famille) sur le mode du processus conversionnel. Arrachement, plutôt que simple détachement, dans la mesure où le processus ne va pas sans tensions ni contradictions.

Notons tout d'abord que le rapport à l'islam que les étudiantes expriment à travers leurs participations à des lectures collectives de textes fondateurs, à des conférences de théologiens, à des congrès comme celui du Bourget (Organisation islamique), à l'organisation de débats, etc., se veut « intellectuel », par opposition à celui des parents qu'elles décrivent comme ancré dans des pratiques « aveugles » et « coutumières ».

« J'ai commencé à m'instruire avec ma sœur, pendant mes études à Grenoble, nous raconte Lydia. On comprenait des choses, « Pourquoi l'unicité ? Pourquoi l'amour de dieu ? Comment c'est arrivé ? Dans quelles conditions ? [...] » (Lydia, 26 ans Master1 Commerce international)

Le surinvestissement scolaire dont elles bénéficient traduit bien le processus d'émancipation scolaire voulu par les parents. Mais, si les études supérieures représentent pour eux, une opportunité stratégique de promotion à la réussite de leur filles, il n'en va pas que de cet enjeu chez les interviewées. En effet, l'Université devient pour elles également, une opportunité de développer et de vivre pleinement leur foi, en dehors du giron familial. Ainsi, Fatima (21 ans en LEA après une classe Prépas Lettres), qui à l'époque du lycée s'était vu refuser par son père des cours d'initiation religieuse dans le quartier voisin au sien, a pu pleinement s'investir dans sa foi pendant ses études supérieures :

«[...] J'ai eu le déclic de la religion en 1^{ère}. Un étudiant de Paris est venu étudier à B. Au début, il parlait religion à ses amis, puis seulement aux garçons. A la fin, il a fini par donner des cours d'instruction religieuse. Il parlait du prophète, de la fin du monde. Moi je découvrais, j'y connaissais rien. Il a commencé avec nos frères. Je me disais pourquoi des cours à eux et pas à nous (aux filles) ? Je l'ai rencontré par l'intermédiaire des mes frères et il nous a fait des cours le dimanche. Ça se passait un peu loin de chez moi, à la ZUP. Mais c'était super intéressant ! Et là je me suis dit, ouah, la femme, c'est pas selon des traditions. On veut nous le faire croire alors que dans l'islam c'est pas ça !

Pourquoi ? [...] Je me suis de plus en plus interrogée, et là, mon père m'a dit « Tu n'y vas plus ». Ça a duré 6 mois. Au début, je lui racontais tout et puis je crois que ça lui a fait peur ! En plus je revenais en fin d'après-midi et ça le dérangeait ! Puis, j'ai eu une période de vide. (Fatima, 21 ans 3^{ème} année de LEA après une classe Prépa Lettres).

La conversion à l'islam de Fatima correspond à un moment où elle s'interroge de façon quasi anthropologique sur la condition féminine dans les familles dites « musulmanes ». Même si l'on peut s'interroger sur les risques d'influence extérieure, en l'occurrence ici par un étudiant venu prêcher la bonne parole dans une ZUP à forte concentration maghrébine, et potentiellement téléguidé par des associations islamiques, il est toutefois intéressant de voir comment Fatima interprète le contenu du message religieux, en particulier sur la femme en islam, contre une vision traditionaliste de la condition féminine.

Source de désordre et de crainte, comme en témoigne la réaction brusque de son père qui lui interdit de poursuivre cet enseignement religieux, le processus de conversion de Fatima porte en lui un caractère potentiellement subversif : non seulement une critique du primat de l'enseignement religieux aux seuls garçons (elle avait du négocier sa présence aux cours par l'intermédiaire de ses propres frères, pour en bénéficier au même titre qu'eux), mais surtout de l'autorité patriarcale. « Au nom de quel droit, dira t-elle, les filles ne pourraient-elles pas s'initier comme les garçons au Coran et à la Tradition ? » L'épreuve de l'injustice fondée sur la différence « sexuelle » a une incidence dans le cheminement religieux de cette étudiante, en ce qu'il la conduit à interroger la légitimité des pratiques religieuses coutumières des parents dans le champ patriarcal. C'est pour elle, le début d'un long questionnement personnel qu'elle développera à son arrivée à l'Université en participant à des cours à la mosquée ou encore en formant avec d'autres étudiants une *halqa* mixte sur le mode associatif. L'entrée à l'Université ou dans une école supérieure, représente ainsi une première étape de l'individuation religieuse des étudiantes en même temps qu'elles « inventent une nouvelle lignée croyante » selon la formule de J. Césari, dans la sororité.

Une autre étudiante, Ikram (21 ans en 3^{ème} année LLCE d'Arabe), nous dit employer le terme de « sœur » entre croyantes comme une « marque de reconnaissance entre elles ». La plupart des interviewées ont ainsi rompu avec les amies du quartier d'où elles viennent, et partagent leurs expériences religieuses avec d'autres coreligionnaires au moment de leur entrée en études supérieures. Fatima tout comme Nadifa (22 ans en Master1 de Philosophie, après une classe Prépa Lettres), qui se sont heurtées à la désapprobation parentale, lorsqu'elles ont voulu afficher leur religiosité individuelle en

dehors de la sphère privée de la maison, ont toutes les deux noué des liens « fraternels » selon elles, avec d'autres pratiquantes à la Fac :

« En fin de 1^{ère} année de prépa, je me suis mise à lire le Coran. Je me rendais souvent à la mosquée. Je m'étais fait de bonnes copines, nous raconte Fatima » (Fatima, 21 ans 3^{ème} année de LEA après une classe Prépas Lettres)

« Finalement, mon vrai groupe avec lequel je me reconnais, c'est mes cousines et mes copines de la mosquée. Aujourd'hui, les copines du collège et du lycée je ne les vois plus, alors que le groupe de la mosquée, du cours de N., [...] est un noyau plus solide auquel s'est greffé d'autres filles arrivées plus tard. C'est le groupe le plus important. [...] J'avais d'autres copines à l'époque du lycée, mais après c'était plutôt à la Fac qu'on est devenues plus liées avec les filles de la mosquée. » (Nadifa, 22 ans, en M1 de Philosophie, après une classe Prépa Lettres)

La mise en perspective des pratiques religieuses des parents avec celles de leurs filles révèle, sur la question de l'engagement religieux, un fossé intergénérationnel. A cet égard, la conversion religieuse s'offre comme un analyseur de cette situation de rupture avec la pratique religieuse des parents. Les jeunes femmes, pour la quasi-totalité d'entre elles, parlent d'une désapprobation de la part de leurs parents. Ils réprouvent l'expression d'une religiosité individuelle de leurs filles, qui sorte de la sphère privée circonscrite à sa dimension intrafamiliale. On comprend dès lors, l'importance que les étudiantes accordent à la poursuite d'études dans le supérieur : c'est non seulement une première étape d'autonomisation du sujet, mais surtout une individuation des pratiques religieuses, qui prend forme au sein de réseaux d'amitiés « fraternelles » que les étudiantes tissent aussi bien à l'Université qu'à la mosquée, deux espaces de sociabilité qui favorisent leur expression religieuse. Ainsi qu'en est-il du groupe d'amis chez les étudiantes qui tient un rôle de mobilisation religieuse de grande effervescence, tant au sein du groupe de pairs que vis-à-vis de la société dans son ensemble (famille comprise)?. Ce nouvel environnement relationnel et affectif se développe pendant les études supérieures, où les étudiantes se « reconnaissent » comme « des sœurs en Dieu toutes descendantes d'Adam et Eve » ainsi que l'évoque Linda (27 ans en Licence3 de Droit). Nous assistons dès lors, au rattachement des étudiantes, je cite, à un « islam universel », sans frontière, qui se voudrait visible dans l'espace public. Envisageons plus avant les deux formes de cette mobilisation religieuse qui, selon nous, caractérisent la militance féminine des étudiantes : l'une, spirituelle, se traduit par la participation à des cercles de discussion

au sein d'une *halqa*, et l'autre, caritative, passe par l'engagement au sein d'associations humanitaires.

2^{ème} étape : Une mobilisation religieuse d'un genre nouveau (halqa, associations caritatives ...)

Les pratiques religieuses des étudiantes prennent forme dans un contexte urbain (universités / associations et mosquées) où des branchements (au sens que propose J.-L. Amselle « d'une dérivation de signifiés particularistes par rapport à un réseau de signifiants planétaires », ici le référent universaliste de l'islam), tissent une trame de fond sur laquelle se construit une mise en forme sociale des pratiques religieuses des étudiantes. Notre enquête révèle que sur la quarantaine d'interviewées :

1. Un tiers des étudiantes participent activement à une *halqa*, soit dans un groupe de femmes de tous âges et venant de tous horizons, soit dans un groupe d'étudiantes et militantes au sein d'une association caritative ;
2. Un deuxième tiers militent uniquement dans des associations caritatives ;
3. Un troisième tiers est sans militance ou de manière occasionnelle.

L'expérience de l'une d'elles (Lydia, 26 ans Master1 Commerce international) nous révèle dans toute sa singularité le cheminement des étudiantes interviewées vers ce que l'on pourrait appeler une « militance féminine ». Elle se rend régulièrement dans des *halqa* depuis quatre ans dans un groupe d'étudiantes et depuis trois dans un groupe de femmes venant de tous horizons. Le groupe dont il est question ici, concerne des femmes de tous âges qui participent au côté des étudiantes à des discussions théologiques. Ce groupe ainsi constitué depuis les années 90, forme « un cercle autour de la sœur la plus instruite, selon Lydia, où l'on apprend des sourates que l'on récite ensemble ». En fonction de la formation des « sœurs », elles proposeront respectivement par exemple, un cours sur la spiritualité, sur l'amour du prophète, ou sur l'histoire des califes. L'une d'elles fait une lecture du Coran à partir d'un exposé sur un thème choisi la séance précédente. La lecture est suivie d'un échange entre elles :

« Y'en a une qui donne son avis sur la question, sur une affirmation que la sœur a avancé, en référence à des savants ; des fois, elle donne son avis par rapport à son expérience personnelle. Par exemple, on avait fait un sujet sur la vie de couple, le mariage...Les relations affectives entre l'homme et la femme, certaines parlent de leur vécu. [...]

mais les questions intimes se disent plus en aparté. » (Lydia, 26 ans Master1 Commerce international)

L'animatrice du groupe est une « sœur » comme la désigne Lydia, qui a fait un DEA en Droit et prépare un diplôme en Sciences religieuses à Château Chinon par correspondance. Elle prépare deux sujets chez elle, l'un spirituel et l'autre politique, de jurisprudence ou de *fiqh*. La « sœur » la plus instruite en religion propose également du « *tafsir* », de l'exégèse qui permet d'expliquer des sourates du Coran qu'elle « contextualise à l'époque de son énonciation en précisant le lieu et les circonstances de sa révélation qui couvre une période allant du VIII^e au XIV^e siècles », nous précise Lydia qui s'interroge : « un verset révélé à une époque pour tel groupe de personnes, s'applique-t-il encore à nous, à notre époque ? ». La modernité de ce questionnement traverse toute une génération de penseurs de l'islam qui s'inscrit dans une démarche d'interprétation et d'historisation de la lecture du Texte. Elles souscrivent en cela à la proposition de l'historien Mohamed Talbi, d'une exégèse du Coran « qui aille de pair avec l'évolution de la société et de la vie en général ». Elles intègrent dans leurs références théologiques, tout du moins dans leurs lectures interprétatives, ce que Fethi Benslama désigne par « la culture et la pensée moderne du sujet, dans ses soubassements humains, juridiques, éthiques », qui procède à l'invention du sujet féminin, agissant dans une musulmité.

Elles s'engagent également dans l'action militante au sein de réseaux de solidarité d'aide aux plus démunis. Ce qui se joue dans les réseaux d'entraides porte en germe le « rôle » social de l'islam dans les interactions avec la société française dans son ensemble. Leurs engagements au sein de différentes associations caritatives s'imposent comme des impératifs moraux qui guident leurs conduites à l'image des femmes du prophète et donnent sens à leur vie. Une façon de tendre vers un idéal de vie selon Linda :

« Le comportement est très important. Ici, ou ailleurs dans un pays musulman, je me dois de faire très attention. Que je le veuille ou pas, je porte sur mes épaules un certain jugement que pourront porter les autres sur moi ou sur ma communauté. Je représente ma religion. [...] les gens vont d'abord voir le comportement des musulmans ! » (Linda, 27 ans 3^{ème} année de Droit)

Cette militance féminine réaffirme la distinction, soulignée par Bruno Etienne dans *La France et l'islam*, entre « [...] les pratiques des hommes en situation et la loi transcendante ». C'est ainsi que Samia, une étudiante en voie de professionnalisation, à l'origine d'une association naissante à Marseille, en direction des femmes pour « leur

mieux-être », comme nous pouvons le lire sur la plaquette de présentation, rappelle la nécessaire adaptation des pratiques religieuses au contexte de la société dans laquelle les femmes musulmanes vivent, sans pour autant renier leurs valeurs. L'objectif de cette association est de permettre aux femmes musulmanes qui le désirent de pratiquer un sport tout en portant le voile dans des installations sportives gérées par la mairie de Marseille. A cet égard, elle préconise ce que P. Haenni désigne par « l'engagement positif dans la société » où seront valorisés l'effort personnel et la réalisation de soi. Samia justifiera ainsi sa démarche sportive et son envie de soins du corps comme une « obligation, dit-elle, liée à l'adoration d'Allah ».

Outre la recherche d'un « bien-être personnel », les étudiantes de nos entretiens construisent un discours fait d'emprunts, tant aux littératures de leurs formations universitaires dans les domaines aussi divers que la philosophie, l'histoire, la littérature des sciences sociales (vus néanmoins à travers le prisme de l'islam), qu'aux littératures religieuses et aux sites internet dits « musulmans », dans un souci de « bricoler » des réponses à leurs préoccupations sur des thèmes aussi variés et actuels que : « les présidentielles, l'éducation, l'image des musulmans dans les médias, les droits des femmes, les relations de couples, etc. ». Elles affichent ainsi une volonté d'indépendance, d'affirmation et d'accomplissement de soi dans la religiosité, qu'elles s'approprient par une lecture que l'on pourrait dire « féministe » des Textes. En effet, elles ambitionnent de se réaliser dans le travail et les loisirs en même temps que d'être reconnues comme des femmes pratiquantes, prenant part à la vie sociale. Elles prennent part à la course aux biens et aux statuts de la société française sans pour autant négliger « le cheminement spirituel » qu'elles empruntent pour tendre vers le « Bien », selon Linda (27 ans, 3^{ème} année de Droit), ou encore vers la « Perfection » selon Nezha (31 ans, Professeure certifiée stagiaire d'Eco-Gestion).

Cette militance féminine permet l'émergence d'une autre voie, propice aux questionnements, aux doutes, aux interprétations, qui tend vers une autonomisation du sujet féminin religieux et une individualisation des pratiques :

« Ce que j'aime c'est les récits des compagnons du prophète sur les femmes de l'époque. Je me disais, si toutes les femmes savaient, elles adhèreraient à l'islam ! La culture d'origine a laissé deux places à la femme : celle de la mère et de la maîtresse de maison. [...] Moi j'aime bien me renseigner sur les droits de la femme au vu de l'islam. Elle n'a pas la place que la religion lui donne. Ce changement ne peut se faire que par l'éducation. La femme doit réapprendre son droit. Comment est-ce possible que dans notre culture, les

femmes en soient arrivées là ! Seul l'homme à une éducation et la femme est soumise. Ce n'est pas la musulmane, mais celle qui manque d'éducation religieuse. Elle doit connaître ses droits et les revendiquer ! Le droit, de dire « non », de choisir son mari, de réclamer sa dot, de s'éduquer. Des droits élémentaires, mais tellement importants. » (Maryam, 21 ans DUT Génie civil)

En revendiquant un islam « émancipateur » par opposition à un islam dit « culturel », prisonnier des particularités locales du pays d'origine et accusé de figer l'expérience religieuse, Maryam refuse l'aliénation à des rôles socialement définis (comme le culte de l'honneur, de la virginité, de la virilité). Elle souligne sa prise de distance nette vis-à-vis de l'héritage religieux familial pour mieux marquer son choix d'appartenir à une communauté spirituelle (Umma) : une manière de se démarquer radicalement de l'autorité familiale et transnationale du pays d'origine, et surtout de rejeter des pratiques machistes d'oppression de la femme. Les étudiantes insisteront sur le rôle émancipateur de la femme au début de l'islam, pour ne pas avoir à choisir entre la vie professionnelle, la vie de famille et la pratique religieuse. A ce titre, les discours de Lydia et Maryam, l'une étudiante en Commerce international et l'autre en DUT Génie civil (après être passée par une classe Prépa scientifique) représentent une voie au changement entendu comme un plaidoyer en faveur des femmes musulmanes émancipées par une éducation religieuse et qui prennent part à la vie économique et sociale :

« Si l'on regarde de plus près la vie du prophète, les femmes prennent part à la vie politique. Ce qui nous différencie des sœurs chrétiennes, c'est le devoir, pour nous, de prendre part à la vie publique, de travailler, étudier, s'engager dans le social, remplir son devoir de citoyenne, aider les autres ». (Lydia, 26 ans Master1 Commerce international)

Les étudiantes interviewées affirment vouloir se distinguer de leurs parents qui, selon elles, restent enfermés dans des traditions qui conditionnent leur quotidien. Un quotidien qu'elles dénoncent à travers les rôles et répartitions inégaux dans l'accomplissement des tâches et obligations familiales. Comment sortir de cette domination masculine, qui selon elles, relève de la culture patriarcale et non de l'islam ? « Comment est-ce possible que dans notre culture, les femmes en soient arrivées là ! », insistera Maryam qui a fait le choix de dénoncer par une argumentation religieuse, l'oppression sexuelle telle qu'elle la repère chez sa mère. « [...] Moi, j'aime bien me renseigner sur les droits de la femme au vu de l'islam. [...] Elle doit connaître ses droits et les revendiquer ! Le droit, de dire « non », de choisir son mari, de réclamer sa dot, de s'éduquer. Des droits élémentaires, mais tellement importants », martèle cette étudiante, qui a osé braver l'interdit de sa mère pour

se marier avec l'homme de son choix, mais musulman avant tout. La femme, regrette Maryam, n'a pas la place que la religion lui donne. Les étudiantes de nos entretiens expliquent ainsi les relations, tout en dissymétrie, des parents, par l'absence d'éducation religieuse des mères.

Elles décrivent ce manque d'éducation religieuse comme une situation d'injustice qui autorise l'assignation des femmes aux seuls attributs du mariage et de la maternité¹.

Dans une dialectique du maintien des contraires, l'absolu de la soumission en Dieu que les étudiantes expriment neutralise les formes profanes de la soumission (famille, pression médiatique, environnement social...), et produit, de façon paradoxale, une autonomie « religieuse » d'un nouveau genre, qui s'énonce par un discours novateur sur les droits des femmes et se donne à voir par la militance féminine. Outre le refus de l'oppression du modèle patriarcal/matriarcal, les discours des étudiantes portent en germe une « conscience critique » pour le dire à la façon de Gramsci, des pratiques religieuses populaires familiales « imposées » mécaniquement par le « milieu ambiant ». A cet égard, la distinction gramscienne entre « philosophie spontanée » et « philosophie critique » peut fournir un paradigme pour la construction par les filles d'un « islam critique », contre « l'islam spontané » du sens commun représenté par les parents, et de manière plus générale par une pensée sociale dominante de l'assignation identitaire.

« [...] avec un niveau d'études élevé, un travail, des activités extérieures, j'ai l'impression qu'on est toutes des féministes », affirmera Lydia. (Lydia, 26 ans Master1 Commerce international)

Les processus de conversion des étudiantes descendantes de migrants nord-africains (prenant racine dans une société sécularisée par appartenance religieuse musulmane choisie) préfigurent, alors, non seulement l'invention d'une lignée croyante, mais aussi une invention de soi dans la militance comme l'émergence d'un possible féminisme religieux en France (quand bien même certaines interviewées ne se reconnaissent pas dans ce terme).

Cependant, la façon dont s'affirme cette militance féminine n'est pas exempte de tensions, en particulier lorsque les filles tentent de concilier, à l'échelle individuelle, leur projet matrimonial et familial avec leur désir d'autonomie et d'affirmation de soi. Le cas de la nuit de noces de Majda que m'a relaté cette étudiante (qui n'est pas isolé chez les filles mariées et divorcées de nos entretiens) confronte alors deux normes antagonistes de l'intime : la première (celle de la mère) sous l'autorité de la coutume, est glorifiée

collectivement et publiquement : le drap ensanglanté est exhibé, etc. ; la seconde (celle de la fille), faite de silence, de secrets, de pudeur, est le fait d'une revendication du sujet féminin autonome à s'affranchir de ce modèle coutumier et familial pour lui préférer celui de l'individu, du privé, et de rapports conjugaux fondés sur le droit et non sur une inégalité de nature.

Dans cette mesure, la question de la militance féminine des pratiquantes déborde largement sa dimension religieuse, laquelle nécessite alors d'être réévaluée, à rebours de nombre de nos préjugés et présupposés. De façon inattendue, cette représentation de l'intime passe par une rupture avec l'injonction de soumission à un ordre social normatif et encouragé par la mère : celui du « drap de la virginité » pendant la nuit de noces. Qu'est-ce qui se noue, se froisse ou se déchire dans les trames de la filiation à travers cette opposition de deux modèles normatifs, celui du voile et celui du drap de la virginité ? A cet égard, Majda (27 ans divorcée et remariée qui vient de réussir le concours d'infirmière après un abandon d'études en 1ère année d'Anglais et 6 ans de vie comme mère au foyer), exprime la façon dont sa mère lui a martelé, dès son plus jeune âge, les craintes d'une sexualité hors mariage :

« Ma mère a bien réussi à nous inculquer l'interdit de coucher avant le mariage. Elle nous parlait tellement de ça comme quelque chose de mal, en nous disant « Allah vous regarde, il va vous punir », que j'en éprouvais une hantise ! C'était plus par tradition que par religion ! A l'époque, c'était important de montrer le drap rouge de la femme vierge ! » (Majda, 27 ans, réussite au concours d'infirmière)

En se mariant très tôt, à l'âge de 18 ans, Majda n'a pas encore d'arguments théologiques lui permettant de rejeter cette pratique « traditionnelle » du drap rouge de la vierge. Pourtant, elle refuse d'être tributaire de normes liées au genre dans un environnement familial matriarcal. Elle évoque le ridicule de la satisfaction de son mari et de sa mère lors de la consommation sexuelle du mariage. Majda laisse entrevoir le processus de distanciation avec les normes familiales de « genre » via la mère et le mari, processus qui prend forme dans la construction de son identité religieuse, et en particulier dans ses références à des théologiens pour répondre ainsi, de façon « légitime », selon elle, à son questionnement critique, mais aussi et surtout à ses préoccupations de femme.

« Dès qu'il a vu le sang, il était content ! Cette réaction m'a marqué. [...] Je trouvais

ce principe ridicule ! Je me souviens avoir lu dans un livre de Y. Qârdhawî, sa réponse à une femme qui n'était pas vierge et qui craignait que cela se voit à son mariage. Il répondit que c'est illicite de dévoiler aux gens son intimité, et que personne n'a à entrer là-dedans ! Je me suis dit qu'avec un minimum de science religieuse, il est possible de faire autrement. J'avais été déçue par la réaction excessive de mon mari ! Tout ça pour un peu de sang ! »

Là, en tout cas peuvent apparaître les tensions qui traversent les relations d'une mère «migrante» nord-africaine et de sa fille engagée dans un processus de conversion religieuse. A ce titre, l'opposition du voile et du drap de la virginité constitue un bon analyseur des attentes de conduites normatives, qui agissent dans la relation d'éducation sentimentale et sexuelle d'une mère avec sa fille, « musulmanes » toutes deux, mais selon des registres et des enjeux radicalement différents, voire ouvertement conflictuels au travers d'expressions plus ou moins conscientes ou au contraire hystérisées. Certaines ne faisant pas le pas de la rupture, elles paient le prix fort pour cette résignation : arrêt du processus d'autonomisation, repli sur un quotidien familial qui ne les satisfait pas totalement, passages dépressifs, sont autant de manifestations violentes de ce pathos d'une autonomie féminine sous condition.

Conclusion

Dans le contexte d'une société fermée à l'expression des particularismes religieux dans l'espace public, les conversions religieuses des étudiantes pratiquantes révèlent alors une intégration ambivalente à la société française. En effet, en s'affirmant comme sujets féminins autonomes dans la soumission, libre et volontaire, à une communauté de valeurs religieuses (au sens wébérien), elles s'affichent paradoxalement comme les représentantes d'une « communauté en repli sur soi ».

Ceci étant posé, la militance féminine des étudiantes pratiquantes soulève à leurs dépens deux problèmes majeurs : la légitimité de l'islam et son expression dans l'espace public, et la « laïcité à la française ».

1. Intégrées scolairement, comme en témoignent les parcours de réussite dans le supérieur des interviewées, elles éprouvent paradoxalement, le sentiment non seulement de ne pas échapper à « un enfermement identitaire » pour emprunter la formule à F.de Singly, par la pensée sociale dominante, mais aussi d'être méprisées

dans leurs individualités religieuses.

2. La laïcité à la française est vécue par les pratiquantes comme restrictive et contraire à l'expression des libertés de conscience. Le paradoxe, et non des moindres, qui ressort des débats sur la laïcité aura été une forte conscience citoyenne des étudiantes pratiquantes. Je me souviens, au cours d'une discussion informelle avec des étudiantes et bénévoles de l'association le « Couscous de l'amitié », à l'approche des élections présidentielles de 2007, que l'une d'elle afficha une ferveur particulière pour aller voter : « Si l'on nous interdit le voile, dit-elle, on portera le bonnet phrygien, celui-là je pense pas qu'on nous l'enlèvera ! ».

En dépit des doutes et des contradictions qui traversent la vie des étudiantes, on peut se demander si leur militance féminine se poursuivra ou bien s'achèvera après la parenthèse des études et des réseaux d'amitiés durant cette période. Le peu d'entretiens effectués auprès d'étudiantes en voie de professionnalisation et ayant une vie de couple ne nous permet pas à ce jour de répondre à la question. Ces jeunes femmes, en se posant de façon revendiquée comme des citoyennes musulmanes, renouvellent en tout cas, le débat sur la difficile prise en compte des minorités et de leurs « particularismes religieux » dans une société laïc, de type exclusif. Plus que le signe d'un conflit intergénérationnel, voire communautariste dans un environnement hostile, ce qui se joue à travers la militance des étudiantes peut-il être lu comme une préfiguration des transformations sociales et politiques à venir ?

Comment penser la laïcité dans le contexte d'une démocratie respectueuse de valeurs d'égalité ?

Hélène TESSIER*

Laïcité, religion et droit à l'égalité : l'accommodement raisonnable et les défis pour une réflexion féministe¹

Le droit à l'égalité occupe une place prépondérante dans les instruments juridiques constitutionnels et quasi-constitutionnels du Canada et du Québec². Il constitue l'une des assises sur lesquelles repose en principe, les normes de régulation sociale. La définition du droit à l'égalité s'y effectue conformément à la conception libérale. Ainsi, les aspects juridiques de l'égalité ne portent à peu près pas sur les problèmes pourtant réels découlant des inégalités socio-économiques et des exclusions découlant de la pauvreté. Il ne s'agit cependant, pas d'une conception purement formelle du droit à l'égalité. Dans le cadre, au demeurant restreint, des catégories classiques de l'interdiction de la discrimination, -en l'occurrence, l'interdiction de la discrimination fondée sur le sexe, la grossesse, la religion, l'origine ethnique et nationale, la couleur, l'orientation sexuelle et le handicap-, les interprétations judiciaires s'inscrivent dans le courant contemporain de promotion de l'exercice effectif du droit à l'égalité.

C'est dans ce contexte qu'a pris forme le concept d'accommodement raisonnable, sur lequel porte ma communication.

La notion d'accommodement raisonnable, a été élaborée par la Cour suprême du Canada, en tant que modalité d'exercice pratique du droit à l'égalité. Son application ne fait pas l'unanimité, notamment, lorsqu'elle sert à solutionner des conflits portant sur la discrimination fondée sur la religion. Certains craignent que, dans ces cas, l'obligation d'accommodement ne mette en péril une autre assise du droit à l'égalité, en l'occurrence l'interdiction de la discrimination fondée sur le sexe. Cette question se pose de façon récurrente dans un contexte multiculturel où, d'une part, les véritables exigences des différentes religions sont mal connues – leur détermination précise ne peut et ne doit

* Hélène TESSIER, Université Saint Paul Ottawa - Canada

¹Communication présentée au Ve Congrès de recherches féministes francophones, Rabat le 23 octobre 2008.

²La double conception du raisonnement juridique qu'implique le système judiciaire fédéral canadien soulève des questions complexes et comportent des incidences politiques qui sont d'ailleurs étroitement liées à la nature des débats qui entourent la sanction judiciaire du droit à l'égalité. J'emploierai ici la formulation propre aux instruments juridiques québécois, d'inspiration civiliste, qui me semble plus favorable à l'inscription de la doctrine des droits de la personne dans une tradition rationaliste que la formulation de common law, héritière de la tradition pragmatiste, qui caractérise les interprétations de la Cour suprême du Canada. La jurisprudence de cette cour détermine en dernier recours le droit positif applicable. En matière de droit de la personne, celui-ci tend à s'uniformiser partout au Canada, non seulement en raison du statut de la jurisprudence des tribunaux supérieurs, dont les juges sont nommés par le gouvernement fédéral, mais aussi du fait de la prépondérance constitutionnelle de la Charte canadienne. Par ailleurs, les deux traditions peuvent mener à des résultats similaires sur le plan pratique. Mais la question de la filiation philosophique comporte à mon avis une importance appréciable sur le plan politique ainsi que sur le plan moral.

pas relever du juge éventuellement appelé à trancher le litige³ -, et d'autre part, certaines exigences impliquent l'établissement de distinction entre les hommes et les femmes dans la sphère publique. Ce débat a conduit plusieurs groupes féministes à se demander s'il n'y avait pas lieu d'établir une hiérarchie entre les droits, c'est-à-dire, de prioriser le droit à la reconnaissance sans compromis de l'égalité entre homme et femme et de lui conférer prépondérance sur le droit à la liberté de religion ? À mon avis cette question est mal formulée et, de ce fait, sert à alimenter une rhétorique, dont on peut légitimement appréhender les dérives. Pour bien comprendre les enjeux du problème, il est cependant nécessaire de décrire d'abord le contexte juridique dans lequel s'applique la notion d'accommodement raisonnable et d'en définir ensuite les principales caractéristiques.

1. Droit à l'égalité et accommodement raisonnable : le contexte juridique canadien

La Charte canadienne des droits et libertés garantit à chacun l'exercice de leurs droits sans discrimination. Elle interdit en conséquence que les lois, les textes réglementaires, les autres décrets du gouvernement ainsi que, de façon générale, tous les actes de l'État fédéral ou provincial, ne comportent des distinctions ou des exclusions fondées sur un certain nombre de critères de discrimination interdits, notamment le sexe et la religion. En tant que norme constitutionnelle, elle peut aussi servir de fondement à la contestation judiciaire des textes législatifs et réglementaires, de même que des autres décisions gouvernementales qui comporteraient des effets discriminatoires. Au Québec, la Charte des droits et libertés, dont la structure ressemble beaucoup à celle des instruments internationaux, s'applique à tous les actes, publics ou privés, qui relèvent de la compétence constitutionnelle du Québec. Elle garantit l'exercice en pleine égalité, de l'ensemble des droits de la personne, sans distinction, exclusion ou préférence fondées sur l'un des critères de discrimination interdits, y compris le sexe et la religion. Cette double protection du droit à l'égalité, à la fois fédérale et provinciale se retrouve dans toutes les juridictions canadiennes et régit, à quelques distinctions près d'une juridiction à l'autre, un très large éventail de situations. Elle fait aussi du droit à l'égalité, tel que prévu dans les différentes chartes ou codes des droits de la personne, un instrument de contrôle judiciaire de la légalité des lois et de leur conformité à la norme constitutionnelle.

³Parce que le décideur ne pourra pas, dans ce contexte, disposer des connaissances nécessaires pour prendre une telle décision.

L'accommodement raisonnable - traduction fort contestable de l'expression « *reasonable accommodation* » - est un concept de droit canadien, inspiré de la jurisprudence américaine et de la tradition de common law. Il représente une des modalités pratiques d'exercice du droit à l'égalité et, sur le plan des principes, sert à assurer le passage entre l'égalité de droit et l'égalité de fait. Ainsi, l'accommodement raisonnable s'applique quand une norme, - ou un acte individuel compromet, de façon **directe** ou **indirecte**, l'exercice du droit à l'égalité au travail, de l'éducation, dans les services publics ou privés, dans la conclusion des actes juridiques relatifs aux biens et aux services offerts au public. Le champ d'application de l'accommodement raisonnable est donc très large: conditions de travail, logement, hôpitaux, éducation, y compris universitaire, rentes et autres prestations, statut de membres d'associations professionnelles, etc. Elle vise aussi, **en principe**, tous les motifs de discrimination prohibée : handicap, grossesse, religion, langue, origine ethnique et nationale, condition sociale, - bien qu'il soit fort improbable qu'on ne l'applique jamais à ce dernier motif, compte tenu des conséquences d'une telle application. Celle-ci serait en effet, incompatible avec la protection du libéralisme économique.

Pour revenir aux motifs de discrimination auxquels on applique généralement le concept d'accommodement raisonnable, en l'occurrence les exclusions fondées sur la grossesse, le handicap, la religion, cette notion a été la source d'un progrès appréciable dans la réduction des inégalités et dans la promotion de l'intégration sociale. Ainsi, l'adaptation des horaires de travail pour les employés devant subir des traitements qui interfèrent avec leur assiduité (ex : dialyse), l'adaptation des outils ou des lieux de travail pour les employés ayant des déficits sensori-moteurs, l'adaptation des échéanciers d'examen et de remises des travaux dans le cas d'étudiantes en congé de maternité constituent des cas d'accommodements raisonnables. De ce point de vue, on peut affirmer que, de façon générale, l'application du concept d'accommodement s'est avérée particulièrement utile dans les revendications d'égalité portant sur les droits des femmes. Ce concept est en effet, lié à la notion de discrimination indirecte, notion qui a permis de mettre en évidence le caractère discriminatoire de nombreuses pratiques, dont la neutralité apparente recouvrait dans les faits et, la plupart du temps de façon non intentionnelle, des sources importantes d'exclusions et d'injustices à l'égard des femmes. Ces exclusions se rapportent notamment aux situations de grossesse, de conciliation entre travail et

famille, d'exigence de force physique dans certains emplois, de dépréciations, sur le plan de la rémunération du travail, des caractéristiques et conditions liées aux travaux dit « féminins ».

L'idée d'accommodement raisonnable est maintenant de plus en plus acceptée en rapport avec certains motifs de discrimination, tels que la discrimination fondée sur le sexe, la grossesse ou le handicap. Dans ces cas, on conteste davantage son application pour des raisons reliées aux relations de travail et aux prérogatives de l'employeur, qu'en raison d'un rejet de principe. Il n'en va pas de même de l'obligation d'accommodement en matière religieuse et en matière de langue⁴ puisque celles-ci soulèvent, particulièrement au Québec, la question des conceptions conflictuelles du multiculturalisme. La question de religion, comme elle recoupe souvent celle d'origine ethnique et nationale, est en de ce fait fréquemment assimilée à celle de la langue. Dans le contexte politique canadien, la question de la reconnaissance du français comme langue officielle du Québec dépend de la reconnaissance des francophones en tant que majorité. Or la notion de majorité est ici ambiguë dans la mesure où, historiquement la majorité francophone du Québec constituait une majorité non pas dominante, mais plutôt dominée et que, même en ce moment, on retrouve toujours une forte proportion de francophones parmi la population culturellement et économiquement défavorisée. Par ailleurs, dans le cadre de la confédération canadienne, la prétendue majorité francophone est incontestablement minoritaire, y compris sur le plan culturel et institutionnel. La conception fédérale du multiculturalisme est fondée sur l'égalité des deux peuples fondateurs. Elle affirme ainsi le statut de culture majoritaire à la majorité anglophone et à la majorité francophone, à tout le moins au Québec, sans égard au fait qu'au plan constitutionnel, le Québec fait partie de la confédération canadienne et qu'à ce titre, le caractère majoritaire attribué aux francophones est en grande partie dénué de réalité politique effective. Les conceptions québécoise et fédérale du multiculturalisme sont en conséquence, d'inspiration très différente, et bien que la conception québécoise ne soit pas monolithique – en raison de la diversité des allégeances et des intérêts politiques parmi les québécois- elle s'oppose de façon générale à la conception fédérale- et ce, dans le cadre du rapport de force qui définit au Québec, les enjeux de la question nationale depuis les années 1980.

⁴ Dans la Charte des droits et libertés de la personne du Québec, la langue constitue un critère interdit de discrimination, ce qui pose un problème particulièrement important dans le cadre de législations qui doivent protéger le statut prépondérant du français. À ce sujet, l'arrêt de la Cour suprême du Canada *Ford c. Québec* 1988 2 (R.C.S.) 712 illustre bien la situation.

Aux fins de cette communication, nous n'examinerons pas les aspects politiques de la polémique sur l'accommodement raisonnable en matière religieuse, aspects pourtant fondamentaux au plan moral pour traiter de la question de façon satisfaisante. Mentionnons simplement deux éléments à ce sujet. D'une part, le concept essentiellement juridique de l'accommodement raisonnable ne constitue pas un instrument de discussion adéquat pour aborder, et encore moins pour résoudre, les problèmes politiques liés au multiculturalisme. C'est pourquoi, il convient de bien distinguer les deux plans d'analyse. Il faut ainsi éviter de rejeter d'emblée l'utilité juridique du concept d'accommodement raisonnable, y compris dans l'exercice effectif du droit à l'égalité sans discrimination fondée sur la religion, au motif de son incapacité, au demeurant tout à fait compréhensible, à rendre compte des rapports de force dans la société. Il ne s'agit pas, ce faisant, de faire preuve de naïveté.

Il est en effet, essentiel de reconnaître que la pratique des accommodements raisonnables, en tant que règle de droit, constitue un produit de ces rapports de force eux-mêmes et que, comme toute autre règle de droit sanctionnée par les tribunaux, elle représente l'expression des courants sociaux les plus puissants.

D'autre part, la tradition pragmatiste dans laquelle s'inscrit la notion d'accommodement raisonnable en droit canadien, rejoint la mouvance postmoderne maintenant dominante dans les conceptions juridiques et anthropologiques sur l'égalité. De ce point de vue, en matière de multiculturalisme, il se retrouve de plus en plus assimilé à un outil de gestion des différences, coupé de toute réflexion axiologique et essentiellement dépendant des rapports de force régissant des intérêts particularisés. Dans le cadre juridique canadien, une telle affiliation avec un courant qui, comme mode de régulation sociale, donne préséance à la décision judiciaire plutôt qu'à la loi, confirme les affinités du concept d'accommodement raisonnable avec la tradition de common law. L'expression même « d'accommodement raisonnable » traduit une telle affinité. En effet, le terme d'accommodement ne s'intègre pas à la tradition civiliste des droits de la personne, et le concept de « raisonnable » ne fait pas appel à la rationalité, mais plutôt au caractère pragmatique et facile à réaliser de l'accommodement consenti. Les instruments juridiques d'inspiration civiliste, notamment, la Charte des droits et libertés de la personne du Québec, comportent pourtant toutes les dispositions nécessaires pour

obtenir des résultats tout à fait semblables à ceux qui sont obtenus par l'application du concept d'accommodement raisonnable⁵. La prépondérance que l'adoption généralisée du concept d'accommodement raisonnable confère de fait, aux institutions et à la culture juridique anglo-saxonne en matière de droits de la personne, au détriment de la tradition de droit civil, pose au Canada un réel problème, par ailleurs sous-estimé par la communauté juridique et par «l'establishment» intellectuel du Québec. Une telle situation reproduit, ou perpétue, les rapports de domination qui ont marqué l'histoire de la fédération canadienne. Il est fort probable qu'une partie du malaise, voire de l'hostilité, que suscite au Québec, la notion d'accommodement raisonnable, soit en partie attribuable à cet aspect occulté et exclu de la réflexion publique sur la question.

2. L'accommodement raisonnable et la discrimination fondée sur la religion

En dépit des problèmes que pose la façon dont s'est imposé l'accommodement raisonnable en droit canadien, cette notion demeure un outil important de mise en œuvre du droit à l'égalité, pour peu que l'on veuille la considérer dans sa filiation rationaliste et dans son rattachement à la tradition d'émancipation qui définit la revendication d'égalité. En matière de discrimination fondée sur la religion, la notion d'accommodement raisonnable a, dans la jurisprudence canadienne, été notamment utilisée pour permettre le port du kirpan par les adolescents sikhs à l'école, pour accorder des congés payés ou, le cas échéant, de simples absences du travail lors de fêtes religieuses qui ne coïncident pas avec les fêtes chrétiennes déjà incluses dans le calendrier civil, pour permettre des aménagements des horaires du travail de façon à respecter les exigences de la pratique religieuse, pour concilier le port d'un uniforme avec certaines exigences vestimentaires religieuses, pour obliger les hôpitaux et autres institutions publiques à fournir des repas conformes aux prescriptions alimentaires des religions. Même s'il n'y a pas eu de décisions judiciaires sur ce point, on peut légitimement penser que, dans la mesure où l'accommodement raisonnable fait partie du droit positif canadien, le port du hidjab dans les écoles ou au travail, à moins de circonstances très particulières reliées au type d'emploi, ne pourrait pas être prohibé.

⁵Cet élément, soutenu par ailleurs dans quelques articles (voir Caron M. et Morel, A.(....)) est contesté par une forte majorité de juristes québécois. Pour ma part, je pense que la dépréciation dont a depuis plusieurs années fait l'objet la tradition civiliste s'inscrit dans un débat politique. De plus, l'enseignement de cette tradition, en particulier dans le domaine des droits de la personne est en perte de vitesse de sorte qu'elle est maintenant mal connue des juristes.

3. Précisions sur la nature de l'obligation d'accommoder

Pour éviter les dérives démagogiques et pour éviter d'attribuer au concept d'accommodement raisonnable une fonction politique qu'il ne peut pas remplir, il importe de comprendre le lien entre l'accommodement raisonnable et le droit à l'égalité. L'interdiction de la discrimination fondée sur la religion implique en premier lieu, la prohibition de règles qui établissent des distinctions ou des exclusions directement fondées sur la religion (par exemple : un refus d'emplois de certaines personnes en raison de leur appartenance religieuse). Mais, elle implique aussi l'interdiction de normes qui affectent de façon indirecte les membres d'un groupe en raison de leurs pratiques religieuses, en leur imposant un fardeau plus onéreux dans l'exercice de leurs droits. Par exemple, peut-on obliger quelqu'un à choisir entre le travail, les études, ou l'exercice de son droit de vote, et la pratique de sa religion? La réponse devrait bien entendu être négative. Si un employé soumis à des obligations religieuses qui lui imposent de ne pas travailler certains jours qui ne correspondent pas aux jours fériés, peut-on lui imposer une obligation de se rendre au travail en contravention des règles de sa religion? C'est dans de tels cas, transposables aux secteurs des études et des services, qu'intervient de façon concrète l'obligation d'assurer, non seulement la reconnaissance du droit à l'égalité en emploi, en éducation ou dans l'obtention de biens ou de services, mais également l'exercice effectif de ce droit. C'est pourquoi, dans ce contexte, l'obligation d'accommodement apparaît comme une modalité d'un tel exercice effectif. Cette obligation se traduit sous la forme suivante : s'il existe un moyen de faire coexister les préceptes de la pratique religieuse avec la possibilité de satisfaire aux exigences du travail, des études, ou aux nécessités particulières de l'exercice d'un droit sans qu'il n'en résulte une «contrainte excessive»⁶ pour la partie qui accommode, l'accommodement doit être accepté. La «contrainte excessive» constitue, selon la Cour suprême du Canada, la limite de l'obligation d'accommodement. Si la contrainte est excessive, l'accommodement ne peut être imposé. Comment apprécier si une contrainte est excessive ? Selon les tribunaux, le caractère excessif de la contrainte s'apprécie en fonction d'un ensemble de circonstances factuelles. Dans quelles circonstances une contrainte sera-t-elle jugée « excessive » ? Cette question laisse évidemment, aux tribunaux une large marge d'appréciation que tendent à occuper, parfois explicitement, parfois à leur insu, les positions identificatoires de même que les

⁶Traduction de l'expression anglaise «undue hardship» .

allégeances culturelles et idéologiques des juges qui rendent la décision. C'est donc à cette étape de l'analyse que les enjeux politiques de la notion d'accommodement raisonnable deviennent les plus apparents. Le rattachement de la notion d'accommodement raisonnable au pragmatisme juridique se manifeste aussi à cette étape du raisonnement.

4. Liberté religieuse et droit des femmes à l'égalité

Un des principaux arguments à l'encontre du recours à l'accommodement raisonnable en matière religieuse porte sur les risques que l'obligation d'accommodement comporte pour les droits des femmes, notamment dans le cadre du travail, de l'éducation et de l'accès aux services. Outre le port du voile qui, en tant que tel, ne change pas l'organisation de travail – ou la nature des études – et qui ne modifie pas le statut de l'employée ou de l'étudiante, d'autres types de demandes d'accommodement ont été adressées à des organismes, dans le cadre d'allégation de discrimination fondées sur la religion. Ces demandes d'accommodement impliquaient des différences de traitement susceptibles de remettre en question certains acquis des femmes en matière de droit à l'égalité. Ainsi, un regroupement à caractère religieux, dans un quartier de la ville de Montréal où la population musulmane est fortement représentée, a demandé à la ville que l'horaire des piscines publiques prévoient désormais des heures de baignades uniquement réservées aux femmes, dans la mesure où, selon le regroupement, les prescriptions de leur religion n'autorisaient pas les femmes à se baigner en présence des hommes. Cette demande a été acceptée par la ville, qui se conformait ce faisant, à un avis de la Commission des droits de la personne. Sur le plan juridique et compte tenu de la façon dont la Cour suprême a appliqué le concept d'accommodement raisonnable, il est fort probable que, advenant une procédure judiciaire, la demande du regroupement aurait été acceptée par les tribunaux. En effet, le droit d'accès aux lieux publics, sans discrimination fondée sur la religion est prévue à la Charte des droits et libertés du Québec. Dans les circonstances, l'absence de période de baignade réservée aux femmes avait pour conséquence de priver les femmes se conformant aux préceptes sur lesquels s'appuyait la revendication du groupe musulman d'avoir accès à la piscine. De ce fait une norme, neutre en apparence (l'horaire), avait pour effet de compromettre le droit des membres d'un groupe protégé

par l'interdiction de discrimination fondée sur la religion, de l'accès, en pleine égalité, à un service public. Il s'agit d'un cas de discrimination indirecte auquel s'applique l'obligation d'accommodement raisonnable, jusqu'à preuve d'une contrainte excessive. Or, l'introduction d'une période de bain réservé aux femmes n'aurait vraisemblablement pas été jugée excessive.

Autre exemple, qui provient cette fois de la législation fédérale, la question de l'exercice du droit de vote par des femmes qui seraient complètement couvertes par le voile. Dans ce cas, qui a récemment fait l'objet d'un débat au Canada, on a, à l'encontre de l'obligation d'accommoder, invoqué des raisons de sécurité et la nécessité de l'identification des votants. Arguments un peu étranges, si on tient compte du fait qu'au 21^e siècle, l'identification par photographie est en perte de vitesse et qu'elle tend, pour le meilleur ou pour le pire, à être remplacée par d'autres moyens beaucoup plus précis.

On constate par cet exemple les limites de l'approche juridique dans des cas litigieux. Malgré le caractère logique de la démonstration, le raisonnement juridique constitue essentiellement un raisonnement *a posteriori*, qui suppose un jugement axiologique – idéologique, ou politique - préalable. Mais un tel jugement fondé sur les valeurs ne doit pas simplement s'effectuer au plan du ressenti subjectif. S'il reste sur ce plan, il ne pourra alors que céder à la rhétorique réductrice qui polarise le débat, soit dans le sens d'un pragmatisme d'emblée rangé du côté de l'idéologie dominante ou, au contraire dans le sens d'une fidélité à des principes qui n'ont pas nécessairement d'application dans la situation réelle. Il importe donc, de soumettre ce jugement axiologique à une critique rationnelle qui impose en premier lieu, une bonne compréhension des véritables enjeux du problème.

Je voudrais reprendre dans cette perspective la revendication faite par certains groupes féministes au Québec, notamment par le Conseil du statut de la femme, d'établir une hiérarchie entre les droits fondamentaux et de consacrer ce faisant, la primauté de l'égalité des sexes sur la liberté de religion. Cette proposition se fonde sur la prémisse voulant que les religions ne reconnaissent pas des droits égaux aux hommes et aux femmes. De plus, celles-ci placeraient les femmes en position de gardiennes de la culture religieuse et, en conséquence, leur imposeraient de manière disproportionnée, le poids des traditions

en restreignant leurs libertés, notamment par la surveillance de leur corps et de leur sexualité⁷. Même si les religions justifient souvent ces distinctions par un discours sur la différence des rôles, la reconnaissance de l'apport des femmes et l'insistance sur la complémentarité des sphères d'activités, il n'en reste pas moins qu'elles imposent aux femmes des exclusions et des restrictions qui ne sont pas imposées aux hommes, leur conférant dans les faits une position d'infériorité. Ainsi le retour du religieux dans la sphère publique se présenterait comme une entrave à l'égalité entre les sexes et raviverait les obstacles toujours présents pour l'atteinte de cette égalité. C'est pourquoi, le Conseil du statut de la femme demande que soit affirmée la primauté du droit à l'égalité des sexes dans les instruments juridiques portant sur les droits de la personne et que, concrètement, la notion de contrainte excessive inclue dorénavant toute atteinte à l'égalité des sexes. Le Conseil s'est notamment inquiété du fait que récemment, dans les écoles, des demandes d'accommodement «portant sur le transfert dans une classe où le personnel enseignant serait du même sexe que l'élève(...) ou sur le refus de l'autorité d'une femme comme interlocutrice à la direction de l'école⁸» puissent être acceptées.

Ces commentaires appellent quelques précisions. D'une part, s'il est vrai que les situations décrites posent de véritables problèmes en termes de conception du statut de la femme ou de ségrégation entre les sexes, elles doivent quand même être analysées dans la logique de la doctrine des droits de la personne. Or, une demande ne donne droit à l'accommodement, -accommodement qui, rappelons-le ne pourra plus être considéré comme raisonnable s'il occasionne une contrainte excessive-, que si cette demande repose sur une situation qui porte atteinte au droit à l'égalité du demandeur. C'est dans ce contexte, que la référence civiliste et les catégories, aussi bien que le vocabulaire de la Charte des droits et libertés de la personne du Québec me paraissent un meilleur instrument pour analyser la situation sous l'angle juridique que le concept d'accommodement raisonnable. Dans le vocabulaire du droit civil, le droit à l'égalité, en matière de religion, signifie l'accès en pleine égalité sans distinction, exclusion ou préférence fondées sur la religion, non pas à la simple reconnaissance, mais à l'exercice effectif d'un droit. Il faut donc, dans un premier temps se demander si l'appartenance religieuse comporte des exigences qui rendent plus difficiles l'exercice d'un droit. Si tel

⁸Eid, P. et Montminy, K. (2006) Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes : la cohabitation est-elle possible? Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, Cat. 2.500.126.

est le cas, des modalités doivent être élaborées pour permettre l'exercice de ce droit, sans pour autant changer la nature du droit à exercer. Ainsi, dans le dernier exemple cité par le Conseil - celui du refus de s'adresser à une femme comme interlocuteur à la direction de l'école - en quoi le fait qu'il doive s'adresser à une femme à la direction de l'école porterait-il atteinte au droit à l'égalité subie par le demandeur ? En quoi ne pas accéder à cette demande constituerait-il de la discrimination fondées sur la religion ? En effet, même, si le refus de s'adresser à une femme reposait sur une véritable exigence religieuse – ce qui reste évidemment à démontrer et qui m'apparaît improbable - quel droit serait compromis par le refus d'une telle demande ? À mon avis il n'y en a aucun : ni le droit aux services publics, ni le droit à l'instruction publique pour l'enfant. Indépendamment de la décision administrative, qui a pu être prise dans ce cas, il ne s'agit pas, selon moi, d'une situation qui relève de l'application du concept d'accommodement raisonnable, s'il est correctement interprété.

La revendication d'assurer la primauté de l'égalité des sexes sur la liberté de culte, comme le demande non seulement le Conseil du statut de la femme, mais aussi bien d'autres groupes au Québec comme en Europe, repose donc sur une profonde incompréhension de la définition juridique de l'accommodement raisonnable. L'accommodement raisonnable ne porte pas sur la liberté de religion. Celle-ci, en droit canadien et québécois, constitue un droit fondamental, qui peut toujours être limité par la loi et qui doit s'exercer dans le respect de l'ordre public, des valeurs démocratiques et du bien-être des citoyens⁹. La liberté de religion comme les autres droits fondamentaux – le droit de propriété, le droit à la liberté d'expression et même, le droit à la vie et la sûreté de la personne – n'est jamais absolue et peut faire l'objet de diverses limitations dans le cadre constitutionnel. Ce qui s'oppose dans l'accommodement raisonnable, si opposition il y a, ce qui me semble loin d'être démontré-, ce sont deux droits à l'égalité : la protection contre la discrimination fondée sur le sexe et la protection contre la discrimination fondée sur la religion. Or, dans la doctrine des droits de la personne, le droit à l'égalité occupe déjà une position prioritaire. Il bénéficie d'une protection plus absolue que les droits fondamentaux. L'accommodement raisonnable en matière religieuse constitue un corollaire du droit à la non-discrimination fondée sur la religion et non pas de l'exercice du droit à la liberté de religion. Outre, les cas d'exclusion directe en raison d'une appartenance religieuse,

⁹Charte des droits et libertés de la personne du Québec, article 9.1.

la discrimination fondée sur la religion consiste à mettre une personne en demeure, de choisir entre le respect des préceptes de sa religion et l'exercice d'un droit. C'est uniquement dans ces cas, qu'intervient l'obligation d'accommodement raisonnable.

Dans cette perspective, accorder au droit à la protection contre la discrimination fondée sur le sexe, la primauté sur la protection contre la discrimination fondée sur la religion constitue une proposition éminemment contestable. Elle suppose que certaines discriminations sont plus tolérables que d'autres. Le droit à l'égalité est le droit à l'égalité : la discrimination fondée sur le sexe n'est pas moins justifiable que la discrimination fondée sur la race ou sur la religion. Il serait facile d'évoquer de nombreux exemples historiques à l'appui de cette affirmation. Mais cette démarche n'est pas nécessaire, s'agissant du concept d'accommodement raisonnable. Celui-ci n'implique en effet, aucune véritable opposition concrète entre le droit à l'égalité de celle, ou celui qui demande l'accommodement et la protection contre la discrimination fondée sur le sexe de quelqu'un en particulier. Quant aux enjeux sociaux, il m'apparaît beaucoup plus important pour la sauvegarde des droits des femmes, d'affirmer de façon cohérente, par des actes concrets, notre engagement réel dans la lutte contre la discrimination, quelles que soient les formes qu'elle prenne. Une telle attitude n'implique pas de manquer à notre devoir d'analyse critique, de se soustraire à notre obligation de penser et qualifier toute situation litigieuse de situation de discrimination. « La liberté », écrivait Albert Camus, « consiste d'abord à ne pas mentir ».

Il est compréhensible de s'inquiéter du recul possible des droits des femmes lorsque le droit religieux remplace le droit constitutionnel. Mais, il importe de se rappeler que la notion d'égalité ne prend son sens que lorsqu'elle permet de s'opposer à tout ce qui, en raison d'une caractéristique qui le rattache à un groupe limite pour un individu l'exercice des droits reconnus à tous. La doctrine des droits de la personne et les religions ne relèvent pas des même catégories de pensée. La tradition rationaliste des droits de la personne ne s'intègre pas à la pensée religieuse, qui relève quant à elle d'une toute autre logique. Que celles-ci s'opposent par moment ne doit pas faire perdre de vue que la revendication d'égalité constitue toujours une revendication qui porte sur l'autonomie humaine. De ce point de vue, le concept d'accommodement raisonnable, malgré ses

⁸Eid, P. et Montminy, K. (2006) Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes : la cohabitation est-elle possible? Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, Cat. 2.500.126.

failles et ses limites, met en oeuvre un principe important qui veut que l'on n'impose pas l'autonomie par des moyens hétéronomes. Dans cette perspective, l'accommodement raisonnable n'est pas, comme certains le croient au Canada et au Québec, au service des fondamentalismes. Il représente au contraire, en tant que modalité concrète d'exercice des droits, une voie d'émancipation, un témoignage de respect pour la valeur d'égalité.

Vers un multiculturalisme plus inclusif : Contributions incontournables de la théologie féministe

Jacqueline St-JEAN*

Présentation

Tout d'abord, merci d'être convoquée à ce 5^e Congrès International des Recherches Féministes Francophones. En tant que théologienne, ma contribution se veut un apport «Vers un multiculturalisme plus inclusif». Qu'est-ce à dire? Pour se faire, quelques points importants à parcourir ensemble, afin d'ajuster nos paramètres.

Introduction

Devant l'émergence du multiculturalisme qui s'impose dans notre monde globalisé, comment ne pas poser la question: «Le multiculturalisme, avons-nous un choix?»¹⁰ » Par contre, là où des choix audacieux s'imposent, c'est dans notre façon de contribuer en cette lutte pour construire de nouvelles entités vers un multiculturalisme plus inclusif. Selon l'expression féministe du terme «inclusif», il faut dépasser le Petit Robert qui restreint l'inclusion à une simple insertion, à une juxtaposition des parties¹¹. De plus, parler d'un multiculturalisme plus inclusif, c'est incorporer les principes de l'univers quantique de relationnalité, de mutualité et de réciprocité. «L'essence de l'inclusion, est que nous faisons partie d'une société où la langue, la couleur, l'éducation, le sexe et la fortune ne devraient pas nous diviser, mais plutôt nous rendre plus sensibles et conscients [de l'indispensable intégration et interaction] de la différence»¹². Comment s'intégrer alors, comme si l'on pouvait tout simplement être transplantés et s'enraciner dans de nouveaux sols pour devenir ce qu'on nous autorise à être?

Avec le mélange des cultures dans un espace différent qui a façonné chacune d'elles, parce que transplantées, comme les écosystèmes, ne sont plus les mêmes. La rencontre des cultures entre elles, les modifie. Le choc de la domination culturelle crée de la nouveauté, de l'inédit au sein de la culture dominée¹³.

Cela ne se fait pas sans heurts pour ceux et celles qui veulent être reconnus par les pouvoirs

* Jacqueline St-JEAN, Université OTTAWA Canada

¹⁰LEBOEUF, Philippe, Le multiculturalisme, avons-nous un choix? <http://www.pch.gc.ca/special/mdc/winners/Philippe-Leboeuf-f.cfm>.

¹¹Cf. PETIT ROBERT, Dictionnaire de langue française, Montréal, 1987, p. 979; GEADAH, Yolande, Accommodements raisonnables : droit à la différence et non différence des droits, VLB -DITEUR, Montréal, 2007, p. 8; G-SSMAN, Elisabeth (org.), DICCIONARIO DE TEOLOGIA FEMINISTA, Petr-polis, 1997, pp. 259-262. Formation d'un langage plus inclusif.

¹²LEBOEUF, Le multiculturalisme, avons-nous un choix, p. 1.

¹³Cf. GEBARA, Ivone, Fragile liberté, Médiapaul, Montréal, 2005, pp. 97-98.

qui régissent l'hégémonie politique et sociale. Dans le cadre du multiculturalisme, la tendance est de fonctionner à la manière de la macroculture définie par l'élite ou encore de traiter globalement l'être humain comme un "être-pour-le-marché" en vue de la consommation culturelle. Et donc de se rendre compte que nous pouvons déclarer nos couleurs d'un multiculturalisme d'inclusion, d'intégration, d'interaction, mais en réalité, «vivre pour» que le multiculturalisme soit plus inclusif, instaurateur de relationnalité, de mutualité et de réciprocité, représente un bien grand défi qui relève d'une compréhension plurielle d'une telle tâche. C'est pourquoi le discours sur le multiculturalisme ne peut s'élaborer seulement à partir de conceptions politico-sociales-économiques, mais se doit d'interpeller aussi les théologies et éthiques contextuelles. D'où l'importance, et plus précisément aujourd'hui, de saisir ce que la théologie féministe a à dire au multiculturalisme et en quoi cela s'inscrit dans le projet d'un multiculturalisme critique confronté à une globalisation des systèmes d'exploration et de domination

Mise au point sur le multiculturalisme

Tout d'abord, comment définir le multiculturalisme? Le multiculturalisme est un fait social caractérisé par l'accroissement manifeste des différences culturelles; un projet politique afin de garantir non seulement les droits à l'égalité, mais la reconnaissance de la différence; un débat philosophique caractérisé par une discussion critique qui repose à la fois sur la valeur universelle de l'égalité et la valeur plus spécifique de l'authenticité¹⁴. Un tel discours n'est pas sans toutefois soulever des questions de fond: Sous les grandes déclarations politiques sur le multiculturalisme ne se cache-t-il pas des formes effectives de domination et d'exclusion sociale? Dans l'indifférence culturelle imposée par la globalisation, comment subsistent les différences? Comment privilégier un multiculturalisme critique par rapport à l'idéologie dominante sous-jacente au multiculturalisme imposée par les intérêts économiques d'une société de profit?

Le multiculturalisme a été critiqué de diverses manières, afin de relativiser et questionner les principes de fonctionnement des cultures dominantes et minoritaires en vue de construire une culture commune plus ouverte, plus critique, plus démocratique et plus égalitaire. Zygmunt Bauman dénonce le multiculturalisme éclaté du libéralisme dans

¹⁴Cf. GU-RARD DE LATOUR, Sophie, Multiculturalisme, <http://www.diacopo.org./spip.php?article90>, p.1

lequel tout est permis à condition de profiter à l'économie du marché alors qu'une sorte de dénominateur commun unifie les différences, en les supprimant ou en les intégrant dans un discours économique global. Une première défense du multiculturalisme intégré déclenchée par John Rawls dénonce cet universalisme abstrait du libéralisme et insiste sur une "politique de la différence" afin de favoriser la représentation politique des groupes dominés. Pour sa part, Charles Taylor part à la défense des normes héritées et formule "une politique de reconnaissance" en tant que défense communautarienne des politiques multiculturalistes. David Miller essaie de réconcilier le nationalisme et le libéralisme pour repenser les enjeux du multiculturalisme. Will Kymlicka propose une revisitation de l'appartenance culturelle. Michel Wieviorka abonde dans ce sens et propose "le triangle de la différence" ayant pour sommets l'identité collective, l'individualisme moderne et la possibilité d'exister comme sujet¹⁵.

Tensions entre féminisme et multiculturalisme

Par ailleurs, la critique féministe va plus loin et dénonce les tensions entre le genre et la culture passées inaperçues, soit à travers les conflits de disparités de pouvoirs, les droits et la culture, le choc des cultures, la défense culturelle. C'est à se demander, avec Susan Moller Okin, jusqu'à quel point le multiculturalisme est bon pour les femmes¹⁶. Une telle provocation permet de reconnaître que les femmes ont le droit de ne pas être désavantagées à cause de leur sexe ou de leur appartenance culturelle.

Une frontière trop rigide entre le public et le privé, érigée par le multiculturalisme intégré, perpétue des formes de domination et de discrimination sexiste chevauchant sur les niveaux du culturel et du religieux à la fois. En général, la tendance des défenseurs des droits collectifs est d'accorder plus d'attention aux différences entre les groupes qu'aux différences en leur sein. Se faisant, ne se rendent pas compte des différences de pouvoirs entre les sexes dans la sphère privée où se jouent le contrôle des femmes par les hommes au nom de la culture et des mythes fondateurs. Ainsi donc, en accordant des droits spéciaux aux minorités culturelles, ces revendications entrent en conflit avec la norme de l'égalité entre les sexes.

Le fait que les droits des femmes soient tronqués ou violés au sein de groupes culturels,

¹⁵Cf. *Ibid.*, pp. 4-7; ZIGMUNT, Bauman, *Community Seeking Safety in an Insecure World*, Oxford, Polity Press and Blackwell Publishing, 2001; KYMLICKA, Will, *Liberalism Community and Culture*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1989; RAWLS, John, *La justice comme équité: une reformulation de Théorie de la justice*/John Rawls, Montréal, Boreal, 2004; TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Champs Flammarion, 1997; WIEVIORKA, Michel, *La différence*, Paris, Balland, 2001.

¹⁶OKIN, Susan M., *Is Multiculturalism Bad for Women*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp.1-24.

démontre que toute discrimination des droits fondés sur le sexe a des racines culturelles. Les traditions, étant si étroitement liées au contrôle des femmes, sont directement assimilées par la culture et souvent sacralisées par la religion où la servitude des femmes est pratiquement présentée comme synonyme des traditions. Pas étonnant alors que la demande des droits, réclamée par de nombreuses minorités culturelles, soit plus patriarcale que ceux des cultures environnantes. Et alors de se demander si, au nom du multiculturalisme, il y aurait des femmes moins protégées par une égale protection des lois?

Les mariages forcés, l'enlèvement et le viol, les systèmes de divorce liés à des préjugés à l'encontre des femmes, la polygamie, la clitoridectomie non seulement portent-ils atteinte aux droits fondamentaux des libertés, mais menacent la vie même des femmes. Le fait que ces pratiques-standards soient déjà répandues dans plusieurs parties du monde et que les droits des femmes et leurs revendications soient rejetés par les dirigeants de plusieurs pays, étant incompatibles avec la culture, démontrent un choc des cultures pouvant aboutir à des sous-cultures de l'oppression à l'intérieur même des sociétés libérales.

Malgré l'évidence de pratiques culturelles et religieuses contrôlantes de la subordination des femmes et même si de fait, aucune culture dans le monde ne passerait le test de la non-discrimination des sexes, les défenseurs des droits multiculturels se réfèrent rarement aux connections troublantes entre le genre et la culture et encore, se préoccupent peu des conflits grandissants entre le multiculturalisme et le féminisme. Par contre, au nom d'un multiculturalisme plus inclusif, quoi faire, afin de ne pas rejeter à la fois les droits culturels des groupes? De conclure alors, que dans la mesure où un groupe culturel deviendrait capable de transformer sa culture patriarcale, ce serait ainsi le facteur déterminant en défense de ses droits.

Il ne manque pas d'observateurs par la suite, pour dire que Susan Okin va pas assez loin dans son affirmation de l'égalité des sexes dans la pratique; ne laisse pas de place pour écouter ce que les femmes en disent; se fonde sur une morale universelle; se réfère à la religion comme à des mythes fondateurs; ignore ce qu'est la différence culturelle;

ne se concentre que sur le genre et par conséquent sous-estime la différence culturelle, les systèmes globalisant d'exploration et de domination relativisent la problématique du multiculturalisme. De réaliser sans doute, que la confrontation du multiculturalisme et du féminisme n'est pas achevée¹⁷.

Pertinence de la Danse herméneutique féministe critique de libération. Tout comme nous le disions au départ, le discours sur le multiculturalisme ne peut s'élaborer seulement à partir de conceptions politico-sociales-économiques. La réflexion de Susan Okin garde toute son importance. Sans doute nécessite-t-elle d'être poussée plus loin. «Ce débat qui a commencé à occuper une place si importante ne peut pas être ignoré par la réflexion théologique et éthique. L'interdépendance entre tous les aspects de la vie est un paradigme à ne pas oublier»¹⁸. Et alors, qu'est-ce que la théologie féministe peut bien ajouter au discours du multiculturalisme?

Tout comme Susan Okin l'a démontré, la théologie féministe de libération compte également sur l'émergence du paradigme féministe (comme changement d'axiologie) afin de permettre aux femmes de se situer (systémique); d'explorer les expériences multiplicatives d'oppression et de domination du sexe -race -culture -classes -religion (soupçon); de prendre conscience de leur intégration, de faire surgir une nouvelle relationnalité et solidarité (comme nouveau sujet); de prendre la parole (proclamation); de contribuer à la transformation des relations, des structures et de la vie face aux défis du multiculturalisme en tant que (nouvelle question théologique).

Et alors de découvrir l'importance de «l'herméneutique féministe critique de libération»¹⁹, articulée par Elisabeth Schüssler Fiorenza à la manière d'une danse, comme un processus de conscientisation, d'intégration et de transformation visant une reconstruction de sens; la transformation des relations humaines marquées par l'injustice. En d'autres mots, c'est apprendre à donner sens au parcours de Susan Okin. Mais alors, encore faut-il s'exercer à identifier les pas de l'herméneutique féministe; découvrir l'impact que suppose une telle interaction en vue de se compromettre plus effectivement face aux défis que pose le féminisme au multiculturalisme:

¹⁷Cf. *Ibid.*, pp. 27- 105; SONG, Sarah, *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism*, New York, Cambridge University Press, p. 41. Autres voix invitant à faire avancer le débat.

¹⁸GEBARA, Ivone, *Fragile liberté*, p. 36.

¹⁹SCH-SSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Wisdom Ways: Introducing Feminist Interpretation*, New York, Orbis Book, 2001, p. 194. Adaptation du graphique en fonction de

Ainsi donc, de réaliser que l'herméneutique féministe critique de libération débute toujours (i) avec l'analyse systémique situant les femmes dans le contexte socio-religieux du système pyramidal patriarcal de l'alter-mondialisme actuel; (ii) Suit alors la critique du soupçon afin de démystifier les structures de domination qui sous-tendent l'organisation du monde patriarcal et oppresseur; (iii) L'évaluation critique dénonce l'utilisation des Livres sacrés, de la spiritualité et des religions pour renforcer et légitimer les valeurs et structures patriarcales; (iv) L'herméneutique de proclamation permet de prendre la parole et de revendiquer une participation plus inclusive comme femmes; (v) L'herméneutique de reconstruction démontre comment relever le défi de la relationnalité et de la solidarité dans la lutte pour un multiculturalisme plus inclusif au coeur de l'alter-mondialisme; (vi) Et finalement, l'herméneutique de transformation conduit effectivement à passer de la vision à la réalité.

Comme nous pouvons le constater, procéder à la manière d'une danse fait saisir l'importance du changement de vision par le passage d'une conception linéaire à une spirale de relations conduisant à une plus grande mutualité, relationnalité et réciprocité en vue d'une libération et transformation plus inclusive du multiculturalisme. Tout comme l'affirme Susan Okin, ce déplacement exige une conversion enracinée dans un changement des relations patriarcales.

Stratégies pour un multiculturalisme plus inclusif

Selon Elisabeth Schüssler Fiorenza, la "Danse herméneutique féministe critique de libération" vise à briser les frontières mêmes de l'herméneutique et à ré-interpréter le parcours des femmes.

Chaque pas de danse correspond à une ou l'autre stratégie en tant que contribution pour une "humanité différente" à constituer; une "spiritualité différente" à intégrer; une "solidarité différente" à articuler en vue d'une "Terre différente" à réintégrer.

D'où la nécessité maintenant de travailler chacun des pas de la "danse herméneutique féministe critique de libération" dans le concret de la vie afin d'interpeller la recherche féministe à partir des défis que pose le multiculturalisme. L'important, avons-nous découvert, est de pouvoir articuler les différents niveaux d'un multiculturalisme plus inclusif, à la manière du développement durable : "penser globalement, agir localement" ou encore l'inverse "penser localement et agir globalement".

« La parole féminine algérienne entre insécurité linguistique, tabous et interdits »

Gaouaou MANAA*

La femme algérienne conquiert de plus en plus d'espaces dans la prise de parole. Pourtant, la plupart des études sociolinguistiques actuelles mettent en évidence des différences entre hommes et femmes dans les pratiques langagières et la représentation de la langue.

Les femmes disent qu'elles sont plus à l'aise en français, mais en même temps elles ont conscience que c'est dans cette langue qu'elles courent le plus grand risque, celui de l'exclusion, et donc celui de la condamnation au silence.

L'objet de cet article est de montrer dans quelle mesure une langue sexiste, reflète et indirectement, entretient l'inégalité homme femme.»

Introduction

On ne peut pas dissocier la langue du contexte social dans lequel elle fonctionne. Dans toute société, les gens sont classés en catégories et organisés en groupes. Les individus qui composent un groupe entretiennent des relations régulières et suivies entre eux, ont des droits et des devoirs liés à leur comportement.

La distinction mâle vs femelle, universelle, n'implique pas l'existence de groupes constitués d'hommes et de femmes. Etre un homme ou une femme n'implique pas nécessairement la participation à un groupe.

Le poids de la société sur le comportement ou le discours d'un sujet varie selon que l'on considère l'individu dans une catégorie ou dans le groupe.

Langue, genre et sexe

Les hommes et les femmes ont-ils un rapport différent au langage ?

- Comment les femmes parlent-elles ?

* Gaouaou MANAA, Université El Hadj Lakhdar BATNA -Algérie

- Comment se parlent-elles ?
- Comment leur parle-t-on ?
- Où se situe l'identité culturelle et, par suite linguistique de la langue ?

Le problème de savoir, s'il existe des registres différents selon le sexe a suscité peu de recherches jusqu'à présent. Les études déjà faites aboutissent à des résultats contradictoires, en fonction sans doute des groupes linguistiques analysés.

« Il semble qu'une langue de groupe au sexe féminin se distingue d'autant plus de son pendant masculin que la société envisagée, présente un stade de civilisation moins avancé et que le statut social diffère profondément selon le sexe ⁽¹⁾ ».

Ce n'est pas les mêmes cas dans des pays de la Scandinavie comme la Suède, la Norvège ou la Finlande que ceux d'Asie comme l'Afghanistan, l'Arabie Saoudite ou encore d'Afrique, tel le Botswana ou l'Algérie...

Ainsi, nous avons pu observer lors d'une étude en sociolinguistique, que les femmes disposant de plus d'un registre « dialectal » ont tendance à utiliser le français beaucoup plus que l'arabe ou la langue maternelle.

Les sujets masculins, par contre, semblent moins complexés vis-à-vis du dialecte local : ils utilisent « l'arabe dialectal » sans aucune gêne au café, au marché, au lieu du travail c'est-à-dire au lycée ou à l'université, comme il a été vérifié dans deux études différentes réalisées dans la wilaya de Batna ⁽²⁾.

Que, chez les femmes, cette attitude soit due à un besoin de compensation, à leur rôle d'éducatrices ou à une prédilection pour un mode d'expression, qu'elles jugent socialement le plus utile, il n'en reste pas moins que leur disposition à passer plus rapidement du parler local à la langue commune, a favorisé la généralisation du « français » et accéléré la disparition des dialectes ou des langues maternelles.

Les jeunes générations n'ont pas pu apprendre leur langue maternelle, étant donné que les mères, qui transmettent aux jeunes enfants, tout le système sémiotique d'une

¹. Bodo-Muller « Le français aujourd'hui » Klincksieck, 1985, p :175

². G. MANAA « Approche de l'alternance codique dans le discours des professeurs de français du second degré de la région de Batna ». Mémoire de magistère en linguistique et didactique soutenu à Constantine, 1993.

Même auteur.

« Mutations linguistiques du berbère (chaoui) au contact du français et de l'arabe dans les Aurès, Algérie. Etude morpho-syntaxique et lexicale. Thèse de Doctorat d'Etat, Constantine - 2003.

communauté, ont été les premières à l'abandonner.

- Du point de vue phonétique

Les enquêtes menées par G. Straska ⁽³⁾ « Quelques observations phonétiques sur le langage des femmes », ont montré que les locuteurs féminins articulent plus rapidement que les locuteurs masculins, nécessitant donc moins de temps pour la même phrase, et formant nettement moins de groupes rythmiques dans la chaîne parlée.

Du point de vue lexical, le seuil qualitatif dans le choix du vocabulaire est plus élevé chez la femme que chez l'homme.

Pour reprendre Bodo-Muller, je cite : « Ses tâches d'éducatrice, en effet, lui donnent conscience de servir de modèle linguistique à l'enfant qui doit s'insérer dans la communauté; par ailleurs, son infériorité physique et le rôle, conditionnée par la maternité, qu'elle remplit dans la famille aux côtés de l'homme, lui valent une certaine retenue naturelle. Elle évite en particulier, les mots vulgaires et obscènes et affiche plus de réticence à employer les mots « tabous », les lexèmes « équivoques », les associations gênantes ⁽⁴⁾ »

Approche sociolinguistique du discours féminin.

Ainsi M. Yaguello ⁽⁵⁾ tente une approche sociolinguistique de la langue des femmes. Se plaçant sur le terrain idéologique, elle met l'accent sur la condition féminine plutôt que sur le sexe, c'est-à-dire adopte un point de vue social plutôt que psycho-biologique. Elle refuse donc les explications psychologues fondées sur la « *nature féminine* », l'éternel féminin.

Les différences mises en évidence entre discours masculin et discours féminin, bien que certaines puissent être rapportées à la nature (voix, timbre, intonation, débit) apparaissent largement culturelles (langue polie des femmes, privilège de la langue forte dévolu aux hommes...)

4. Op. Cit. p : 176

5. In «Le Sexe des Mots», Belfond, 1989, page 13.

En tout état de cause, les différences « biologiques » sont renforcées par l'apprentissage culturel des rôles (ceci vaut également pour d'autres codes tels que : posture, gestes, expressions faciales, etc.)

Peut-on réellement opposer une langue des mecs à une langue de nanas ?

Certes, une langue n'est pas un tout homogène et monolithique ; la variation est inhérente à toute langue ; le rapport de l'individu à la langue passe par son rapport à la société ; et parmi les paramètres de la variation, classe sociale, groupe ethnique, âge, profession, région, etc, il convient de faire la place à la différenciation sexuelle.

L'auteur ajoute par ailleurs : « la discrimination sexuelle, aussi grande soit-elle, ne saurait être assimilée aux différentes formes de la discrimination sociale, car les femmes n'ont pas d'existence sociale séparée ».

Le discours féminin, comme réalisation d'un sous-système d'une langue commune, a longtemps été présenté comme caractéristique des sociétés archaïques et primitives : on lui attribuait comme fondements le « tabou » - la femme ne doit ni préférer ni même connaître les formules des hommes, au risque de les rendre inopérantes ou néfastes – ou l'exogamie.

On est passé ensuite du descriptivisme ethno-folklorique à la sociolinguistique, à l'idée que des différences entre hommes et femmes dans la communication socio-verbale existent aussi dans les sociétés dites « civilisées », que la parole des femmes est liée au respect des tabous verbaux, au maniement de l'euphémisme, aux structures de la politesse, au purisme, à la prudence, au conservatisme...

Cette différenciation linguistique entre hommes et femmes est ensuite étudiée dans le cadre concret de l'interaction verbale où l'on oppose des stéréotypes :

- le langage viril impliquant l'usage du dialecte et d'un registre à la limite du vulgaire, le jeu de mots à caractère sexuel, la maîtrise des registres technique, politique, intellectuel...

- au langage féminin puriste, non créatif ! incapable de manier des concepts abstraits, maîtrisant des registres relevant des domaines mineurs.

Pour M. Yaguello⁽⁶⁾ : « Ces différences n'ont pas toujours été correctement interprétées : si elles, femmes, répugnent 'naturellement' le langage grossier, c'est dans une large mesure le résultat d'un dressage et une caractéristique de la classe bourgeoise.

Si elles sont plus 'polies' que les hommes, c'est que leur position socialement inférieure les amène à être moins assertives, moins agressives ; elles sont poussées à l'hypercorrection par la recherche d'un standing social ; les structures socio-économiques les rendent plus conservatrices que les hommes, tant qu'elles restent à la maison. »

La langue commune, la langue dominante, est avant tout celle des hommes, ce qui explique que la langue des femmes soit perçue comme déviante par rapport à la langue.

La langue des hommes peut donc être un instrument de domination sur les femmes, de même que les usagers de la langue « standard » ou variété dominante exercent un pouvoir sur les locuteurs des dialectes. On dit qu'on a toujours affaire à des variantes ou à des sociolectes d'une langue commune avec compréhension mutuelle.

« Les femmes, qui, au travers des classes sociales, partagent avec les hommes le même code, ne parlent pas réellement comme eux ⁽⁷⁾ ».

Les femmes et la langue

D'abord un problème d'insécurité linguistique.

L'utilisation de l'expression « conversations d'hommes » sous-entend une répartition des thèmes de discussions en fonction de l'appartenance sexuelle des locuteurs ; ces conversations d'hommes sont, sans doute, les conversations en relation avec des thèmes politiques, et l'on sait dans notre société, ils sont traditionnellement considérés comme des domaines exclusifs aux hommes.

Nous savons également que les femmes ne peuvent pas se permettre de transgresser ces interdits, elles sont automatiquement condamnées au « silence », à la limite elles laissent

⁶. In « Les mots et les femmes », Payot, 1978. Page 45.

⁷. J. J. Shibamoto – 1985 « Japanese Women's Language » New-York, Academic, Press.

parfois laisser passer quelques murmures.

Il s'agit moins de ne pas parler que de ne pas élever la voix, au sens de ne pas faire entendre sa voix, quand on a le malheur d'être une femme dans notre société.

Ainsi, la voix des femmes ne doit pas être entendue par les hommes. C'est le culte du silence ! dont parle Assia Djebbar.

[**Mat- iālich – sawt-ek**] = ne-tu-élève-pas-voix-de-toi = « n'élève pas la voix »

[**barka kum ma – t –berh – u**] = ça suffit à vous – pas – vous – crier = « Cessez de crier »

La tradition religieuse est en grande partie, responsable de cette éducation au silence. Nous retiendrons simplement un précepte qui affirme que :

[sawt -ennsa iawra] = « la voix des femmes est tabou »

C'est ainsi que l'interdit pèse, donc, sur la parole mais aussi sur toute forme d'expression qui entraîne le dévoilement de la voix, son expression sonore devant les hommes ou en public, comme dans le chant ou dans le rire.

« Une femme ne doit pas chanter en présence des hommes, c'est indécent », explique Louisa, rapportant les principes éducatifs de son milieu ⁽⁸⁾.

La règle du silence et l'absence de communication entre les hommes et les femmes qui en découle, sont bien sûr plus ou moins rigide ment respectées selon les familles, c'est-à-dire selon la façon dont le chef de famille se représente son autorité ou selon les stratégies qu'il met en place pour faire respecter cette autorité.

La parole féminine semble plus ou moins « supportable » selon les familles, le milieu social, l'évolution des mœurs, etc... Le silence, en tant qu'indice d'insécurité linguistique chez les femmes ne serait, donc, plus aussi pertinent qu'il a pu l'être.

Les femmes ont par la suite gagné aux mutations de la société, et ont retrouvé progressivement l'usage de la parole et ont gagné plus de confiance.

⁸. 8. D. Morsly. « Les femmes et la langue. L'insécurité linguistique en question. » Delachaux et Niestlé. B.U – Montpellier – Lettres. 2002. Page 84.

En Algérie, on peut considérer, que « le son est vraiment coupé » avec la société civile. Depuis 1984, l'intervention juridique du Code de la famille qui, en instaurant la présence obligatoire du tuteur matrimonial à qui revient la responsabilité de conclure le mariage de la femme, institutionnalise l'incapacité juridique des femmes, et de fait, leur incapacité linguistique.

C'est le pouvoir de dire « oui » et pourquoi pas « non » qui leur est ainsi confisqué, c'est-à-dire le pouvoir de décider de leur vie.

En fait, la loi patriarcale, la loi religieuse et la loi juridique se liguent, donc, pour entretenir l'insécurité linguistique des femmes.

Les tabous et les interdits

De nombreuses études ont montré l'importance des tabous et interdits langagiers comme facteurs de différenciation entre langage masculin et langage féminin, et comme facteurs d'insécurisation.

Selon les personnes interrogées, les tabous et interdits sont focalisés autour de deux aspects :

1. le registre de l'insulte, des jurements / jurons,
2. le registre de l'intime, c'est-à-dire du sexuel et de l'expression amoureuse,
3. peut s'ajouter parfois le registre du religieux car parler de la religion est aussi un problème pour la femme contrairement à l'homme.

Une informatrice, nous révéla qu'il était rare qu'elle dise un mot vulgaire devant les hommes. C'est l'éducation au silence.

Ainsi, une fille doit bien parler, elle doit tout contrôler :

[**matkunch – xchina – fihadrat – ha**] =

« elle ne doit pas être vulgaire dans sa façon de parler ».

[**ma – t – gulich – alhib**] = *tu ne dois pas dire le honteux* :

c'est-à-dire : « *tu ne dois pas dire de grossièretés* ».

«Les filles sont plus raffinées» pour dire que leur langage est, ou doit être, à ses yeux, plus soigné, qu'il ne doit pas comporter de grossièretés.

La majorité des attitudes exprimées vont dans le même sens :

- éviter certains registres,
- respecter dans leurs comportements, ces interdits.

Pour cette étudiante interrogée, il est impensable pour elle de dire des grossièretés ou de blasphémer :

[sebban] = Impossible !

[rabbek] = «*ton dieu*» est un juron très utilisé par les hommes, ce sont des insultes, des jurons, des blasphèmes à exclure du langage féminin.

Le registre de l'intime est lui aussi, comme évoqué, est évité, même si dans certaines familles tolérantes, ont des limites à la liberté de langage.

Une autre étudiante nous déclara :

« Dans notre famille y a pas de tabous. Par exemple, si on parle d'une histoire de viol...je n'aurais pas honte d'en parler, même avec les vieux (les hommes âgés)...bon, évidemment les problèmes strictement personnels, le privé... on n'en parle pas... tu vas étaler ta vie intime et tout ça... On parle de tout... bon, évidemment, ça dépend de ce que tu veux dire... les blagues paillardes, et tout ça évidemment non... en présence de mon grand-père. » On note la répétition de « évidemment », les passages du – je - au – on -, au – tu -, l'évocation de la situation, où il y a interdit : devant les hommes, les vieux, le grand-père... D'une manière générale, les jurons, les grossièretés, c'est pas pour les femmes révèle à son tour cette informatrice. Même lorsque certaines femmes transgressent ces interdits et ces tabous, c'est une véritable libération langagière, mais une libération sous condition.

La transgression s'effectue dans des contextes interactionnels très précis : entre filles, à la cité universitaire, au hammam, jamais avec les garçons, jamais en famille. Des mots réservés aux hommes comme **[rabbek / nial-din-jammak / Úahba]**... ne sont jamais prononcés devant des garçons.

Le choix des langues

La situation sociolinguistique algérienne se présente comme une situation de plurilinguisme où arabe classique, arabe dialectal, berbère et français sont constamment en contact.

Cette situation est souvent conflictuelle, du fait de la politique linguistique mise en place et de la planification qui s'en est suivie. L'arabe dans sa variété haute, prestigieuse est institué langue nationale aux dépens des langues maternelles (arabe dialectal et berbère) et contre le français.

Dans cette situation, les histoires individuelles conjuguées à la pression du discours dominant qui décrète, impose une hiérarchie des langues, le conflit s'instaure. L'intensité de ce conflit est fonction du degré d'intériorisation du système de valeurs ainsi imposé, de la valeur réelle des langues sur le marché linguistique, de leur efficacité stratégique et promotionnelle ainsi que des aspirations et imaginaires personnels. Ces conflits, tous les Algériens, hommes et femmes les vivent.

A propos de femmes, que disent-elles de la façon dont elles gèrent leur plurilinguisme ?

Dans quelle mesure, le conflit sociolinguistique transparait-il dans leur discours ?

Dans quelle mesure, est-il, alors, porteur d'une insécurité linguistique ?

Cette gestion personnelle du plurilinguisme s'effectue en fonction de certains facteurs :

- des tabous linguistiques,
- de la façon dont les locutrices imaginent leur relation à l'interlocuteur,
- des possibilités communicatives que permet chaque langue pour l'interlocutrice,
- de l'attachement affectif pour telle ou telle langue.

Le tabou linguistique.

Les informatrices disent toutes, la difficulté à dire ou à exprimer certains registres dans leur langue maternelle et recourent le plus souvent au français dans ces situations :

[n— ha bek] = « *je t'aime* » est dur à dire en arabe.

Elle ajoute : c'est le français qui permet l'expression de la sexualité, qui permet de parler de la sexualité.

Qu'en pensent les autres informatrices ?

- la première affirme : « la sexualité, je peux en parler en arabe dialectal, à condition qu'on ne nomme pas ! »
- la deuxième : « j'ai des tabous en arabe dialectal, en arabe classique mais pas en français, surtout en matière de sexualité »,

- la troisième : « ce qui est en relation avec le sexe, c'est en français ! »
= **Les filles parlent plus et mieux que les garçons.**

La quantité et la qualité de l'échange en français serait un des indices de la différence entre le comportement linguistique des femmes et le comportement linguistiques des hommes.

L'indice de cette « meilleure » maîtrise serait, selon les informatrices, le fait que les filles réalisent le /R/ du français sous la forme de la variante fricative [R] alors que les garçons réalisent plus souvent la variante apicale [r]. Différentes hypothèses ont été proposées pour expliquer ce fait. On pense que l'imaginaire linguistique algérien et semble-t-il maghrébin retient que la réalisation [R] est féminine tandis que la réalisation [r] est masculine.

Cette perception est ici reprise par certaines des informatrices qui, cependant, disent combien cette maîtrise du français qu'on leur attribue joue aussi comme facteur d'exclusion, combien elle sert à les indexer comme « occidentalisées ».

Conclusion

Les langues maternelles sont les langues proches, comme en témoignent l'utilisation du possessif, la référence à l'enfance, à la maison, au quotidien. Elles seraient donc susceptibles d'être sécurisantes, si n'étaient la force des tabous; l'impossibilité de les utiliser dans les registres plus intimes et le poids du discours ambiant, qui en fait des langues peu gratifiantes.

L'arabe classique est quant à lui peu sécurisant.

Le français permet la transgression, il offre plus de fonctionnalité, de possibilités communicatives donc, dans une certaine mesure, plus de sécurité.

Mais, c'est en même temps la langue qui installe la culpabilité. Les mots «culpabilité», «aliénation» reviennent à plusieurs reprises.

Les femmes disent qu'elles sont plus à l'aise en français, mais en même temps, elles ont conscience que c'est dans cette langue qu'elles courent le plus grand risque, celui de l'exclusion, et donc celui de la condamnation au silence.

Bibliographie

- D. MORSLY – « Les femmes et la langue ». L'insécurité linguistique en question.
- Collectif sous la direction de Pascal Singy. Collection
- Delachaux et Niestlé. B.U Montpellier – Lettres. 2002.
- C. BAYLON - « Sociolinguistique. Société, langue et discours ». Nathan Université. 1991.
- G. MANAA - « Approche de l'alternance codique dans le discours des professeurs de français du second degré de la région de Batna ».
- Mémoire de magistère en linguistique et didactique Constantine. Juin 1993.
- G. MANAA - « Mutations linguistiques du berbère (chaoui) au contact du français et de l'arabe dans les Aurès, Algérie.
- Etude morpho-syntaxique et lexicale.
- Thèse de Doctorat d'Etat, Constantine. Novembre 2003.
- M. YAGUELLO – « Les mots et les femmes » Collection Payot, Paris, 1978

Statut et représentation du personnage féminin dans deux romans de Leila Sebbar : « Parle mon fils parle à ta mère » et « Les femmes au bain »

Nabila BEKHEDIDJA*

«Parle mon fils à ta mère »: publié en 1984, est le roman de l'exil et de la nostalgie mais le roman est aussi un appel, un cri d'une mère. Une mère qui parle à son fils dans sa langue en glissant des mots français. Ses paroles sont irrégulières, et nostalgiques, cherchant à réconcilier son fils avec ses traditions, sa culture et ses origines maghrébines.

Le roman est une conversation muette entre deux êtres qui ne partagent plus le même héritage culturel et civilisationnel et surtout religieux. Dans ce roman, la mère prend entre ses mains la situation de la famille et qui, surtout, se charge de tenir vivre la tradition et l'attachement aux valeurs ancestrales et au pays d'origine.

C'est justement à l'opposé de ce type de femme, que l'on trouve l'autre catégorie prédominante de personnage féminin que nous avons dégagée dans « Les femmes au bain »: les femmes fugueuses en quête de liberté .

La bien aimée raconte son parcours de vie, son enfance malheureuse, son mariage raté, sa rencontre avec l'étranger du sang. Sa fonction est de dénoncer l'injustice dans la société où l'homme fait la loi.

«Les femmes au bain» est publié en 2006. Les femmes, les jeunes filles et surtout la bien aimée cherchent à échapper à ce qui les contraint à la résignation, à la soumission en s'emparant du seul choix qui s'offre à elles : la fugue, refusant l'obéissance en quête d'amour et de liberté.

Ces deux romans ont permis à son auteure de prendre la parole, de s'autoriser à relater sa propre vision du monde et de revendiquer des rôles et des libertés. L'écriture révèle une prise sur le récit engagée dans la nécessaire revendication d'une identité féminine d'un côté et de l'autre côté une marche des femmes pour l'égalité.

* Nabila Bekhedidja , Université Oran Algérie

Les mots clés : mère- femme -tradition- liberté- soumission .

La production littéraire féminine vise souvent le dévoilement de la condition de la femme. C'est le cas de la littérature algériennes féminines, qui cherche à révéler la situation de la femme arabo- musulmane.

Leila Sebbar est née le 19 novembre 1941 à Aflou, d'un père algérien et d'une mère française, tous deux instituteurs. Elle est parmi les auteures algériennes qui ont décidé de prendre la parole pour revendiquer les droits et la liberté des femmes.

Leila Sebbar expose la condition féminine et revendique dans ses romans, le droit de la femme (quelle soit maghrébine ou beurette), la femme est au centre de son œuvre.

Cette auteure voudrait aller plus loin, en éprouvant l'urgence ou le besoin de se trouver un style dépassant le sens premier et superficiel des mots, afin de correspondre davantage à l'imaginaire profond, à son vécu ou à ses traditions. Ses romans parfois sont polyphoniques ou même polymorphes.

Des voix parlent, des formes diverses s'entrecroisent. Grâce à des métaphores, des juxtapositions nominales, et un foisonnement de symboles, ses textes sont féconds en connotations maghrébines et occidentales. C'est sans doute là, que l'on peut discerner sa spécificité et sa particularité .

En effet, chaque roman recèle une importante information historique, sociale, politique, culturelle et esthétique clairement identifiée et repérable.

A partir d'une lecture analytique basée sur une observation et une interprétation des procédés d'écriture présents dans ces deux romans à savoir :«Les femmes au bain» et «Parle mon fils parle à ta mère» et en nous appuyant sur une analyse immanente des deux corpus; on a essayé de montrer les différents statuts de la femme qui coexistent dans les deux romans de Leila Sebbar : des statuts équivoques, doubles, instables ,paradoxaux car le femme vacille entre le conservatisme et la liberté,entre le monde occidental et le monde oriental.

«Parle mon fils à ta mère» est le roman de l'exil et de la nostalgie, mais le roman est aussi un appel, un cri d'une mère . Une mère qui parle à son fils dans sa langue en glissant

des mots français. **« elle glisse des mots en français dans sa langue maternelle; elle veut que son fils lui parle en arabe, c'est sa langue quand même, mais lui s'obstine, il parla en français, quand il parle ; elle comprend tout, mais elle répond en arabe et lui comprend.... »P12.** Ses paroles sont irrégulières, et nostalgiques, cherchant à réconcilier son fils avec ses traditions, sa culture et ses origines maghrébines.

Le roman est une conversation muette entre deux êtres qui ne partagent plus le même héritage culturel et civilisationnel et surtout religieux .

Le fils n'est pas resté longtemps. Il s'en va, avec la bénédiction de sa mère, une mère jalouse de ses traditions et ses mœurs et qui vit dans la crainte de ne pas pouvoir les perpétuer et les transmettre à ses enfants: **« Elle ne voulait pas qu'il reste en France, elle disait que même s'il est né dans la maternité d'un hôpital en France, son pays c'est le pays de son père et de sa mère.(...). Il serait enterré comme un musulman, fils de musulman, pas chez les infidèle, non... »P16**

« Parle mon fils, parle à ta mère » publié en 1984, pose le problème des difficultés de communication au sein de la famille, entre parents et enfants. Beaucoup d'amour mais aussi d'incompréhension, d'impossibilités au fil de ce roman.

L'image de la mère devient emblématique car c'est elle qui porte en elle, la mémoire, une mémoire qui se décline à tous les temps. C'est la mémoire des mots et la richesse de l'oralité, transmettant la langue, celle des ancêtres. C'est elle, aussi qui transmet les contes de grand-mère, les histoires des mille et une nuits, imprégnées du parfum des roses et des fleurs d'oranger **« (...) Mais c'est moi qui vous racontais Les Mille et Une Nuits dans la chambre. Il faisait noir j'étais fatiguée, je m'asseyais sur la peau de mouton au pied de ton lit, loin de la porte; je fermais les yeux, j'avais embrassé tous les enfants de la chambre; après j'allais dans l'autre chambre...Je racontais en arabe, après la prière que vous saviez tous réciter. Si un petit ne comprenait pas un mot, tu lui expliquais en français et je continuais.(...) »P34.** C'est la mère aussi qui transmet les préceptes de la tradition et ceux de la religion, qui ont tendance à se perdre au milieu des artères de la cité parisienne. Il y a aussi une grande place faite à la mémoire culinaire : **« (...) J'aimais que tu restes là dans la cuisine, j'allais mettre les tomates épluchées dans l'huile d'olive chaude (...) »P35.** Une mémoire où la nourriture spirituelle se

conjugue aux saveurs du thé à la menthe et aux gâteaux au miel, confectionnés avec le talent de l'amour des choses simples²⁰.

Nous remarquons que le titre annonce une conversation qui dure approximativement le temps de la lecture, toutefois, le récit semble par moment prendre l'allure d'un monologue dans lequel la mère parle sans être interrompue par son fils. La mère répète deux fois le mot « parle », la mère dit « Parle mon fils, parle à ta mère » avec le désir évident de partager avec lui son malaise et connaître par son intermédiaire les causes de son silence.

En réalité, le sujet de ce roman, c'est le silence. Le silence de la langue du père, l'arabe, le silence du fils qui ne parle pas à sa mère... Un silence lié à l'exil, à une amnésie, à la fois historique, politique et linguistique²¹.

Cette rencontre évoque les belles histoires du passé, quelques expériences et des situations que la mère essaye de raconter à son fils pour qu'il soit au courant de tout. Grâce au bavardage maternel sur le vécu quotidien, resurgit avec force une tendresse du fils, qui malgré les voyages, les nouvelles connaissances et son choix de vivre une nouvelle vie toute différente de celle de ses parents, n'avait peut être pas oublié ses sentiments envers sa famille.

En général, dans le roman maghrébin, la femme mère répond au cliché de la femme arabe traditionnelle, la femme du Maghreb, au lieu de perdre ses pouvoirs habituels, va les renforcer et les augmenter, au détriment de la figure paternelle. Mais on sait aussi que, si sa vie sociale est presque inexistante, elle a au contraire, un énorme pouvoir au sein de sa famille : elle est sorte de souveraine qui exerce son indiscutable pouvoir sur les fils ; et son rôle est plus fondamental que celui de l'homme car elle est chargée de l'éducation et de la formation des enfants, formation qui doit se faire dans le plus haut respect de la tradition. Avec l'immigration, on assiste parfois à un bouleversement de cette situation. L'homme, à cause de sa condition de sujet, de subordonné, perd aussi le pouvoir que la société islamique lui donnait dans son pays et, dans ce roman, il nous est présenté comme un être faible, incapable, parfois complètement absent : « (...) **Elle dit que le père va rentrer bientôt; il restera à la maison, invalidité, elle dit en français –anvaliditi. On a pas précisé le jour, bientôt, c'est tout ce qu'elle sait.(...)** »P14. Le

²⁰Source: La Tribune .(<http://clinet.swarthmore.edu/leila-sebbar/passages/parole2.html>)

²¹Propos recueillis par Nelly Bourgeois, librairie Dédale

père est presque absent dans son rôle de guide. Dans ces cas, la dégradation du père est contre balancée par une acquisition de valeur du personnage de la mère, qui semblait se faire le concentré de tous ces pouvoirs dont le père vient d'être dépossédé²².

Dans ce roman, c'est elle qui prend entre ses mains la situation de la famille et qui, surtout, se charge de tenir vive la tradition et l'attachement aux valeurs ancestrales et au pays d'origine. Afin de renforcer son rôle, Leila Sebbar ne nous la présentent pas comme une femme occidentalisée. Elle nous est présentée dans sa maison, en train de faire le ménage, ou de préparer un repas... Mais cela ne signifie pas qu'elle est présentée comme un personnage de second plan, faible et sans importance, car au contraire, c'est à elle que l'auteure confie le rôle de gardienne de la tradition algérienne, et la mission de la transmettre à ses enfants. C'est en effet, par un naturel respect des lois de son pays, mais aussi pour donner l'exemple à ses enfants, qu'elle observe soigneusement tous les rituels prescrits par la tradition islamique : **« (...) Elle demande à Allah tous les jours, à chacune des cinq prières, et elle n'oublie pas de bien diriger son tapis vers la Mecque comme le père lui a montré, (...) » P14.**

Ce passage nous semble particulièrement intéressant, pour deux raisons : d'un côté, il ne se borne pas à illustrer ce qui peut-être le soin de tout parent immigré qui ne veut pas que ses enfants perdent leurs racines, mais nous montre le rôle de guide, presque d'autorité que l'auteure confie à cette femme au sein de la famille, ce même rôle que le père ne peut plus exercer car il a perdu sa tête : **« (...) Je te dis tout, mon fils; ton père n'a pas su te parler et puis aujourd'hui, il ne peut plus te parler, il pense à autre chose dans l'asile où tu iras le voir, si tu veux, il sera content, tu es son fils aîné... » P44.**

La mère parle un français incorrect : **« (...) Il fait chaud et tu mets ça, avec la doublure, vite, ça brûle-elle, dit ça broule-(...) » P12** et passe la plupart de son temps à la maison, aux prises avec le ménage. Mais, elle n'est pas aussi forte, car, au contraire, elle semble vivre à l'ombre du père, même si, dans certains cas, elle démontre une force et un pouvoir occultes qui lui proviennent de sa capacité d'imposer discrètement certaines décisions au reste de la famille. Dans le parcours de son fils, la mère, incarnation d'un monde et d'une civilisation, auxquels il ne veut pas adhérer, semble constituer une sorte d'obstacle, pire encore une honte : **« (...) Si ton père revient avant elle (Samira), s'il apprend qu'elle est partie, il dira qu'il ne veut plus la voir, il dira que s'il l'attrape, il**

²²Littératures des Immigrations, I : un espace littéraire émergent sous la direction de Charles Bonn » Etudes littéraires maghrébines n7. Ouvrage publié avec le concours du Centre National du livre, L'Harmattan, 1995/P52-53-54

la tue, il demandera à ton frère d'aller la chercher et s'il ne la trouve pas, qu'il ne remette pas les pieds à la maison. Il dira ça, ton père. Et toi ?... »P29.

La mère a la charge de garder le souvenir du pays d'origine toujours vif dans le cœur de ses enfants et de les diriger vers une éducation traditionnelle, en d'autres termes, de faire d'eux de bons maghrébins. Par rapport à la quête des protagonistes et au choix identitaire, qu'ils se trouvent toujours affronter (à savoir se conformer au modèle maghrébin ou se ranger dans le modèle français), c'est elle, qui essaie d'en influencer la décision vers une réappropriation de leurs racines originelles²³ : **« (...) Ils ont le droit et si un paysan n'est pas d'accord avec eux, s'il n'aime pas les étrangers, les Migris, les Arabes... Mon fils, si tu vas avec eux, marcher, tu fais attention aux fusils des chasseurs français... »P26**

C'est justement à l'opposé de ce type de femme que l'on trouve l'autre catégorie prédominante de personnage féminin que nous avons dégagée dans *«Les femmes au bain »* : les femmes fugueuse en quête de liberté. La bien-aimée est le personnage principal dans le roman, dépourvu de nom, perçue comme une aventurière, d'un côté et une cloîtrée dans le hammam, de l'autre.

La bien aimée raconte son parcours de vie, son enfance malheureuse, son mariage raté, sa rencontre avec l'étranger du sang. Sa fonction est de dénoncer l'injustice dans la société où l'homme fait la loi : **« . ..on peut abuser d'elle, elle ne dit pas non.. ; l'homme est le plus fort »P12**

« Les femmes au bain » est publié en 2006. Dans la chaleur du bain, lieu où se purifient les corps et les âmes, les femmes se rencontrent une fois par semaine, se dévoilent au fur et à mesure qu'elles se déshabillent, elles abordent des sujets tabous :elles parlent de leurs amants, leurs amours, leurs nuits de noce...

Les histoires se chevauchent, s'entrecroisent comme dans les souvenirs où se mêlent le conte, le récit à la poésie. Les personnages se bousculent, femmes jeunes ou vieilles, savantes ou illettrées, folles ou sages, vierges ou courtisanes, saintes ou pécheresses, orphelines ou filles aimées, esclaves ou maîtresses, conteuses, voyantes, belles-mères... Elles parlent d'amour illicite, adultère ou d'homosexualité, d'amour sublimé ou charnel : **« « (...) Les femmes aiment l'amour plus que tout, elles ne le disent pas,**

²³Littératures des Immigrations,1 :un espace littéraire émergent sous la direction de Charles Bonn »Etudes littéraires maghrébines n7.Ouvrage publié avec le concours du Centre National du livre,L'Harmattan,1995/P53-54-54

elles voilent leurs secrets derrière des gestes de soumission, l'obéissance conjugale est sans faille, elles savent les ruses de l'amour clandestin, délicieux, et l'argent a le bruit des bracelets d'or dans la main des vieilles maquerelles. »P16

Ce roman est un hymne à la liberté, un long chant de résistance à la négation de l'amour²⁴. Dans « Les femmes au bain », la femme souffre de l'autorité masculine dans une société où l'homme possède le pouvoir de diriger la femme et de la manipuler au point d'avoir le contrôle absolu sur elle. Dans le bain, elles se déshabillent, elles se dévoilent, elles se dénudent en laissant apparaître toute leur féminité, toute leur intimité. Elles nous entraînent dans un univers de la femme corps et esprit : **« le jour du bain, le plus de la semaine, le jour meilleur, bavard et gourmand, même si ce que j'entends m'affecte, je ne suis pas l'unique.(...) Qui les avait retenus pour le dire et redire là où les femmes parlent sans surveillance, au bain et aussi le jour de la visite aux morts , l'œil du maître est loin, loin d'oreille, de celle dont on se méfie, pas les soirs et les nuits d'été, parce qu'elle se tient à l'écart sur la terrasse ? »P11**

Elles parlent et se parlent sans réserve, en confiance, elles disent leurs rêveries, leurs colères, des secrets dans l'intimité qu'elles partagent quelques heures durant; elles se racontent des histoires vraies ou fausses, des fables à l'initiation des plus jeunes. Elles parlent de leurs amants, de leurs amours, de leurs vies, de leurs quotidiens, on pourrait qualifier cela comme une thérapie de groupe; le hammam leur fait du bien, c'est devenu tradition pour elles de s'y rendre une fois par semaine : **« Ce jour du bain, où la haine n'est pas encore dans les chambres chaudes, les femmes après une courte sieste, parlent sans surveillance »P22**

Leila Sebbar, dans « *Les femmes au bain* », met en œuvre des femmes dans diverses situations et divers endroits : maison, hammam, cabaret... Ces femmes là, témoignent de leurs souffrances, leurs douleurs causées par les hommes, que ça soit frères, époux, père... Elle parlent entre elles, afin de se libérer de cette emprise masculine prenant la parole l'une après l'autre, révélant leurs secrets les plus intimes et en faisant part de leur situation vécue, elles rêvent en imaginant un monde meilleur dans lequel elles auront accompli des exploits et elles seront considérées comme égales aux hommes : **«(.. .) Mes frères et mes demi-frères reprochaient à leur père, sa tendresse pour une fille, ses dépenses inutile, ces précepteurs, ces voyages coûteux dans le pays. Une fille ne doit pas être**

²⁴France Algérie,mémoires croisées .Dossier du numéro de Citrouille parue mars2003(propos de Meriem Nour)

ignorante pour élever les futurs dignitaires, il faut une mère instruite, mais une mère qui préfère, l'esprit au corps, les livres à la maison...n'est pas une bonne mère.»P42

Ces femmes là, ne cessent de témoigner durant tout le récit, elles sont toutes différentes les unes aux autres, mais elles vivent la même situation et elle se battent pour les mêmes causes, qu'elles soient chanteuses, danseuses, musiciennes, femmes au foyer. Leurs revendications sont les mêmes. Certaines sont maltraitées par leurs maris ou leurs amants: **« Bruit, la lumière....Il m'a battu, trop de whisky, il devenait fou »P59** ; d'autres sont forcées d'épouser des hommes qu'elles n'aiment pas, mariage forcé, mariage arrangé ou mariage de raison : **« Je ne dirais rien de la nuit de noce....qui me dit que sa nuit nuptiale avec un inconnu « Il n'a pas approché sa bouche de ses yeux...Pourquoi cette nuit ? Pourquoi le sang ? Pourquoi faut qu'il soit violent et elle terrorisée »P65**

Mais aussi celles qui sont victimes d'injustice car les hommes ont délapidé leur fortune avec sang froid : **« J'ai hérité d'une terre stérile, mon mari avait délapidé ma dot, avant la répudiation infamante. » P46**

C'est à partir de la littérature de témoignage, que nous a présenté l'auteure et à travers ces femmes, qu'on a pu comprendre et découvrir l'enfer et le mal de ses femmes illettrées qui ne peuvent affirmer leur féminité. A travers ces romans, Leila Sebbar a réussi à raconter la vie quotidienne des femmes.

Leila Sebbar a essayé de libérer le fluide qui a permis de prendre conscience de la tradition féminine et à libérer une meilleure énergie pour une meilleure expression : *« Je connais les femmes et les saisons de leur vie, chagrin, mélancolie, angoisse, bonheur...je connais surtout leur désir, la douleur... »*²⁵ Souligne-t-elle .

Dans *« Les femmes au bain »*, les femmes et les jeunes filles cherchent à échapper à ce qui les contraint à la résignation, la soumission : **«(..).Leur sœur ne trouverait pas d'époux capable de supporter une érudite ne sachant rien de l'économie domestique...Je n'ai pas eu d'enfant. J'ai laissé l'époux à ses maladies. »P42.** Le seul choix qui s'offre à ces femmes, c'est la fugue, dans ce sens, déclare Leila Sebbar : *« Les femmes que je mets en scène sont des femmes en révolte, en résistance (bien sûr contre ce qu'elles subissent, où qu'elles se trouvent, au Maghreb ou ailleurs). »*²⁶ La femme peinte dans ce roman refuse l'obéissance et la soumission : **« (...) je voudrais la lumière, l'impertinence, non**

²⁵Revue impression de sud « expression algérienne »

pas cette violence qui nous détruit, et nos vies se passent dans l'ennui, la résignation, sans amour. Je ne suis pas de la tribu des femmes qui obéissent »P2

Elle est consciente qu'elle ne peut être qu'une femme soumise, mais la bien aimée refuse la soumission et quitte les siens: « **Je suis partie. Je n'ai rien dit à personne, pas même à la vieille nourrice qui m'aimait et qui m'aurait suivie, si mon mari l'avait acceptée, non comme domestique mais comme ma compagne. Je suis allée loin, très loin.** »P40. Victimes de toutes les oppressions à l'intérieure de cette société qui leur confisquent leur droit, la fugue est le seul choix qui s'offre à La bien aimée:« **j'ai quitté mon pays, je n'ai pas quitté la langue de mon père.** »P41

La dualité des catégories de femmes qu'on vient d'analyser représente les deux pôles du conflit intérieur qui déchire les protagonistes féminins dans les deux romans, les deux voies qu'ils peuvent choisir pour atteindre le but de leur quête identitaire et leur rôle social, voies qui peuvent être synthétiser dans l'opposition entre la tradition et la modernité. On peut reprendre à ce propos les mots de A. Chemin sur le monde africain : « L'image féminine exprime et oriente d'une part, les tendances profondes au conservatisme, au retour à des structures anciennes sécurisantes (...) et d'autre part, elle reflète et canalise un effort vers l'adaptation à des structures nouvelles, non familières, fécondes peut-être dans l'avenir, mais inconnues »²⁷

Même la différence générationnelle et d'origine géographique des deux catégories, est symbolique : elle situe historiquement et géographiquement le choix du protagoniste féminin. Devant la situation qu'elle vit et l'incertitude qui lui vient de son état, deux choix se posent, deux issues semblent possible : d'une part le retour (non seulement au sens géographique) au Maghreb, au pays de ses parents et donc de leur identité avant le choc de l'expérience d'immigration : c'est la voie suggérée par le personnage de la mère (Cf le roman « *Parle mon fils parle à ta mère* »), qui agit comme agent de récupération : « **Les filles chez nous, aujourd'hui, tu le sais mon fils, ne sont plus des ignorantes. Elles vont à l'école, elles travaillent, elles ont des diplômes...Elles sont lettrées et intelligentes maintenant. Certaines sont médecins...La femme de mon fils est médecin...Elles savent lire et écrire l'arabe et le français, tu m'entends, elles savent tous. Elle lira le Coran à tes enfants, elle lira *Les Mille et Une Nuits* en arabe...Mais toi, mon fils, il faut que tu saches ta langue de ton pays, la langue de tes ancêtres, de ton père et**

²⁶Les oirdalgerie.com /article/2007/03/29/article .php ?(propos recueillis par Bachir Aggour)

²⁷Chemin , A.,*Emancipation féminine et roman africain*,Dakar,Abidjan,Lomé,NEA,1980,P22.citée dans *Littératures des Immigrations*,1 :un espace littéraire émergent sous la direction de Charles Bonn »Etudes littéraires maghrébines n7.Ouvrage publié avec le concours du Centre National du livre,L'Harmatan,1995/ P60

de ta mère, pour lire aussi et apprendre à tes enfants. Si ta femme sait plus que toi, ça ne va pas. Si elle ne sait rien, ça ne va pas. Si elle ne sait rien, ça ne va pas. Si elle est trop savante et si elle ne sait pas la cuisine et la couture, ça ne va pas.(...) »P48 ; d'autre part, il y a la décision de la fugue : « ... La fugue dans mes nouvelles et romans est l'une des formes de ces transgressions multiples qui s'expriment en actes ou en paroles. J'aime les rebelles, je leur donne la meilleure place dans mes livres, hommes, femmes, enfants.²⁸ » souligne Leila Sebbar. C'est la cas de Samira dans « Parle mon fils parle à ta mère », la jeune fille décide de partir et de quitter le mode de vie des siens, décision qui ressemble à celle de La bien aimée dans « Les femmes au bain » : « **(...) Elle demande à Allah tous les jours, à chacune des cinq prières, et elle n'oublie pas de bien diriger son tapis vers la Mecque comme le père lui a montré, que sa fille (Samira) qui est partie soit revenue avant le père, sinon il va l'égorger. Il le saura, même si elle ne dit rien, elle ne dit rien -Samira, elle est partie ?-Pour la première fois il regarde sa mère -Pourquoi elle est partie? Quand elle est partie? Elle est jamais revenue ? Qu'est-ce qui s'est passé ?A peine seize ans, et les autres ?(...) »P14.** Le départ de Samira provoque le courroux du père et l'incite à la renier :« **(...) La mère a enlevé la photographie des sœurs, sur le buffet, quand le père a collé une étiquette sur Samira pour ne plus la voir, et faire savoir qu'il ne voulait plus entendre parler d'elle, qu'il l'avait reniée et maudite.(...) Toi mon fils, dis -moi, dis moi pourquoi ! Samira est partie, sans rien me dire, comme ça. J'ai regardé dans son tiroir, elle a pris trois culottes, un pantalon, des chaussettes et le livre qu'elle avait emprunté à la bibliothèque ; ta sœur m'a dit que c'est l'histoire d'une fille comme elle qui s'en va(.. .) »P30,** ce qui comporte un changement, une sorte de métamorphose : c'est la voie suggérée par la bien aimée et Samira qui agissent en tant qu'agent de rupture, de déstabilisation de ce système symbolique hérité du passé, et en même temps comme agent de libération. Aussi bien dans un cas que dans l'autre, c'est donc la femme qui lutte pour conserver ses traditions de peur de les perdre ou s'en éloigner, afin de vivre sa liberté, en refusant la soumission, et la pose devant l'urgence d'établir un choix. Alors chacun des deux groupes de femmes analysé n'est que le symbole des diverses étapes de situations et de statuts de différentes femmes, au cours leur quête, et des relations avec le monde qui l'entoure. Chaque femme synthétise en effet, tous les aspects sociaux, historiques et psychologiques qui présentent

²⁸Lesoirdalgerie.com /article/2007/03/29/article.php ?(propos recueillis par Bachir Aggour)

les différentes figures féminines qui composent l'univers romanesque de Leila Sebbar²⁹.

On peut donc conclure que, dans les deux romans auxquels, nous nous sommes intéressés, la femme non seulement, est présente d'une façon ou de l'autre, mais qu'elle détient une place privilégiée. En effet, dans un contexte social qui fait du protagoniste féminin un être à la recherche de l'équilibre, c'est elle, justement qui exerce un rôle d'agent médiateur de changement, dans le but d'améliorer et d'émanciper le statut et la condition féminine.

²⁹Littératures des Immigrations, I : un espace littéraire émergent sous la direction de Charles Bonn » Etudes littéraires maghrébines n7. Ouvrage publié avec le concours du Centre National du livre, L'Harmattan, 1995/P60

Bibliographie

- Leila Sebbar, « Les femmes au bain », Bleu autour, 2006
- Leila Sebbar, « Parle mon fils à ta mère », Editions Stock, 1984.
- Jean Déjeux, « La Littérature maghrébine d'expression française ». Presses Universitaires de France .1^{ère} édition, 1992, Paris.
- Mghreb en textes, « Ecriture, histoire, savoirs et symbolique », Edition L'Harmattan, Paris, 1996.
- Eliane Tonnet –Lacroix, « La littérature française et francophone, de 1945 à l'an 2000 », L'Harmattan, 2003.
- P. Brunnel et D. Huisman « La littérature française, ses origines à nos jours » Guides, Vuibert, Paris 2001.
- Raimon Michel, « Le roman », Armand Colin/Her, Paris, 1987, 2000.
- Christiane Albert, L'immigration dans le roman francophone contemporain », Editions Hartahala, 2005.
- Patricia Toumi-Lipperoo : « Sur la littérature concernant les Beurs et l'immigration maghrébine en général », cf. thèse Littérature et immigration, le cas de l'Algérie de 1962 à nos jours (Presses universitaires du Septentrion.)
- Patricia-Toumi Lippenoo : « Littérature beurre : un cris bourré de haine » article publié le 1 /02/1998
- Source: La Tribune .(<http://clicnet.swarthmore.edu/leila-sebbar/passages/parle2.html>)
- Lesoir dalgerie.com /article/2007/03/29/article.php ?(propos recueillis par Bachir Aggour)
- Revue impression de sud « expression algérienne »
- France Algérie, mémoires croisées .Dossier du numéro de Citrouille parue mars 2003 (propos de Meriem Nour)
- Littératures des Immigrations, 1 : un espace littéraire émergent sous la direction de Charles Bonn » Etudes littéraires maghrébines n7. Ouvrage publié avec le concours du Centre National du livre, L'Harmattan, 1995/
- Propos recueillis par Nelly Bourgeois, librairie Dédale (www.sebbar.fr)

Islam et droits de la femme : Loin de Médine ou « l'idjtihad » littéraire de Assia Djebar.

Amel CHIEB*

L'« islam » et le « féminisme » sont-ils des antipodes ? Est-ce un paradoxe de se dire musulmane et de revendiquer son individualité féminine ? Ces questionnements en suspend, constituent le dilemme inévitable des femmes musulmanes qui tâtonnent leur voie entre soumission et revendication. Néanmoins, le questionnement en soi n'est pas contradictoire avec l'essence même de l'islam. Il en est même indispensable dans le sens où il se présente comme une « quête de vérité » qui est le devoir de tout un chacun en islam. Cette quête est dite « el idjtihad » ou l'effort d'aller vers la vérité. Remettre les choses en question serait déjà, un premier effort vers la vérité.

Loin de Médine, un roman qui remonte aux origines de l'islam – donc à la vérité, met la lumière sur l'autre visage de l'islam – un islam au féminin qui fut longtemps passé sous silence. A travers un éclairage féminin et sans déformation des faits historiques, Assia Djebar a su redonné vie aux figures féminines de l'islam. Des femmes qui ont transcrit / gravé leurs histoires d'un féminisme sans précédent. Des femmes qui s'affirment, qui revendiquent leurs droits et qui par conséquent, ont joué un rôle très important dans l'histoire de l'islam. A travers cette pluralité féminine, Djebar relève essentiellement, la question des droits de la femme en islam.

L'immersion narrative au sein du statu quo de l'islam naissant, offre de nouvelles perspectives sur de nombreux sujets qui concernent la femme de très près. Étonnamment, ces femmes musulmanes jouissent d'une position sociopolitique et d'une liberté inouïes, qui leurs donnent une longueur d'avance sur la femme moderne.

1. La femme musulmane ou une condition féminine post-coloniale:

La situation de la femme musulmane converge avec la situation féminine post-coloniale dans le sens où la femme musulmane se trouve au croisement de deux hégémonies

* Amel CHIEB, Université 8 Mai 1945 guelne Algérie

patriarcale et impériale. Reléguée à la périphérie de ces deux centres de pouvoir, la femme musulmane se voit piégée dans une double marginalisation.

L'écriture des femmes de la rive sud de la Méditerranée est donc une écriture de double exil. Prises dans les dédales du patriarcat et de l'eurocentrisme, ces écrivaines se sont emparées de l'écriture et donc de la langue pour parler de leur expérience, en tant que doublement autre. L'écriture comme moyen de sublimation se voit aussi un moyen pour contrecarrer l'exil, pour créer une passerelle vers soi et rétablir le centre.

Néanmoins, cette tâche est loin d'être chose aisée. Le problème majeur qui se pose chez la femme musulmane est comment réconcilier entre ces deux agendas qui sont parallèles certes, mais conflictuels. Le féminisme et le post-colonialisme sont parallèles dans le sens où tout les deux relèvent du principe de subversion, de déconstruction d'un binarisme marginalisant. Le piège pour les femmes musulmanes et que le démantèlement du binarisme patriarcal implique une consolidation du binarisme impérial. Essentiellement parce que la femme de par son rôle de gardienne de la tradition, sera exilée de la société, si elle remet en question ce rôle qui donne définition à la culture qui, déjà opprimée, réplique l'oppression sur elle. Rejeter la subordination suppose rejeter sa propre culture. Ce rejet du statu quo rejoint inexorablement les discours impérialistes qui dévalorisent tout ce qui ne conforme pas à la norme établie par le centre impérial et c'est d'autant plus considéré comme un sacrilège, vu l'amalgame fait entre culture et religion. Il est naturellement plus difficile de traiter les problèmes lorsqu'ils prennent un caractère sacré.

De plus, en adoptant un prisme féministe et donc euro-centrique, la femme ne résout toujours pas le problème de marginalisation. Elle est toujours défini autant que l'autre, mais cette fois-ci par son homologue occidentale. Aspirer à une individualité implique commettre un suicide social et donc génère une paralysie compromettante à la cause de la femme au sein de sa culture. De plus, il est quasiment aussi impossible d'arriver à une solution en procédant autrement (c'est-à-dire en réinstaurant sa culture qui est basée sur la hiérarchisation des sexes). La femme opprimée qui ne peut pas affirmer son identité individuelle n'as pas les ressources nécessaires pour proclamer son identité culturelle.

3. L'ijtihad ou le compromis littéraire de Djebbar

Dans «Loin de Médine» de Assia Djebbar, l'inversion des centres de pouvoir masculin et impérial se fait d'une finesse et d'une délicatesse de manœuvre réconciliatrice et révolutionnaire à la fois. A travers une maîtrise parfaite de la nuance linguistique et sémantique ainsi qu'une esthétique de reconstruction engagée de l'Histoire, Djebbar relogue la femme musulmane à sa position d'avant l'islam dogmatique. Elle emploie l'art de fiction pour décentraliser et se réapproprier l'islam. Elle remonte à la source du fondamentalisme pour refonder l'islam et polir la partie féminine de son histoire longtemps enfoui sous les poussières d'un oubli hégémonique sélective.

Ce processus de relire, réécrire, et reconstruire l'histoire, Djebbar l'inscrit dans la tradition des rawiyates et le catégorise comme l'idjtihad. L'idjtihad alors semble être le moyen de subversion qui efficacement renverse la double oppression et exorcise le dénie, l'éloignement et le silence. Pour ce, elle reprend et déconstruit les arguments dogmatique de la domination masculine qui sert de prétexte intransigeant et incontestable pour endoctriner et subjuguer la femme. Son idjtihad est de se réapproprier le savoir historique de l'islam longtemps monopolisé par les hommes. Dans sa stratégie de combat, Djebbar se fait une armure en se plaçant derrière deux autorités incontestables de l'histoire de l'islam, Tabari et Ibn Saad. Néanmoins, elle use de cette armure écrite pour faire revivre la force du verbe orale des rawiyates qui sont les premières à dire et à transmettre l'histoire de l'islam. Djebbar comble les brèches d'une mémoire masculine défectueuse en mettant en lumière ces femmes qui non seulement ont dit l'histoire mais qui ont fait l'histoire. Djebbar n'ajoute rien, ne transforme rien. Elle ne fait que mettre l'accent comme elle l'a si bien dit dans un entretien avec Clarisse Zimra :

During my research, I stumbled upon plenty of unbelievable details – anecdotes I might even call dangerous – what some might consider too sacrilegious to pass around. And yet, such anecdotes are there, in respected texts. All one has to do is go read: I made up nothing. 128

En effectuant mes recherches, je suis tombée sur plein de détails incroyable – des anecdotes que je peux même dire dangereuses – ce que certain pourrai même considérer comme un sacrilège pour y venir dessus. Et pourtant, ces anecdotes sont là, dans des textes respectés. Tout ce qu'on doit faire c'est lire : je n'ai rien inventé. [traduction personnelle]

Djebar ne fait que scruter l'ombre à travers un éclairage féminin.

Aussi pour combler les silences des textes de Tabari et Ibn Saad, Assia Djebar, se permet une liberté et une créativité en s'inspirant de la tradition orale dans laquelle elle a été imprégnée : « ...I invent nothing. Such facts have remained as memories in the collective beliefs of our people¹²⁶. " je n'invente rien. Ces faits sont restés en mémoire dans les croyances collectives de notre peuple" [traduction personnelle] Ces deux sources donnent au récit de Djebar son aspect révolutionnaire-réconciliateur. Au fait, Djebar joue continuellement avec une polarité liberté /conformisme non seulement à travers la flexibilité de l'oralité et l'autorité de l'écrit, mais aussi à travers la neutralité et la laïcité de la langue française et le thème religieux et délicat qu'elle aborde, la créativité de la fiction et les faits de l'histoire. Elle a aussi su tisser des personnages sous deux lumières celle du divin et celle de l'humain. Définie par Mireille Calle-Gruber comme un processus de retrait et de relais⁽⁶⁹⁾, cette polarité, témoins du double désarroi féminin post-colonial, est nécessaire pour mener le double combat ou pour arriver à un compromis face au dilemme féminin post-colonial.

3. Les rawiyates et la force du verbe

En s'inscrivant dans la lignée des rawiyates, Djebar fait de « l'ijtihad », qui était jusque là l'apanage des hommes, un moyen de subversion qui contourne la double oppression et qui remet en question les « mythes » établis. Ces Rawiyates deviennent un symbole qui exorcise le silence hégémonique, qui décentre l'histoire en contournant le tabou majeur qui consiste en la voix féminine. Longtemps considérée comme « Hourma », (une intimité féminine à ne pas exposer par pudeur - une pudeur qui se confond souvent entre beauté et piété), cette voix se révèle être le moyen principal de transmission en islam. En écrivant, Djebar devient l'écho des Rawiyates qui de par leur oralité et depuis leur espace féminin ont en dépit de tout, su être le maillon fort de la chaîne de transmission Islamique.

À travers ce détail, l'écrivaine implicitement dévoile des voix féminines dynamiques et les juxtapose à la conception stéréotypée de la voix féminine comme moyen de séduction. La parole féminine devient soudain si naturelle, en concorde avec les préceptes de l'islam et loin d'être un attentat à la pudeur.

La voie féminine se voit, à travers le récit, être un facteur plutôt déstabilisant pour le centre car au fait, une marge qui parle n'est plus une marge. Il y a une relation dialectique entre le pouvoir et la langue. Selon Ashcroft, parler c'est utiliser la langue, c'est donner nom aux choses et par ce, exercer un contrôle sur eux. La romancière met en avant des personnages féminins qui exemplifient la force de la parole. Entre toute, la plus importante est celle de la révolution, celle de Fatima, celle qui a dit non à Médine. Deux fois. La première fois de son vivant, le prophète l'a suivi dans son « non », la deuxième fois, une fois son père parti, elle s'est tenue toute seule face à Médine. Pour dire que l'islam s'applique avec une certaine relativité, et qu'il y'a une poétique, qui offre une liberté d'interprétation plutôt que de prendre les textes au pied de la lettre ou dans leur sens littéral. En disant non à son tour, le prophète prouve que le principe majeur de l'islam est qu'« aucune loi du coran, aucune permission acquise, aucun interdit énoncé, ne sauraient prévaloir sur l'inaliénable droit à la quiétude intérieur de la personne » (Mireille Calle-Gruber, 74).

Les femmes de Médine bien qu'elles soient loin physiquement ou symboliquement de Médine sont des femmes qui marchent, qui parlent, qui bougent, qui font bouger les choses. Elles jouent un rôle et ont un poids politique incontestable. A travers ces personnages, Djébar redonne à la femme musulmane ces vraies couleurs en la contrastant avec l'image ternie par l'islam intégriste : la passivité, la réclusion, et le silence, laissent place à un dynamisme, une ouverture sur soi et sur le monde extérieur et une voix qui reflète une intelligence et un savoir témoin de la possibilité d'une grandeur féminine. Cette image aux couleurs de la femme qui marche, de la femme en mouvement, démolie l'image de la femme symbole et lui rend son humanité. Les femmes de Médine ne sont pas idéalisées mais juste prises à leur propre valeur – se sont des femmes libres de tout stéréotype, des femmes qui ont tout simplement, atteint le degré asexué du genre.

4. Herstory (son histoire à elle) ou ce que cache History (son histoire à lui)

Djébar expose implicitement deux histoires. Celle des filles d'Agar et celle des fils d'Ismael. En les contrastant, elle relie le présent au passé et dévoile la face cachée de l'Histoire. L'ignorance se compose avec l'oppression pour générer une soumission aveugle.

« Assia Djebar tente de montrer que la difficulté d'un peuple à progresser vient de son inculture et d'un refus pathologiquement affiché de retrouver ces repères dans son histoire, toute son histoire. » (Beida Chekhi, 91). Le combat de la femme musulmane est donc un combat contre l'ignorance, l'inculture, et surtout contre la perversion de la religion. Sa mission est de revisiter l'histoire (History) et faire l'histoire au féminin (Herstory). Elle doit apprendre à identifier les idées reçues transformées en préceptes religieux pour mieux les contourner. En revenant sur les traces du passé, Djebar mesure à quel point l'islam, d'aujourd'hui est loin de Médine. Elle reprend la chaîne de transmission là où le fossé de l'ignorance et de la rigidité misogyne se sont installées. Elle donne une légitimité à sa mission de « dé-patriarcalisé » la religion et établi une métaphore pour dire qu'être loin de Médine c'est être non seulement une minorité symboliquement ou physiquement loin du centre. Mais c'est aussi être loin de la vérité, loin de l'histoire, loin de la lumière.

Bibliogaphie

Ouvrages :

- ASHCROFT, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. [1995] 2003. The Post-Colonial Studies Reader. Routledge, Great Britain.
- Calle-Gruber, Mireille. 2006. Assia Djebar. La Documentation Française, Paris.
- Chikhi, Beïda. 2007. Assia Djebar : Histoires et fantaisies. PUPS, Paris.
- Djebar, Assia. 1991. Loin de Médine. Albin Michel, Paris.

Articles:

- Zimra, Clarisse. « When the Past Answers our Present : Assia Djbar talks about Loin de Médine». Collalo, Vol. 16 N°.1 (winter, 1993), PP 116-131.

La dynamique de l'écriture féminine et son impact « moderniste » dans le discours littéraire d'Assia Djebbar et Malika Mokaddem.

Kahina BOUANANE*

Il va sans dire que la diversité des écritures de femmes occupe un espace de plus en plus pertinent, en terme de production, car le temps de l'effacement est révolu. Il est question d'instaurer une diffusion à tout point de vue, allant de l'expression personnelle, revendicative aux différents types de témoignages...

Toutes ces mises en positions rédigées, par une parole de femme, sont essentielles pour entamer et comprendre le socle du discours des femmes.

Ecrire dans une langue conduit les auteures « féminines » à user de stratégie pour dévoiler ou dénoncer l'état de leur société. Dans l'écriture féminine, l'utilisation de la langue française ne relève pas d'un choix délibéré. Cependant, cette utilisation ne se fait jamais en dehors d'un imaginaire spécifique, propre au maghreb. Cet imaginaire a été construit par non seulement des croyances, mais aussi par des visions du monde. En fait, les récits de fiction favorisent les jeux imaginaires, car les auteures puisent dans cet imaginaire, un imaginaire qui permet de naître et d'être, de devenir aussi. En fait, ce n'est pas parce qu'il a un sens que l'imaginaire advient, c'est parce qu'il advient qu'il a un sens. Et dans l'imaginaire, plus que le langage, il y a le métalangage ; il est un dit de l'interdit et de sa transgression. Les écrivaines algériennes font fonctionner ce qui est appelé une « création », c'est une forme de transcendance de la réalité, plus qu'un besoin d'occuper ou de combler une béance qu'elle quelle soit.

Ainsi, nous avons choisi deux grandes figures féminines Malika Mokaddem et Assia Djebbar. L'écriture de Malika Mokaddem, auteure algérienne, nous renvoie à l'écriture du voyage, où le désert structure sa prose. Malika Mokaddem frémit à la seule incantation de sa région natale «Kenadsa». Son écriture est vigoureusement inspirée par les hommes, notamment ceux du désert pour qui tout est abondance, malgré ces spacieuses assistances. Ecrire pour cette écrivaine est une forme de liberté et une manière d'être à part entière. Elle s'y engage fortement puisqu'elle a trouvé sa voie.

* Kahina BOUANANE, Université Oran Algérie

La mémoire, le désert, la mer sont des lieux privilégiés pour cette écrivaine où émerge son écriture. Elle met en relief un imaginaire composé d'une écriture, où l'amnésie, le trouble, la perte de soi semble être mise en spectacle.

Quant à Assia Djébar, elle est incontestablement une écrivaine algérienne hors pair. Son style d'écriture est immergé par la primauté à ses références culturelles tout en intégrant ses connaissances sur la littérature française. Ses textes expriment le plus souvent cet imaginaire symbolique gouverné par l'écriture de l'exil. D'où la mise en scène.

La romancière tente de faire émerger la voix féminine "enterrée", une véritable hantise comme elle le clame haut et fort dans ses romans. Animée de ce qu'elle nomme elle-même le "désir sauvage de ne pas oublier", Assia Djébar s'est donnée la tâche de libérer la parole féminine, de réactiver toutes les voix de femmes, afin d'empêcher leur disparition définitive, y compris corporelle.

En ce qui concerne sa langue d'écriture, l'écrivaine affirme que le français, est devenu sa «langue de mémoire» bien qu'elle la considère comme une «langue marâtre». Dans sa vie, elle avoue "sauter d'une langue à l'autre" dans une mobilité incessante, qu'elle tente dans ses textes romanesques de restituer par les conversations de ses protagonistes où ce ne sont plus uniquement quatre parlers qui sont en présence (on y trouve également l'arabe populaire, de la rue, l'arabe masculin, etc.), mais où ce sont plutôt une multitude de discours, et en particulier celui de l'arabe féminin, de "l'arabe souterrain", qui la sollicitent.

Ce travail se propose d'examiner comment dénomme-t-on et représente-t-on la femme dans divers types d'écrits. Cette dénomination et cette représentation peut se faire à l'intérieur de plusieurs thèmes (la maman, l'amante,...), de domaines (art, religion,...), des conceptualisations (imaginaire, culture...).

Mon questionnement porte sur la nature de l'approche à mettre en oeuvre et qui consiste à prendre en compte l'écriture féminine comme espace et présence à part entière à la fois. La difficulté est de croiser les approches construites dans la société maghrébine et de signaler les singularités, voire les spécificités de l'écriture féminine de l'aire maghrébine.

Il s'agit de déchiffrer et d'examiner les cryptogrammes qui régissent la sémiotique propre à la femme dans les produits romanesques.

C'est donc dans les récits, dans les discours que nous allons retrouver le vécu des femmes algériennes écrivaines ; d'où le fait de s'intéresser aux jeux du langage en tant qu'acte de langage, et donc à la fonction communicationnelle, à partir des différents actes de langage. Vu sous cet angle, les textes romanesques de ces auteures sont plus un système de valeurs que de signe, en ce sens que le discours l'emporte sur la langue car le pacte de l'émotionnel contenu dans le langage se libère et donne une écriture féminine.

A ce titre, aussi bien dans les œuvres de Malika Mokaddem et d'Assia Djebar, il y a une mise en adéquation harmonieuse entre les aptitudes imaginatives, les mises en forme de la pensée et les prouesses techniques. Là est le lien avec la réalité.

La création littéraire féminine en l'occurrence celle de nos deux auteures en tant qu'art est porteuse de sens dans le sens où elle s'ouvre sur des multiplicités d'interprétation toujours nouvelles et le sens des textes d'Assia Djebar et Malika Mokaddem ont une signification projective.

Ecrire pour l'une et pour l'autre n'est pas un acte gratuit. Écrire, c'est aussi parlé de soi et des autres, des autres et de soi, cela renvoie au miroir de l'âme. A ce sujet Montaigne disait « je suis moi-même la manière de ton livre » et Stendhal disait que le livre « est un miroir que l'on promène le long d'un chemin ».

Pour Christiane Achour, l'écriture féminine c'est avant tout « d'adopter une écriture, c'est une façon d'afficher dans les mots son appartenance à un groupe socioculturel donné, c'est signifier sa culture et l'idéologie qu'elle véhicule (...) »

Ce qui nous amène à une réflexion pertinente, ce qui nous amène à percevoir Assia Djebar comme une écrivaine, engagée et fidèle dans son écriture, avec cette écrivaine nous pénétrons dans le monde fermé des femmes qui veulent s'en échapper pour conquérir l'espace dit masculin, à la recherche d'une, par exemple dans le roman « Femmes d'Alger » dans leur appartement, celle-ci aborde la psychologie du couple dans la dépendance de la femme, de sa claustrophobie...

Les problèmes du dévoilement des lois du patriarcat entre autre, sont abordés dans le texte. Les enfants du nouveau monde, une écriture où s'imbriquent passé et présent et leur contradiction dynamique même de l'avenir. Avec le roman «Loin de Médine», qui a pour thème central l'islam. Il est traité à partir des sources anciennes et celles-ci rappellent la place qu'occupaient les femmes durant le vivant du prophète Mohamed. Djébar donne un plaidoyer en faveur des femmes musulmanes, à partir de celles qui ont côtoyé le prophète.

Dans «Blanc de l'Algérie», Djébar évoque l'Algérie avec sa violence, elle fait resurgir les disparus. L'Histoire, l'identité et la langue sont les maîtres mots de ce texte. L'amour, la fantasia, l'histoire du pays se rattachent à la condition de la femme dans la société algérienne en général, durant la colonisation française, en particulier.

Et son roman «La disparition de la langue française» s'inscrit dans la lignée de ces romans imprégnés d'histoire, mais Assia Djébar innove en attribuant le premier rôle à un homme. Le héros, Berkane, décide suite à une rupture amoureuse, de mettre fin à son exil parisien, pour rejoindre sa terre natale.

Au retour donc, cet homme veut revoir les lieux, réentendre les voix, sa mémoire se met en marche. Mais au-delà de la douce amertume des souvenirs, Berkane souffre de cette nouvelle Algérie qui se dérobe sous ses pas. Aveuglé par ses sentiments complexes et par la souffrance due à sa mésaventure sentimentale récente, il ne perçoit pas le mouvement qui a emporté le pays dans une pluie de folie.

Sur cette chronique du retour, se greffe le récit d'une longue quête, une quête sentimentale ? Berkane rédige d'Algérie, du courrier qu'il n'enverra jamais à Marise, une femme qu'il a connu autre fois à Paris, et qui l'a quitté, tout en lui promettant de l'aimer longtemps encore.

Et puis, il y a Nadjia, autre amour fou de Berkane. Elle a fui l'Algérie de l'après guerre pour oublier un grand-père assassiné par le FLN et erre depuis dans le monde, sans qu'elle puisse s'empêcher de passer par l'Algérie de temps à autre.

Le récit de Berkane et celui de Nadjia fusionnent en une liaison passionnelle, seulement, très vite, l'un sera de nouveau saisi du besoin de fuir tandis que Berkane s'enforcera de

plus en plus dans la recherche de ses fantômes. Pour conjurer le sort, Berkane décidera de rédiger un roman en langue française, narrant sa vie, d'où sa disparition soudaine et inextricable.

Il apparaît que pour Djebbar, crie c'est faire une sorte que son « je » se fasse porte-voix des voix de l'intérieur. Ecrire ne tue pas la voix, mais la réveille, le mot maître de l'écriture pour l'auteure s'avère être : (re)donner la voix.

Le titre de ce texte est aussi évocateur et provocateur à la fois. Pour Assia Djebbar, le français est « la langue d'autrui est celle dans laquelle, je pense, mais je souffre et aime en arabe³⁰ ». Il en est ainsi, pour le personnage de Berkane dans le texte de « La disparition de la langue française. Cette disparition est, d'abord celle, du héros Berkane, ancien combattant du FLN ayant ensuite vécu en France ». Il finit par rentrer dans sa ville natale, Alger où se trouvent ses racines, son identité, sa mémoire, ses souvenirs,...pour finalement être enlevé.

Sa disparition est due au fait qu'il soit un intellectuel algérien de langue française. La langue n'est pas seulement un moyen de communication, elle représente aussi une partie importante de l'existence humaine, existence spirituelle, émotive et intellectuelle.

Ce titre ne reflète pas véritablement (du moins dans la première lecture) le sens propre de la pensée de l'écrivaine. Après une première lecture, une ambiguïté et une confusion s'installent, dans le sens où il ne s'agit pas de la disparition de la langue française, bien au contraire, puisque sans renier la langue arabe, le français demeure une langue nécessaire dans le rapport au monde.

Quant à Malika Mokaddem, elle use d'une écriture de l'intérieur, c'est-à-dire qu'elle perle du nomadisme de sa vie de jeune fille. Ses textes sont des rappels du code comportemental contre lequel se dressent ses personnages féminins.

Dans une situation biculturelle, bilingue, l'auteure dit puiser dans ses racines nomades, la force de s'opposer aux coutumes et traditions de son pays et aller vers celles des françaises. Elle a toujours refusé la vie médiocre dit-elle, l'enfermement de sa mère, en particulier et des femmes algériennes, en général.

³⁰Le Monde, Interview : Assia Djebbar à l'Académie Française, 2005.

Ecrire pour Malika Mokaddem est plus qu'un exutoire, elle prend la parole pour se projeter dans les dires de ses personnages. Les origines bédouine de la romancière remontent à la surface de tous ses textes romanesque.

Dans le texte «Les hommes qui marchent», l'auteure retrace dans les dunes du grand erg durant la période de la colonisation de l'Algérie. Elle narre sa vie de jeune fille au-près de sa grand-mère, gardienne des valeurs ancestrales.

«Le siècle des sauterelles» plante le décor dans les dunes de l'Algérie. Le personnage joue son destin au côté de sa fille, influencée d'ailleurs par la célèbre Isabelle Eberhart. Dans le texte de «L'interdite», c'est l'histoire d'une jeune fille partagée entre deux hommes : l'un français, l'autre algérien.

Entre révolte, vengeance, violence, amour, poésie et liberté arrachée, la romancière parle dans ses romans des femmes passives et de la place du corps cadenassé et souvent violé.

Nora, l'héroïne du texte de N'zid de Malika Mokaddem, se cherche : il ne s'agit pas seulement de son identité mais de sa mémoire aussi. Malika Mokaddem décrit une sorte de voyage dans un pays que la raison a déserté.

Ce texte manifeste un nouvel élan dans l'itinéraire narratif de l'écrivaine ; en ce sens que nous ne fréquentons plus l'espace du désert, nous sommes en plein dans l'espace marin. Cet élan est en quelque sorte nouveau, puisqu'il est question dans cette œuvre d'une protagoniste dont la quête identitaire dépasse de loin les problématiques communes. Il est question d'une quête qui n'a pas de fin, si ce n'est la quête d'elle-même, le personnage de Nora erre dans sa propre mémoire. Le roman n'est que le déploiement graduel de la dure retrouvaille de cette mémoire perdue.

D'ailleurs, bien plus que les trois quart du récit, Nora, parle d'elle même à la troisième personne du singulier et de façon tout à fait neutre, comme si elle n'était pas sujet énonciateur de ses propres énoncés. A ce sujet, elle ne se reconnaît même plus lorsqu'elle se regarde au miroir³¹.

³¹Malika Mokaddem, N'zid, éd, Seuil, 2001, p.15.

La protagoniste de N'zid, Nora, après une perte de conscience et d'identité, se réveille amnésique sur un voilier en plein cœur de la Méditerranée. Ses seuls repères sont les indications que lui offrent les outils de navigation ainsi que le livre de bord.

Cependant, son corps retrouve instinctivement la mémoire, une mémoire des gestes navigateurs et elle pilote le voilier avec habileté. Malgré l'angoisse des premiers moments, une certitude l'apaise « la Méditerranée n'a pas de secret pour le bateau...pour elle non plus »³².

Dès l'ouverture du texte, l'espace méditerranéen, le complice de Nora, s'établit comme l'espace de trouble, de perte, et d'absence. Amnésique, perdue, en consultant la carte, elle a la sensation que certains pays « lui sont plus chers que d'autre »³³. Bien avant qu'elle ne retrouve la mémoire, elle met en scène la mer, cet espace que la raison a déserté au profit d'instinct, de la sensation et d'intuition et, qu'elle considère comme un « immense cœur au rythme duquel bat le sien (...) Elle fait partie d'elle. Patrie matrice. Flux des exils »³⁴. Pour retrouver un ancrage, Nora se crée un nom grec : Eva Poulos ainsi qu'une appartenance libanaise.

Malika Mokaddem, situe, Nora dans l'espace de l'amnésie, l'errance, espace dans lequel, Nora, peut devenir une autre femme : un lieu, où elle a le droit de conjuguer toutes les identités à tous les temps.

En fait, le titre est transcrit en arabe, et il signifie «continuer» ou encore «naître». S'agit-il d'une continuation ou d'une naissance? Continuer dans le délire ?

Le texte de N'zid en arabe signifie donc continuer, ajouter, naître ; une sorte de plaine riche et pleine de végétation. Ces trois verbes mettent l'accent sur le devenir sociologique, voire psychologique de l'existence humaine, Ils ont une réalité biologique et culturelle, une sorte de transplantation qui nous oblige à repenser les notions de folie, de quête identitaire et d'errance.

Il semblerait que le choix du titre en arabe, annonce d'abord un cap traversé, dans le sens où, l'auteure algérienne assume un double ancrage, il est néanmoins porteur d'un second sens : N'zid signifie à la fois « je continue » et « je nais ».

³²Malika Mokaddem, N'zid, éd, Seuil, 2001, p.20.

³³*Ibid*, p.21.

³⁴*Ibid*, p.25.

On pourrait y déchiffrer, moins qu'une déchirure enfin surmontée, la nécessité d'élire un lieu, l'art pour celle qui dessine, tout comme l'héroïne de ce texte, la littérature, il est question de ce lieu où se rassemble ce qui n'existe que dans la division et où s'opérer une nouvelle naissance.

Ainsi, pour la première fois, Malika Mokaddem, a choisi un titre en arabe pour l'un de ses romans. Comme origine d'une constante douleur. Comme lieu d'un drame qui a commencé dès sa naissance, se poursuit et continue. L'écrivaine est née en effet, dans le désert et a dû s'arracher aux dépendances anciennes des femmes nomades pour traverser la Méditerranée et poursuivre dans les études son travail. Assignant en somme, à l'écriture, la tâche de restituer et questionner le passé. Mais également de tirer la multitude des fils qui les relient aux tragédies du présent. C'est en tout cas, ce que Malika Mokaddem semble nous suggérer dans ce roman.

Ecrire pour les écrivaines algérienne est bien plus qu'une nécessité, il ne s'agit pas seulement de parler à leurs noms ou encore de revendiquer des fonctions, mais il est question de création. Entrer dans les textes de ces romancières, y pénétrer, c'est se laisser guider, porter par leurs plumes, qui (re)trace les contours du Moi de l'écrivaine. Entrer dans les romans de ces écrivaines, c'est être disposé à écouter la symphonie polyphonique du monde.

La Perte des valeurs chez Clarissa Harlowe et Temple Drake

Maryam GHABRIS *

Au dix-huitième comme au vingtième siècle, l'être humain se sent tenu de croire en des valeurs que la religion et la société lui imposent ou lui présentent comme des interrogations susceptibles de lui fournir des réponses à partir desquelles lui seul saura déterminer son comportement, qu'il accepte ces valeurs, les combatte ou les ignore. A près de cent quatre-vingts ans de distance, deux personnages de roman ont quelque chose à voir avec les valeurs de leur époque, dans leur attitude à l'égard de la vie. Dans *Clarissa* (1747-48), comme dans *Sanctuary* (1930), le point de départ de la révolte a pour fondement l'opposition entre la rigueur familiale soutenue par un code puritain strict et l'incompatibilité caractérielle de la jeune fille à la recherche de son identité.

Les deux romans ont été reçus et étudiés en France beaucoup plus que dans leur pays d'origine après leurs publications. Chez Clarissa et chez Temple, leur parcours semble avoir été orienté par un destin qu'elles ne sont pas en mesure de modifier. Précisons que le mobile qui a inspiré leurs auteurs, a conduit, le premier, Richardson (1689-1761), à écrire un roman que la conduite de Clarissa a rendu édifiant, le second, Faulkner (1897-1962), à présenter l'aventure choquante de Temple pour en faire un roman à but lucratif. Dans les deux cas, la perte des valeurs tourne soit à la tragédie, soit à l'horreur et à la dépravation. On constatera en particulier dans *Clarissa*, la portée incalculable de l'action puritaine et dans *Sanctuary*, l'emprise du milieu sur l'innocente Temple dont la règle de vie se limite au sexe. Dans le premier, Clarissa est la victime, dans le second, Temple termine son parcours dans l'indifférence générale. A deux siècles de distance, exception faite des genres de vie qui distinguent les deux époques, les mœurs présentent les mêmes dangers pour la jeune fille inexpérimentée : la corruption de la société est toujours et partout la même (Daniel and Douglas 38), et le code social est toujours considéré comme la règle impérative qu'il ne faut pas transgresser.

Les Harlowe sont une famille unie dont la cohésion s'appuie sur l'autorité du Pater familias, sur cette pratique puritaine qui place le père de famille au sommet de la hiérarchie et lui reconnaît son indiscutable prééminence dans la défense des valeurs partagées par chacun des membres de la famille, valeurs qui sont en concordance avec les valeurs

* Maryam GHABRIS, MCF Université du Littoral, Boulogne-Sur-Mer France.

sociales et religieuses du dix-huitième siècle, comme le constate Damrosch : les attitudes sociales puritaines, concentrées sur la famille patriarcale, étaient en fait des attitudes traditionnelles, qui étaient maintenues par les puritains, à un moment où toutes les valeurs semblaient abandonnées. (217). Dans cette famille les enfants vivent chez les parents, au delà des différences de tempérament et de caractère : le giron familial représente la sécurité. Au début du vingtième siècle, le comportement des Drake à l'égard des conventions sociales n'a pas changé. Les Harlowe et les Drake appartiennent à la classe bourgeoise qui fonde ses propres valeurs sur celles de la société, la communauté est à la fois le champ d'action de l'homme et la norme par laquelle son action est réglée et jugée (Brooks 72). L'être humain est un point de mire par la connaissance que les autres cherchent à acquérir sur lui pour le citer, l'admirer ou le critiquer. C'est donc par la famille que la jeune fille acquiert la connaissance des valeurs qu'elle hérite de ses ascendants. Cette constatation est aussi valable au vingtième siècle en Amérique : « la famille était déjà, bien avant la Guerre Civile, l'institution dominante du Sud, comme elle l'est encore de nos jours » (Chabrier 7). Dans une de ses lettres à sa mère, W. Faulkner affirmait : « le foyer familial, c'est plus fort que la guerre, que la foudre, que le mariage ou tout autre phénomène inéluctable » (115). En bref, dans l'Angleterre du dix-huitième siècle et dans les états du Sud des Etats-Unis d'Amérique au vingtième siècle, la famille représente le sanctuaire de la dignité humaine. Elle est le dépositaire d'un code immuable et intransgressible de valeurs qui le définissent.

Les Harlowe entendent défendre ces valeurs lorsqu'ils décident de marier Clarissa en dépit de son opposition. A l'évidence, leur comportement est dicté par celui de leur fille. Le père Harlowe est connu pour être « immovable » (111), rude et sévère. Son intransigeance et sa rigueur excessive s'illustrent dans l'affaire dont dépendent l'honneur et la richesse de la famille, valeurs que Clarissa remet en cause. Comme elle vit chez ses parents, le conflit ouvert est actif. Chez les Drake, les cinq hommes de la famille considèrent eux-aussi que la jeune fille est le point faible du sanctuaire familial, puisque la femme est toujours en mesure de fauter et de compromettre les valeurs de la famille. La sévérité du juge Drake est l'égale de celle du père Harlowe. Temple, victime de l'absence d'amour maternel, est une victime toute indiquée du pouvoir masculin. Temple, étudiante à l'Université d'Oxford, sort et flirte avec Stephens Gowan, un ivrogne. Chez les Harlowe, ce type de relations n'existe pas : il n'y a pas de relations amicales entre l'homme et la

femme, sinon en vue du mariage. Temple sait ce qu'elle risque en sortant avec ce Gowan si son frère cadet l'apprenait : « if he ever caught me with a drunk man, he'd beat hell out of me » (*Sanctuary* 63), confie-t-elle à Ruby en éclatant de rire, puisque ses parents ne sont pas à ses basques. Temple est donc consciente d'agir en contradiction avec les valeurs familiales, c'est-à-dire de prendre le contre-pied de la contrainte familiale.

La contrainte, ressentie par l'être humain comme une obligation contraire à ses propres intérêts, a pour effet de susciter le désir de liberté et la recherche d'une identité. Aux valeurs imposées, Clarissa et Temple vont expérimenter d'autres valeurs qui, le pensent-elles, assureront leur indépendance et leur personnalité. La personnalité se fonde sur la recherche de l'identité. Il ne s'agit pas de s'identifier aux autres, d'être la copie conforme des valeurs conventionnelles imposées à tous. Il s'agit de trouver l'altérité par rapport à un modèle, pour s'identifier à soi-même et mettre en valeur les aspects particuliers de sa personnalité. Clarissa ne peut s'identifier à aucun membre de sa famille, pas même à sa mère, faible et soumise aux volontés de son mari. Ce que Clarissa reproche à son père : « I . . . am to be as dependent upon my papa's will as a daughter ought to be who knows not what is good for herself » (Clarissa 80), et à toute sa famille « My will, sir ! Be pleased to allow me to ask, what was my will till now, but my father's will, and yours, and my uncle Harlowe's will ? » (304). Ces remarques amères résument bien comment Clarissa voit sa situation. Pour sa famille, elle n'est pas une adulte mais une enfant qui, selon l'opinion de ses oncles, si elle n'est pas gouvernée par ses parents, doit être abandonnée comme une créature perdue (125). Elle n'a donc aucune identité personnelle, aucune valeur : « L'identité d'une femme était fonction de l'homme, tandis que l'homme dépendait de sa profession . . . La femme est . . . victime d'un certain manichéisme puisqu'elle est considérée soit comme mère, soit comme prostituée » (Chabrier 346). Cette explication de G. Chabrier, sur la situation de la femme à l'époque de Faulkner correspondait déjà à la femme au dix-huitième siècle. Les Harlowe ne voient leur fille que comme un objet bénéfique auquel le droit de disposer de sa personne était catégoriquement refusé. Le désaccord avec leur fille est total mais Clarissa reste convaincue que le testament de son grand-père en sa faveur lui donne une indépendance matérielle qui l'autorise de surcroît à faire état d'une indépendance d'esprit et de pensée (Clarissa 56, 60, 80) dans l'affaire du mariage.

Puisqu'il est de coutume que la famille choisisse le futur gendre, les Harlowe veulent faire

de Solmes le mari de Clarissa. Pour elle, la richesse du prétendant ne peut compenser la laideur et le dégoût qu'elle lui inspire. Richardson condamne la résistance de Clarissa à la décision de ses parents : « *man's ugliness is no sufficient reason for a daughter to act contrary to a father's commands when these are seriously intended* » (Schücking 147), faisant aussi écho à cette parole de la Bible : « ne prends personne en dégoût sur sa mine (Ecclesiastique 11-2). Clarissa est une jeune fille sensible, honnête, morale et délicate. De son côté, Temple Drake en est l'antithèse : elle est instinctive et prête à faire l'expérience de la révolte radicale contre les thèses de sa famille. Clarissa est une femme sentimentale qui privilégie l'homme idéal : beau, séduisant, intelligent, cultivé, autant de qualités qu'elle reconnaît en Lovelace mais qui font défaut à Solmes. Quand elle parle de « *the first appearance* » (Clarissa 92), sa remarque vaut autant pour Lovelace que pour Solmes : le second l'a choquée, le premier l'a captivée. Pour elle, le mariage se fonde sur l'amour et non sur l'argent comme palliatif à l'absence d'affectivité. Elle veut que lui soit reconnue son indépendance de pensée, mais aussi la liberté de son affectivité comme valeur personnelle. Temple, jeune fille du vingtième siècle, s'appuie, elle aussi, sur des mobiles qui lui sont propres pour mener à bien sa quête de liberté.

Si Clarissa et Temple entrent en conflit contre le pouvoir des hommes, c'est vers la fréquentation de l'homme qu'elles se tournent pour prendre le contre-pied des leurs. La différence des comportements tient autant à la différence des époques qu'à celle de leur personnalité. Au dix-huitième siècle, dans la classe bourgeoise, la jeune fille est tenue de vivre sous le parapluie protecteur de sa famille jusqu'au mariage. Au vingtième siècle, dans le sud des Etats-Unis, la pratique du flirt est une liberté autorisée par l'évolution sociale sans préjudice du respect de certaines valeurs qui n'ont pas changé depuis deux cents ans. Temple a plus de liberté que Clarissa parce qu'elle n'est pas soumise directement à la surveillance de ses parents. En sortant avec Gowan, elle adopte les habitudes des étudiants de son temps et de son milieu, mais surtout elle profite d'une compensation à la sévérité de sa famille à laquelle elle échappe aisément. Pour Clarissa, être l'objet des attentions de Lovelace, est, le croit-elle au début, un avantage, une protection contre les intentions trop évidentes de sa famille. Mais la fréquentation d'un homme ne relève pas uniquement du désir de faire front, de trouver une parade à l'autorité. La fréquentation d'un homme, par cette voie naturelle des rapprochements des contraires, révèle la possibilité d'un lien amoureux et fait naître la tentation.

La tentation, chez Clarissa, se manifeste par son intérêt constant pour l'étude de son cœur. Elle ne cesse de prendre comme objet de ses pensées la comparaison Lovelace/Solmes, d'étudier les conséquences de l'amour, d'entretenir Miss Howe des possibilités d'aimer ou non Lovelace (134-35). Ses sujets de conversation avec son amie tournent souvent, dans la première partie du roman, sur les mêmes thèmes. Elle lui avoue qu'elle n'a pas hésité à exprimer sa préférence pour Lovelace à sa famille, jouant ainsi avec le feu pour leur montrer sa détermination à refuser Solmes : « It might not be amiss . . . to alarm them a little » (136). A Solmes elle exprime sa confiance en Lovelace: « I never can be in any danger from Mr Lovelace » (251). Ne croit-elle pas en la promesse de Lovelace de se réformer ? Clarissa « represents . . . the idealistic side of human nature: she refuses to think the worst of people until she is actually forced to, and she continues to believe that the virtuous, simply by the power of their virtue, can survive and triumph over a wicked world » (Brissenden 175). Chez Temple, la tentation de contrevenir aux ordres de sa famille, ne fait l'objet, pour elle, d'aucun scrupule : sa beauté et sa jeunesse attirent toutes les convoitises. C'est ainsi que Clarissa et Temple, pour des raisons qui leur sont propres, transgressent l'une des valeurs les plus prisées des parents : le devoir d'obéissance.

Le devoir d'obéissance est une valeur qui doit être défendue, sinon imposée pour marquer à la fois sa pertinence et garder intacte l'unité de la famille dans la défense de ses intérêts et de ceux de ses enfants. La notion de devoir a une valeur absolue, c'est un postulat qui ne découle pas de la volonté des individus, que personne ne peut mettre en doute. Pour *Clarissa* « the only Harlowe child who runs afoul of his patriarchal code » (Zwinger 14), la notion de devoir et d'obéissance repose sur une logique personnelle qu'elle ne laisse à aucun autre le soin de discuter : « If I meant to show my duty and my obedience, I must show it in their way, not my own » (*Clarissa* 95). Elle considère que le mariage n'est envisageable que s'il existe entre l'homme et la femme un accord mutuel à la fois physique et sentimental. Consciente de son bon droit vis à vis de ses parents, elle se croit également assez forte pour résister à la pression de Lovelace. Après avoir poursuivi coûte que coûte ses relations avec lui, elle est arrivée à la croisée des chemins. Résolue à ne pas quitter Harlowe Place (373), quelques minutes avant l'événement, elle manifestait encore son refus de suivre Lovelace « I have no patience, sir, to be thus restrained ! –

Must I never be at liberty to follow my own judgement ! » (379). Son enlèvement n'aura été que la conséquence de sa désobéissance : l'obéissance libre ne peut exister sans la possibilité de désobéir librement ; l'homme est libre d'obéir comme de désobéir ; mais à lui de mesurer les conséquences (Damrosch 99). A peine a-t-elle quitté le domicile familial qu'elle le regrette (*Clarissa* 390) et qu'elle se repent d'avoir cédé au péché d'orgueil : « But I thought I could proceed or stop as I pleased. I supposed it concerned me more than any other to be the arbitress of the quarrels of unruly spirits –and now I find my presumption punished! -- punished, as other sins frequently are, by itself! » (381). En bref, elle a fait tout le contraire de ce qu'elle avait décidé. En quittant Harlowe Place, *Clarissa* laisse derrière elle son auréole de jeune fille prudente, sage, équilibrée et soucieuse de respecter ses parents. Elle a perdu ses valeurs à leurs yeux autant qu'à ceux de ses amis et de ses admirateurs.

Temple Drake n'est pas victime d'un homme pervers, recherchant l'aventure sexuelle comme Lovelace. Son ami Gowan « représente une classe sociale et une génération en qui subsistent de l'idéal que les mots vidés de leur substance et pour qui les conventions ont supplanté l'honneur » (Rouberol 179). Gowan, étudiant à l'université de Virginie, affirme sa virilité à travers l'alcool et les succès féminins, mais se montre, à l'égard de Temple, « cynique, fat, grossier, veule et abject » (178). Son comportement en fait l'instrument du piège dans lequel il entraîne Temple. Dans une société de type puritain qui privilégie l'apparence au détriment de l'honnêteté, qui préfère la façade de respectabilité aux rigueurs de la justice et de la vérité, l'expérience de Temple se place en dehors des valeurs reconnues et prônées par cette même société. Conduite malgré elle, par Gowan, dans la réalité du monde interlope et angoissant de la vieille maison du Français qui « est, par nature et par fonction, le lieu de la violence et de l'horreur . . . le lieu prédestiné où va s'accomplir l'irréparable » (268-69), elle fait connaissance avec l'univers des « bootleggers », hommes sans lois, sans scrupules, prêts à assouvir leurs appétits sur un si beau spécimen auxquels ils ne s'attendaient pas et qui leur tombe du ciel. A partir du moment où elle met le pied dans ce lieu, elle est consciente d'avoir pénétré dans un milieu social très différent du sien. Elle se sent isolée de son monde et de ses valeurs et s'en réclame en exprimant son désir de rentrer à l'université pour ne pas être dénoncée à son père, en évoquant les autorités de la région, le juge Drake, son père, et le gouverneur (*Sanctuary* 64), comme pour se raccrocher au souvenir de ceux qui la relie à son propre

milieu, bien qu'ils ne représentent pour elle que l'interdit et la sanction, mais la laissent non protégée et vulnérable (Clarke 54).

Temple passe brutalement du groupe familial imbu de ses valeurs conformistes à ce groupe d'hommes en nombre égal, image parfaite de la lie de la société. Même Gowan, pris par l'atmosphère du lieu, suggère à Temple, dans un souffle alcoolisé : « Do you want— » (*Sanctuary* 58) suivi de la réplique cinglante de Temple : « You mean old thing ! » (58). La proposition de Gowan est, comme une sorte d'avertissement, le prélude à la suite des événements. Dans la Vieille Maison du Français, dans cette maison délabrée, perdue dans la végétation et à l'écart des routes, Temple se sent plongée dans un milieu hostile, en dehors de toute société organisée et sécurisante. Goodwin, Van, Tommy, Popeye, tous représentent le danger permanent qui la pousse à traduire sa peur dans une course erratique à travers la maison et ses abords : « Temple's frantic running is a gesture of fear thoughtless but thorough, her sense – rightly or wrongly -- that she is cornered, trapped. » (Parker 61). Quand Faulkner décrit les regards de Temple « cool, predatory and discreet » (*Sanctuary* 32), ses yeux « watchful and cold » (42), il insiste sur ses yeux reptiliens et froids, signes chez Temple, d'un tempérament excessif et qui laisse peu d'espoir de la voir défendre ses valeurs de dignité féminine, comme s'ils sont prêts à répondre aux appels de ses appétits sexuels insatisfaits : elle porte en elle les signes tangibles de son destin. Quand elle prend l'enfant de Ruby dans ses bras mal assurés, elle fait le geste de l'instinct maternel que toute femme éprouve, mais on aurait tort de croire que cet instinct serait la manifestation de sa capacité à exprimer les sentiments tendres d'une passion amoureuse. Quand elle croise Popeye, le seul homme sobre du groupe, elle lui décoche un regard qu'on est tenté de qualifier d'encourageant : « she faced Popeye with a grimace of taut, toothed coquetry » (56). Popeye, malingre dans son costume étrié et noir comme les yeux de Temple, est peut-être le seul qui lui inspire une certaine sympathie, contrairement à ces hommes grands et forts que sont les trois autres. Cette brève rencontre ne calme pas la peur de Temple devant l'imminence de l'expérience qui l'attend. Dans la grange, le costume noir de Popeye ; le rat noir, préfigurent la noirceur de l'acte qui se prépare et que Temple anticipe : « Something is happening to me ! . . . I told you it was ! . . . I told you ! I told you all the time » (122). Après la simagrée sexuelle à laquelle elle s'est prêtée, la tache de sang de sa robe symbolise la tache morale qui témoigne de la perte de son innocence et de sa pureté originelle.

Temple et Clarissa sont tombées dans un piège imprévisible, tributaires des circonstances, des lieux et des hommes auxquels elles se sont fiées. L'événement les surprend, les vainc mais il ne les abat pas. L'imprévisibilité du fait ne leur laisse aucune possibilité de choix, comme s'il s'agissait d'un destin irrésistible contre lequel elles ne peuvent mettre en œuvre ni leur volonté, ni leur force de résistance : « Who can command or foresee events ? » (Clarissa 105). Ni l'une ni l'autre n'a le pouvoir de subvertir la destinée.

Temple n'a pas à se poser la question du choix de la direction qu'elle doit prendre. Déjà placée dans des circonstances qu'elle n'est plus en mesure de refuser, elle est contrainte par son tempérament et son caractère de suivre ses tendances naturelles. Le choix pour elle aurait été de conserver une ligne de conduite honorable, mais quand elle abandonne l'idée de partir pour se sortir de ce milieu inquiétant et rejoindre son université, elle choisit de rester pour tenter l'expérience. Elle adopte cette attitude par incapacité à résister à la force intérieure irrésistible de ses puissants instincts. Malgré sa peur des hommes, dans sa chambre où elle se réfugie pour se protéger, elle se farde (*Sanctuary* 83-84) et ne perd pas l'occasion de s'apprêter pour séduire : « Now I can stand anything, she thought quietly, with a kind of dull, spent astonishment, I can stand just anything » (106). Son choix est fait, ou plus précisément elle se pliera aux conditions du milieu.

Elle est alors en passe de poursuivre sa descente infernale où Popeye l'a engagée, faisant fi de toute autre considération d'ordre moral.

L'attitude de Clarissa est plus compliquée puisqu'elle est consciente du dilemme entre son choix personnel et celui dicté de l'extérieur par l'éthique de sa société, à travers le pouvoir de sa famille. Clarissa rappelle le reproche de sa mère : « That it was hard, if a father and mother, and uncles and aunt, all conjoined, could not be allowed to direct my choice » (Clarissa 97), soulignant ainsi l'exigence du père Harlowe qui doit faire usage de son autorité, comme si Clarissa était libre de choisir (Damrosch 234). Elle doit endurer « the oppression of a punitive father who has much in common with the Gnostic demiurge » (Damrosch 236). Dans la pensée gnostique : « le Dieu de l'Ancien Testament, révélé par Moïse, dieu cruel, vindicatif et belliqueux, n'est pas le même que le Dieu révélé par le Christ, Dieu de bonté, créateur du monde invisible, tandis que le dieu de Moïse a créé le monde visible » (Bréhier 1 : 503). Le monde visible représente la chair et les êtres matériels, le monde invisible, l'esprit et l'âme. Or le choix de la famille qui donne

satisfaction à l'ordre social et familial, en privilégiant les considérations d'ordre matériel, n'est pas plus moral que celui de Clarissa qui déroge à ses propres valeurs : « Patriarchy and piety may be his [Richardson's] ideals as well as Clarissa's, but they are ideals only after they have been purged – just as in *Paradise Lost* – from the revolting perversions of those who use them to consolidate power » (Damrosch 233). Clarissa ne peut se soustraire aux pouvoirs de sa famille ni la convaincre autrement qu'en se laissant guider par Lovelace, ce qui est sa faute.

Pour Richardson comme pour Faulkner, la femme « incarne, et c'est le point important, ce qui en l'être humain s'élève contre un code imposé et c'est pourquoi, par elle, arrive le scandale » (Santraud 62). Pour sa famille, le comportement de Clarissa est scandaleux parce qu'elle a failli au respect du code des valeurs et, ce qui est plus troublant, elle s'est entichée d'un libertin dangereux. Quand Miss Howe lui parle d'une possible relation amoureuse avec Lovelace, elle réfute vivement cette idée : « My heart throbs not after him ; I glow not, but with indignation against *myself* for having given room for such an imputation » (*Clarissa* 72). Mais ensuite elle accepte la possibilité de « a conditional kind of liking » (135), ce dont personne ne doute.

Elle dévoile son amour lors de la fausse maladie de Lovelace (677) et le lui avoue : « a poor creature who had consented to take a wretched chance with thee for life ! » (797). Le puritanisme des Harlowe ne peut admettre une telle relation avec un aristocrate dont la principale marque d'honneur repose sur la sensualité. Toutes les tentatives de Lovelace pour éveiller la sexualité de Clarissa ont échoué : « Clarissa's tragedy reflects the combined effects of Puritanism's spiritual inwardness and its fear of the flesh, effects which tend to prevent the development of the sexual impulse » (Watt 234). Ce qui sera reproché à Clarissa est d'avoir donné l'impression qu'il y avait un accord avec Lovelace donc toutes les apparences se retourneront contre elle et son aventure apparemment scandaleuse aura donné prise à la critique.

Le comportement de Temple Drake est scandaleux dans le sens le plus réaliste, donc opposé à celui de Clarissa, parce que Temple s'adonne à des activités condamnées par les règles puritaines de sa société, pour s'élever contre le code familial en se livrant sans retenue à ses impulsions sexuelles. En tombant amoureuse de Red, elle s'enfonce dans le stupre et dans les bas-fonds de l'immoralité. Minnie, chez Miss Reba, a surpris des

scènes scandaleuses où Temple se plaisait à forniquer avec Red en présence de Popeye, le voyeur (*Sanctuary* 309-11). On trouve ici « le schéma de la fascination, du piège et du scandale » (Gresset 246). L'aventure de Temple se passe à l'abri des regards, à l'insu de la société bien pensante, pourtant aussi « soucieuse du qu'en-dira-t-on » (Digeon 112) que la société anglaise du dix-huitième siècle, pour laquelle, selon Richardson, la vie morale est une vie public, même le viol de Clarissa doit être public (Daiches 36). Cette péripétie, la plus cruciale, a marqué un tournant définitif de sa vie dans l'accomplissement d'un destin déjà bien parsemé d'embûches qui a commencé avec son enlèvement par Lovelace.

Le départ de Clarissa provoque une réaction violente de son père qui prononce contre sa fille la malédiction. Pour avoir détruit ses plans, bravé sa loi et avoir fui avec Lovelace, l'ennemi de la famille, Clarissa est maudite comme si le père vouait sa fille au démiurge, ce dieu du mal : « Her father's curse thus becomes a *self-fulfilling* prophecy » (Zwinger 25). Tous les événements malheureux, toutes les souffrances de Clarissa présents et à venir, sont les conséquences annoncées par la malédiction de son père, vrai prophète de malheur. Elle en a déjà l'intuition quelques instants avant son rendez-vous fatal avec Lovelace : « On what a crisis, on what a point of time, may one's fate depend ! » (Clarissa 373). Le signal de Lovelace qui l'avertit de sa présence est le signe du destin de Clarissa, d'un destin inexorable : « for . . . the curse extends to the life beyond this » (508). Son départ d'Harlowe Place signe sa défaite et fournit l'occasion à Arabella de lui déclarer qu'elle ne reconnaît plus Clarissa comme digne du nom des Harlowe : « Yet this is the celebrated, the blazing Clarissa—Clarissa, what ?--Harlowe, no doubt !--and Harlowe it will be to the disgrace of us all !--» (509).

A la suite des différentes actions osées et abusives de Lovelace, Clarissa cherche à le fuir et, pour échapper aux sbires de son persécuteur, change souvent de nom. Elle supprime son propre nom de la connaissance public. Dans un de ses morceaux de lettres, elle écrit : « I don't know what my name is » (890). Elle n'a plus de nom, plus d'identité, plus de valeur : elle n'est plus rien (Kinkead-Weekes 220). Elle a perdu sa réputation aux yeux du monde (Clarissa 411, 565, 1179), mais ce qui est plus important est qu'elle conserve intact son sens de l'honneur : « The real tragedy, however, is that the code makes Clarissa withhold her sexual feelings from Anna Howe, and even from her own consciousness,

it is this which creates the main psychological tension in the early volumes, for which Johnson particularly admired Richardson » (Watt 228). Elle a souvent pratiqué le « *self-knowledge* », fondement de ce sens de la dignité qui est le régulateur le plus puissant de la conduite (Schücking 2), qu'elle appelait encore « *self-examination* » (Clarissa 596) et qui lui a permis de maintenir sa moralité au plus haut niveau, bien que sa jeunesse et son inexpérience n'aient pas pu la conduire à plus de discernement. Temple ne connaît pas ce genre d'approfondissement réfléchi sur sa propre conscience.

Pour Temple, l'entreprise de Popeye la délivre de sa peur et la lance. Après le viol, « it is clear that Temple now classifies herself as 'bad', one of the alienated opposed to and by the dominant social group. This is the reason why she refuses to escape, to reach *Sanctuary* » (Pullin 77). La découverte du mal fut pour elle « moins cause de désillusion que reconnaissance de ses instincts les plus puissants donc de sa force » (Santraud 69). Si le viol renforce son idée d'expérimenter ses possibilités sexuelles, il l'entraîne à adopter les habitudes de ses nouvelles fréquentations : elle consomme de l'alcool comme faisaient Gowan et les habitués de ses deux séjours. Devenue une machine sexuelle insatiable, elle mène une existence la plus contraire aux valeurs puritaines de son époque. Puisqu'elle s'est délibérément affranchie du code social et familial, dans les moments où sa peur ou son angoisse la force à rechercher un apaisement vers la prière, en l'absence de point d'appui moral, de souvenir d'éducation religieuse ou d'évocation d'ordre spirituel, elle ne peut trouver dans sa pensée un seul nom au père céleste et s'entend répéter « My father's a judge ;my father's a judge » (*Sanctuary* 60). Le viol lui fait abandonner la référence à son père. Grâce à Popeye, elle a vaincu sa peur de l'homme, et maintenant c'est l'homme qu'elle recherche, mais un vrai et non plus Popeye, cet avorton, cet impuissant, ce minus, qui n'est plus pour elle que « daddy » (277, 284), le père spirituel, peut-on dire, de la nouvelle Temple, consciente de sa position de maîtresse de Red : « there was a sort of elation in her face » (274). Cette ivresse de la réussite laisse inerte son âme sans conscience, tandis que son corps est devenu l'outil de sa libération. Le viol de Clarissa a une autre portée, sans commune mesure avec celui de Temple.

En perdant son corps Clarissa a perdu son âme. En détruisant sa virginité, le viol a brisé son corps et l'a déshonorée, transférant le déshonneur dans son âme malade: « alas! *I, my best self, have not escaped! . . . But no more of myself! my lost self My peace*

is destroyed. My intellects are touched But still upon *self*, this vile, this hated *self* ! » (*Clarissa* 974). Son meilleur 'moi' représente son honneur et ses valeurs qu'elle avait toujours protégés, et le 'moi' haï est ce qu'il lui reste, cette partie d'elle-même qu'elle n'a pu préserver et qui la pousse maintenant au repentir de ses fautes. Dans la lettre posthume à sa mère elle s'accuse du faux pas qu'elle a pris, de « fatal error » (1372), et à son père, elle demande pardon pour ses « faults and follies » (1371). Donc pour Clarissa, l'âme et le corps sont liés (Braudy 271), alors que pour Temple, ils sont séparés : son âme ne condamne pas son corps à la chasteté mais le livre à la licence. Selon Richardson, la virginité est un état honorable qui disparaît lorsqu'elle est détruite.

Clarissa violée a perdu son honneur aux yeux du monde et ne peut se marier. Elle serait restée célibataire comme elle l'avait désiré, mais une célibataire déshonorée ne peut fonder une famille. Le célibat la rendrait inutile et le déshonneur la poursuivrait même dans le souvenir qu'elle laisserait à sa mort. C'est pourquoi Clarissa accuse la nature de l'homme et rompt tout contact avec les représentants du sexe masculin : « After her violation, all men are vile . . . She uses the word 'men' as a term of abuse and contempt » (Daiches 47). L'homme représente le mal dans toutes ses acceptions, et la femme, pourvue de ses attraits et de ses pulsions sexuelles, quand elle partage le mal avec l'homme, qu'elle soit consentante ou non, reste marquée à jamais. Cette perte définitive des valeurs de la femme est justifiée par la conception puritaine proche de celle du gnosticisme, et qui affirme que le sexe conduit à la mort : « Sex is also intimately bound up with death, since it is precisely the mortality of matter that makes sex necessary. Finally, from the gnostic perspective, sex represents one of snares by which the fallen world traps us, blinding us to our true natures, which are wholly spiritual » (Stevenson 93). Entre le monde matériel, la chair, et l'esprit, le champ spirituel, il existe un dualisme pour lequel l'être humain est mal armé. La plupart du temps il tombe dans les pièges du monde matériel où il trouve de quoi satisfaire ses instincts et ses passions ; les uns comme Temple restent en dehors de ces préoccupations et continuent à mener leur existence irresponsable, les autres comme Clarissa, retrouvent la pleine conscience de leur échec et de leurs fautes et se délivrent du piège maléfique d'un monde qui les a déçus.

Le point commun du sort de Clarissa et de Temple est la dégradation de leurs valeurs au fur et à mesure qu'elles passaient d'une étape à une autre sans pouvoir agir à contre-

courant de leur destin. Le puritanisme adopte le thème de la prédestination qui laisse peu de place au libre choix de la volonté. Clarissa le constate avec amertume: « there was a kind of fatality, by which our whole family was impelled . . . and which none of us were permitted to avoid » (*Clarissa* 1268). Le parcours de chacune d'elles a cette particularité : elles partent du sanctuaire sécurisant de la normalité et le terminent dans l'enfer de la déchéance. Pour Clarissa, la malédiction prend fin avec sa mort ; pour Temple, une seule attitude semblerait indiquer un retour à sa conscience : « she moved again, in that shrinking and rapt abasement » (*Sanctuary* 347). En dernier ressort, dans la salle du tribunal de Jefferson, elle prend conscience de son parjure et des trois morts dont elle porte la responsabilité. Reprise en mains par le clan paternel, elle retourne aux codes frelatés de sa société. Il n'y a pas de retour possible pour Clarissa : elle poursuit sa montée sur la courbe hyperbolique de l'éternité.

BIBLIOGRAPHIE

- BRAUDY, L. « Penetration and Impenetrability in *Clarissa*. » *Modern Essays on Eighteenth-Century Literature*. Ed. Leopold Damrosch, Jr. New York and Oxford: Oxford UP, 1988 : 261-81.
- BREHIER, E. *Histoire de la Philosophie*. 2 vols. Vol 2. Paris: PUF, 1955.
- BRISSENDEN, R.F. *Virtue in Distress: Studies in the Novel of Sentiment from Richardson to Sade*. London and Basingstoke: Macmillan, 1973.
- BROOKS, C. « Faulkner's Vision of God and Evil.» *Religious Perspectives in Faulkner's Fiction: Yoknapatawpha and Beyond*. London: U of Notre Dame P, 1972: 57-75.
- CHABRIER, G. *William Faulkner: La Saga de la Famille sudiste*. Paris : Séguier, 1988.
- CLARKE, D. *Robbing the Mother: Women in Faulkner*. Jackson: Mississippi UP, 1994.
- DAICHES, D. *Literary Essays*. 1956. Chicago: Chicago UP, 1967. DAMROSCH, L., Jr. *God's Plots and Man's Stories in the Fictional Imagination from Milton to Fielding*. Chicago and London: U. of Chicago P, 1985.
- DANIEL, R. and H. J. DOUGLAS. « Faulkner's Southern Puritanism. » *Religious Perspectives in Faulkner's Fiction: Yoknapatawpha and Beyond*. London: U. of Notre Dame P, 1972. 37-51.
- DIGEON, A. *Les Romans de Fielding*. Paris : Hachette, 1923.
- FAULKNER, W. *Lettres à sa mère: 1918-1925*. Trad. D. Coupaye et M. Gresset. Paris: Gallimard, 1992.
- - - - *Sanctuary*. 1930. New York: Modern Library, 1932.
- GRESSET, M. *Faulkner ou la fascination poétique du regard*. Paris: Klincksieck, 1982.

- KINKEAD-WEEKES, M. « Defoe and Richardson. » *History of Literature in the English Language : Dryden to Johnson*. Ed. R. Lonsdale. London: Bantam, 226-58.
- PARKER, R. D. *Faulkner and the Novelistic Imagination*. Urbana and Chicago: U. of Illinois P, 1985.
- PULLIN, F. « Faulkner, Women and Yoknapatawpha: From Symbol to Autonomy. » *The Yoknapatawpha Fiction*. Ed. R. Lee. New York: St. Martin's P, 1990: 64-84.
- RICHARDSON, S. *Clarissa or the History of a Young Lady*. 1747-48. Ed. A. Ross. Harmondsworth: Penguin, 1985.
- ROUBEROL, J. *L'Esprit du sud et l'œuvre de Faulkner*. Paris : Didier, 1982.
- SANTRAUD, J.-M. « La Femme écarlate. » *L'Arc* (1984-85): 59-71.
- SCHÜCKING, L. L. *The Puritan Family: A Social Study from the Literary Sources*. Trans. By B. BATTERSHAW. London: Routledge and Kegan, 1969.
- STEVENSON, J. A. « 'Alien Spirits': The Unity of Lovelace and Clarissa. » *New Essays on Samuel Richardson*. Ed. Albert J. Rivero. New York: Martin's P, 1996: 85-100.
- WATT, I. *The Rise of the Novel*. 1957. London: Penguin, 1976.
- ZWINGER, L. *Daughters, Fathers, and the Novel : the Sentimental Romance of Heterosexuality*. Wisconsin: Wisconsin UP, 1991.

Femmes artistes travesties dans l'art contemporain : Lorsque la déconstruction des rapports de genre hétéro normatifs permet d'ouvrir un espace créatif multiculturel

Liza PETIEAU*

Dès l'enfance, il n'est pas rare de voir les petits garçons et les petites filles, jouer au prince et à la princesse. Déjà, on assigne très souvent à l'enfant le déguisement qui correspond à son sexe, et cela même si le garçon désire jouer à la princesse et la fille au prince. De la même manière, il est de bon ton dans l'opinion commune occidentale, d'attribuer dès la naissance au nourrisson, un pyjama bleu s'il est un garçon, un rose s'il est une fille. Aussi, le corps dès les premiers instants de sa venue au monde, est d'emblée un corps social auquel on attribut les stigmates des canons et des normes de la société à laquelle il correspond. Au risque de paraître anachronique, depuis les temps anciens préhistoriques, où l'être humain adopte une peau de fourrure pour se protéger du froid, les vêtements nous collent au corps comme des secondes peaux. Bien avant que la peau elle-même acquière sa complète malléabilité par les avancées technologies et scientifiques de la chirurgie esthétique, le port du corset matérialise déjà cette volonté de contraindre le corps féminin aux archétypes sociaux.

Depuis l'invention du « zona³⁵ », premières bandelettes de tissu apposées sous les zones érogènes des jeunes filles athéniennes, le corps féminin n'a cessé d'être modulé et manipulé pour se dévoiler ou se dissimuler au regard d'autrui. Le corset est d'ailleurs très certainement une des pièces de lingerie les plus controversées. Au XIV^e siècle par exemple, si le corset est un objet orthopédique de maintien, il se fait surtout cage métallique (munie très souvent d'une ceinture de chasteté), derrière laquelle on contraint le corps féminin. De grands couturiers au XX^e siècle, ont d'ailleurs privilégié cette vision du corset féminin en tant que véritable objet de torture. Dans son corset « chirurgical » réalisé en 1998, Hussein Chalayan, couturier avant-gardiste londonien, enferme les corps féminins dans des suites de bandelettes très serrées, ne laissant ainsi aucune place aux mouvements. Alexander Mc Queen, de son côté, utilise pour son « prosthetic » corset, des pièces de cuir moulées directement sur le corps féminin. Ces pièces cousues entre elles,

* Liza PETIEAU, Université du Québec Montréal, Canada

³⁵ Laurent, Jacques, 1979, *Le nu vêtu et dévêtu*, p.86.

grâce aux multiples lacets du corset, évoquent un corps contemporain morcelé, remodelé aujourd'hui par les créateurs de Haute Couture. Véritable engin de torture pour certains et objet fétichiste érotique pour d'autres³⁶, le corset féminin incarne à lui seul la volonté de contrôle opéré par la société sur les individus. Néanmoins, selon Valérie Steele, conservatrice actuelle au Fashion Institute of Technology de New York, il faut distinguer le corset porté par les femmes dans la vie de tous les jours, du corset fétichiste, voir sadomasochiste, puisqu'elle précise que « le corset n'a jamais fait l'objet d'un fétichisme de masse.³⁷ », Steele critique d'ailleurs ardemment l'utilisation des propos recueillis par Susan Faludi issus d'un témoignage masculin paru dans le *English-woman's Domestic magazine* à l'ère victorienne, qui déclarait : « À chaque retour de bâton l'industrie de la mode a produit des vêtements « punitifs » et la presse féminine a exigé que les femmes les portent. « Si vous voulez qu'une jeune fille devienne une gentille jeune femme aussi féminine dans son attitude que dans ses sentiments, lacez-la bien serrée³⁸ ».

Si pour Valérie Steele, l'expression « lacez-la bien serrée », a souvent servi d'argument contre les vertus oppressantes du corset porté par les jeunes filles de l'époque victorienne, elle base son argumentation sur l'affirmation de Lynn Kutsche, femme médecin, lui indique que : « la plupart des fameuses maladies attribuées au port du corset sont inexistantes ou nettement exagérées.³⁹ ».

Comme il « n'a jamais été prouvé que les femmes victorienne se soient fait enlever des côtes⁴⁰ », Valérie Steele semble amoindrir l'impact oppresseur inhérent au corset. Même si pour certaines femmes dites « dominatrices », le corset permet de transcender le corps en le fétichisant, créant ainsi une véritable cuirasse impénétrable, il n'en reste pas moins que le corset symbolise par excellence la « femme phallique⁴¹ » dont nous parlait Sigmund Freud, où à travers ce vêtement serré, l'homme croirait retrouver le pénis manquant que sa mère aurait perdu. Cette vision de la femme tyrannique, savamment corsetée, ne fait donc que réifier les mêmes rapports de dominations du masculin sur le féminin, puisque même munie d'un fouet, la femme dirige la relation amoureuse seulement parce qu'elle incarne le « phallus » masculin. De plus, d'autres exemples d'inscriptions vestimentaires érotico-fétichistes foisonnent partout dans le monde, depuis les pieds bandés des jeunes chinoises, l'allongement du cou par le port de colliers chez les « femmes girafes » de Birmanie, et même jusqu'aux jeunes filles hypersexualisées qui laissent voir leurs sous-

³⁶ À ce propos, voir les adeptes du laçage très serré du corset tel que le Fakir Musafar, dans STEELE, Valérie, 1997, *Fétiche : mode, sexe et pouvoir*, p 61-65.

³⁷ STEELE, Valérie, 1997, p. 62.

³⁸ *Ibid.*, p. 62.

³⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁴¹ FREUD, Sigmund, 1969, *La vie sexuelle*, p.136.

vêtements pour ressembler à Britney Spears.

Tellement usés et malmenés dans la vie de tous les jours, ces bouts de tissu symbolisent notre appartenance ou non à un groupe prédéterminé au sein de la société. Les vêtements, interfaces entre notre corps nu et le monde extérieur, sont des outils de projection identitaire. Il est ainsi possible grâce à cet outil de médiation culturel, de projeter à l'extérieur de soi-même, une image contrôlée de soi. En effet, chaque individu ne se demande-t-il pas devant le miroir de l'espace privé du «chez soi», ce qu'il va ou non porter aujourd'hui ? Les vêtements nous apparaissent alors comme faisant l'objet d'un choix, libre et délibéré, interchangeable à souhait. Toutefois, le corps est toujours englué dans un système normatif dominant duquel il lui est difficile d'en sortir, et dont les vêtements participent allègrement de cette construction identitaire fictionnelle. Les parures vestimentaires structurent le corps, en lui conférant donc une forme canonique, voir « phallique » comme c'est le cas pour le corset longtemps adopté dans les sociétés occidentales. Ce même caractère normatif est aussi très identifiable à travers la distinction traditionnelle soulignée par Roland Barthes dans son *Système de la mode*, où le système vestimentaire fermé est généralement réservé pour les hommes par le port du pantalon, et le système ouvert par la robe pour les femmes. Dans ce cas, l'adoption de ces vêtements organise les représentations du corps dans un régime d'opposition binaire. Même si les femmes se sont longtemps battues pour obtenir le droit de revêtir un pantalon, en bousculant l'ordre polarisant établi, braver les codes vestimentaires demeurent encore de nos jours du domaine de l'interdit, où cette codification des genres vient projeter au cœur de l'espace public urbain, une image prédéfinie de l'individu. C'est donc par l'appropriation des vêtements comme nouveau médium artistique, que certaines femmes artistes vont se construire des identités multiples et fictionnelles. Toutefois, il ne s'agit pas du tout pour ces femmes artistes de jouer à la princesse. Loin d'un déguisement exclusivement ludique et trompeur, les mises en scène vestimentaires de ces artistes œuvrent par stratégies artistiques et parfois même politiques. En déjouant les catégories établies à travers les codifications vestimentaires sociales, ces femmes artistes « travesties » évoqueraient la possibilité de « déterritorialiser⁴² » les identités sexuées tout autant que les territoires géographiques. Dès lors, il s'agit tout d'abord d'étudier la façon dont certaines femmes artistes déjouent la stigmatisation érotico-fétichiste de leur corps, pour comprendre comment, en prônant la non fixité de l'identité féminine, l'artiste femme parvient à créer un espace intersexué et interculturel.

⁴²DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, 1980, *Mille Plateaux*, capitalisme et schizophrénie 2, p.645.

Déjouer les archétypes du féminin par le vêtement

Du corset féminin, adopté par le fétichiste Fakir Musafar, qui est pour Valérie Steele, un « objet de travestisme⁴³ », transparait le caractère emblématique du pouvoir et de la domination sexuelle. Cette pratique du travestisme qui emprunte à la garde-robe féminine un des accessoires les plus contraignants, construit le rapport homme/femme dans une position archaïque de maître/esclave, où ce n'est que par la discipline du corps que l'individu masculin s'identifie à la « Femme » idéale incarnant ses fantasmes érotiques.

Contre cet emprunt vestimentaire qui réifie des rapports érotico-fétichiste de l'homme masculin sur le corps féminin, les femmes artistes désirent altérer ces mêmes codes sexués. Tout d'abord, il est pertinent ici de noter que la métamorphose des femmes en hommes ne s'établit pas de la même façon que chez les hommes artistes qui se font femmes. En effet, la plupart des artistes masculins travestis, depuis Marcel Duchamp en Rose Sélavy en 1920, en passant par Michel Journiac, Pierre Molinier portant des bas résille, Andy Warhol et son *Self-Portrait in drag* de 1980, ou Chuck Nanne en jupe en 1982, utilisent exclusivement les attributs érotico-fétichistes issus de l'emprunt à la garde-robe féminine. Revêtant porte-jarretelles, bas de soie, minijupe à paillette et talons hauts, les artistes masculins réifient le caractère dualiste des catégories genrées plutôt que de les subvertir réellement. De la même façon, lorsque Alberto Sorbelli se présente en porte-jarretelles devant la célèbre Joconde au Louvre, dans sa *Première Tentative de rapport avec un chef-d'oeuvre* de 1994, il désire avant tout dénoncer le fait que le marché de l'art contemporain est aussi corrompu que le monde de la prostitution. Même si dans sa performance « *drag* », Sorbelli a le mérite de mettre à mal un système institutionnalisé, il questionne peu le caractère normatif blanc et hétérosexué du monde de l'art. N'oublions pas que Linda Nochlin en 1992, nous rappelle dans *Pourquoi n'y-a-t-il pas eu de grands artistes femmes ?*⁴⁴, que les femmes ont bien eu du mal à entrer dans les musées où domine comme le dit une nouvelle fois l'auteur, « le point de vue de l'homme blanc occidental »⁴⁵. En effet, les femmes artistes sont d'abord présentes au musée en tant que muses inspiratrices avant d'être reconnues comme individu créatif. Cependant, c'est surtout à partir des années 70, avec l'avènement de la libération sexuelle dans le monde occidentale, et du droit des femmes à disposer de leur corps grâce à la popularisation des moyens de contraception, que certaines femmes artistes prennent conscience du pouvoir

⁴³*Op cit*, p.63.

⁴⁴NOCHLIN, Linda, 1992, p.202.

⁴⁵*Ibid*, p.202.

politique de leur corps. L'art contribue à établir une nouvelle stratégie de réappropriation de l'image de soi en dehors d'un cadre normatif institutionnel et oppressant. Amelia Jones précise dans son essai préambule au livre intitulé, *Le corps de l'artiste*, que si : « le sujet est aliéné par la tendance à considérer que l'« identité » est véhiculée par des accessoires (vêtements, cosmétiques, attributs codés selon la race ou le sexe), les années 1970 sont caractérisées par un désir toujours plus grand de réifier le corps.⁴⁶ »

Les femmes artistes vont donc jouer la carte de la subversion en projetant leur corps au cœur de l'art et de la sphère publique, lui conférant une hypervisibilité indéniable, pour lutter contre la chosification de celui-ci.

Dans l'exposition intitulée *Wack !* présentée récemment en 2007 au P.S.1 Contemporary Art Center de New York et au National Museum of Women in the Arts de Washington, on voit très bien comment se condensent les contestations des femmes artistes face à l'institution muséale dans les années 70. Par exemple, on y retrouve une artiste telle que Mierle Laderman Ukeles, lavant les marches du Wadsworth Atheneum à Hartford aux États-Unis. Dans cette performance intitulée, *Washing/Tracks/Maintenance: Outside*, réalisée le 22 juillet 1973, l'artiste sort de l'espace clos du musée pour intervenir à même le trottoir, et faire de l'assignation des femmes aux tâches ménagères, un événement public. Faire sortir le privé dans l'espace public, voici une des grandes revendications des femmes artistes dans les années 70, rejoignant les injonctions des féministes de l'époque qui affirmaient que « le personnel est politique⁴⁷ », afin non pas de tronquer à la politique son aspect universaliste, mais de faire admettre la division sexuée du travail et de la société, pour que par exemple les tâches ménagères exercées par les femmes dans les espaces privés familiaux soient reconnues comme travail et non comme un dû.

Ainsi sorties des gonds de l'espace muséal, Valie Export, activiste féministe d'origine autrichienne, dénonce les stigmatisations vestimentaires que la société inflige au corps des femmes, en agissant sur son propre corps, à même la peau. Dans *Body Sign Action* de 1970, Valie Export se fait tatouer une jarretière sur sa cuisse gauche. Dans le catalogue de l'exposition rétrospective de l'artiste organisée en 2007 lors de la deuxième biennale d'art contemporain de Moscou, on retrouve une version traduite en anglais du texte initial accompagnant l'œuvre qui précise : « The tattoo demonstrates the relationship between ritual and civilization. As a tattoo, the garter appears as sign of a bygone enslavement, as trace of a past culture, as memory⁴⁸. ». La jarretière devient donc un signe rituel ancestral

⁴⁶JONES, Amelia, dans WARR, Tracy et Amelia JONES, 2005, *Le corps de l'artiste*, p 22-23.

⁴⁷VARIKAS, Eleni, 1996, « Le personnel est politique » : avatars d'une promesse subversive, p.143.

⁴⁸EXPORT, Valie et Hedwig, SAXENHUBER, 2007, *Vali Export*, p. 347.

qui symbolise l'esclavage passé des femmes au caractère sexué du vêtement. Si le corps se fait ici le premier témoin des stéréotypes érotiques qui collent à la peau des femmes, ce n'est pas la seule fois que Valie Export utilise le vêtement pour transformer son corps en médium de revendication féministe.

Dans l'œuvre *Action Pants : Genital Panic* de 1969, nommée plus tard par l'artiste en 1979, *Feminist Actionism*, Export se photographie assise, portant des chaussures à talons, les cheveux ébouriffés, tenant dans ses mains une arme de combat. L'artiste est aussi vêtue d'un pantalon ouvert à l'entrejambe, laissant apparaître au premier plan sa vulve. Dans cette performance réalisée dans un cinéma d'art de Munich, l'artiste dévoile son sexe au public, et déambule dans les couloirs ainsi « dévêtue ». Cet usage du pantalon ouvert n'est pas nouveau, puisque les premiers pantalons utilisés par les femmes au XIX^e siècle étaient déjà eux-mêmes fendus. Le texte de l'exposition *Dévoiler ou dissimuler ?*, réalisée du 22 février 2008 au 18 janvier 2009 au Musée McCord de Montréal, précise ainsi que le pantalon est tout d'abord porté par les femmes en dessous, et qu'il s'agit pendant la majeure partie du XIX^e siècle, de pantalons ouverts. Dans la collection du Musée McCord, on retrouve par exemple un pantalon de coton donné par Mlle Estelle Holland vers 1860, incrusté de dentelles et ouvert à l'entrejambe. Si certes cette fente facilite les commodités d'usage, celle-ci confère aux hommes un accès privilégié au sexe, contraignant par le vêtement, le corps des femmes à une disponibilité sexuelle permanente. Aussi, dans les années 70, pour Valie Export, revêtir un pantalon ouvert, devient non plus une contrainte, mais bien un moyen de subversion de l'espace public. Jouant sur l'ambiguïté de ce vêtement, qui cache et dissimule le corps en même temps, Valie Export terrorise l'espace de l'art en critiquant l'hypervisibilité sexuée des femmes au cœur de la création artistique.

D'un autre côté, cette volonté de *terroriser* l'espace public n'est pas exclusive à l'art des années 70. Près de vingt ans plus tard, les *Guérilla Girls*, se montrent recouvertes d'un masque de gorille. Hyperbole de la masculinité par excellence, cet emprunt d'un masque de gorille évoque la figure emblématique de King Kong⁴⁹, qui enlève une belle blonde américaine, et va se réfugier en haut de l'Empire State Building de New York. De façon ironique, Virginie Despentes, dans son livre quasiment autobiographique intitulé *King Kong Théorie*, reprend les mêmes stéréotypes associés au gorille. Despentes détourne

⁴⁹Voir à ce propos la première version du film américain réalisé par Merian C. Cooper et Ernest B. Schoedsack en 1933.

cette virilité exacerbée, puisque désormais, sur la couverture de son livre par exemple, la blonde pulpeuse en robe léopard prend sa revanche en serrant dans ses mains le gorille apeuré. Si les *Guérilla Girls* n'enlèvent personne, elles paraded ainsi masquées devant les plus grands musées du monde pour clamer leurs revendications. De cette façon, elles vont déambuler par exemple sur la place Saint-Marc lors de la Biennale de Venise de 2005, où pour la première fois, deux femmes, Maria de Coral et Rosa Martinez, se voient attribuer le commissariat de l'évènement. Actives depuis 1985, les *Guérilla Girls*, manifestent devant les institutions muséales, à l'aide de pancartes et d'affiches. Elles ont commencé à intervenir par des manifestations surtout à partir de 1988, en réaction contre une exposition réalisée au Museum of Modern Art de New York intitulée: « An International Survey of Painting and Sculpture » dans laquelle, n'était représentée que treize femmes sur un total de cent soixante-neuf artistes. En investissant l'espace public, elles luttent contre ce que Michel Foucault pouvait identifier par «gouvernementalité⁵⁰», c'est-à-dire un pouvoir institutionnel insidieux, qui œuvre par tactiques, calculs, et qui met en place des dispositifs de contrôle de la population. Ainsi, la «mascarade⁵¹» des *Guérilla Girls* se pense ici sous un mode revendicateur et politique, prônant par leurs mises en scène, une vision non figée et non dogmatique de l'art, afin de remettre en question les nombreux préjugés auxquels les individus sont trop souvent sujets.

Quand les femmes artistes travesties brouillent les frontières du genre

Outre une hypervisibilité du corps dénoncée et mise à mal, les femmes artistes oeuvrent aussi par stratégie de camouflage, pour brouiller les distinctions et différences entre les genres masculin et féminin. Au lieu de dissimuler son identité derrière un masque de gorille, Cindy Sherman, questionne la fixité des institutions qui cloisonnent les individus dans des normes en perturbant la « Grande Histoire de l'Art » de l'intérieur. Pour arriver à ses fins, Sherman pastiche des célèbres tableaux de grands maîtres de l'histoire de la peinture occidentale. Dans ses *History Portraits/Old Masters* de 1989-1990, Sherman se travestie par exmple en *Bacchus* de Caravage. L'artiste sème la zizanie dans la limitation des genres picturaux et identitaires très bien structurés : entre le portrait historique et la photographie, le masculin et le féminin. Cindy Sherman passe ainsi plusieurs heures à maquiller son corps, pour « ressembler » à l'œuvre d'art.

⁵⁰FOUCAULT, Michel, 2004, « Leçon du 1er février 1978 », dans *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France 1977-1978*, p 111.

⁵¹Voir Joan Rivière, « La féminité en tant que mascarade », dans HAMON, Marie-Christine, 1994, *Féminité Mascarade*. Seuil, Paris, France, p 197-213.

Dans un entretien réalisé par Catherine Francblin⁵² en 1992 à New York, Sherman insiste sur le fait qu'elle ne veut pas montrer la tricherie dissimulée derrière l'œuvre d'art. Dans ce jeu perpétuel entre son corps photographié et l'œuvre d'art originale, Sherman façonne son corps pour créer un autoportrait fictionnel. Dans le but de se conformer à l'œuvre d'art, Sherman va même jusqu'à repeindre des lignes noires sur son bras, pour donner davantage de volume à la musculature de celui-ci, pour se fondre avec le modèle masculin peint. Maquillée à outrance, vêtue et perruquée tel un clown sorti d'un cirque pour enfants⁵³, Cindy Sherman transforme l'œuvre d'art en un objet fictif et illusoire, à travers une fragmentation identitaire du sujet typiquement postmoderne. L'artiste remet en cause l'authenticité même de l'œuvre d'art, ainsi que son caractère original. Utilisant le travestissement du corps comme un principe citationnel, Sherman nous livrerait donc une sorte d'image « rhizomatique » de l'individu. Il faut entendre par « rhizomatique », la définition telle qu'elle a été élaborée par Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*, où le rhizome est constitutif de la multiplicité. Le rhizome, d'un point de vue biologique, est la tige souterraine de certaines plantes vivaces. Il diffère d'une racine, puisqu'il pousse par le milieu, porte des feuilles internes, des nœuds, des bourgeons, qui produisent des tiges aériennes et des racines additionnelles. Le rhizome peut dans certains cas se ramifier considérablement et permettre la multiplication végétative de la plante. Celle-ci peut alors devenir proliférante ou traçante; comme c'est le cas pour le bambou par exemple. Ce rhizome Deleuzien, « n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. Il constitue des multiplicités⁵⁴ ». Cette définition du rhizome interroge le caractère multiple des différentes identités mises en scène par Cindy Sherman dans ses Historical Portraits, puisqu'elle multiplie les citations tout aussi bien que les accessoires. Les postiches (faux-seins, faux-nez) et les costumes font parties intégrantes de l'œuvre de l'artiste : Sherman incarne grâce à un faux-nez et au port du costume traditionnel de l'époque, le célèbre théoricien humaniste de la Renaissance italienne Léon Battista Alberti. De la même façon, lorsqu'elle remplace par un faux-sein la main pudique cachant le sein de la Vierge à l'enfant de Sandro Botticelli de 1445, Sherman montre une féminité factice éminemment construite par les stéréotypes sociaux codifiés au cœur des œuvres de ces célèbres portraits historiques. Cindy Sherman met en doute la primauté de l'auteur, comme unique détenteur de l'œuvre d'art, et permet de penser un art au-delà des limites dogmatiques des catégories genrées (masculin/féminin;

⁵²FRANCBLIN, Catherine, « Cindy Sherman, personnage très ordinaire », *Art press* n°165, 1992, p. 17.

⁵³Entretien avec Cindy Sherman par Arthur Danto, sur la série des Clowns de 2004, *Art press* n°323, p28-29.

⁵⁴DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux*, capitalisme et schizophrénie 2, Minuit, Paris, 1980, p.31

peinture d'histoire/nature morte). Ainsi, par des traits de peinture et des postiches ajustés au corps de l'artiste femme, on accède à une construction factice de la masculinité, en prônant la malléabilité de la féminité. Le travestissement des femmes artistes, par ses mascarades identitaires, nous amène donc à douter du caractère a priori figé des catégories de genre dans le monde de l'art, en se basant sur la possibilité de déjouer les constructions normatives des identités sexuées. Lorsque l'on parle de « travestissement », l'utilisation même de ce terme signifie paradoxalement un sexe initial qui est justement à « travestir ». En effet, de façon littérale « travestir », de part son préfixe latin *trans*, signifie le déplacement, et de sa racine *vêtir*, action de porter un vêtement. De plus, si le terme *travestisme* « désigne plus spécifiquement, à partir du XIX^e siècle, l'adoption, par un/e « inverti/e » (homosexuel/le), des vêtements et des habitudes de l'autre sexe⁵⁵ », cette formulation acquiert une dimension subversive en altérant les codes vestimentaires traditionnels.

À l'encontre de cette conception du travestissement comme dégénérescence, relativement à un sexe prédéterminé biologiquement qui serait perverti, la figure du *drag* instaurée par Judith Butler dans *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion*, parvient à établir une dichotomie théorique entre le sexe et le genre. Judith Butler dans cet ouvrage, pense le genre comme prédéterminé par des structures sociales, et notamment par des gestes, des attitudes et donc aussi par des vêtements ritualisés.

Il ne faut pas entendre par construction du genre, une construction du féminin exclusivement, comme le soutenait Simone de Beauvoir, où seulement la femme aurait à se construire socialement et culturellement, par rapport à une masculinité dominante. Judith Butler s'oppose à cette logique binaire du genre pour penser un nouveau féminisme au-delà des catégories masculins/féminins. Butler questionne la notion de genre, pour tenter de montrer que si l'on instaure du « trouble dans le genre », c'est afin de s'écarter du système hétéronormatif qui balise nos sociétés contemporaines. Dans cette perspective, elle conçoit le genre non pas en contraste avec le sexe, mais dans son articulation avec lui, puisque la sexualité est traversée par ces mêmes normes de genre. Par exemple, si je suis un être humain de sexe dit « biologique » masculin, je peux très bien adopter le genre du sexe féminin. Ainsi, peu importe ma sexualité, par les vêtements, je peux ignorer ou non l'assignation du genre que l'on confère à mon corps. Le genre se définit ici comme une pratique ritualisée du corps qui s'institue dans la répétition d'actes codifiés. Le genre est

⁵⁵Dans *Le Grand Robert de la langue française*, 2e éd., Paris, le Robert, 19, t. IX, p. 464, cité par BARD, Christine, p. 14.

donc d'abord « performatif ».

Pour outrepasser le cadre poststructuraliste Foucauldien, où le pouvoir des institutions (prison, hôpital) opprime l'individu, par son exemple du « *drag* », Butler valorise l'acte et la capacité d'agir. Si « L'exemple du *drag* sert à montrer que la « réalité » n'est pas aussi fixe que nous le pensons habituellement », et que « Son but est de dévoiler les fils ténus qui tissent la « réalité » de genre afin de contrer la violence qu'exercent [perform] les normes de genre⁵⁶ », au moment même où le travesti se présente, nous avons devant les yeux, la mascarade du genre en acte. Si le *drag* permet de révéler la structure codifiée du genre, il n'imité pas non plus un être original qui existerait a priori. La femme qui se travestie, en homme ou en femme, imite un homme ou une femme qui n'existe pas réellement. Aussi, puisque la subversion s'établit en dénonçant le caractère factice des catégories genrées, dans les photographies de Valérie Belin, on voit très bien comment l'œuvre d'art rend visible cette contingence des genres en déjouant les principes traditionnels de représentation.

Après avoir exposé des robes de mariées en dentelle de Calais étendues dans des cercueils en 1996, Valérie Belin échange cette matérialisation de l'absence du corps féminin, contre son ornementation exagérée. Dans sa série sur les femmes marocaines, ce n'est plus seulement le corps féminin qui devient objet, mais l'identité féminine tout entière qui est mise en péril. Pris dans les méandres de la surcharge décorative d'un vêtement multipliant les arabesques géométriques et florales, le personnage féminin perd toute son individualité. Dans ce vêtement surdimensionné et encombré par trop de détails, le corps féminin devient statue. De plus, dans une autre exposition (réalisée à la Galerie Xippas à Paris) en 2002, Valérie Belin présente conjointement des portraits photographiques de grands formats : de modèles vivants, mannequins de vitrine, et transsexuels (*Male to female*). Le modèle humain se confond avec le mannequin des vitrines au regard incertain. Le corps se fait le cintre qui porte et subit le poids des stéréotypes culturels. Dépourvu de tout contexte narratif, le face à face avec le sujet représenté instaure un trouble chez le spectateur, qui tente toujours de faire des catégories : S'agit-il d'un mannequin artificiel, d'un sujet humain ? Mais à quel sexe peut-il appartenir ? En perturbant nos codes traditionnels de représentation, l'artiste nous fait prendre conscience de l'univers glacé du monde publicitaire, qui nous oppresse par ses images toujours bien polies. Tout comme le *drag*⁵⁷ qui joue lui aussi un rôle, la théâtralité des genres est ainsi dénoncée.

⁵⁶BUTLER, Judith, 2005, Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion, p.47.

⁵⁷Nous conservons ici l'appellation anglophone puisqu'elle a le mérite de ne contenir en elle aucune distinction de genre prédéterminé.

Si « Au moment où nos perceptions culturelles ancrées au quotidien échouent, lorsqu'on arrive pas à lire avec certitude le corps que l'on voit, c'est précisément le moment où l'on n'est plus sûr-e de savoir si le corps perçu est celui d'un homme ou d'une femme⁵⁸ », la figure du *drag* permet d'ouvrir un au-delà du normatif. La question n'est plus de savoir : À quel sexe peut bien appartenir l'individu/e présenté/e dans les œuvres d'art?, mais bien de se laisser prendre au jeu du « trouble », afin de concevoir un autre espace créatif possible.

La femme artiste travestie : un nomadisme identitaire ?

Poser l'hypothèse d'une ouverture à la pluralité nécessite tout d'abord de préciser que cette notion de non fixité identitaire, n'est pas relative à une perte ou un manque au sens freudien du terme. Il ne s'agit pas de faire prévaloir une impossibilité du féminin à atteindre le dit « phallus », mais au contraire, de définir ici la potentialité qu'ont les artistes à se muer. Aussi, grâce à ses nouvelles figures de femmes artistes travesties, il ne serait plus question, dans la création artistique contemporaine, ni d'un masculin ni d'un féminin, mais d'un espace créatif, en perpétuelle mouvance. Del La Grace Volcano dévoile par exemple dans ses photographies une nouvelle visibilité possible du corps en franchissant l'opposition traditionnelle du masculin et du féminin. Dans *ses Sublimes Mutations*, l'artiste réalise une série d'autoportraits en jouant sur le caractère hybride et malléable du sujet. Dans *ses Gender Optional* de 2000, les visages sont modifiés numériquement jusqu'à devenir des images de mutants contemporains transgenres. Ces œuvres d'art retrouveraient donc leur légitimité non plus dans l'exclusion, mais dans leur capacité à créer une autre alternative possible, à travers le nomadisme identitaire des pratiques artistiques.

Pour Gilles Deleuze, en errant dans l'espace infini du désert, le nomade recrée à sa façon un autre espace, mais cette fois multiple, « rhizomatique ». Il faut prendre le terme « nomade », au sens idéal du terme, qui est la non fixité territoriale. C'est ainsi qu'il reviendrait à ces œuvres de femmes travesties l'ultime privilège de libérer le concept de sujet nomade. Si pour Deleuze et Guattari, le nomade crée un espace de « déterritorialisation » dans l'espace territorialisé du monde, et qu'il propose donc une « ligne de fuite⁵⁹ », l'artiste femme travestie créerait à sa façon un autre espace de création artistique multiple, loin des *territorisations* instaurées au sein des institutions muséales ou même de l'espace public urbain.

⁵⁸Op cit, p.46.

⁵⁹DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, 1980, p.634.

« Déterritorialiser » la création des femmes artistes travesties

Là où les *drag queens*, sont les reines du paraître artificiel, dans leurs tenues érotiques, là où les hommes travestis cristallisent une nouvelle fois les rapports genrés hétéronormatifs, les femmes travesties *déterritorialisent* les identités sexuées au lieu de les réifier. Puisque pour Lucy R. Lippard⁶⁰, l'art ne doit pas exclure la place réservée aux individus de couleurs, aux femmes, aux lesbiennes, aux gays; et que selon Dolores Hayden, les territoires des communautés gays et lesbiennes peuvent être inscrits sur une carte⁶¹, tout comme le territoire des femmes, les femmes travesties en homme créent, certes « a woman space », pour reprendre les termes de Hayden, mais surtout un espace déterritorialisé au cœur de l'espace public artistique. Dans *l'épistémologie du placard*, Eve Kosovsky Segwick précise d'ailleurs que « le placard est la structure qui définit l'oppression gaie en ce siècle⁶² ». En effet, le placard se définit comme un espace clos, restreint, fermé sur lui-même, rendu invisible au regard des autres. De cet espace contraignant et péjoratif, ne relègue-t-on pas au placard nos balais pleins de poussières?, sort un individu astreint à affirmer sa sexualité pour trouver sa place dans la société. En considérant non plus les éléments dans leurs différences, mais dans leur pluralité, ne peut-on pas enfin faire sortir du « placard », les pratiques des femmes artistes travesties en homme, puisque leurs créations artistiques ne se résument pas à faire valoir les revendications d'une communauté ?

Oreet Ashery, joue donc le jeu ultime de la dissimulation, en se travestissant en juif orthodoxe. Sous un « déguisement » qui révèle le stéréotype occidental de l'homme juif orthodoxe, Ashery réalise une auto-représentation fictionnelle grâce à la création de son alter ego Marcus Fisher. Déjà en 1920, Marcel Duchamp se moquait du caractère fixe, inébranlable du sujet et de l'œuvre d'art, en expliquant à propos de sa propre transformation en Rose Sélavy⁶³: « J'ai voulu changer d'identité et la première idée qui m'est venue c'est de prendre un nom juif. Je n'ai pas trouvé de nom juif qui me plaise ou qui me tente, et tout d'un coup j'ai eu une idée: pourquoi ne pas changer de sexe ! Alors de là est venu le nom de *Rose Sélavy*. ». Dans une perspective moins duchampienne, Ashery use du pouvoir subversif du travestissement pour questionner des valeurs religieuses, sociales et politiques dans différents espaces publics à travers le monde, au-delà de toute limitation territoriale. Aussi, Marcus boit dans les clubs gays du quartier Soho de Londres, se

⁶⁰LIPPARD, Lucy R., « Looking around : where we are, where we could be », dans *Mapping The Terrain* : « Nothing that excludes the places of people of color, women, lesbians, gays, or working people can be called inclusive, universal, or healing. To find the whole we must know and respect all the parts. », p. 128.

⁶¹HAYDEN, Dolores, 1995, *The power of place*: « The territories of the gay and lesbian communities can be mapped » p.23.

⁶²KOSOVSKY, Segwick Eve, 2005, *Épistémologie du placard*, p.89.

⁶³DUCHAMP, Marcel, 1976, *Duchamp Du Signe*, p. 151.

promène sur une plage non-orthodoxe de Tel Aviv, et coupe les cheveux dans la vitrine d'un coiffeur devant les yeux intrigués des passants. Revêtant son costume ritualisé de « Marcus », munie d'une caméra cachée pour filmer les festivités, l'artiste participe même dans *Dancing with Men* de 2003, à une célébration religieuse réservée aux hommes au nord d'Israël. Ayant donc quittée Jérusalem pour Londres, grâce à Marcus Fisher, l'artiste teste le multiculturalisme. Agissant de façon incognito, en se confondant à la masse d'hommes, l'artiste altère les rapports traditionnels du genre hétéronormatif.

Vecteur de multiculturalisme dans ses déplacements territoriaux, l'artiste, « dé-territorialise » tout aussi bien les identités que les territoires géopolitiques. En agissant dans différents espaces publics et privés à travers les continents, Ashery crée un nouveau lieu de dialogue et de résistance par delà les frontières territoriales et sexuées.

Dans le creux de leurs vêtements

Qu'il s'agisse d'une esthétique de l'excès ou d'un travail plus imperceptible, dans leurs mises en scène, les femmes artistes utilisent le pouvoir transgressif inhérent au travestissement. Toutes ces femmes œuvrent pour la même cause, c'est-à-dire déstabiliser les stéréotypes et clichés associés à des catégories artistiques et sociales prédéterminées. Les œuvres de ces femmes artistes auraient donc la capacité d'infiltrer les milieux socio-politiques et religieux intouchables. En parcourant les différents espaces publics à travers les continents, depuis leur hypervisibilité dans les manifestations de rue à leurs intrusions invisibles, ces artistes nous proposent d'accepter la diversité. Ainsi, elles nous suggèrent la possibilité de penser un monde pluriel, pour remettre en question tous nos préjugés sociaux, en mettant en lumière leur construction arbitraire. On assiste non seulement à l'émergence du statut hybride du sujet et de l'œuvre d'art, mais aussi à une réarticulation philosophique qui dénonce la désuétude de nos codes traditionnels de représentations artistiques et sociaux. Cette mouvance suggérée fait éclater les différences, dans des sociétés qui se plaisent à catégoriser les individus par sexes, classes sociales et territoires. Il s'agit donc de penser une pluralité de voies possibles, telles les constellations d'étoiles présentent dans l'univers infini du cosmos, cette fois non plus dans la transcendance, mais par les subterfuges de la création artistique, dans le creux de leurs vêtements.

Bibliographie

- BARD, Christine et Nicole PELLEGRIN, 1999, *Femmes travesties : un « mauvais » genre*, Clio et Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, France.
- BOURCIER, Marie-Hélène, 2006, *Queer zones : politique des identités sexuelles et des savoirs*, Amsterdam, Paris, France.
- BUTLER, Judith, 2005, *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion*, La Découverte, Paris, France.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, 1980, *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Paris, France.
- DUCHAMP, Marcel, 1976, *Duchamp Du Signe*, Flammarion, Paris, France.
- ÉRIBON, Didier, 1998, *Les études gay et lesbiennes*, actes du colloque du Centre Georges Pompidou, du 23 et 27 juin 1997, Centre Pompidou, Paris, France.
- FOUCAULT, Michel, 2004, « Leçon du 1er février 1978 », dans *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil, Paris, France.
- FREUD, Sigmund, 1969, *La vie sexuelle*, Collection Bibliothèque de Psychanalyse, Presses Universitaires de France, Paris, France.
- HAYDEN, Dolores, 1995, *The Power Place: urban landscapes as public history*, The MIT Press, Cambridge, Angleterre, Royaume-Uni.
- KOSOFSKY Sedgwick, Eve, 2008, *Épistémologie du placard*, Amsterdam, Paris, France.
- LAURENT, Jacques, 1979, *Le nu vêtu et dévêtu*, Gallimard, Paris, France.
- LACY, Suzanne, 1996, *Mapping the Terrain. New Genre Public Art*, Bay Press, Seattle, États-Unis.
- NOCHLIN, Linda, 1992, *Femmes, Art et Pouvoir*, Jacqueline Chambon, Nîmes, France.

- STEELE, Valérie, 1997, *Fétiche : mode, sexe et pouvoir*, Abbeville, Paris, France.
- WARR, Tracy et Amelia JONES, 2005, *Le corps de l'artiste*, Phaidon, Paris, France.

Catalogues d'exposition

- BUTLER, Cornelia H. et Lisa Gabrielle MARK, 2007, *WACK! : art and the feminist revolution*, Museum of Contemporary Art, Los Angeles, États-Unis; et MIT Press, Cambridge, Royaume-Uni.
- REILLY, Maura et Linda NOCHLIN, 2007, *Global Feminisms: new directions in contemporary art*, Brooklyn Museum, New York, États-Unis.
- EXPORT, Valie et Hedwig, SAXENHUBER, 2007, *Vali Esport*, Folio, Vienne, Autriche.

Articles de périodique

- DANTO, Arthur, « Entretien avec Cindy Sherman » sur la série des *Clowns* de 2004, *Art press* n°323, p.28-29.
- FRANCBLIN, Catherine, « Cindy Sherman, personnage très ordinaire », *Art press*, n°165, 1992, p.12-19.
- VARIKAS, Eleni, « « Le personnel est politique »: avatars d'une promesse subversive », *dans Tumultes*, n° 8, 1996, p.135-160.

Une représentation politique au service des femmes. De quelles femmes au juste ?

Manon TREMBLAY*

Introduction

Depuis le milieu des années 1970, la question de la présence des femmes dans les institutions représentatives est inscrite à l'agenda international. Ainsi, la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination envers les femmes* (CEDEF), adoptée en décembre 1979, ou encore la *Plate-forme* d'action de Beijing, adoptée en 1995, cristallisent cet engagement de la communauté internationale envers la participation des femmes à la vie politique. Par ailleurs, une foule d'études laisse à penser que lorsqu'elles sont élues en politique, les femmes y apporteraient des changements et, surtout, elles y représenteraient les intérêts des femmes (Carroll 2002, Rosenthal 2002, Skjeie 1991, Swers 2002, Tremblay 1998). Ainsi, elles modifieraient l'ordre du jour politique en y inscrivant des questions qui, en leur absence, seraient restées dans l'ombre de la gouverne. Elles changeraient les politiques publics, c'est-à-dire le contenu des législations et les perspectives dont elles sont porteuses. Elles transformeraient les façons d'être, de dire et de faire en politique. Toutefois, ces travaux demeurent évasifs quant à l'identité des femmes interpellées par un projet de représentation politique.

Cette communication porte sur la représentation politique des femmes. De manière plus précise, elle vise à apporter des éléments de réflexion à la question de savoir si la démocratie représentative s'est mise au service des intérêts des femmes. En cela, elle s'inscrit de plein-pied dans le cinquième axe du Congrès. L'idée maîtresse qui l'inspire veut que certaines femmes seulement, nommément celles de la majorité, bénéficient des fruits de la représentation, rejetant ainsi à ses marges les femmes identifiées à des minorités diverses (culturelles, ethniques/raciales, sexuelles, etc.). La communication embrasse deux approches analytiques, la première de facture théorique et la seconde de facture empirique.

La première partie de la communication se veut une réflexion sur le sexe, le genre et

* Manon TREMBLAY, Université.
Ottawa .Onttorio-Canada.

la catégorie « femmes ». Elle défend l'idée suivante : si, d'un point de vue empirique, les résultats de plusieurs travaux laissent entendre que les politiciennes représentent les femmes, d'un point de vue théorique cette idée repose sur des énoncés instables (par exemple, le présupposé de l'existence d'un sujet ontologique « femme ») et des problèmes non résolus (par exemple, les difficultés à penser les femmes comme formant un groupe sujet à représentation ou encore les embûches que pose la notion d'« intérêts des femmes »).

La deuxième partie de la communication porte sur le concept de représentation, analysé en fonction des quatre compréhensions qu'en dégage Pitkin (1967) : symbolique, formelle, descriptive et substantielle. Chaque interprétation est porteuse d'une hypothèse, qui sera vérifiée sur le terrain de la politique québécoise (parfois aussi canadienne). L'hypothèse relative à la version symbolique de la représentation veut que divers rôles politiques honorifiques soient mis au service de la représentation des femmes et que les gouvernements du Québec y ont eu recours dans le passé. Au chapitre de la représentation formelle, l'hypothèse avancée soutient que le mode de scrutin utilisé au Québec (i.e., majoritaire, uninominal, à un tour) non seulement limite les chances des femmes de se faire élire, mais restreint aussi la diversité des identités de celles qui sont élues. L'hypothèse descriptive défend l'idée que le profil identitaire des femmes élues en politique québécoise affiche une diversité très modeste. Finalement, l'hypothèse liée à la lecture substantielle de la représentation suggère que les politiciennes travaillent à représenter les intérêts des femmes et que les élues issues de minorités sont plus préoccupées que leurs vis-à-vis majoritaires de représenter les femmes des minorités. Pour conclure, cette communication esquisse des éléments de réponse à la question de savoir au service de quelles femmes, au juste, se consacre la représentation politique.

Quelques éléments de réflexion sur le sexe, le genre et la catégorie « femmes »

L'objectif de cette section est de mettre en lumière l'instabilité théorique du terrain sur lequel repose l'édifice de la représentation politique des femmes. L'idée maîtresse qui anime ce texte est la suivante : si, d'un point de vue empirique, les résultats de plusieurs travaux laissent entendre que les politiciennes représentent les femmes, d'un point de vue théorique cette idée repose sur une vision « hétéronormative » des femmes.

Colette Guillaumin (1978a, 1978b), Nicole-Claude Mathieu (1991), Adrienne Rich (1981), Paola Tabet (1985), Monique Wittig (2007a) du côté francophone, mais aussi Esther Newton ([1972] 1979), Gayle S. Rubin (1975) et Eve Kosofsky Sedgwick ([1991] 2008) du côté anglophone, ne sont que quelques-unes des précurseurs et/ou des théoriciennes d'une pensée féministe critique sur le « sexe » et le genre. Judith Butler (2005a, 2005b, 2006) est toutefois celle dont les écrits dans ce créneau ont connu le plus large écho, sans doute en raison de leur originalité et parce qu'ils demeurent fondateurs et charnières à la pensée queer, mais peut-être aussi en raison de ce que certaines personnes perçoivent comme leur caractère provocateur. S'inspirant des théories culturalistes, féministes, poststructuralistes, postmodernistes et psychanalytiques (Michel Foucault et son approche généalogique, au premier chef, mais aussi les Jacques Derrida, Luce Irigaray, Julia Kristeva et Jacques Lacan, entre autres), Butler s'interroge sur le « sexe » mais surtout le genre, ce qu'ils sont, leurs conditions d'émergence et de re/production, les critères de leur intelligibilité et de leur acceptabilité sociales ainsi que leurs effets (i.e., ce qu'ils rendent possible). Ceci l'amène à traiter la catégorie « femmes » et à critiquer le féminisme—ou, du moins, certaines de ses interprétations.

Pour Butler, le genre et le « sexe » n'ont pas d'existence intrinsèque, c'est-à-dire ontologique ; ils sont des constructions culturelles, sociohistoriques, symboliques et discursives et, surtout, politiques. Elle réfute ainsi la lecture selon laquelle le « sexe » (une donnée biologique) précéderait le genre (une construction culturelle et sociohistorique), celui-ci prêtant les habits à celui-là pour vivre en société (Butler 2005a : 67-70). Sans nier « l'existence de certaines différences biologiques » entre les femelles et les mâles (Butler 2005b : 19), elle s'interroge sur les « conditions, discursives et institutionnelles » qui font de ces différences des constituants inéluctables du « sexe ». Pourtant, jusqu'ici Butler ne se distingue guère d'autres théoriciennes alliées au courant du constructivisme social, telles C. Guillaumin (1978a, 1978b), N.-C. Mathieu (1991) ou P. Tabet (1985), qui affirment haut et fort que le « sexe » n'a pas d'existence propre (ou métaphysique), qu'il ne précède pas le genre et que tous deux sont des constructions culturelles et sociohistoriques, à résonances politiques. En fait, son originalité tient au questionnement ultime qui anime ses réflexions : qu'est-ce qu'une vie intelligible, socialement acceptable—et donc vivable (Butler 2005a : 43, 45) ? Un tel questionnement déborde une vision où le genre est assimilé à la différenciation sociale des sexes ; il devient synonyme de pouvoir.

Une idée originale à la pensée de Judith Butler veut que le genre soit performatif⁶⁴. La performativité est « *cette dimension du discours qui a la capacité de produire ce qu'il nomme.* » (Butler 2005b : 17 ; les italiques sont dans le texte original ; voir aussi Butler 2005a : 42-3) En soutenant que le genre est performatif, Butler veut souligner « que ce que nous voyons dans le genre comme une essence intérieure est fabriqué à travers une série ininterrompue d'actes » (2005a : 36). Le genre est ainsi le produit de répétitions sous formes d'actes, certes, mais aussi de discours, ce martèlement ayant pour effet de créer la réalité désignée. Un exemple d'énoncé performatif est celui d'un président de jury de thèse de doctorat s'exprimant de la façon suivante : « Considérant 'X', 'Y' et 'Z', je vous déclare *philosophiae doctor*. » Ces paroles venant du président du jury font advenir au statut de docteur la candidate au doctorat. Un autre exemple réside dans une policière qui déclare : « Vous êtes en état d'arrestation ». Ces paroles ont pour conséquence de suspendre, pour un temps plus ou moins bref, la liberté de la personne à qui elles s'adressent⁶⁵. Le genre est performatif parce « qu'il constitue l'identité qu'il est censé être. » (Butler 2005a : 96)

Le genre est créé au moyen de répétitions ininterrompues jour après jour, minute après minute, seconde après seconde. Le genre féminin se réalise ainsi par la répétition de paroles (par exemple « Bonjour madame » ou encore « Que puis-je pour vous madame ? »), de pratiques (pensons ici à l'ensemble des activités ayant pour but de discipliner et de mettre en scène le corps féminin quant à sa façon de marcher, de s'asseoir, de se tenir debout, les soins apportés au corps [comme l'épilation des poils], le maquillage, l'habillement [s'agissant des boutons sur les vêtements de femmes, le côté droit du tissu doit être par-dessus le côté gauche, l'inverse s'appliquant pour les vêtements d'hommes...], etc.), d'émotions (une femme doit s'émouvoir devant un bébé), de réseaux de sociabilité (dans les cultures occidentales, les hommes se serrent la main lorsqu'ils se rencontrent alors que le baiser convient pour signifier la bienvenue à une femme), etc. Et que dire des médias qui, selon moi, constituent des agents performatifs du genre par excellence, que ce soit par le truchement de la publicité et des téléromans, de ce qu'ils montrent comme étant « correct » ou dissimulent car « impropre », etc. En cela, l'élaboration du genre est, pour Butler (2006 : 75-93), un processus contraignant, voire violent, qui sculpte le corps, canalise les attentes, oblige les désirs.

⁶⁴Par contre, Butler emprunte à John Langshaw Austin la notion de « performativité ».

⁶⁵Il me semble que beaucoup de recherches empiriques sur la représentation politique des femmes comportent un certain nombre d'énoncés performatifs. Il en est ainsi, il me semble, de l'affirmation selon laquelle « les femmes forment un groupe ». Bien qu'instable au plan théorique, cet énoncé est pris pour acquis et les recherches menées comme si, de fait, les femmes formaient un groupe... Les garderies sont ainsi définies comme une question d'intérêt pour les femmes—et pour toutes les femmes, même pour celles qui n'ont pas d'enfants, peut-être parce qu'elles peuvent potentiellement en mettre au monde...

Le pouvoir de ces performances sociales martelées au quotidien réside dans leur invisibilité, dans leur totale intégration aux *habitus* qui tissent la vie du matin au soir : c'est inconsciemment, à leur insu, que les humains réalisent leur genre. Le genre se pose donc comme une interprétation, une improvisation, une création, une mise en scène. De ce point de vue, le genre ainsi fabriqué à tous les instants par « Madame-tout-le-monde » est de même nature que celui du personnificateur féminin : ce dernier n'est pas plus faux que ce premier serait vrai, car tous deux sont des parodies (Butler 2005a : 261-7, 2005b : 124). Butler (2001 : 165; les italiques sont dans le texte original) se questionne : « Comment fabriquer le genre dans des termes qui manifestent que toute prétention à l'originel, à l'intime, au vrai et au réel, n'est rien d'autre que l'effet *d'un numéro de travesti*, dont les possibilités subversives sont à jouer et à rejouer, pour faire entrer le 'sexe' du genre sur la scène insistante d'une pièce politique ? » En cela, il me semble que le drag assume une fonction cognitive de vulgarisation, en quelque sorte, puisque son imitation du genre « *révèle implicitement la structure imitative du genre lui-même—ainsi que sa contingence.* » (Butler 2005a : 261 ; les italiques sont dans le texte original).

Le drag fait prendre conscience, par une apparente mise en scène caricaturale, que le genre n'est pas donné, qu'il n'a rien de naturel, qu'il est un construit, qu'il est lui-même une imitation.

Et pourquoi donc toutes ces mises en scène ? Pour établir des personnalités cohérentes, rendre les corps lisibles et intelligibles, socialement acceptables—et donc vivables : « [n]ous reconnaissons les autres comme humains dans la mesure où ils sont conformes à certaines normes gouvernant ce qui nous semble humain. » (Butler 2005b : 77) Plus loin, elle précise : « nos conceptions de l'être humain dépendent de façon problématique de l'existence de deux genres cohérents. Si quelqu'un ne se conforme pas soit à la norme masculine, soit à la norme féminine, son humanité même est mise en question. » (Butler 2005b : 91) La matrice hétérosexuelle, une notion qui s'inspire des réflexions de Rich (1981) sur la contrainte à l'hétérosexualité et de Wittig (2007b) sur le sexe comme catégorie politique et le contrat social hétérosexuel, est cette grille d'intelligibilité, constituée de normes, par laquelle est affirmée la binarité des genres ainsi que leur cohérence interne au plan physique (i.e., femelle=femme, mâle=homme) et psycho-émotionnel (i.e., l'exclusivité de l'attraction hétérosexuelle) et, partant, l'humanité (c'est-à-dire l'acceptabilité par ce qui est défini comme normal) d'une personne. De manière

plus précise, Butler définit ce concept comme une ...grille d'intelligibilité culturelle qui naturalise les corps, les genres et les désirs. (...) [Il s'agit d']un modèle discursif/épistémique hégémonique d'intelligibilité du genre [en vertu duquel] l'existence d'un sexe stable est présumée nécessaire à ce que les corps fassent corps et aient un sens, un sexe stable traduisible en un genre stable (le masculin traduit le mâle, le féminin traduit la femelle) et qui soit défini comme une opposition hiérarchique par un service obligatoire : l'hétérosexualité. (Butler 2005a : 66 ; voir aussi Butler 2005a : 83-96)

La matrice hétérosexuelle institue des liens structurels entre le sexe, le genre, la sexualité, l'orientation et l'identité sexuelles, qui forment ainsi système. En vertu de ce dispositif, la femme est une femelle hétérosexuelle et l'homme un mâle également hétérosexuel, une attirance « naturelle » car régulée par l'impératif biologique de la reproduction : les positions de genre ne sont que le reflet de positions spécifiques dans les rapports reproductifs (Butler 2005b : 30). À force de répétitions (mais j'ajouterais en raison aussi de son monopole sur le marché de la légitimité sexuelle), l'hétérosexualité se pose comme naturelle, car s'inscrivant dans un alignement pourtant tout à fait arbitraire entre sexe, genre et désirs (Butler 2001 : 163). Pour Butler, « [i]l y a dans l'hétérosexualité obligatoire une conception spécifique du genre : une certaine idée de la cohérence du genre qui fait de ce qu'une personne sent, de sa façon d'agir, de sa façon de s'exprimer sexuellement, l'expression et l'accomplissement d'un genre. Une causalité et une identité particulières donnent ainsi sa cohérence au genre du point de vue de l'hétérosexualité obligatoire. » (Butler 2005b : 30)

Ceci dit, Butler ne croit pas possible d'échapper au travail régulateur de la matrice hétérosexuelle. Par contre, la performativité du genre qui lui est inhérente génère des « failles herméneutiques » (Butler 2005b : 125) issues de disjonctions d'arrimage entre le « sexe », le genre et les désirs, des failles qui, interpellant une capacité d'agir (agency en anglais), offrent des possibilités très prometteuses en termes de reformulation et de resignification des catégories identitaires et des rôles, de multiplications plutôt que de limitations des possibles sexuels et du genre (Butler 2005b : 41). Pour la philosophe postmoderne, « ce qui compte comme humain doit être repensé, étendu, remis en question sur la base d'une compréhension plus large » (Butler 2005b : 79), et ce, afin que l'humain, défini de manière plus vaste et inclusive, devienne plus humain (Butler 2005b : 91, 148).

Elle donne pour exemple le potentiel subversif dont sont porteuses les vies trans (i.e., transgenres et transsexuelles), dont l'existence même sert à démontrer qu'il n'y a pas d'emboîtement obligatoire, à la manière de poupées russes, entre « sexe », genre et désirs (Butler 2001 : 159, 2006 : 60, 71-2). Butler (2006 : 100) explique :

On peut devenir un homme trans et aimer les garçons (et devenir ainsi un homme homosexuel) ou on peut devenir un homme trans et aimer les filles (et devenir un homme hétérosexuel), on peut enfin devenir un homme trans et entreprendre une série de déplacements dans l'orientation sexuelle qui constituent un récit et une histoire de vie très spécifiques.

Admettre cette fluidité entre « sexe », genre et désirs ouvre ainsi sur un horizon infini aux plans intellectuel et politique, notamment parce qu'elle génère des tensions fécondes au sein du féminisme. Certes, aucune féministe n'oserait aujourd'hui soutenir l'existence de « La Femme ». Butler, qui se définit comme « une théoricienne féministe avant d'être une théoricienne queer ou gay et lesbienne » (2005b : 13), a critiqué, avant la lettre, le sujet unifié du féminisme, le « nous » féministe, cette « construction fantasmatique qui poursuit ses propres fins, sans reconnaître la complexité interne et l'indétermination du terme. Ce 'nous' ne se constitue lui-même qu'en excluant une partie de celles et ceux qu'il cherche au même moment à représenter. » (Butler 2005a : 267 ; voir aussi Butler 2005a : 80) Aujourd'hui, la perspective « intersectionnelle » est de mise au sein du féminisme : les femmes n'existent que dans leurs diversités. Or, pour la philosophe, ces ajouts sont factices : « Il serait faux de supposer qu'il y a une catégorie 'femme' dont il suffirait de remplir le contenu avec un peu de race, de classe, d'âge, d'ethnicité et de sexualité pour en donner tout le sens. » (Butler 2005a : 81) La catégorie « femmes » n'a pas de contenu stable, et cette instabilité limite les portées du féminisme en tant que théorie politique.

Le discours entourant la problématique de la représentation politique des femmes ignore la fluidité entre « sexe », genre et désirs ; il impose une catégorie « femmes » uniformisée par le travail normalisateur de la matrice hétérosexuelle. De manière plus précise, le mouvement des femmes (du moins sa faction libérale et réformiste, celle qui tient le haut du pavé des réflexions et des mobilisations en regard de la représentation politique des femmes) non seulement n'a pas su s'affranchir de la matrice hétérosexuelle pour penser « les femmes » (et leur représentation), mais le découpage, la mise en forme et

le martèlement performatif de ses revendications sur la scène public laissent soupçonner que les femmes concernées au premier chef par la représentation sont hétérosexuelles. D'ailleurs, Butler (2005b : 13), tout comme Wittig (2007b), ont décrié la trame de fond hétérosexuelle du féminisme.

L'omniprésence de la matrice hétérosexuelle se dénote par le primat accordé au principe de l'égalité des femmes et des hommes au sein du féminisme. Ontologiquement, ce principe postule l'existence de deux sexes/genres, constamment évaluer, mesurer, comparer, afin d'en cerner les similitudes et les différences : pourcentage de femmes en politique par rapport aux hommes, écart des salaires entre les femmes et les hommes, violence envers les femmes en contexte de conjugalité hétérosexuelle, etc. C'est une perspective « hétéronormative » qui est privilégiée lorsque sont ainsi soupesés les femmes et les hommes, non seulement parce que cette appréciation procède du principe binaire, socle de la matrice hétérosexuelle, mais aussi parce qu'elle lui donne la primauté par rapport à d'autres catégories identitaires et d'autres perspectives analytiques. Soutenir, comme l'ont fait les adeptes de la parité politique en France, que les femmes et les hommes doivent se partager à égalité les sièges au parlement parce que la dualité anatomique et sociologique femelle/femme versus mâle/homme est le clivage premier, celui qui est assigné à la naissance, qui précède, traverse et marque tous les autres clivages sociétaux, m'apparaît terriblement « hétéronormatif », certes, mais également fondationnaliste⁶⁶. Par ailleurs, la matrice hétérosexuelle ne me semble pas désactivée lorsque seules les femmes sont prises en compte et comparées entre elles, puisque les marqueurs identitaires considérés (la couleur de la peau, la capacité physique, la langue, etc.) ne remettent pas en cause leur hétérosexualité postulée. Les femmes qui évoluent aux marges de la matrice ou bien sont négligées (i.e., les lesbiennes) ou carrément fustigées (i.e., les trans) par le féminisme. De fait, l'histoire du féminisme fourmille de frictions entre les hétérosexuelles et les lesbiennes, et ce, hier comme aujourd'hui. Et des développements plus récents révèlent l'existence de tensions apparentées entre le féminisme et les trans. Or, croit Butler (2005a : 26), « toute théorie féministe qui en vient à limiter les significations du genre pour rendre possible sa propre pratique érige le genre en norme d'exclusion au sein du féminisme, avec pour résultat fréquent l'homophobie. » Et j'ajouterais, la transphobie.

⁶⁶Qui considère le sexe comme un fait de Nature (Baril 2007).

Je suis d'avis que les « femmes » interpellées par la représentation politique des femmes sont celles qui passent le test d'une conception limitative et exclusive du genre, celles qui sont le produit de la matrice hétérosexuelle et qui, par leur seule existence, la confirment. Imaginons deux personnes trans, Géraldine et Sylviane⁶⁷. Géraldine est une transgenre : son corps est mâle, c'est-à-dire non transformé par la chirurgie, elle vit au quotidien et publiquement en femme et elle s'identifie comme femme. Éluë au parlement, Géraldine serait-elle considérée (par la population et par ses collègues) comme une députée ou un député ? Pourrait-elle soutenir qu'elle représente les femmes parce qu'elle est une femme (c'est un argument fréquemment avancé ; voir Tremblay 1999 : 71-118, 2007), qu'elle se sent femme, qu'elle se définit telle et qu'elle l'est ? Pourrait-elle participer au caucus des femmes de son parti ? Bref, son (auto-)identité et son apparence de femme au quotidien suffiraient-ils à faire admettre aux autres personnes et groupes (dont le mouvement des femmes) qu'elle représente les femmes ? Je soupçonne que n'ayant pas le corps d'une femme (ou ce qui est admis tel), Géraldine ne serait pas reconnue par « les autres » comme représentant les femmes, et ce, même si son quotidien est ponctué de discriminations dues à sa double réalité de femme et de trans.

Que dire maintenant de Sylviane, une transsexuelle ? Comme Géraldine, elle s'identifie comme femme, et vit comme tel du matin au soir, chez elle et dans l'espace public. Toutefois, au contraire de Géraldine la chirurgie lui a construit un corps qui satisfait aux normes du genre auquel elle s'identifie. Éluë au parlement, peut-elle ré/clamer représenter les femmes ? Le cas échéant, est-ce son seul corps qui lui donne cette avancée sur Géraldine ? Et alors comment ne pas voir dans la représentation des femmes par les femmes un projet de nature essentialiste ? Comme l'a montré l'expérience de Kimberly Nixon⁶⁸, il est possible qu'un corps pourtant étiqueté de « femme/féminin » ne soit pas suffisant pour ré/clamer représenter les femmes, car n'étant pas né femme et, conséquemment, n'ayant pas « un vécu de femme » (c'est-à-dire où le corps, perçu comme « femelle/féminin », induit « un vécu de femme », par exemple en termes de discrimination). De nouveau, il est difficile de libérer l'idée selon laquelle les femmes représentent les femmes des soupçons d'essentialisme qui pèsent sur elle.

⁶⁷Ces quelques questionnements remontent à 2001, alors que j'étais en Nouvelle-Zélande pour mener une recherche sur la représentation politique des femmes. Je me suis alors retrouvée à interviewer Georgina Beyer, une transsexuelle (mâle à femelle, opérée) élue à la Chambre des représentants et dont la réassignation de sexe était publiquement connue. Je me rappelle m'être moi-même interrogée sur l'à-propos de poser à Madame Beyer mes questions sur la représentation des femmes : si elle se sentait une responsabilité de représenter les femmes, pourquoi, de quels moyens croyait-elle disposer pour le faire, quelles difficultés pouvaient lui faire obstacles, etc. Pour emprunter à la pensée de Butler, cette entrevue a généré des failles dans ma compréhension de ce qu'était une femme, des failles qui se sont révélées fécondes puisqu'elles m'ont obligé à reconnaître le caractère factice de la catégorie « femmes » et à adopter une distance critique par rapport à l'idée selon laquelle les femmes représentent les femmes.

⁶⁸En 2002, un tribunal de la Colombie-Britannique accorda un dédommagement de 7 500\$ à Kimberly Nixon pour atteinte à sa dignité. Madame Nixon est une transsexuelle : née homme, elle vivait en femme depuis une vingtaine d'années et avait obtenu une chirurgie de réassignation de sexe en 1990. Néanmoins, en 1995 le *Vancouver Rape Relief* refusa qu'elle y poursuive son engagement sous prétexte qu'elle était une transsexuelle.

En somme, la catégorie « femmes » interpelle des êtres issus du travail régulateur et normalisateur de la matrice hétérosexuelle, laquelle postule une linéarité entre sexe, genre et désirs. En cela, elle est limitative et exclusive, quoique ce rigorisme puisse constituer un tremplin afin que se mobilise une activité créatrice et libératoire de resignification identitaire. S'agissant de représentation politique, une conséquence de l'activité de broiement effectuée par la matrice est d'éjecter à la marge de la polis les femmes qui ont choisi de slalomer entre le sexe, le genre et les désirs—notamment les lesbiennes et les trans.

Ces questionnements relatifs à ce qu'est (ou n'est pas) une femme ayant été jetés sur papier, le reste de cette communication avalise l'interprétation du sujet « femme » qui est celle du sens commun : une femme est un être doté des organes génitaux de la femelle de l'espèce humaine et reconnu comme féminin au plan sociétal.

Les quatre visages du concept de représentation⁶⁹

Dans son ouvrage maintenant célèbre, *The Concept of Representation*, Pitkin (1967) distingue quatre significations à la représentation politique : symbolique, formelle, descriptive et substantielle. L'objectif de cette section est d'analyser la représentation des femmes en politique à la lumière de ces quatre conceptions de la représentation. Le terrain privilégié sera celui des femmes élues à l'Assemblée nationale du Québec, de 1961 à 2008 (bien qu'à l'occasion, un regard sera posé sur les représentantes du Québec à la Chambre des communes). Tel que mentionné en introduction, chaque lecture de la représentation est porteuse d'une hypothèse.

La représentation symbolique

Lorsqu'elle incarne une idée ou une entité, la représentation est dite symbolique. C'est le cas de la croix qui réfère à la religion chrétienne, de la rose rouge qui incarne l'amour, d'un drapeau qui rappelle un pays. Sur le terrain politique, un gouvernement peut conférer une valeur symbolique à la représentation politique des femmes en confiant à l'une d'elles un poste politique symbolique. Conséquemment, l'hypothèse est avancée selon

⁶⁹Allusion au titre d'un texte de Young (1988).

laquelle les gouvernements québécois ont eu recours à cette stratégie pour promouvoir la représentation politique des femmes.

La nomination de Marie-Claire Kirkland au Conseil exécutif du gouvernement du Québec, en 1962, vient alimenter cette hypothèse : ministre sans portefeuille (c'est-à-dire sans dossiers ministériels précis), son accès au cabinet peut être interprété comme un témoignage de la volonté du premier ministre d'alors, Jean Lesage, de manifester sa sensibilité à l'électorat féminin⁷⁰. En 1964, Marie-Claire Kirkland pilota le Bill 16 établissant la capacité juridique des femmes mariées (voir le tableau 2 à la section sur la représentation substantielle). En décembre 1972, elle déposa à l'Assemblée nationale du Québec le projet de loi 63 destiné à créer le Conseil du statut de la femme, un organisme du gouvernement du Québec ayant mandat de définir, de défendre et de promouvoir les intérêts et les droits des Québécoises ainsi que le principe de l'égalité des sexes. Ce n'est qu'en 1981, sous le second gouvernement péquiste de René Lévesque, que les rangs du cabinet québécois comptèrent plus d'une femme.

Le gouvernement du Québec dispose d'autres espaces politiques pour promouvoir la représentation symbolique des femmes. Ainsi en est-il du poste de lieutenant-gouverneur qui « est le fonctionnaire exécutif en chef de la province [de Québec] ainsi que le représentant légitime de l'autorité au Québec. Par conséquent, il est reconnu comme le plus haut dignitaire sur le plan protocolaire. « Il est « le gardien de la légitimité (...) incarnant, de ce fait, la continuité de l'État »⁷¹. Lise Thibault est la première femme à avoir occupé ce poste, en 1997. Par contre, il faut dire que le gouvernement fédéral a bien davantage que son vis-à-vis québécois eu recours à ce rôle politique pour promouvoir la représentation symbolique des femmes et des minorités. Ainsi, en 1984 Jeanne Sauvé devint la première femme gouverneure générale du Canada (l'équivalent sur la scène fédérale du poste de lieutenant-gouverneur dans les provinces). Jeanne Sauvé n'en était pas à sa première mission de représentante symbolique des femmes : en 1972, elle fut la première Québécoise à assumer des fonctions ministérielles au sein du gouvernement fédéral, puis en 1980 la première femme présidente de la Chambre des communes du Canada. En 1999, une deuxième femme assumait le rôle de gouverneure générale du Canada : Adrienne Clarkson, qui, en plus, était la « première personne née à l'étranger et arrivée au pays en tant que réfugiée à accéder à cette fonction »⁷². Finalement, la troisième

⁷⁰Cette lecture peut aussi donner sens à la nomination, en 1961, de la première femme juge au Québec, Thérèse Lemay, qui accède à la cour municipale de Saint-Georges.

⁷¹Honorable Pierre Duchesne (Lieutenant-gouverneur du Québec, Rôle constitutionnel) à <http://www.lieutenant-gouverneur.qc.ca/roles-et-fonctions/role-constitutionnel.html> (page consultée le 6 septembre 2008).

⁷²fonctions/role-constitutionnel.html (page consultée le 6 septembre 2008).
Gouverneurs généraux du Canada à <http://www2.parl.gc.ca/parlinfo/compilations/GovernorGeneral/GovernorGeneral-List.aspx?Language=F> (page consultée le 6 septembre 2008).

femme et actuelle gouverneure générale du Canada, Michaëlle Jean, est également la première personne noire à résider à Rideau Hall⁷³.

Bref, l'hypothèse selon laquelle les gouvernements québécois (et également canadiens) ont eu recours à divers rôles politiques honorifiques pour mousser la représentation symbolique des femmes trouve certains fondements dans l'histoire politique récente.

Par ailleurs, l'Annexe présente une liste des Québécoises qui ont assumé un rôle de « premières » sur la scène législative provinciale ou fédérale. Sans toujours être le fruit d'une intention claire de la part du gouvernement québécois de mousser la représentation symbolique des femmes (bien que ce soit souvent le cas), le simple fait que des femmes campent de tels rôles publics contribue à une telle finalité.

La représentation formelle

La représentation est formelle en tant qu'elle est inscrite dans la loi. À cet égard, les lois électorales définissent les règles qui encadrent la représentation politique, notamment en regard du mode de scrutin. Celui-ci est le mécanisme permettant de traduire la volonté du peuple, telle qu'elle s'est exprimée au moment des élections, en sièges au parlement. Les conclusions d'un nombre important d'études permettent de croire que les scrutins proportionnels de listes contribueraient davantage à l'élection de femmes que les scrutins majoritaires (Kenworthy et Malami 1999, Matland 2003, 2005, 2006, Norris 2004 : 179-208, Rule 1987, 1994, Rule et Norris 1992, Salmond 2006, Tremblay 2008a). Conséquemment, l'hypothèse est avancée selon laquelle le mode de scrutin utilisé au Québec (i.e., majoritaire, uninominal, à un tour) non seulement limite les chances des femmes de se faire élire, mais restreint aussi la diversité des identités de celles qui sont élues.

D'abord, un constat : si, en théorie, le scrutin majoritaire, uninominal, à un tour utilisé pour les élections législatives québécoises ne favorise pas l'élection de femmes au Parlement de Québec, dans les faits il ne semble pas leur en bloquer l'accès. En effet, l'Assemblée nationale de Québec compte aujourd'hui un peu plus de 25% de députées, une proportion qui se hissa au tiers à la veille du déclenchement des élections de 2007. De tels chiffres obligent à admettre que le mode de scrutin n'est pas seul à modeler la représentation formelle des femmes dans les espaces législatifs.

⁷³ À cette liste de femmes nommées par le gouvernement fédéral et dont la présence alimente la représentation symbolique des femmes pourrait être ajoutées : Bertha Wilson, première femme nommée juge à la Cour suprême du Canada en 1982 et Beverly McLachlin, première femme nommée juge en chef du plus haut tribunal canadien en 1999. Par ailleurs, le gouvernement du Québec n'est pas en reste, ayant nommé la première femme noire juge de la Cour du Québec, Juanita Westmoreland-Traoré, en 1999, puis la première femme noire juge à la Cour supérieure du Québec, Guylaine Beaugé, en 2007.

Ensuite, une affirmation : il est possible d'augmenter le nombre de femmes au Salon bleu sans pour autant changer le mode de scrutin. Bien sûr, l'adoption d'un mode de scrutin proportionnel de listes ou mixte proportionnel pourrait, si les partis sont de bonne foi, faciliter la féminisation de l'Assemblée nationale. Pourtant, l'adoption d'un nouveau mode de scrutin ne saurait être qu'une force facilitatrice ; elle n'est en rien essentielle à l'accès de plus de femmes au Parlement de Québec. Comme l'écrivent Darcy, Welch et Clark (1994) : « Changer les systèmes électoraux ne constitue pas nécessairement une façon rapide et efficace de faire élire plus de femmes. » (p. 147 ; ma traduction) De manière plus précise, troquer un mode de scrutin majoritaire et uninominal pour un scrutin proportionnel de listes ou mixte proportionnel ne garantit pas que plus de femmes siègeront au Parlement. La raison en est que ce n'est pas le mode de scrutin qui est responsable de la faible présence des femmes en politique, mais plutôt les partis et, notamment, leur processus de sélection des candidatures. Selon Farrell (2001), « ce n'est pas tant le système électoral qui est en cause [pour la sous-représentation des femmes dans les parlements] que les comités de sélection [des candidatures] des partis » (p. 167; ma traduction) Certes, les partis politiques organisent la sélection de leurs candidates et candidats selon les règles du jeu électoral. Ainsi, s'ils peuvent désigner plusieurs candidates et candidats par district électoral plutôt qu'une seule candidature, ils seront plus enclins à présenter une équipe diversifiée en termes de sexe, d'âge, d'origine culturelle et ethnique, etc. C'est en cela aussi que le mode de scrutin utilisé au Québec incite les partis à sélectionner des candidatures de la majorité, contribuant de manière indirecte à restreindre la diversité des identités des femmes élues.

Enfin, une hypothèse : si des mesures étaient adoptées en scrutin majoritaire afin d'inciter les partis à sélectionner des candidates dans des circonscriptions gagnantes, le taux de féminisation du Parlement de Québec croîtrait. Récemment, le Directeur général des élections du Québec a suggéré de bonifier le financement des partis politiques selon le taux de féminisation de leur aile législative⁷⁴. Voilà une mesure à même d'accentuer la présence des femmes à l'Assemblée nationale du Québec, et ce, sans chambouler la tradition électorale québécoise.

Bref, l'hypothèse selon laquelle le mode de scrutin utilisé au Québec non seulement limite les chances des femmes de se faire élire, mais restreint aussi la diversité des

⁷⁴Voir Directeur général des élections du Québec (2007) disponible à <http://www.electionsquebec.qc.ca/fr/pdf/publications/Resume.pdf> (page consultée le 9 octobre 2008).

identités de celles qui sont élues, doit être nuancée. En fait, la cause première du déficit de représentation des femmes à l'Assemblée nationale du Québec se trouve moins du côté du mode de scrutin que des partis politiques—nommément, le souci mitigé qu'ils semblent porter à l'objectif d'ériger des assemblées législatives qui ressemblent au tissu sociétal.

La représentation descriptive

La représentation descriptive privilégie la composition des parlements : ceux-ci devraient être le reflet de la société en général. Ainsi, puisqu'un être humain sur deux est du sexe féminin, une banquette législative sur deux devrait être occupée par une femme. Selon la lecture descriptive, le Parlement est représentatif s'il constitue un modèle réduit de la société, notamment parce qu'il en reflète les diverses composantes. L'hypothèse descriptive défend l'idée que le profil identitaire des femmes élues en politique québécoise affiche une diversité très modeste.

Il n'est point besoin d'arguer longuement pour confirmer cette hypothèse. De 1961 jusqu'à l'élection partielle du 29 septembre 2008, 95 femmes seulement ont été élues au Parlement québécois, contre 2089 hommes⁷⁵, pour un taux de féminisation de la députation québécoise de 4,3%.

Le tableau 1 présente l'évolution du nombre et de la proportion de femmes à l'Assemblée nationale du Québec. Bien que les Québécoises aient obtenu le droit de se porter candidates en 1940, ce n'est qu'en décembre 1961 qu'une première femme fit son entrée à l'Assemblée. Il s'agit de Marie-Claire Kirkland, élue à l'élection partielle tenue le 14 décembre 1961, dans la circonscription de Jacques-Cartier. Elle remplaçait ainsi son père, le Dr Charles-Aimé Kirkland, décédé quatre mois plus tôt. Marie-Claire Kirkland quitta le Salon bleu en 1973, et passa le flambeau de la représentation féminine à Lise Bacon. Celle-ci resta seule de son genre jusqu'aux élections de 1976, au moment où cinq candidates devinrent députées. C'est donc dire que ce n'est que depuis un peu plus de trois décennies que plusieurs femmes siègent à l'Assemblée nationale du Québec, un acquis tout récent de la citoyenneté politique des femmes. Dès lors, la proportion des députées a cru de manière régulière, quoique lentement, d'un scrutin à l'autre, sauf en 1994 où le nombre de femmes élues fut le même qu'en 1989. L'élection provinciale de 2007 vint mettre un terme à cette croissance.

⁷⁵Voir Directeur général des élections du Québec (2007) disponible à <http://www.electionsquebec.qc.ca/fr/pdf/publications/Resume.pdf> (page consultée le 9 octobre 2008).

En effet, pour la première fois la proportion de femmes à l'Assemblée nationale recula : alors que 38 femmes avaient été élues en 2003, 32 seulement le furent en 2007. Le taux de féminisation de la députation québécoise passa ainsi de 30,4% suite aux élections de 2003 (et même 32% en tenant compte des trois candidates élues aux élections partielles tenues en 2004 et 2006) à 25,6% après le scrutin de 2007. Ce recul fait mentir l'idée largement répandue selon laquelle chaque élection se traduit par une augmentation de la représentation des femmes et que, conséquemment, avec le temps et de la patience, les femmes et les hommes finiront bien par se partager à égalité les sièges au Parlement.

Tableau 1 Nombre et proportion de députées à l'Assemblée nationale du Québec, 1962-2007

Élection générale	Nombre de femmes/total	Proportion de députées
1962	1/95	1,1
1966	1/108	0,9
1970	1/108	0,9
1973	1/110	0,9
1976	5/110	4,5
1981	8/122	6,6
1985	18/122	14,8
1989	23/125	18,4
1994	23/125	18,4
1998	29/125	23,2
2003	38/125	30,4
2007	32/125	25,6

Source : Assemblée nationale du Québec (La présence féminine) disponible à <http://www.assnat.qc.ca/fra/patrimoine/femmes1.html> (page consultée le 2 octobre 2008).

La quasi-totalité des Québécoises qui ont décroché un mandat de représentation à l'Assemblée nationale et à la Chambre des communes appartient au groupe majoritaire d'origine canadienne française⁷⁶. Comme l'indique l'Annexe, quelques femmes seulement issues de groupes minoritaires ont été élues députées : à Québec, Fatima Houda-Pépin est la première femme musulmane et Yolande James la première femme de race noire à se faire élire à l'Assemblée nationale, celle-là en 1994 et celle-ci dix années plus tard. Yolande James est aussi la première femme de race noire à accéder au Conseil des ministres, en 2007, à titre de ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles ; à Ottawa, Marlene Jennings est la première Québécoise de race noire à se faire élire et à représenter le Québec à la Chambre des communes⁷⁷.

Bref, non seulement les Québécoises sont-elles nettement sous-représentées en politique (et ce, à tous les ordres de gouvernement), mais le profil identitaire des quelques femmes qui ont passé avec succès le test électoral affiche une diversité très modeste.

La représentation substantielle. Elle concerne le contenu des décisions publics. Cette perspective part du principe que les politiques publics ne sont pas neutres. Au contraire du postulat libéral et républicain qui veut que les personnes élues s'élèvent au-dessus des intérêts particuliers pour se consacrer à la représentation du bien commun, la perspective substantielle postule que l'identité des personnes élues n'est pas étrangère à l'orientation qu'elles donneront à leur mandat de représentation. La raison en est que le corps guide les modalités d'intégration à la société en influençant les expériences quotidiennes. Conséquemment, l'hypothèse liée à la lecture substantielle de la représentation suggère que les politiciennes travaillent à représenter les intérêts des femmes et que les élues issues de minorités sont plus préoccupées que leurs vis-à-vis majoritaires de représenter les femmes des minorités.

Le tableau 2 présente quelques-unes des dispositions législatives⁷⁸ adoptées par l'Assemblée nationale du Québec en matière de «condition féminine» depuis qu'y siègent des représentantes de la gent féminine.

⁷⁶Pour reprendre le langage de la récente Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (dite Commission Bouchard-Taylor).

⁷⁷Il faut mentionner que Joan Dougherty (élue députée de Jacques-Cartier en 1981) est Québécoise d'origine canadienne anglaise, Liza Frulla (Marguerite-Bourgeoys, 1989) et Anna Mancuso (Viger, 2002) sont Québécoises d'origine italienne. Toutes trois sont nées à Montréal.

⁷⁸Il peut s'agir de lois, certes, mais aussi d'organismes ou de programmes mis sur pied par exemple.

**Tableau 2 Quelques-unes des dispositions législatives
adoptées par l'Assemblée nationale du Québec en matière
de condition féminine, 1961-2007***

Année	Disposition législative
1964	*La Loi 16 met fin à l'incapacité juridique de la femme mariée. Les époux sont dits partenaires dans la direction morale et matérielle de la famille. *Le Rapport Parent élargit l'accès des femmes à l'éducation.
1967	*Création du programme d'allocations familiales pour les mères.
1969	*La Loi sur l'aide sociale permet aux femmes cheffes de famille monoparentale de toucher des prestations sans avoir à se soumettre à l'ancienne loi des mères nécessiteuses.
1970	*La société d'acquêts remplace le régime légal de la communauté de biens.
1973	*Création du Conseil du statut de la femme (CSF), principal organisme du gouvernement du Québec ayant mandat de définir, de défendre et de promouvoir les intérêts et les droits des Québécoises ainsi que le principe de l'égalité des sexes.
1974	*Adoption d'une première politique en matière de services de garde à l'enfance.
1975	*Adoption de la Charte (québécoise) des droits et libertés, dont l'article 10 interdit la discrimination sur la base du sexe. L'article 47 dispose que les époux ont les mêmes droits, obligations et responsabilités.
1977	*Mise sur pied par le gouvernement du Québec de cliniques de planification des naissances en milieu hospitalier dotés de services d'avortement. *La notion d'autorité parentale remplace celle de puissance paternelle dans le Code civil.

1978	<p>* Pour les Québécoises : égalité et indépendance est un ensemble de recommandations en matière de condition féminine. Le Secrétariat à la condition féminine est l'organisme chargé de sa supervision.</p> <p>* Est modifiée la Loi sur le salaire minimum afin d'instituer un congé de maternité de 18 semaines.</p>
1979	* Création de l'Office des services de garde à l'enfance.
1980	<p>* Adoption du projet de loi 89 sur le droit de la famille. Les époux sont dorénavant réputés égaux entre eux et devant la loi : ils exercent ensemble l'autorité parentale, choisissent la résidence familiale, assument également les dettes de la famille et voient à l'éducation des enfants.</p> <p>* Reconnaissance des épouses collaboratrices à l'entreprise familiale, qui peuvent recevoir un salaire</p> <p>* Mise en place d'un système de perception des pensions alimentaires. En 1987, les pensions seront indexées de plein droit au coût de la vie.</p>
1981	*Entrée en vigueur des réformes au Code civil reconnaissant l'égalité des conjoints.
1982	* Ajout à l'article 10 de la Charte (québécoise) des droits et libertés du critère de la grossesse comme motif illicite de discrimination.
1985	* Promulgation des articles de la Charte (québécoise) des droits et libertés autorisant l'adoption de programmes d'accès à l'égalité.
1989	*Adoption de la Loi favorisant l'égalité économique des époux. À la fin du mariage, la loi prévoit un partage égal du patrimoine familial, nonobstant du titre de propriété.
1993	* Le gouvernement du Québec se dote de sa première politique en matière de condition féminine.
1995	<p>*Adoption de la Loi facilitant le paiement des pensions alimentaires et instituant un régime de perception universel et automatique.</p> <p>*Adoption d'une politique d'intervention en matière de violence conjugale.</p>

1996	*Adoption de la Loi sur l'équité salariale.
1997	*Entrée en vigueur d'une loi en matière de médiation familiale. *Mise en place de la politique des « garderies à 5\$ ».
1998	*Le Législateur québécois reconnaît la profession de sages-femmes. En 2004, elles pourront pratiquer dans les hôpitaux.
2001	*Entrée en vigueur de la Loi sur l'accès à l'égalité en emploi dans des organismes publics.
2005	*Est nommée une ministre en titre de la Condition féminine au gouvernement du Québec et est institué un ministère de la Famille, des Aînés et de la Condition féminine. *Sous l'initiative de Fatima Houda-Pépin, première femme musulmane députée à l'Assemblée nationale du Québec, les parlementaires adoptent à l'unanimité une motion pour contrer les tribunaux islamiques.
2006	*Le gouvernement du Québec se dote de règles visant la réalisation de la parité femmes-hommes dans les conseils d'administration des sociétés d'État. *Dépôt de la Politique gouvernementale pour l'égalité des femmes et des hommes.
2007	*Avènement d'un Conseil des ministres paritaire à Québec. *Le CSF dépose son avis Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse.

Source : Ce tableau doit presque entièrement à Conseil du statut de la femme (2008). A également été consulté Sineau et Tardy (1993 : 148-153).

Par ailleurs, le Canada étant une fédération, le gouvernement canadien (le Parlement du Canada est situé à Ottawa) a lui aussi adopté plusieurs mesures à même d'alimenter la représentation substantielle des femmes, entre autres : 1967-1970, travaux de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada (Commission Bird) ; 1968, adoption de la Loi sur le divorce et décriminalisation du matériel informatif sur le contrôle des naissances ; 1969, mise en place d'une procédure permettant des avortements thérapeutiques sous certaines conditions (notamment lorsque la santé physique ou mentale de la femme était en danger) ; 1975, le régime fédéral d'assurance-chômage couvre 15 semaines de prestations pour cause de maternité ; 1981, ratification par le Canada de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination envers les femmes (CEDEF) ; 1982, insertion à l'article 15 de la Charte canadienne des droits et libertés du critère du sexe comme motif illicite de discrimination (toutefois, cet article n'entra en vigueur qu'en 1985) ; 1983, reconnaissance de l'agression sexuelle entre conjoints comme acte criminel ; 1985, adoption de la Loi modifiant la Loi sur les Indiens permettant aux femmes Autochtones mariées à des non-Autochtones de conserver leur statut d'Indiennes et de le transmettre à leurs enfants ; 1986, adoption du divorce par consentement ; 1993, le Canada est le seul pays à accepter comme motif de réclamation du statut de réfugiée la peur d'être persécutée en raison de leur sexe.

D'abord, il n'est pas possible d'établir un lien de cause à effet entre la présence de femmes en politique québécoise (et fédérale) et l'adoption de mesures législatives à même de changer et d'améliorer les conditions de vie des femmes. Par exemple, le projet de loi 18 sur le droit de vote des femmes aux élections législatives québécoises a été adopté en 1940, par une assemblée constituée uniquement de députés masculins. Qui plus est, aucune relation manifeste ne se dégage entre la proportion de femmes et l'adoption de dispositions législatives en matière de condition féminine. La très importante loi sur la capacité juridique de la femme mariée a été adoptée alors que l'Assemblée législative du Québec ne comptait qu'une seule femme, en 1964.

Ensuite, le plus clair des dispositions législatives adoptées en matière de condition féminine concerne la famille et la reproduction (entre autres, le statut de la femme mariée, l'égalité économique des conjoints, le contrôle des naissances et l'avortement, les sages-femmes, les congés de maternité et les congés parentaux, les allocations familiales, les garderies, les pensions alimentaires, la médiation familiale, la violence conjugale, ou encore le divorce). Les autres thématiques, minoritaires, portent sur la citoyenneté des

femmes (la CEDEF, les chartes québécoise [et canadienne] et la discrimination envers les femmes, le Conseil du statut de la femme, l'égalité femmes-hommes en regard de la liberté religieuse, une politique d'ensemble de la condition féminine, le statut des Amérindiennes), leurs conditions économiques (l'égalité femmes-hommes en emploi, l'équité salariale, le statut des femmes collaboratrices à l'entreprise familiale), leur accès à l'éducation. Une étude plus approfondie s'impose afin de cerner l'orientation idéologique de ces dispositions (notamment celles sur la famille et la reproduction) et ainsi évaluer, à l'aide d'observations empiriques, l'idée maîtresse défendue dans la première partie de cette communication—à savoir que la représentation substantielle des femmes repose sur une vision « hétéronormative » des femmes. De prime abord, la domination des questions relatives à la famille et à la reproduction versus l'effacement des autres thématiques plaide en faveur d'une telle interprétation. Certes, le législateur québécois (et canadien) a adopté quelques mesures sensibles au préjugé « hétéronormatif » (par exemple, du côté du Québec, la *Loi modifiant diverses dispositions législatives concernant les conjoints de fait* en 1999 et la Loi instituant l'union civile et établissant de nouvelles règles de filiation en 2002 et, du côté fédéral, la *Loi visant à moderniser le régime d'avantages et d'obligations dans les lois du Canada* en 2000 ainsi que la *Loi sur le mariage civil* en 2005 qui redéfinit le mariage pour l'élargir aux partenaires de même sexe). Toutefois, il y a fort à parier que cette sensibilité à l'« hétéronormativité » reste sectorielle (i.e., le Législateur ne la mobilise que pour traiter des problématiques qui interpellent la communauté LGBTI—des lesbiennes, gays, bisexuel/le/s, transgenres, transsexuel/le/s et intersexuel/le/s) et qu'elle ne constitue en rien une perspective transversale imprégnant tout le processus de production des politiques publiques (un peu comme l'est aujourd'hui l'analyse différenciée selon les sexes).

Enfin, il est clair que les dispositions législatives adoptées par le Québec (et Ottawa) concernent pour l'essentiel les femmes de la majorité. Néanmoins, là aussi quelques mesures visaient des femmes appartenant à des minorités, particulièrement dans leurs rapports à la religion : en 2005, la motion présentée par Fatima Houda-Pépin et adoptée à l'unanimité par l'Assemblée nationale visant à contrer les tribunaux islamiques ; en 2007, l'avis du CSF sur le droit à l'égalité femmes-hommes et la liberté religieuse. Pour ce qui est du Législateur fédéral, en 1982 il a inséré à l'article 15 de la Charte canadienne des droits et libertés plusieurs motifs illicites de discrimination, dont « la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe », mais sans donner à ce dernier la

priorité sur les autres motifs, droits et libertés inscrits à la Charte ; en 1985, il a cherché à mettre un terme (sans y parvenir totalement) à l'injustice flagrante dont étaient frappées les Amérindiennes qui mariaient des non-Autochtones ; en 1993, il a admis comme motif de réclamation du statut de réfugiée la peur d'être persécutée en raison de leur sexe. De prime abord, ces mesures sont timides et des travaux additionnels s'imposent pour établir dans quelle mesure les politiques publiques contribuent à la représentation substantielle des femmes issues des minorités.

Quant à savoir si les politiciennes issues de minorités sont plus préoccupées que leurs vis-à-vis majoritaires de représenter les femmes des minorités, sa vérification rigoureuse exigerait de réaliser des entrevues avec des députées issues de minorités, un projet stimulant pour des recherches à venir.

Conclusion

Cette communication avait pour objectif d'apporter des éléments de réflexion à la question de savoir si la démocratie représentative s'est mise au service des intérêts des femmes. L'idée maîtresse qui l'animait était que certaines femmes seulement, nommément celles de la majorité, bénéficient des fruits de la représentation, rejetant ainsi à ses marges les femmes identifiées à des minorités diverses (culturelles, ethniques/raciales, sexuelles, etc.).

Deux approches analytiques, l'une théorique et l'autre empirique, ont été mises à contribution afin d'explorer cette problématique.

Le volet théorique a cherché à mettre au jour les fondements instables sur lesquels repose le projet d'une représentation politique des femmes, notamment en regard du sujet ontologique « femme ». En effet, les « femmes » sont des constructions, c'est-à-dire des êtres produits par le travail régulateur et normalisateur de la matrice hétérosexuelle, laquelle implique un rapport de cause à effet entre sexe, genre et désirs. Cette activité de broiement réalisée par la matrice hétérosexuelle a pour effet d'éjecter à la marge de la polis les êtres qui ont choisi d'entretenir des rapports libres et informels avec le sexe, le genre et les désirs—notamment les lesbiennes et les trans. Bref, la catégorie « femme » est limitative et exclusive. Bien plus, la matrice hétérosexuelle étouffe le mouvement des femmes, dont le découpage, la mise en forme et le martèlement performatif des revendications sur la scène public laissent soupçonner qu'il se préoccupe au premier

chef de représenter les femmes hétérosexuelles. Pourtant, la catégorie « femme » peut aussi constituer un tremplin afin que se mobilise une activité créatrice et libératoire de resignification identitaire. Il n'est certes pas possible (et surtout non souhaitable) d'atteindre une réponse définitive face à ces réflexions. L'objectif n'était pas là, mais plutôt de stimuler la réflexion quant à l'artificialité de ce qu'est une « femme » et, surtout, le caractère totalitaire inhérent au genre et l'exclusion qu'engendre sa transgression.

Pour ce qui est du volet empirique, il a été traité par le truchement de quatre hypothèses qui, chacune, embrasse une lecture de la représentation. *Primo*, moult exemples permettent de soutenir l'hypothèse selon laquelle les gouvernements québécois (et canadiens) ont eu recours à divers rôles politiques honorifiques pour mousser la représentation symbolique des femmes. *Secundo*, il importe de nuancer l'hypothèse selon laquelle le mode de scrutin utilisé au Québec limite les chances des femmes de se faire élire et restreint la diversité des identités de celles qui sont élues. En fait, le problème réside moins dans le mode de scrutin que dans les partis politiques qui semblent mal intégrer la diversité sociétale. *Tertio*, au regard de leur poids démographique, les Québécoises sont nettement sous-représentées en politique, et ce, à tous les ordres de gouvernement. Qui plus est, le profil identitaire des quelques politiciennes est d'abord et avant tout celui de la majorité d'origine canadienne française. *Quarto*, les gouvernements du Québec (et du Canada) ont adopté des dispositions législatives à même de changer et d'améliorer les conditions de vie des femmes. Pourtant, il semble que les femmes visées par ces dispositions soient de nouveau celles de la majorité—celles qui répondent au diktat « hétéronormatif » et celles qui appartiennent à la majorité d'origine canadienne française.

Au final, la réponse à la question à l'origine de cette communication—« Une représentation politique au service des femmes : de quelles femmes au juste ? » va comme suit : la représentation politique est d'abord et avant tout au service des femmes de la majorité. Si ce constat n'étonne guère, il ne manque pas de générer un certain malaise, puisque le Québec s'enorgueillit de sa politique d'interculturalisme destinée à intégrer les minorités au « vivre-ensemble québécois » (le gouvernement fédéral en fait autant avec sa politique de multiculturalisme). Des travaux additionnels s'imposent donc afin de mieux cerner les pourtours de la représentation politique des femmes issues de minorités au Québec (et sans doute aussi au Canada).

Bibliographie

- Baril, Audrey (2007), « De la construction du genre à la construction du « sexe » : les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler », *Recherches féministes*, 20, 2 : 61-90.
- Butler, Judith (2006), *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Butler, Judith (2005a), *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, Éditions La Découverte.
- Butler, Judith (2005b), *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Butler, Judith (2001), « Imitation et insubordination du genre » dans Gayle S. Rubin et Judith Butler, *Marché au sexe*, Paris, EPEL : 143-165.
- Carroll, Susan J. (2002) « Representing Women. Congresswomen's Perceptions of Their Representational Role » dans Cindy Simon Rosenthal (sous la direction), *Women Transforming Congress*, Norman, University of Oklahoma Press : 50-68.
- Conseil du statut de la femme (2008), *La constante progression des femmes. Historique des droits des femmes*, Québec, CSF (Document d'information, No. 208-01-I ; disponible à <http://www.csf.gouv.qc.ca/telechargement-publication/index.php?id=418>; page consultée le 3 octobre 2008).
- Conseil du statut de la femme (2007), *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*, Québec, CSF (disponible à <http://www.csf.gouv.qc.ca/telechargement/publications/Resume-droit-liberte-religieuse.pdf>; page consultée le 10 août 2008).
- Darcy, R., Susan Welch et Janet Clark (1994), *Women, Elections, & Representation*, 2^e édition, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Directeur général des élections du Québec (2007), *Les modalités d'un mode de scrutin mixte compensatoire. Le rapport du Directeur général des élections. Résumé*, [Québec], DGÉQ, décembre (disponible à <http://www.electionsquebec.qc.ca/fr/pdf/publications/Resume.pdf>; page consultée le 9 octobre 2008).

- Farrell, David M. (2001), *Electoral Systems. A Comparative Introduction*, Houndmills, Palgrave.
- Guillaumin, Colette (1978a), « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1). L'appropriation des femmes », *Questions féministes*, 2, février : 5-30.
- Guillaumin, Colette (1978b), « Pratique du pouvoir et idée de Nature (2). Le discours de la Nature », *Questions féministes*, 3, mai : 5-28.
- Kenworthy, Lane et Melissa Malami (1999), « Gender Inequality in Political Representation: A Worldwide Comparative Analysis », *Social Forces*, 78, 1 : 235-268.
- Mathieu, Nicole-Claude (1991), *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes.
- Matland, Richard E. (2006), « Electoral quotas: frequency and effectiveness » dans Drude Dahlerup (sous la direction), *Women, Quotas and Politics*, Londres, Routledge : 275-292.
- Matland, Richard E. (2005), « Enhancing Women's Political Participation: Legislative Recruitment and Electoral Systems » dans Julie Ballington et Azza Karam (sous la direction), *Women in Parliament: Beyond Numbers. A Revised Edition*, Stockholm, International IDEA : 93-111.
- Matland, Richard (2003), « Women's Representation in Post-Communist Europe » dans Richard E. Matland et Kathleen A. Montgomery (sous la direction), *Women's Access to Political Power in Post-Communist Europe*, New York, Oxford University Press : 321-342.
- Newton, Esther ([1972] 1979), *Mother camp: Female impersonators in America*, Chicago, University of Chicago Press.
- Norris, Pippa (2004), *Electoral Engineering. Voting Rules and Political Behavior*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1967), *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press.

- Rich, Adrienne (1981), « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles questions féministes*, 1 (mars) : 15-43.
- Rosenthal, Cindy Simon (2002) (sous la direction), *Women Transforming Congress*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Rubin, Gayle S. (1975), « The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex and Gender » dans Rayna R. Reiter (sous la direction), *Toward an Anthology of Women*, New York, Monthly Review Press: 157-210.
- Rule, Wilma (1994), « Parliaments of, by, and for the People: Except for Women? » dans Wilma Rule et Joseph F. Zimmerman (sous la direction), *Electoral Systems in Comparative Perspective: Their Impact on Women and Minorities*, Westport, Greenwood Press : 15-30.
- Rule, Wilma (1987), « Electoral Systems, Contextual Factors and Women's Opportunity for Election to Parliament in Twenty-Three Democracies », *Western Political Quarterly*, 40, 3 : 477-498.
- Rule, Wilma et Pippa Norris (1992), « Anglo and Minority Women's Underrepresentation in Congress: Is the Electoral System the Culprit? » dans Wilma Rule et Joseph F. Zimmerman (sous la direction), *United States Electoral Systems. Their Impact on Women and Minorities*, New York, Praeger : 41-54.
- Salmond, Rob (2006), « Proportional Representation and Female Parliamentarians », *Legislative Studies Quarterly*, 31, 2 : 175-204.
- Sedgwick, Eve Kosofsky ([1991] 2008), *Épistémologie du placard*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Sineau, Mariette et Évelyne Tardy (1993), *Droits des femmes en France et au Québec, 1940-1990*, Montréal, Remue-ménage.
- Skjeie, Hege (1991), « The Rhetoric of Difference : On Women's Inclusion into Political Elites », *Politics & Society*, 19, 2 : 233-263.
- Swers, Michele L. (2002), *The Difference Women Make. The Policy Impact of Women in Congress*, Chicago, University of Chicago Press.
- Tabet, Paola (1985), « Fertilité naturelle, reproduction forcée » dans Nicole-Claude

Mathieu (textes réunis par), *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de l'ÉHÉSS : 61-146 (Cahiers de l'Homme).

- Tremblay, Manon (sous la direction) (2008a), *Women and Legislative Representation: Electoral Systems, Political Parties, and Sex Quotas*, New York, Palgrave Macmillan.
- Tremblay, Manon (2008b), *100 questions sur les femmes et la politique*, Montréal, Remue-ménage.
- Tremblay, Manon (2005), *Québécoises et représentation parlementaire*, Québec, PUL.
- Tremblay, Manon (1999), *Des femmes au parlement : une stratégie féministe?*, Montréal, Remue-ménage.
- Tremblay, Manon (1998), « Do Female MPs Substantively Represent Women? A Study of Legislative Behaviour in Canada's 35th Parliament », *Canadian Journal of Political Science*, 31, 3 : 435-465.
- Wittig, Monique (2007a), *La pensée straight*, Paris, La Découverte.
- Wittig, Monique (2007b), « À propos du contrat social » dans Monique Wittig, *La pensée straight*, Paris, La Découverte : 63-69.
- Young, Iris Marion (1988), « Five Faces of Oppression », *Philosophical Forum*, 19, 4 : 270-290.

ANNEXE

Les « premières Québécoises » en politique fédérale et provinciale

Année	Nom	Rôle politique
1921	Rose Mary Louise Henderson	Première Québécoise à briguer les suffrages à une élection législative, dans la circonscription fédérale de Saint-Laurent—Saint-Georges, à titre de candidate travailliste.
1947	Mae L. O'Connor	Première candidate à une élection législative provinciale au Québec. Il s'agit d'une élection partielle dans Huntingdon. Madame O'Connor porte les couleurs du Parti libéral.
1951	Thérèse Casgrain	Première femme à être élue chef d'un parti politique au Québec, la Co-operative Commonwealth Federation (ancêtre du Nouveau Parti démocratique du Canada).
1952	Gisèle Bergeron Thérèse Casgrain Ange Paradis Jeannette Pratte-Walsh	Premières candidates à une élection générale provinciale au Québec.
1961	Marie-Claire Kirkland	Première femme élue à l'Assemblée nationale (législative) du Québec, lors de l'élection partielle tenue le 14 décembre dans la circonscription de Jacques-Cartier. Elle représente le Parti libéral.

1962	Marie-Claire Kirkland	Première femme élue à l'Assemblée nationale (législative) du Québec à l'occasion d'une élection générale. La même année, elle devient la première femme à accéder au Conseil des ministres, à titre de ministre sans portefeuille dans le gouvernement Lesage.
1970	Lise Bacon	Première femme au Canada à occuper la présidence d'un parti politique, le Parti libéral du Québec.
	Thérèse Casgrain	Première Québécoise nommée au Sénat. Elle est sénatrice indépendante.
1972	Monique Bégin Albanie Morin Jeanne Sauvé	Premières Québécoises élues à la Chambre des communes du Canada, toutes sous les couleurs du Parti libéral.
	Jeanne Sauvé	Première Québécoise à accéder au Conseil des ministres fédéral : elle est ministre d'État chargée des Sciences et de la Technologie dans le gouvernement libéral de Pierre E. Trudeau.
1974	Marguerite-Renaude Lapointe	Première femme à occuper le poste de présidente du Sénat du Canada. Elle représente la division sénatoriale Mille Isles, au Québec, et porte les couleurs du Parti libéral.
1976	Louise Sauvé-Cuerrier	Première femme à occuper le poste de vice-présidente de l'Assemblée nationale du Québec. Elle appartient au Parti québécois.
1980	Jeanne Sauvé	Première et seule femme élue présidente de la Chambre des communes du Canada.

1984	Jeanne Sauvé	Première femme, et première Québécoise, à occuper la fonction de gouverneure générale du Canada.
	Huguette Lachapelle	Première femme à occuper le poste de whip en chef du gouvernement à l'Assemblée nationale du Québec. Elle est membre du Parti québécois.
	Louise Harel Thérèse Lavoie-Roux	Premières femmes à accéder à la présidence de commissions parlementaires de l'Assemblée nationale. Louise Harel est péquiste et Thérèse Lavoie-Roux est libérale.
1985	Francine Lalonde Pauline Marois	Premières femmes à se lancer dans une campagne au leadership d'un parti politique représenté à l'Assemblée nationale, le Parti québécois.
	Lise Bacon	Première femme vice-première ministre. Elle appartient au Parti libéral du Québec.
1993	Monique Gagnon-Tremblay	Première femme à occuper le poste de ministre des Finances du Québec. Elle est députée libérale.
1994	Fatima Houada-Pépin	Première femme musulmane à se faire élire à l'Assemblée nationale du Québec, sous la houlette du Parti libéral.
1995	Lucienne Robillard	Première Québécoise à avoir siégé à l'Assemblée nationale et à la Chambre des communes du Canada. Dans les deux assemblées législatives, elle a représenté le Parti libéral.
1996	Madeleine Dalphond-Guiral	Première Québécoise à occuper le poste de whip en chef de l'Opposition officielle (Bloc Québécois) à la Chambre des communes du Canada.

1997	Lise Thibault	Première femme nommée lieutenant-gouverneure du Québec.
	Marlene Jennings	Première Québécoise de race noire à se faire élire et à représenter le Québec à la Chambre des communes du Canada. Elle y siège à titre de députée libérale.
	Suzanne Tremblay	Première Québécoise à occuper le poste de leader parlementaire de l'Opposition officielle (Bloc Québécois) à la Chambre des communes du Canada.
1998	Monique Gagnon-Tremblay	Première femme à occuper le poste de chef de l'Opposition officielle à l'Assemblée nationale du Québec. 69886
2002	Louise Harel	Première femme à occuper le poste de présidente de l'Assemblée nationale du Québec.
2004	Diane Lemieux	Première femme leader parlementaire de l'Opposition officielle (Parti québécois) à l'Assemblée nationale du Québec.
	Yolande James	Première femme de race noire à se faire élire à l'Assemblée nationale du Québec. Elle est députée libérale.
2007	Yolande James	Première femme de race noire à accéder au Conseil des ministres : elle est ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles dans le gouvernement libéral de Jean Charest
	Pauline Marois	Première femme d'abord à diriger un parti politique représenté à l'Assemblée nationale du Québec, puis à y siéger à titre de chef d'une formation politique. Elle dirige les troupes péquistes.

* : Tiré de Tremblay (2008b : 285-287). Voir aussi Tremblay (2005 :

Parité et démocratie : ambivalence d'une égalité dans la différence

Réjane SENAC-SLAWINSKI *

« Tout au plus consentait-on à accorder à *l'autre* sexe « l'égalité dans la différence ». Cette formule qui a fait fortune est très significative : c'est exactement celle qu'utilisent à propos des Noirs d'Amérique les lois Jim Crow ; or, cette ségrégation soi-disant égalitaire n'a servi qu'à introduire les plus extrêmes discriminations. Cette rencontre n'a rien d'un hasard : qu'il s'agisse d'une race, d'une caste, d'une classe, d'un sexe réduits à une condition inférieure, les processus de justification sont les mêmes. « L'éternel féminin » c'est l'homologue de « l'âme noire » et du « caractère juif » »

Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 24

Il est aujourd'hui courant d'entendre que le temps des femmes est venu. Cette affirmation est pour le moins prématurée dans la mesure où en octobre 2008, sur 231 pays et territoires, seulement sept femmes sont chefs d'Etat, sept femmes premières ministres et quatre gouverneures générales (Mossuz-Lavau, 2007)⁸⁰ Ce paradoxe est lié à la médiatisation de l'élection de Cristina Fernandez de Kirchner comme présidente de l'Argentine, de Michelle Bachelet comme présidente d'Argentine, d'Ellen Johnson-Sirleaf comme présidente du Libéria, d'Angela Merkel comme chancelière fédérale en Allemagne, mais aussi de la candidature d'Hilary Clinton à l'élection présidentielle américaine de 2008 et de Ségolène Royal à l'élection présidentielle française de 2007. Il illustre avant tout le fait que la sous-représentation des femmes en politique est devenu un sujet légitime à la fois au niveau transnational et étatique, sans pour autant que la question soit résolue. De plus, le terme de parité (Sénac-Slawinski, 2008a), fortement polémique dans le cadre des débats en amont du vote des lois dites sur la parité en particulier en France, est devenu un terme consensuel se substituant à terme tabous comme l'égalité, le féminisme ou la lutte contre les discriminations.

* Réjane SENAC-SLAWINSKI, CNRS PARIS France

⁸⁰Cf. aussi Janine Mossuz-Lavau, « Les femmes et le pouvoir exécutif depuis 1981 : la France au regard du monde » : <http://www.histoire-politique.fr/documents/01/dossier/pdf/femmes-executifDepuis1981-france.pdf>

Ainsi que la liste des femmes chefs d'Etat ou de gouvernement sur Wikipedia : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Liste-de-dirigeantes-politiques>
Neuf femmes chefs d'Etat : Mary Mac Aleese présidente d'Irlande depuis le 11 novembre 1997, Tarja Halonen présidente de Finlande depuis le 1er mars 2000, Gloria Macapagal-Arroyo présidente des Philippines depuis le 20 janvier 2001, Ellen Johnson-Sirleaf présidente du Libéria depuis le 16 janvier 2006, Michelle Bachelet présidente du Chili depuis le 11 mars 2006, Micheline Calmy-Rey présidente de la confédération Suisse depuis le 1^{er} janvier 2007, Nino Boudjandze, présidente par intérim de Géorgie depuis le 25 novembre 2007 ; Pratibha Patil présidente de l'Inde depuis le 21 juillet 2007, Cristina Fernandez de Kirchner, présidente de l'Argentine depuis le 28 octobre 2007.

Cinq Premières ministres : Helen Clark en Nouvelle-Zélande depuis le 5 décembre 1999 ; Angela Merkel en Allemagne depuis le 22 novembre 2005, Luisa Diogo au Mozambique depuis le 17 février 2004, Ioulia Tychenko en Ukraine depuis le 18 décembre 2007, Zinaida Greceanij en Moldavie depuis le 31 mars 2008. Trois Gouverneures Générales : Pearllette Louisy de Sainte-Lucie depuis le 17 septembre 1997, Michaëlle Jan du Canada depuis le 27 septembre 2005, Louise Lak-Tack d'Antigua-et-Barbuda depuis le 17 juillet 2007.

En complément des travaux institutionnels (Ministère de la parité et de l'égalité professionnelle, 2005 ; Conseil Economique et Social, 2007⁸¹) et universitaires (Lépinard, 2007 ; Mossuz-Lavau, 2002, 2007 ; *Politix*, 2002; Sineau, 2004 ; *Pouvoirs locaux*, 2005: 10-28; *Territoires*, 2006) sur l'émergence internationale de la revendication paritaire et sa traduction juridique et électorale en France, nous nous concentrerons dans cette communication sur l'ambivalence du terme de parité, désignant à la fois une exigence de partage à égalité du pouvoir entre les sexes qui questionne et renouvelle la problématique citoyenne et une méthode témoignant de la persistance de la virilité du pouvoir. L'expression de concept-méthode permet d'interroger la cohabitation dans une même notion d'un principe et d'un outil d'action. Mon hypothèse est que la parité est en tension entre son registre conceptuel portant la pensée des différent(c)es dans l'égalité et sa traduction juridique et électorale incarnant l'égalité dans la différence, la présence des femmes en politique étant conditionnée par le fait qu'elles apportent une plus-value, qu'elles fassent de la politique autrement (Sénac-Slawinski, 2009).

Afin de tester cette hypothèse du glissement d'un principe de justice paritaire portant la prise en compte des différences dans l'égalité démocratique à une pratique paritaire revendiquant l'égalité dans les différences, nous la confronterons à une enquête qualitative effectuée auprès de 83 actrices et acteurs de l'application des lois dites sur la parité. Cette enquête qualitative a permis d'analyser les systèmes d'argumentation utilisés par celles et de ceux qui, à l'UMP et au PS, sont confrontés à la nécessité d'appliquer le principe paritaire, et par les représentantes du champ associatif féministe et/ou féminin français, celui-ci ayant joué un rôle central dans la genèse transpartisane des lois dites sur la parité. D'octobre 2005 à mai 2006, j'ai ainsi interviewé 83 personnes, 23 responsables d'associations, 33 dirigeants UMP et 27 dirigeants PS au niveau national ou local avec un zoom sur une fédération urbaine, Paris, et sur une fédération rurale, les Hautes-Pyrénées. L'originalité de cette étude est de mettre en perspective les significations données à cette notion avant le vote de ces lois et après leur application électorale.

Nous commencerons par interroger la polysémie du terme de parité avant d'examiner les enjeux du lien entre parité, démocratie et parité au regard de l'ambivalence de l'égalité dans la différence.

⁸¹Cf. aussi les six rapports de l'Observatoire de la parité depuis 2001 et en particulier (Zimmermann, 2005).

1. Dis-parité ou de l'ambiguïté d'une notion polysémique

Le terme de parité n'est ni nouveau ni univoque. Provenant (1345) du latin *paritas*, de par « *égal, pareil* », il désigne la similitude entre deux choses. Il est utilisé dans des domaines aussi distincts que les mathématiques, la physique, l'obstétrique, l'économie, la sociologie ou le droit social. En économie par exemple, il est employé pour désigner l'équivalence de valeur entre deux monnaies. En droit social, un organisme (commission, comité, assemblée) est dit paritaire lorsque diverses catégories de personnes ayant des intérêts distincts, en particulier les employeurs et les employés, ont un nombre égal de représentants. Ce terme polysémique et ancien est présenté comme une idée neuve par celles et ceux qui sont au cœur de sa traduction législative et électorale à travers les lois dites sur la parité. Ceci alors même que le terme de parité n'est employé que dans les exposés des motifs de ces projets de loi où il est qualifié de principe au cœur de la rénovation du fonctionnement de la vie politique.

1. 1. Une « *parité paradoxale* » (Scott, 1998)

Le terme de parité a été habilement utilisé pour effectuer un « "salto" du stigmate », la France se posant en modèle du partage des responsabilités politiques après avoir longtemps été stigmatisée comme une démocratie exclusive, sinon excluante (Fraisie, 2000). Cette prouesse n'est pas que rhétorique dans la mesure où le mythe de l'exemplarité française perdure alors qu'il est en particulier démenti par la traduction législative et électorale de l'exigence paritaire, ou plus précisément par sa faible application au niveau parlementaire. En effet, paradoxalement, suite aux élections législatives de 2007, la France est au 19^{ème} rang de l'Union européenne et au 64^{ème} rang mondial en ce qui concerne la proportion de femmes à la Chambre basse avec 18,5% de femmes députées, alors qu'avant le vote des lois françaises dites sur la parité de 1999, 2000 et 2007, suite aux élections législatives de 1997, la France était au 42^e rang mondial avec 10,9% de femmes députées. Cela signifie qu'au niveau de la représentation parlementaire, les lois dites sur la parité ont certes permis des avancées, mais moins que les stratégies sous forme de quotas partisans et légaux adoptées par les autres pays au niveau international.

L'histoire du terme de « démocratie paritaire » témoigne en effet de la dimension internationale de la revendication de partage à égalité du pouvoir politique entre les

sexes, ainsi que de la multiplicité de sa déclinaison dans des retranscriptions locales. Elles peuvent en effet être regroupés en trois types de stratégies nationales : des quotas légaux, c'est-à-dire des lois imposant des quotas sexués de candidatures ou des réservations de siège ; des quotas partisans adoptés par les partis eux-mêmes sans y être contraint par la loi ; et enfin la parité dont on peut se demander s'il s'agit d'une nouvelle exception française.

1. 2. *Enjeux de la parité comme concept-méthode*

L'expression de « concept-méthode » est d'une grande acuité pour éclairer les ambivalences inhérentes à cette « parité paradoxale » qui entretient des relations sulfureuses et ambiguës avec des mots tabous tels que les quotas, la discrimination positive et le féminisme. En distinguant la valeur d'outil de la parité et la difficulté conceptuelle à la fonder philosophiquement, la philosophe Geneviève Fraisse dénoue la complexité de cette notion en affirmant qu'elle repose sur la cohabitation de deux registres. Pour elle, le fait que la parité soit fausse en théorie – le politique ne pouvant être fondé sur le biologique – ne l'empêche pas d'être vraie en pratique dans la mesure où, malgré les limites de son application électorale, elle a contribué à diffuser la critique féministe en portant la conquête de l'égalité par les lieux de pouvoir. Car si la parité n'est ni un luxe ni un gadget, mais un projet pour renouveler l'espoir démocratique, c'est parce que l'exclusion des femmes du politique est le nœud de leur exclusion du pouvoir. Elle a en effet contribué à mettre en lumière la définition originelle de la citoyenneté comme un droit réservé à une classe d'égaux-ego. La notion de parité articule ainsi la dimension *conceptuelle* du principe paritaire à sa mise en œuvre concrète en se confrontant au caractère à la fois *descriptif et substantif* de la représentation.

Les dilemmes du couple parité-quotas se comprennent à l'aune de la dualité de la notion de parité. Comprise comme un « concept civilisationnel », elle se présente comme une alternative aux quotas en articulant sa fidélité à un universalisme républicain libéré de son fondement « oligarchico-viril » avec sa dénonciation de l'imbrication des « ordres légitimes » (Weber, 1995 : 64-68) - sexué, naturel, social, économique, politique, familial et intime. Support de l'action public, elle désigne les lois pouvant être techniquement qualifiées de quotas de 50% de candidature, elle déroge ainsi à l'égalité de droit formelle

pour atteindre l'égalité dans les faits dites égalité réelle.

L'appropriation, voire la confiscation, par la France du terme de parité incarne à la fois le déni d'une inscription dans une norme internationale et la revendication d'une continuité par rapport à l'héritage politique de « l'universalisme républicain ». Dans cette perspective, loin d'invalider la richesse de la notion de parité ou de l'enfermer dans un mythique mirage d'exceptionnalité, l'ambiguïté de ses liens avec les quotas est au cœur de « sa qualité » au sens aristotélicien de ce qui fait sa « différence essentielle » (*La Métaphysique*, Livre -, Chapitre XIV).

2. Du principe paritaire à son application juridique et électorale : ambivalence d'une égalité dans la différence

Comment affirmer d'une part, que la revendication paritaire renouvelle la problématique citoyenne en faisant de l'exclusion fondatrice des femmes le révélateur de l'incapacité de la République à penser les différent-e-s dans l'égalité et d'autre part, que sa traduction électorale scelle la persistance de la virilité du pouvoir et l'égalité dans la différence ?

2. 1. La parité : entre « quotas républicains » et « projet de société » (Sénac-Slawinski, 2008b)

Les qualificatifs utilisés par les acteurs et actrices interviewés pour définir la parité oscillent entre vertus et vices, atouts et limites. Au-delà de ces divergences, un consensus émerge pour reconnaître que la législation sur la parité est nécessaire même si elle peut faire débat intellectuellement, en particulier en ce qui concerne la définition de l'universalisme républicain. Il est intéressant de noter que la dimension partisane est structurante du rapport à ces lois. En effet, si les responsables de l'UMP et des associations féminines et/ou féministes de droite ou apolitiques les reconnaissent comme une mesure de rattrapage nécessaire mais qui doit être « biodégradable », les responsables PS et d'associations de gauche les voient comme une « révolution culturelle » source de crédibilité politique.

Nous avons éclairé ces différentes conceptions de la parité par une enquête qualitative effectuée cinq ans après la première application de cette loi aux élections municipales de mars 2001. Elle a pour objectif d'analyser les systèmes d'argumentation utilisés par celles et de ceux qui, à l'UMP et au PS, sont confrontés à la nécessité d'appliquer le principe

paritaire, et par les représentantes du champ associatif féministe et/ou féminin français, celui-ci ayant joué un rôle central dans la genèse des lois dites sur la parité. Si cette enquête qualitative révèle qu'un consensus émerge, au-delà des clivages politiques, pour reconnaître que ces lois sont nécessaires, elle confirme aussi la pertinence de s'interroger sur les liens entre la parité comme ressource idéologique et comme contrainte pratique. Dix ans après la publication du *Manifeste des 10* dans *l'Express* le 6 juin 1996 marquant l'avènement d'une union sacrée entre ministres et anciennes ministres de droite comme de gauche, les entretiens recueillis témoignent en effet que le consensus pragmatique sur la nécessité d'en passer par la loi ne touche pas au système de justification du recours à la loi.

L'analyse des 83 entretiens effectués, en période pré-électorale (2005-2006), auprès des responsables associatifs et partisans (UMP-PS) met ainsi en évidence trois sources de clivages : le positionnement par rapport à une prétendue demande sociale de parité, les débats autour de la justification du recours à la loi et les réserves exprimées par rapport à cette loi. A partir de cette structuration thématique, deux référentiels partisans se dessinent autour du bricolage idéologique (Bourricaud, 1980 ; Levi-Strauss, 1990, 30-49) pour « parler la parité » à l'UMP et au PS. Ainsi, deux fidélités opposées émergent : fidélité à la vision d'un libéralisme équitable porté par le président-candidat Nicolas Sarkozy et passant par les mesures de discrimination positive pour l'UMP, et fidélité à une conception ouverte de l'égalité républicaine pour le PS. Les dissonances de certain-e-s responsables interviewé-e-s par rapport à ces fidélités partisans soulignent cependant le fait que les bricolages idéologiques que nous allons présenter sous la forme de deux modèles idéal-typiques sont questionnés et sujets à tension à l'intérieur de chaque parti. C'est ainsi par exemple qu'Isabelle Debré, conseillère exécutive auprès de Nicolas Sarkozy et « sénateur » des Hauts-de-Seine, refuse de reconnaître une légitimité à cette loi, même entendue comme une mesure de rattrapage temporaire. Elle est « à 100% pour l'entrée des femmes en politique, mais contre le fait que cela soit imposé par une obligation législative. » Avec humour, elle ajoute qu'il n'y a pas de justice puisqu'elle doit son poste de sénateur à 100% à cette loi. Elle lui reconnaît donc une certaine efficacité, mais elle continue à la dénoncer comme mettant en danger l'unité républicaine.

Au-delà de quelques dissonances, telles que celle d'Isabelle Debré ou de Christine Boutin,

la majorité des responsables de l'UMP et d'associations féminines et/ou féministes de droite ou apolitiques interrogé-e-s, ont pour point commun de se caractériser par un recodage idéologique, par une réappropriation, voire une conversion à la parité. Ils-elles reconnaissent ainsi à la fois leur réticence, voire leur opposition, aux lois dites sur la parité au temps de sa genèse et leur ralliement à cette législation perçue comme un « *mal nécessaire* » suite à son application. Après l'avoir dénoncée comme contraires à l'esprit républicain, ils-elles la jugent aujourd'hui en cohérence avec l'idéologie libérale justifiant le recours à des mesures correctrices temporaires au nom de l'égalité des chances. Ainsi, suite à un recodage, la parité est définie par la trentaine de responsables UMP interviewé-e-s comme l'une des premières applications de ce qui constituait un marqueur idéologique du président de l'UMP, à savoir la promotion de l'universalisme dans la diversité à travers la discrimination positive « à la française » ou le « *quota républicain* » pour citer Jérôme Chartier, député du Val d'Oise et ancien Secrétaire Général adjoint UMP aux fédérations professionnelles.

Roselyne Bachelot, députée européenne et secrétaire générale adjointe de l'UMP à la date de l'entretien, qui a été la première rapporteure générale de l'Observatoire de la parité entre les femmes et les hommes en 1995, justifie elle aussi le recours à cette loi, qu'elle a défendu au sein de son parti et face au gouvernement, au nom de la mission de justice du droit. Elle affirme ainsi : « *Est-ce que c'est la loi qui fait les mœurs ? Pour reprendre le curé Lacordaire, quand le fort opprime le faible, c'est la loi qui protège la liberté et la liberté qui opprime.* » Elle est consciente que « *la parité est un bouleversement conceptuel et intellectuel qui heurte notre inconscient collectif, et en particulier notre adhésion à l'universalisme républicain. On a pris un certain nombre de personnes à rebrousse poil.* » Cette dernière remarque est d'autant plus vraie qu'elle-même s'est démarquée de la position idéologique de son camp politique. A l'instar de Christiane Papon, présidente d'honneur du mouvement des femmes gaullistes, Femmes Avenir, dont elle fut la présidente pendant 13 ans (1975-1988), qui nous narre la conversion de Jacques Chirac au nécessaire passage par la loi, Roselyne Bachelot se réjouit d'avoir contribué à lutter contre « *le phénomène d'aveuglement* » consistant pour les hommes politiques en place, dont son père, à ne pas voir les femmes qui les entourent comme des hommes politiques. Ainsi, même si elle le regrette, Roselyne Bachelot reconnaît que le ralliement de son parti aux lois dites sur la parité pensées comme des mesures temporaires de

rattrapage s'est effectué sans que cela ne bouleverse l'ordre social et politique fondé sur la différence des sexes et la hiérarchie des genres.

Les responsables socialistes et d'associations de gauche interviewé-e-s définissent eux aussi le principe paritaire au regard de l'avènement d'un nouveau principe républicain. Cependant, à la différence des responsables UMP et des associations féminines et/ou féministes de droite ou apolitiques, ils revendiquent une continuité dans leur adhésion à la parité, de sa genèse à sa traduction juridique et électorale. Ils la définissent comme un projet de société ayant pour but de modifier les mentalités à travers la loi pour mettre en œuvre le principe d'égalité républicaine en remplaçant la différenciation par une dualisation de l'universalisme. Cette lecture illustre une des caractéristiques du Mouvement paritaire selon Joan W. Scott, celle d'affirmer que « seule une loi qui mettait en œuvre un nouveau principe d'égalité pouvait lancer le processus de changement structurel et idéologique nécessaire à la reconceptualisation des femmes en tant qu'individus ». Il s'agit de revendiquer un bouleversement de l'ordre politique et social, « une révolution culturelle » fondée sur la pensée des différences dans l'égalité, en questionnant la spécificité de l'exigence paritaire par rapport aux revendications liées à d'autres types de discriminations. Françoise Laurant, présidente du Mouvement Français pour le Planning Familial (MFPF), éclaire cette déclaration en nuancant le rôle d'avant-garde joué par le PS. Elle affirme en effet que cette loi n'a pas été portée par les militants socialistes et leurs dirigeants, mais par « *ceux dont le boulot était de prendre une décision, même qui faisait mal*, car elle répondait aux attentes de la société, et des jeunes en particulier. » Pour elle, la parité a été « un devoir politique qui s'est imposé à eux ». Josy Poeyto, responsable nationale PS aux droits des femmes, confirme cette position en parlant d'un « plébiscite mondial », « d'une montée en puissance des femmes en politique dans le monde, ainsi que d'une prise de conscience des citoyens avant les politiques ».

Ainsi, plus de six ans après la révision constitutionnelle de juin 1999, l'appropriation partisane des lois dites sur la parité peut être qualifiée de « bricolage idéologique » dans le sens où ces lois n'ont pas fait l'objet d'une conceptualisation spécifique, mais ont été intégrées dans une cohérence partisane où « les combinaisons possibles sont limitées par le fait qu'elles sont empruntées à la langue où elles possèdent déjà un sens qui restreint la liberté de manœuvre ».

2. 2. De la parité à la diversité: une égalité sous condition

En complément de l'éclairage du sens donné à la parité dans le registre partisan, il est intéressant de faire un point sur la manière dont la parité est valorisée non plus comme une exigence démocratique mais comme une plus-value politique. En cela, les discours sur les vertus des femmes en politique confortent l'asymétrie entre les sexes. En effet, l'argument selon lequel les femmes feraient de la politique autrement fait de la parité une égalité sous condition : les femmes auraient en effet leur place en politique parce qu'elles apportent un plus et non pas seulement parce qu'elles sont des citoyennes à part entière. Outre que ce principe de justification peut aboutir à une forme d'instrumentalisation des femmes et de la féminité comme ressource politique, il peut contraindre les femmes élues à devoir justifier leur légitimité par une « mise en scène » de la féminité. Ainsi, l'application des lois dites sur la parité ne remet pas en cause la répartition genrée des fonctions sociales et politiques. En effet, suite aux élections municipales de 2001 et aux élections régionales de 2004, la composition des conseils municipaux et celle des conseils régionaux illustrent une division de l'espace politique à la fois verticale – les exécutifs sont faiblement féminisés, et horizontale – les femmes sont majoritairement en charge de délégation en continuité avec leurs « fonctions domestiques » (affaires sociales, petite enfance, santé, culture, affaires scolaires...), les hommes conservant les « fonctions stratégiques » (budget, développement économique, aménagement du territoire, transport...). Les logiques du recrutement paritaire (re)produisent donc à la fois la domination masculine et la division genrée des tâches. Les usages de la parité ne remettent donc en cause ni la hiérarchie masculine des positions de pouvoir ni les stéréotypes genrés, la parité peut en cela être qualifiée de « révolution conservatrice ». Notons que la loi du 31 janvier 2007 renforce la législation paritaire en imposant la parité dans les exécutifs municipaux et régionaux.

Les polémiques suscitées en France par la candidature de Ségolène Royal à l'élection présidentielle de 2007 et par la mise en scène de sa féminité comme ressource politique ont illustré le glissement du principe paritaire revendiquant la pensée des différences dans l'égalité vers sa traduction juridique et électorale incarnant une égalité dans la différence, c'est-à-dire une égalité sous condition. Elles ont en effet démontré que l'entrée des femmes dans l'espace public par excellence, le monde politique, « n'est pas acquise au point d'apparaître banale et ordinaire : elle continue de faire question et d'être vécue et

décrite comme une transgression ».

De plus, le glissement, voire l'englobement, de la parité par la diversité témoigne de l'association entre féminisation et ouverture de la classe politique à la « société civile », aux profanes. Elle est alors comprise comme une réponse à la crise de la représentation, qui ouvre la voie à une réflexion plus large sur l'homogénéité du corps politique et les stratégies à mettre en œuvre pour y remédier sans pour autant tomber dans l'écueil de la représentation miroir. Concrètement, le fait que la parité ait été l'occasion pour les partis politiques de facturer le coût politique de la diversité aux femmes illustre les limites de l'ambivalence idéologique justifiant le recours à des mesures de discrimination positive uniquement pour les femmes, au nom d'une différence différente des autres. Pour la première application des lois dites sur la parité aux élections municipales de 2001, le mode de recrutement des élus municipaux est différent selon le sexe : partis politiques pour les hommes, société civile pour les femmes. Dans la même perspective, dans le cadre des nominations gouvernementales de 2007, l'ouverture à la diversité est portée par les femmes.

Cette hypothèse est confortée par le fait que la valeur relative du genre comme ressource politique varie en fonction du contexte concurrentiel. Si, lors des élections municipales de 2001, les candidatures féminines s'imposaient comme un renouvellement du jeu politique et une alternative aux professionnels de la politique, les « qualités féminines » ne furent mobilisées qu'à la marge lors des élections législatives de 2002 et 2007. Ainsi, ces élections législatives, dont les résultats entérinent l'exclusion des femmes de la représentation nationale, incarnent un processus de « normalisation », décrit par Pierre Bourdieu et semblable à celui que subissent les « nouveaux élus » lorsqu'« ils accèdent à une instance politique où ils pourraient importer un franc-parler et une liberté de manière attentatoire aux règles du jeu ».

Ainsi, les débats sur la reconnaissance politique de la diversité des groupes et sur la reconnaissance de la dualité du genre humain se rencontrent, ceci même si le premier est plus particulièrement porté par les travaux anglo-saxons, tandis que le second est essentiellement français. Il s'agit de relever le défi formulé par Anne Phillips (1995) : celui d'un dépassement de l'opposition entre une « politique des idées » - désignant

la conception et la discussion des politiques publics - et une « politique des identités » renvoyant à la diversité des expériences « socialement situées ». La « question de savoir 'qui' est présent devient alors le problème de 'qu'est-ce' qui est représenté, problème allant bien au-delà de la représentation proportionnelle »

Conclusion

En interrogeant le pouvoir à la lumière du genre, la parité questionne « l'ordre sexué » (Sénac-Slawinski, 2007) au sens de ce qui fait autorité (naturelle, sociale, politique...) et hiérarchie à la fois dans les identités de genre et dans les relations sociales. Dans cette perspective, la parité, entendue à la fois comme valeur et principe d'action, a pour principale vertu de rendre visible et de remettre en cause le fondement des inégalités entre les sexes, mais pas seulement – à savoir, l'exclusion du pouvoir en général. Le questionnement sur le sexe des représentants politiques amène en effet à réfléchir aux enjeux des rapports de pouvoir dans tous les autres champs, à savoir le champ économique, professionnel et domestique.

C'est bien dans le décalage entre le principe paritaire et son application juridique et électorale que réside l'ambivalence consubstantielle à la parité. La réforme constitutionnelle de 1999 et la législation de 2000 « s'apparentent à des mesures antidiscriminatoires, alors que les initiatrices du Mouvement pour la parité visaient un but autrement plus ambitieux », celui de « libérer la représentation politique des symboles de la différence des sexes et d'inclure ainsi pleinement les femmes dans la figure de l'universel ». Les arguments des paritaires sont complexes et ils soulignent les difficultés de définir un universalisme républicain prenant en compte les différences sans tomber dans la rhétorique de la complémentarité des sexes ou du communautarisme.

Références bibliographiques

Ouvrages

- BOURRICAUD F. (1980), *Le bricolage idéologique – Essai sur les intellectuels et les passions démocratiques*, Paris, PUF.
- FRAISSE G. (2000), *Les deux gouvernements : la famille et la Cité*, Paris : Gallimard
- LEPINARD E. (2007), *L'introuvable égalité: la parité, les féministes et la République*, Paris : Presses de Sciences Po.
- LEVI-STRAUSS é C. (1990), *La pensée sauvage*, Paris, Pocket.
- Ministère de la parité et de l'égalité professionnelle (2005), *Rapport d'évaluation de la loi du 6 juin 2000 tendant à favoriser l'égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et fonctions électives*, présenté par le gouvernement au Parlement le 23 février 2005, Paris : La Documentation française.
- SCOTT J. W. (1998), *La citoyenne paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris : Albin Michel.
- SCOTT J. W. (2005), *Parité ! L'universel et la différence des sexes*, Paris : Albin Michel.
- SENAC-SLAWINSKI R. (2007), *L'ordre sexué – La perception des inégalités femmes-hommes*, Paris : Presses Universitaires de France (PUF).
- SENAC-SLAWINSKI R. (2008a), *La parité*, Paris : PUF, « Que sais-je ? », n°3795.
- SENAC-SLAWINSKI R. (2009), « Parity and sexual order », dans Béatrice MOUSLI et Eve-Alice ROUSTANG-STOLLER (dir.), *Women in the Public Sphere : French and American Perspectives in the 21st Century*, New York & London: Palgrave-Mac-Millan,
- WEBER M. (1995), *Economie et société*, Paris : Pocket.

Articles et revues :

- MOSSUZ-LAVAU J., « La parité hommes/femmes en politique. Bilan et perspectives », *Population et Sociétés*, 2002, n°377, p. 1-4.

- MOSSUZ-LAVAU J., « Allegro ma non troppo », *Travail genre et sociétés*, 2007, n° 18, p. 139-142.
- *Politix*, « La parité en pratiques », 2002, Vol.15, n°60.
- SENAC-SLAWINSKI R., “Justifying parity in France after passage of the so-called parity laws and electoral application of them: the “ideological tinkering” of political party officials (UMP and PS) and women’s NGOs”, *French Politics*, 2008b, vol. 6, n°3, September 2008, p. 234-256.
- SINEAU M., « Parité 2004 : les effets pervers de la loi », *Revue politique et parlementaire*, 2004, n°1031, p. 153-160.
- *Territoires*, Dossier : Sexe et politique, 2006, n°464, cahier 2.

La démocratie au service des droits des femmes : Approche critique Le cas des débats marocain et sénégalais sur le statut des femmes dans le droit de la famille

Marième N'DIAYE *

Introduction

- *Enjeux de l'étude*

En 2003, les sociétés marocaine et sénégalaise ont connu de vifs débats relatifs à la réforme du statut de la femme dans le droit de la famille, opposant notamment courants progressistes et conservateurs. Après l'échec du plan d'intégration de la femme au développement proposé en 1999, le Maroc adopte la réforme du code de statut personnel, devenu à l'occasion code de la famille. Les attentats de Casablanca ont constitué une opportunité politique que le Souverain a su saisir pour imposer cette réforme qu'il présente au Parlement en octobre 2003. A la même période, un groupe d'islamistes sénégalais, le Circofs (comité islamique pour la réforme du code de la famille sénégalais), demande l'abrogation du code de 1972 et l'instauration d'un code de statut personnel basé sur la Charia. Si leur revendication n'aboutit pas, elle n'en contribue pas moins à relancer le débat et à redéfinir les rapports de force sur la scène socio politique. Le référentiel religieux s'est imposé dans le débat alors même que le Sénégal est un régime laïc si l'on se réfère à la Constitution.

Ce croisement de perspectives conduit à se poser toute une série de questions relatives aux rapports entre droits des femmes et démocratie.

Conçue comme égalisation des conditions (sens tocquevillien), la démocratie implique effectivement la promotion des droits des femmes dans le souci d'atteindre une égalité effective entre tous les citoyens, au moins en principe. Seulement la démocratie renvoie également à une définition de type institutionnel, qui implique un certain nombre de procédures et un partage des pouvoirs clairement défini.

* Marième N'DIAYE, Université IEP/CEAN Bordeaux - France-

Ainsi, dans le cas du Maroc, la promotion du statut de la femme, qui répond au souci d'égalisation des conditions, a-t-elle été pour autant portée par une procédure démocratique ? A l'inverse, dans le cas du Sénégal, la libre expression des opinions garantie par la démocratie ne peut-elle conduire à une mise en cause de la promotion du statut de la femme ?

Le rapport entre statut de la femme et démocratie est aujourd'hui présenté comme une évidence sans que le concept de démocratie ne soit clairement défini pour autant. L'objectif de ce papier est donc d'apporter quelques éclairages sur cette notion et, à partir de ce travail de définition, tenter de répondre à la question suivante :

La démocratie peut-elle mettre en danger l'avancée des droits des femmes ? Question provocatrice si l'en est mais qui n'est pas dénuée de fondement si l'on en revient à la tension originelle entre les principes d'égalité et de liberté, inhérente au concept même de démocratie.

Une analyse comparée entre le Maroc et le Sénégal sur les modes opératoires d'un débat polarisé par l'opposition entre islamistes et féministes est intéressante en raison des paradoxes qu'elle met à jour.

Après un débat extrêmement virulent voire violent autour de la question du plan d'intégration pour la femme au développement, le contexte politique a permis à la Monarchie d'imposer un consensus autour de la réforme qui a conduit à une promotion du statut de la femme marocaine. Or, si l'on s'inscrit dans la perspective d'A. Touraine, c'est le consensus qui tue la démocratie. Mais, au vu du poids des islamistes dans la société comme dans la sphère partisane, le pouvoir marocain aurait-il pu se risquer à laisser libre cours aux conflits de valeurs pour construire un droit de la famille reflet d'un projet de société légitime ?

Au Sénégal, les islamistes ont pu porter leurs revendications sur le devant de la scène politique car ils étaient totalement libres de s'exprimer dans le cadre d'un régime démocratique. Ont-ils réussi à mettre en danger les acquis du code de la famille concernant le statut des femmes ? Leur offensive a-t-elle entravée la possibilité de voir le code réformé dans un sens plus favorable aux femmes, notamment en matière de polygamie ou de responsabilité entre époux (débat sur la notion de « chef de famille ») ?

Ou alors, la démocratie sénégalaise dispose-t-elle de garanties suffisamment solides pour digérer un tel débat ? Dans une période de crise du « mythe démocratique » mis à mal par une gestion technocratique du pouvoir, il est permis d'en douter. Cependant, les débats très vifs sur le code de la famille ont-ils pu constituer un facteur de revitalisation de la démocratie ?

- Précisions sur le champ d'étude

La brève présentation des enjeux de cette communication se doit de préciser que la réflexion sur le lien entre droits des femmes et démocratie porte sur deux régimes contrastés, qui ne peuvent certainement pas être considérés comme des « idéaux types » de démocratie, particulièrement dans le cas du Maroc. En effet, le royaume chérifien, bien que portant mention, dans sa Constitution, du fait qu'il s'agisse d'une « *Monarchie constitutionnelle, démocratique et sociale* » (art.1), reste dans les faits un régime dans lequel le Roi est l'autorité suprême, réunissant les pouvoirs temporel (Makhzen) et spirituel (Commandeur des Croyants - art. 19 - et art.23 qui dispose que « *la personne du Roi est inviolable et sacrée* »). Le Maroc est une monarchie autocratique, étant donné qu'il n'y a pas de constituante détentrice du pouvoir suprême, qui appartient au Roi. Le pouvoir du commandeur est absolu et constitue la clé de voûte du système. L'origine du pouvoir est divine même si c'est différent pour la répartition du pouvoir.

Néanmoins, dans un monde arabe constitué comme zone de résistance des régimes autoritaires à la grande vague de démocratisation, le Maroc est également considéré comme un exemple en termes de transition vers un régime plus libéral. Situé dans un entre deux entre autoritarisme et libéralisme, le Maroc est un exemple type des pays de la « zone grise », concept formulé par Thomas Carothers afin de dépasser la réflexion dualiste entre autoritarisme et démocratie, telle que définie par les transitologues, et qui ne fait guère sens au vu des réalités contrastées de nombreux régimes.

Le Sénégal constitue par contre un des rares exemples de démocratie sur le continent africain. Malgré des racines historiquement bien ancrées, liées à l'existence des « quatre communes » à l'époque de la colonisation française⁸², l'édifice reste néanmoins fragile en raison d'une coupure toujours plus profonde entre élite et population. Il est clair que la confiscation du pouvoir par le parti unique (ère Senghor), à laquelle a succédé un gouvernement plus libéral mais néanmoins fondé sur un mode gestion technocratique (ère Diouf), constituent deux éléments qui ont fragilisé un système que beaucoup

⁸²Les habitants des communes de Rufisque, St Louis, Dakar et Gorée bénéficiaient de la citoyenneté française dès 1916. Ce droit sera élargi à l'ensemble de la population sénégalaise à partir de 1946.

pensaient voir revivre après l'Alternance de 2000. L'ère Wade n'a malheureusement pas été à la hauteur de ces espoirs et plus que jamais les analystes sont pessimistes quant au devenir d'une démocratie sénégalaise gangrenée par la corruption et les dérives monarchiques émanant du pouvoir présidentiel.

Alors sans doute le lecteur se demandera-t-il pourquoi choisir de réfléchir à la question entre droits des femmes et démocratie à partir de ces deux études de cas ? Est-ce pertinent ?

A partir du moment où le Maroc et le Sénégal font de la démocratie la norme légitime, ils définissent leurs actions politiques comme faisant sens par rapport à elle. Quelque soit l'écart entre discours et pratique, il ne faut pas négliger les effets de réalité d'un discours sur la démocratie. Agir dans le cadre du référentiel démocratique engendre inévitablement une mutation des formes d'exercice du pouvoir qui peut conduire à des « *dérapages démocratiques* », c'est-à-dire à la création de « *conduites démocratiques là où on ne les attendait pas* »⁸³.

- *Axes de l'étude*

Réfléchir à la question de savoir si la démocratie peut mettre en danger l'avancée des droits des femmes dans ces deux pays à ne signifie pas qu'on les analyse à partir des grilles de lecture appliquées aux démocraties occidentales. Néanmoins, chacun des pays se revendiquant de la démocratie, il est intéressant de s'appesantir sur deux niveaux d'analyse :

- **Théorique** : les réflexions sur le concept de démocratie ont permis de mettre à jour ses limites, contradictions et ainsi de faire ressortir les dangers auxquels elle s'expose. Il est intéressant d'exploiter ces analyses, portant généralement sur les démocraties occidentales, afin de comprendre en quoi la démocratie pourrait renforcer ou fragiliser l'avancée des droits des femmes dans des pays du sud qui font de la démocratie, au moins dans le discours, l'horizon à atteindre.
- **Pratique** : quelle conception de la démocratie le Maroc et le Sénégal développent-ils ? Quelle place y occupe la question de l'égalité entre les sexes ? Les processus en cours sont-ils significatifs d'un réel changement ? Ce changement est-il à même de permettre une réelle évolution des droits des femmes ?

⁸³N. BERNARD-MAUGIRON et J.N. FERRIE, dir., « les architectures constitutionnelles des régimes politiques arabes, de l'autoritarisme à la démocratisation », Dossier du CEDEJ, Egypte/monde arabe, n°2, 2005.

Comme nous allons le voir, les manières d'aborder et de construire un régime plus libéral sont différentes, produisant des configurations posant des avantages et difficultés spécifiques à l'avancée des droits des femmes, qu'il convient d'analyser plus en profondeur.

A partir de ces deux niveaux d'analyse, nous serons mieux à même d'explicitier notre position quant au rapport entre démocratie et avancée des droits des femmes.

La démocratie, à condition d'être fondée sur une culture démocratique solide, ne peut pas, par définition, nuire à la promotion des droits des femmes, qui répond à l'idéal d'égalité entre tous les citoyens et citoyennes. Toute la difficulté réside dans la construction de cette culture démocratique, enjeu majeur pour les femmes et les hommes du Maroc et du Sénégal.

La promotion des droits des femmes prise dans les contradictions inhérentes au concept de démocratie.

- La démocratie : entre surabondance des usages et flou théorique

L'effondrement de l'URSS au début des années 90 a marqué un changement profond dans la structuration d'un monde passant d'une structure bipolaire à une configuration multipolaire. Au niveau scientifique, les analyses portant sur la fin de l'Histoire ont fait florès et la démocratie est depuis lors présentée comme l'horizon indépassable de tout régime politique.

En effet, à de rares exceptions près, il n'est pas un pays qui ne se réfère à la démocratie et ce quelque soit la réalité du régime en place. Cette démocratie, que Winston Churchill définissait comme le « moins pire » des régimes, est présentée comme universelle : les pays non démocratiques sont ou doivent s'engager dans des processus de démocratisation, qu'ils soient accompagnés ou engendrés par la force, et ce avec les résultats que l'on sait. Nous voilà donc aux prises avec une notion fourre-tout, véritable tarte à la crème évoquée inlassablement par tous les acteurs de la vie politique et sociale.

Au niveau scientifique, les analyses issues de la transitologie tendent justement à étudier les processus de démocratisation à l'oeuvre dans le monde, qui devaient mener à la démocratie de type occidental, finalité ultime, qui ne pouvait être atteinte que par

une seule et unique « one best way ».

Face à un bilan aussi mitigé, on a adapté le concept de démocratie à cette pluralité de situations en parlant de « démocratie qualifiée » : « formelle, semi, électorale, de façade, faible, partielle, illibérale... ». Ce concept permet d'appliquer le paradigme de transition à tous les pays dont l'évolution politique pourrait finalement le remettre en question, sans chercher à analyser la nature de ces régimes.

Seulement, le sérieux et la scientificité de l'analyse y résistent difficilement : en 1997, Collier et Levitsky recensent plus de 550 variétés de « démocratie avec adjectif ». Les biais téléologique et ethnocentré de la transitologie permettent d'en expliquer en grande partie les failles.

Pour autant, le concept de démocratie répondait-il à une définition beaucoup plus précise avant qu'il ne se diffuse de manière inflationniste comme idéal politique à atteindre ?

Un retour bref sur la genèse de la notion de « démocratie » permet de mettre en évidence la pluralité des significations qu'elle a pu recouvrir d'une part, et celle des sentiments qu'elle a pu susciter d'autre part, et ainsi de constater que jamais « une » définition de la démocratie ne s'est imposée.

Ainsi beaucoup d'auteurs ont été tenté de vouloir repenser la démocratie comme concept pratique afin de le sortir d'un flou qui ne permettait pas une analyse scientifique rigoureuse. L'idée consiste en fait à débarrasser le terme de démocratie des scories de la téléologie et de l'eurocentrisme afin d'adopter une démarche plus constructive et plus réaliste en faveur de la démocratisation.

La conception normative de la démocratie a ainsi conduit à brouiller le sens du concept ou à le réduire à une définition relevant plus de l'idéologique que de l'analyse scientifique rigoureuse.

Cependant, une fois ces dérives identifiées, il nous semble indispensable d'insister sur les bases théoriques de la démocratie. En effet, il ne s'agit pas de tomber dans des conceptions relativiste ou utilitariste de la démocratie. Une vision relativiste ruine finalement toute possibilité d'analyse en vidant de sens la notion de démocratie, qui va pouvoir être appliquée à n'importe quelle situation puisque chaque pays est apte à développer sa propre démocratie. Définie en termes culturalistes, le concept n'a plus

aucune portée générale, à prétention universelle. Avec J. Lecas, nous considérons que le concept flexible est par définition contestable. La démocratie demeure un concept normatif et pas uniquement empirique ou descriptif. Son interprétation normative a d'ailleurs des répercussions sur sa réalité empirique et une démocratie réelle ne peut se concevoir en dehors de l'assemblage de ces deux éléments ⁸⁴

Par ailleurs, l'évolution historique de la démocratie, en théorie et en pratique, a permis de mettre à jour certaines constantes que nous nous proposons d'expliciter afin d'être mieux à même d'évaluer leurs implications par rapport à la question de la promotion des droits des femmes.

- *Éléments pour une conceptualisation du terme démocratie*

Le terme démocratie a été pensé depuis l'Antiquité. L'objectif de cette étude n'est pas de retracer la genèse du concept mais simplement de faire ressortir quelques évolutions clés.

La démocratie athénienne née au VI^e siècle avt J-C en Grèce a fait l'objet d'une vive critique par des penseurs comme Platon ou Aristote qui l'ont vu sombrer un siècle plus tard. L'égalité, principe au fondement du régime démocratique, est mise en cause pour deux raisons : elle conduirait à un gouvernement qui ne serait pas composé des meilleurs (idée d'un nivellement par le bas), et qui en plus n'aurait aucune assise stable en raison de l'indiscipline ambiante. L'anarchie et la démagogie risqueraient à tout moment de faire sombrer un tel régime.

Mais ce qui nous intéresse plus particulièrement est la définition même de l'égalité : il est important de rappeler que le gouvernement du peuple (demos) n'était pas celui de la population ou populace (pléthos). Plusieurs segments de la société étaient exclus de la gestion des affaires de la cité. C'était bien évidemment le cas des femmes. Or c'est bien la citoyenneté qui constituait, et qui constitue encore aujourd'hui le substrat de la démocratie. Ce point est intéressant à soulever car cette exclusion des femmes dans l'histoire de la démocratie est une constante : née dans l'Antiquité, ce n'est qu'au 20^e siècle que la démocratie intégrera les femmes dans le peuple souverain alors même qu'elle est fondée sur les principes de liberté et d'égalité. Mais jusqu'au 19^e siècle, cette contradiction ne sera pas un enjeu central étant donné que la démocratie se définit comme un régime politique et non comme un fait social.

⁸⁴R. ROCHLITZ, « Les bases normatives de la démocratie », in J.BIDET (dir.), Les paradigmes de la démocratie, Puf, 1994, p.9-19.

C'est là un des deux aspects fondamentaux du terme démocratie : son acception politique comme régime.

Il s'agit d'une définition de type institutionnel et procédural. La réflexion sur l'organisation des pouvoirs occupe d'ailleurs une large place dans la littérature politique et ce jusqu'au 19^e siècle. Le concept central est celui de souveraineté qui réside dans le peuple dès lors qu'on se situe dans un régime démocratique. Les débats portent sur la manière dont doit s'exercer cette souveraineté. L'idée de démocratie directe si chère à Rousseau ne résistant pas au principe de réalité, c'est un régime représentatif qui s'est largement imposé dans le temps et l'espace, portant avec lui son lot de débats autour de la question du processus de décision et de la problématique majorité/minorité. Cette question va avoir une importance fondamentale dans le combat politique pour la promotion du statut de la femme comme nous le verrons.

Le second aspect qui caractérise le terme de démocratie apparaît avec les analyses d'Alexis de Tocqueville : d'une conception juridico politique, on passe à une conception sociale. **Dès lors, la démocratie est moins un type de régime politique qu'un type de société avec une mentalité spécifique.**

Cette mutation du terme est parfaitement exprimée par Simone Goyard Fabre : « *la démocratie ne désigne plus seulement un schéma institutionnel appartenant au cadre juridique de la politique, mais aussi le fait social que caractérise la puissance active du peuple dans l'espace public* »⁸⁵.

La démocratie est désormais une « *manière d'être de la société* »⁸⁶ dont les membres sont plus attachés à l'égalité qu'à la liberté que leur garantit la démocratie comme régime politique. Les racines de cette nouvelle conception peuvent être retrouvées dans la révolution française : si le substantif démocratie est très peu voire pas utilisé, l'adjectif démocrate désigne le citoyen partisan de la révolution et de la cause populaire.

Dès lors, on pourrait penser que l'exclusion de la moitié de l'humanité d'un système posant l'égalité comme principe fondateur ne pouvait se maintenir.

Pourtant, la question de la position de la femme n'est pas à remettre en question selon Tocqueville. L'égalité correctement comprise impliquerait au contraire la conservation d'une forme d'inégalité (supériorité de l'homme sur la femme dans l'ordre domestique).

⁸⁵ S. GOYARD FABRE, Qu'est-ce que la démocratie ? La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine, Armand Colin, 1998, p.130.

⁸⁶ *Ibid.*

Selon Nestor Capdevila, l'argumentation de Tocqueville vise à « *neutraliser la contradiction que constituent, du point de vue de la démocratie, l'absence de mobilité et la différence naturelle* »⁸⁷. L'égalité démocratique des sexes se comprendrait dans le respect des différences physiques et morales que la nature a institué en eux afin qu'ils remplissent des fonctions distinctes. L'infériorité de la femme constituerait à la fois une nécessité anthropologique mais également démocratique (nécessité de l'ordre social). Le sacrifice consenti par la femme résulterait d'un choix libre car guidé par la raison. L'égalité morale et intellectuelle entre les sexes n'est pas en cause mais elle doit s'exercer dans des domaines différents qui font inévitablement l'objet d'une hiérarchisation. « Revendiquer une 'égalité supérieure' entre les sexes, ce n'est pas voir qu'elle est déjà 'complète' là où elle doit être (dans l'ordre moral et intellectuel) et faire régresser la démocratie en la cherchant là où elle ne doit pas être (dans la politique et la société) »⁸⁸.

C'est au 20^e siècle seulement qu'on va chercher la démocratie justement là où Tocqueville la prohibait, au cœur de la politique et de la société. Il est important de tenir compte de ce décalage très fort au niveau historique entre progrès de l'idée de démocratie fondée sur les principes d'égalité et de liberté et progrès de la condition féminine, à une époque où on feint de s'étonner dans certains cercles de la condition de la femme dans de nombreux pays. S'il est bien un fait universellement partagé, c'est bien la domination masculine, qui s'exerce à travers une violence symbolique, « *douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou, plus précisément, de la méconnaissance, de la reconnaissance, ou, à la limite, du sentiment* »⁸⁹.

Pour conclure sur ces réflexions préliminaires sur le terme de démocratie, on pourrait résumer les choses comme suit : **la démocratie répond en fait à deux définitions : politique et sociale ou autrement dit formelle et réelle. Cependant, pour A. Touraine, qui s'inscrit dans la droite ligne de G. Sartori, on ne peut dissocier ces deux aspects de la démocratie qui doit être saisie dans son unité.** La difficulté consiste donc à combiner gouvernement par la loi (aspect politique) et représentation des intérêts (aspect social)⁹⁰.

Cette compréhension de la démocratie dans son unité suscite deux types de questionnements qui vont avoir un impact direct sur la question de la cause féminine :

⁸⁷N. CAPDEVILA, Tocqueville et les frontières de la démocratie, p.108.

⁸⁸Alexis de TOCQUEVILLE, cité par N. CAPDEVILA, *Ibid*, p.115.

⁸⁹P. BOURDIEU, La domination masculine, Editions du Seuil, p.12.

⁹⁰A. TOURAINE, Qu'est ce que la démocratie ? Fayard, 1994, 297 p.

Comment concilier les principes de liberté et d'égalité ? Et partant, comment gérer tous les tensions inhérentes au système démocratique : par le consensus ou le compromis, ou alors en laissant libre cours au conflit, en tant qu'il peut faire naître de nouvelles solutions ?

- *Les limites inhérentes au concept de démocratie : conséquences sur la cause des femmes*

D'emblée, **la contradiction entre les termes de liberté et d'égalité** est perceptible.

En effet, la condition du libre développement de tous peut parfaitement entraver le libre développement de chacun. Une liberté totale est en mesure de générer des inégalités et la poursuite de l'égalité risque quant à elle d'entraver l'expression de la liberté.

Concrètement, une telle opposition des termes dans le raisonnement peut freiner toute promotion du statut de la femme qui irait à l'encontre de l'opinion d'une partie de la société. Or c'est souvent le cas. Le Maroc et le Sénégal en constituent d'ailleurs deux bons exemples. La volonté politique des dirigeants, renforcée par l'intervention d'acteurs extérieurs (Etats Occidentaux, bailleurs de fonds) et le soutien d'une partie de la société a permis de faire passer des lois ou des réformes qui, soumises à référendum, auraient pu connaître une issue différente.

Les conservatismes de toute contrée brandissent haut et fort, et ce au nom de la démocratie, le respect de la liberté du peuple à décider de sa propre destinée. L'imposition de l'égalité entre les sexes, souvent présentée comme émanation de l'impérialisme culturel occidental, serait contraire au principe du respect de la loi de la majorité.

On peut alors objecter, en se plaçant dans la perspective d'A.Touraine, que la démocratie ne peut se définir ni se justifier de la sorte. Citant le cas de la Bosnie en 1993, il rappelle qu'il y avait un consensus au niveau de la population pour procéder à une purification ethnique. Etions nous donc dans une logique démocratique ? Le consensus autour d'un acte qui nie l'essentiel des valeurs fondamentales de la démocratie, à savoir le respect de la liberté, de l'égalité et de la diversité, n'y renvoie clairement pas. La loi de la majorité ne se conçoit qu'à partir du moment où elle garantit le respect de la dignité de tous.

Après avoir été le combat pour la liberté politique puis celui pour la justice sociale,

la démocratie doit devenir la lutte pour la « reconnaissance de l'Autre ». Elle ne peut occulter le principe d'égalité à son fondement et qui se définit comme la conscience d'appartenance commune à un espace humain qui n'appartient pas plus aux uns qu'aux autres.

On est alors amené à s'interroger sur les processus décisionnels à l'œuvre dans la démocratie. Il s'agit là d'un enjeu majeur dans des pays aux prises avec la problématique du passage de la libération à l'organisation des libertés. La société civile se construit progressivement mais reste encore fragile, non clairement définie, d'où les problèmes de négociation avec un Etat qui peut imposer ses schèmes de perception. Construire un projet de société respectueux de la « reconnaissance de l'Autre » s'avère particulièrement délicat dans des pays où le degré de dépendance vis-à-vis de l'Etat fait courir un risque de violence entre les différentes parties. Or la démocratie n'est pas la révolution qui, fondée sur des idéaux de libération, a souvent abouti à des régimes autoritaires.

La construction d'un espace public apte à permettre un débat politique, lui-même générateur de conscientisation sociale, est donc un enjeu fondamental. De la capacité d'organisation de cet espace public peut dépendre la réussite ou l'échec du pari démocratique, à savoir : créer de la diversité dans la société tout en poursuivant un niveau toujours plus élevé d'intégration interne⁹¹.

En pratique, la difficulté consiste donc à savoir comment concilier le rapport complexe entre majorité et minorité pour produire des décisions acceptables par tous. Deux modalités se distinguent dans l'analyse : **le consensus ou le conflit**.

Selon André Tosel⁹², le consensus, entendu comme consentement ou accord d'une forte majorité de l'opinion public, constitue la garantie même de la démocratie en ce qu'il assure le respect des règles du jeu. Il s'agit de la « *procédure des procédures* », « *le critère générateur de tout ordre politique* »⁹³ qui permet de concilier les deux impératifs de la démocratie : la promotion des intérêts universalisables par le biais de la raison et de la publicité d'une part, et le principe du droit à l'affirmation de la liberté individuelle privée d'autre part.

La discussion argumentée a pour but d'introduire des changements qui ne contreviennent pas à l'intérêt général et qui permettent de promouvoir l'égalité. Seulement, le droit inaliénable à la liberté relève d'un droit subjectif et ne peut ainsi faire l'objet d'une

⁹¹*Ibid.*

⁹²A. Tosel, « L'antinomie de la démocratie », in J. Bidet (dir), Les paradigmes de la démocratie, op.cit.

⁹³*Ibid.*, p.138.

argumentation rationnelle mais seulement d'un rapport de force. Le consensus ne peut occulter cette dimension et il faut la prendre en compte pour définir les déterminants du consensus. A priori, l'argument qui fait consensus va être celui que personne n'a réussi à contester avec succès. Mais il n'est pas que cela : cet argument qui a permis l'établissement d'un compromis effectif découle également de la configuration des rapports de force.

On est là dans une logique mixte de raison et de conflit dont la configuration évolue, permettant des critiques et des évolutions ultérieures.

Les vertus du consensus apparaissent clairement mais deux difficultés émergent assez nettement. D'un point de vue philosophique d'une part, et d'un point de vue pratique d'autre part.

En effet, la première question qui se pose concerne la frontière entre compromis et compromission. A quel moment les concessions mutuelles effectuées en vue d'un accord se transforment-elles en acte par lequel on transige avec sa conscience ? Un consensus fondé sur la compromission est-il tenable ?

Dans le champ qui nous intéresse, la question va directement concerner les partis politiques, sensés témoigner de la représentativité de la société. Accepter un consensus sur des lois ou des réformes qui contreviennent à leur idéologie, ou du moins leur ligne de conduite initiale, les coupe-t-il de leur électorat ? Et de ce fait, la décision entérinée par le haut ne souffre-t-elle pas d'un déficit de légitimité ?

Le deuxième point se situe à un niveau plus pratique. L'idée de consensus se conçoit facilement appliquée à un petit groupe. Mais au sein d'une société, comment surmonter la diversité des opinions et les blocages qu'elle peut engendrer ?

Pour Alain Touraine, l'impossible résolution de cette équation permet d'expliquer en quoi la violence politique reste inévitable, même en démocratie : « *Si la violence politique est inévitable, c'est parce qu'une société qui s'enfermerait dans ses négociations internes serait vite paralysée par la recherche de compromis que l'absence de contraintes extérieures rendrait impossibles à trouver* »⁹⁴. Le conflit, en tant que choc, combat, opposition entre des visions opposées est inévitable mais il est l'essence même de la démocratie. Fondée sur le pluralisme, elle doit justement permettre l'expression

⁹⁴A. Touraine, op.cit.

du conflit dans un cadre normalisé et tenter d'en faire ressortir des éléments constructifs au vu de la constitution de la société. « *Pour être démocratique, un système politique doit reconnaître l'existence de conflits de valeurs indépassables, et donc n'accepter aucun principe central d'organisation des sociétés, ni la rationalité, ni la spécificité culturelle* »⁹⁵. C'est la sphère de débats et de délibérations politiques qui permet une expression régulée des conflits. Il ne faut cependant pas les nier : reconnaître les différences axiologiques est fondamental pour permettre un changement réel.

On est là dans une vision radicalement opposée à celle de l'incrémentalisme, qui ne conçoit le changement que de manière progressive, fondé sur le consensus. *Cette stratégie incrémentale est celle qui a été retenue dans de nombreux pays concernant la politique à mener en direction de l'égalité entre les sexes. Est-elle apte à porter le changement ou au contraire va-t-elle le tuer dans l'œuf comme l'affirme A. Touraine ? D'un autre côté, hors de cette stratégie incrémentale, l'évolution des droits des femmes est-elle possible dans des sociétés marquées par de forts conservatismes ?*

Maroc : un processus autocratique de démocratisation ?

Comme nous le rappelions en introduction le Maroc se situe dans un processus de libéralisation contrôlé qui a timidement débuté à la fin du règne de Hassan II pour être ensuite posé comme ligne de conduite officielle du régime avec l'avènement du nouveau souverain Mohamed VI. Cette orientation du régime traduit une volonté de maîtriser un changement qui s'avère inéluctable étant donné qu'il constitue une aspiration commune à l'ensemble de la population marocaine. Le problème est ailleurs : si l'ensemble de la société réclame un changement, le contenu à lui donner est très différent selon les segments de la société considérée.

Le débat autour du statut de la femme, qui s'est déroulé en plusieurs étapes (de 1993 à 2003) a ainsi donné lieu à une cristallisation des oppositions entre une tendance conservatrice, favorable au statu quo, et une tendance progressiste, militant pour une politique d'égalité entre les sexes. Le pouvoir, lui-même en pleine mutation, doit gérer cette problématique que nous exposons plus haut : comment déterminer les grandes orientations politiques à venir ? Trouver un consensus dans une société traversée par de forts antagonismes est-il possible ? Le choix du pouvoir a clairement été d'imposer un consensus par le haut afin d'éviter la confrontation des conflits de valeurs.

⁹⁵*Ibid.*, p.171.

Nous allons nous intéresser au choix qui a été fait en termes normatif et sur la manière dont il a été adopté : promotion du statut de la femme et processus de démocratisation sont ils inscrits dans une logique de cause à effet ?

- *La contexte : une réforme du statut de la femme inscrite dans un processus de libéralisation contrôlée.*

Comme le rappelle P.Vermeren⁹⁶, la gouvernance marocaine n'a jamais été démocratique mais toujours marquée par la force et la brutalité.

Les causes sont historiques : malgré l'attitude rebelle des marocains à l'égard du pouvoir central, la colonisation a permis au Makhzen de se constituer comme puissance incontournable après l'indépendance. La violence politique a été le mode de gouvernement d'Hassan II pour gérer une société politique elle-même traversée par la violence. La conséquence logique d'un gouvernement de ce type est la déconnexion inévitable entre Etat et société qui ne sont liés que par un rapport de contrainte. Les pressions internes et externes à partir des années 90 vont rendre intenable cette situation et obliger le pouvoir à libéraliser pour finalement garder le contrôle : donner un peu pour ne pas tout perdre.

Seulement, le passage à une culture démocratique fondée sur le dialogue et la non violence s'avère extrêmement problématique malgré des évolutions notables, notamment dans le domaine de la presse ou encore dans celui des procédures électorales. D'autant que, même si Mohamed VI a largement contribué à accélérer le processus de libéralisation, la structure du pouvoir reste la même : le Roi contrôle l'ensemble des pouvoirs comme en témoigne la Constitution.

Un courant critique dénonce justement une mystification autour du caractère libéral du nouveau monarque. La transition bien qu'accélérée ne s'attaquerait qu'à des questions socio économiques, évitant les vrais débats de fond sur les questions politiques. La dépolitisation serait le maître mot du processus de libéralisation en cours, preuve d'un manque réel de démocratisation.

Dans cette optique, la réforme du code du statut personnel serait un bon exemple de cette politique, au même titre que tous les programmes lancés autour de la question du développement humain. On s'attaque aux manifestations et non aux causes du mal :

⁹⁶P.Vermeren, Idées reçues : Le Maroc, Editions le Cavalier Bleu, Paris, 2007, 127 p.

réformer le droit de la famille ne prendrait sens que dans un contexte plus général de réforme politique du pays qui ne vient pas, alors même que le processus est entamé depuis plus d'une décennie. La promotion du droit de la famille ne pousse pas forcément dans le sens d'une réelle démocratisation. Le cas de la Tunisie voisine est à ce titre éloquent : le statut de la femme est sans doute le plus avancé et moderne du monde arabe mais le régime en place est également l'un des plus autoritaires en place.

- *La norme démocratique au service des droits des femmes*

S'il est nécessaire d'avoir à l'esprit cette réalité, on ne peut pour autant réduire la promotion du statut de la femme à une simple réforme cosmétique. Cette question est trop souvent confinée au domaine des droits économiques et sociaux.

Or, nous affirmons que la question de l'égalité entre tous les citoyens et citoyennes reste un principe fondateur de la démocratie et doit donc être considérée comme une question politique par excellence.

Cette égalité contribue à la mise en question du patriarcat qui, s'il désigne au départ « une forme de famille fondée sur la parenté par les mâles et sur la puissance paternelle »⁹⁷, renvoie plus largement à une organisation sociale fondée sur la famille patriarcale, qui entérine la domination masculine dans les sphères publiques et privées. La remise en cause du droit de la famille va ébranler ce mode de fonctionnement parce qu'il constitue l'un « des socles essentiels des systèmes patriarcaux, bases des clientélismes qui sous-tendent les régimes d'Etat et élément central de l'identité politique »⁹⁸. Le patriarcat est aussi « patriarcat public » (P.Bourdieu) qui repose souvent sur des législations discriminatoires.

C'est pourquoi, le « sexe de l'Etat » doit être appréhendé comme un élément essentiel pour comprendre comment les inégalités fondées sur le sexe sont institutionnalisées et ainsi renforcées dans les espaces public et privé⁹⁹. La domination étatique se fonde sur les mêmes présupposés que la domination masculine : l'obtention du consentement des dominés. La mise en cause du droit de la famille relève donc d'une mise en cause plus générale des modalités de domination et de participation politique.

Ôter à la réforme du statut de la femme dans le code de la famille tout impact sur un processus de démocratisation est donc contestable. Même si les effets ne se produisent qu'à la marge, défendre et promouvoir une philosophie de l'égalité produit

⁹⁷Définition du Petit Robert, Edition de 1996.

⁹⁸K.DIRECHE SLIMANI, « Introduction au dossier femmes, famille et droit », *l'Année du Maghreb*, CNRS Editions, 2005-2006, p.6.

⁹⁹F.SOW, « Les femmes, le sexe de l'Etat et les enjeux politiques en Afrique : l'exemple de la régionalisation au Sénégal », *Revue Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, n°6, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, p.127-144

inévitablement des effets de réalité, à mesurer bien sûr sur le long terme : « Ces progrès particulièrement importants bouleversent un corps social plutôt réfractaire, notamment les hommes, à tel point que l'on peut estimer que des décennies seront nécessaires pour faire évoluer les mentalités, les pratiques sociales et judiciaires en ces domaines »¹⁰⁰.

Le vrai débat est ailleurs selon nous : bien qu'il reste fortement ancré dans la norme religieuse, le nouveau code de la famille s'oriente clairement vers la vision défendue notamment par le mouvement féministe qui a applaudi la réforme de 2003.

En effet, La réforme de 2003 constitue une véritable victoire pour les femmes dans leur combat pour la reconnaissance de leur citoyenneté pleine et entière, même si l'accent a été mis sur la cellule familiale et non sur leurs droits individuels. Le principe de l'égalité est consacré dans plusieurs domaines : responsabilité familiale, droits et devoirs des époux, divorce, renforcement du droit des enfants. Il n'est pas possible de détailler ici toutes les mesures de manière exhaustive. L'abrogation de la tutelle du wali, le recul de l'âge du mariage pour les femmes (de 15 à 18 ans) et l'instauration de la coresponsabilité des époux sont sans doute parmi les plus symboliques. La polygamie et la répudiation n'ont pas été supprimées mais sont assujetties à des règles plus sévères, notamment l'obligation d'obtenir l'autorisation du juge. Elles ne constituent plus désormais des prérogatives masculines mais des actes judiciaires.

Le code de la famille relève désormais de la compétence du Parlement et non plus de celle des autorités religieuses, donnant à la justice un rôle tout à fait central. Consacrant la majorité juridique de la femme et la prééminence de la justice public sur toutes les autres juridictions, la réforme de la Moudawanna a été saluée, au niveau international, comme une véritable révolution. La réforme a porté de réels changements structurels sur des sujets très sensibles qui répondaient à une bonne partie des attentes du courant féministe.

Dans son discours au Parlement du 10 octobre 2003 le Roi a néanmoins appelé à ne pas voir dans les réformes « *une victoire d'un camp sur un autre, mais plutôt des acquis au bénéfice de tous les Marocains* ». Une réforme qui va dans le sens de l'intérêt général : voici un principe démocratique s'il en est. Mais le processus ayant conduit à la réforme est-il lui aussi démocratique ?

- Un processus autocratique de démocratisation ?

¹⁰⁰P.VERMEREN, op.cit, p.92.

Lorsque le Souverain présente la réforme du code du statut personnel au Parlement, deux éléments forts et contradictoires ressortent :

- **Pour la première fois, la question du droit de la famille est discutée au Parlement, ce qui est un signe fort dans l'engagement vers un plus grand respect des procédures démocratiques.**

A l'occasion, le Roi a d'ailleurs souligné le fait que sa décision n'était que l'aboutissement des travaux réalisés par la commission consultative et qu'elle s'inscrivait dans le cadre de la choura : « *En Notre qualité d'Amir Al Mouminine, Nous jugerons votre travail en la matière, en Nous fondant sur ces prescriptions divines : 'consulte-les sur la question' et 'si ta décision est prise, tu peux compter sur l'appui de Dieu' »*¹⁰¹. La Commission, malgré les blocages qu'elle a pu connaître, a bien été un lieu d'échanges et de débats, au sein de laquelle toutes les sensibilités ont pu s'exprimer. De plus, l'ensemble des parlementaires s'accorde à reconnaître que les débats sur le texte ont été très vifs et se sont poursuivis jusque tard dans la nuit afin de pouvoir discuter de l'ensemble des amendements.

Ces différents éléments semblent pouvoir permettre d'accréditer l'idée que la réforme est le fruit d'un consensus démocratique.

- **Néanmoins, c'est bien le Commandeur des croyants qui demande l'apaisement et le rassemblement autour de la réforme, ce qui transforme l'invitation à mettre un terme à la controverse en véritable impératif.**

Au cours d'un entretien, l'une de nos interlocutrices a eu cette formule assez révélatrice : « une fois que le Roi a parlé, l'enjeu politique n'existe plus ». Le Souverain instaure en fait un consensus politique émanant du « haut ». Selon A.Roussillon, la gestion de la réforme par Mohamed VI traduit la logique du système d'emprise politique héritée de son père, « *dont le principal ressort réside dans capacité d'arbitrage royal entre les propositions et les intérêts en présence* »¹⁰².

La logique démocratique dans le processus de réforme doit donc être largement relativisée. Beaucoup de féministes ont d'ailleurs conscience de cette réalité autocratique mais ne la mette pas en cause, bien plus inquiètes de la tournure que les choses pourraient pu prendre sans l'autorisation du Souverain. La violence du débat au sein de la société marocaine concernant le statut de la femme laisse en effet perplexe

¹⁰¹Discours du 10/10/03.

¹⁰²A.ROUSSILLON, « Femmes dans le monde arabe, constructions sociales de la question féminine », in *Maghreb-Machrek* n°179, op.cit., p.11.

sur la possibilité de laisser les conflits s'exprimer librement.

Laurie Brand rappelle que, lors de la campagne pour le million de signatures comme lors de la mobilisation en faveur du PAIFD, les féministes ont dû faire face à des attaques très violentes de certains mouvements islamistes qui, par voie de presse notamment, émettaient des fatwas à leur encontre. Coupables du crime d'apostasie, les féministes devaient être condamnées à mort. Elles ont dénoncé des pratiques qui relèvent à la fois du terrorisme, de la transgression du droit et de l'usurpation du pouvoir judiciaire¹⁰³.

Néanmoins, les deux camps ont eu recours aux manifestations, cherchant à démontrer leur représentativité au-delà de leurs cercles habituels. Il y a donc une réelle volonté de témoigner de sa légitimité dans le cadre du référentiel démocratique.

Par ailleurs, les mobilisations ont pris une ampleur sans précédent qui a déstabilisé le pouvoir qui n'est désormais plus le seul à décider des enjeux. F. Vairel montre dans son étude que la mise en place d'un espace protestataire au Maroc oblige véritablement les luttes sociales et politiques à se dérouler avant et pendant la mise en place des politiques publiques¹⁰⁴. L'alternance de 1998 a favorisé la structuration de l'action collective dans les champs sociaux et politiques, opportunité pour faire progresser la démocratie mais également risque de voir le pouvoir y mettre en terme par crainte d'une trop grande déstabilisation.

La réforme de la Moudawwana témoigne d'une volonté de promouvoir l'égalité en droits de tous les citoyens, principe démocratique s'il en est. Le déroulement du débat ainsi que le processus de réforme nous amènent néanmoins à relativiser l'ancrage du Maroc dans la démocratisation et à émettre cette affirmation pour le moins paradoxale : c'est un débat peu démocratique qui aboutit à une émancipation des femmes au nom de valeurs démocratiques.

La chance de la réforme réside peut être dans le fait qu'elle a été pensée dans son contenu dans un esprit de « culture démocratique », tel que défini par A. Touraine : « *transformer le vieux en neuf, refuser la table rase et le despotisme éclairé, mobiliser les individus et les collectivités tels qu'ils sont, avec leurs demandes et leurs souvenirs* »¹⁰⁵.

Liant principes religieux et exigences démocratiques, le nouveau code de la famille n'est sans doute pas le plus révolutionnaire du monde arabe. Néanmoins, le souci réel de l'ancrer dans les réalités sociales du pays peut donner de l'espoir quant aux

¹⁰³L. BRAND, *Women, the State and political liberalization*, Columbia University Press, New York, 1998, 320 p.

¹⁰⁴F. VAIREL, *Espace protestataire et autoritarisme. Nouveaux contextes de mise à l'épreuve de la notion de « fluidité politique » : l'analyse des conjonctures de basculement dans le cas du Maroc*, thèse de doctorat, IEP d'Aix en Provence, 2005.

¹⁰⁵A. TOURAINE, *op.cit.*, p. 236.

changements qu'il pourrait, à terme, être amené à susciter.

L'erreur serait de « *s'enfermer dans un rationalisme extrême qui aboutit à nier le rôle des acteurs sociaux, de leurs orientations culturelles comme de leurs conflits sociaux dans l'invention de la démocratie* »¹⁰⁶.

Sénégal : la démocratie peut-elle mettre en cause les acquis du code de la famille ?

- *Un pays endormi sur ses acquis démocratiques. Conséquence : 35 ans de statu quo en matière de droits des femmes dans le droit de la famille.*

Comme nous l'exposons en introduction, le Sénégal reste un des rares exemples de démocratie, malgré tous les écueils qu'elle connaît, en raison de sa profondeur historique. La loi Diagne de 1916 disposait que les natifs des quatre communes et leurs descendants étaient des citoyens français. Bien qu'elle ne concerne qu'une population restreinte, la loi a permis l'inscription de pratiques démocratiques dans le temps long. Les quatre communes ont des représentants élus qui vont d'ailleurs œuvrer pour l'élargissement de la citoyenneté à l'ensemble de la population, droit accordé en 1946. L'héritage des quatre communes a véritablement permis l'« *invention d'une tradition s'appliquant à un ordre politique moderne* »¹⁰⁷.

Ce « mythe » d'une démocratie sénégalaise moderne a constitué le leitmotiv de la politique du Sénégal indépendant. La doctrine officielle du Président Senghor s'articulait autour de trois piliers : négritude, francophonie et socialisme africain¹⁰⁸.

C'est dans ce contexte qu'il faut resituer l'adoption du code de la famille. L'élaboration des normes visait deux objectifs : consolider l'unité de la Nation d'une part, et la placer dans une dynamique de modernisation d'autre part. Cela impliquait pour les dirigeants une renonciation aux coutumes traditionnelles, perçues comme obstacle à ces deux objectifs. L'allocution du Président Senghor lors de la rentrée solennelle des cours et tribunaux en novembre 1977 est révélatrice à cet égard : « Chaque sénégalais doit faire sa révolution intérieure pour regarder le monde avec un œil neuf et se convaincre que l'homme et la femme sont des êtres égaux ayant la même dignité et partant, des droits rigoureusement égaux ». Pour lui, le code avait un rôle de premier plan à jouer « dans les grandes mutations nécessaires à la participation de [la] société dans l'édification du monde de demain ».

¹⁰⁶*Ibid.*, p.246.

¹⁰⁷C.COULON, « La tradition démocratique au Sénégal : histoire d'un mythe », in JAFFRELOT C., dir., *Démocraties d'ailleurs : démocraties et démocratisations hors d'occident*, Paris, Karthala, CERI, coll. « Recherches internationales », 2000, p.69-71.

¹⁰⁸A.DIAW, « La démocratie des lettrés », in M-C Diop, dir., *Sénégal, Trajectoires d'un Etat*, Dakar, Paris, Codesria, Karthala, 1992, 501 p.

La reconnaissance de l'égalité entre les sexes témoigne de cette volonté de donner à la démocratie sénégalaise une substance sociale. La prise en compte de certaines spécificités religieuses n'a cependant pas été occultée comme en témoignent les dispositions relatives au mariage (système à options) et aux régimes de succession. A l'époque, cela reste néanmoins des points marginaux tant la révolution sociale envisagée à travers ce nouveau droit est grande. Le droit est conçu comme une locomotive qui va tirer la société vers le progrès : on est complètement ancré dans la philosophie positiviste du droit dont le défaut majeur est d'occulter les nécessaires processus de légitimation du droit dans la société. Les normes posées par le code de la famille ne sont pas le reflet des réalités sociales de l'époque et le droit ne s'impose donc pas de soi.

Le code de la famille apparaît donc comme une législation qui pose des principes garants du principe d'égalité mais qui fait l'objet d'un consensus imposé par le haut, par définition non démocratique.

Beaucoup réfutent cette interprétation, notamment dans les milieux politique et judiciaire, mettant en avant le temps long de la réflexion au sein de la commission en charge de l'élaboration du code ainsi que la large consultation de tous les pans de la société. C'est le cas par exemple de Malick Sow, magistrat à la Cour d'Appel de Dakar « *Il y a eu de très longs débats, qui ont impliqués tout le monde. Les autorités judiciaires, coutumières, religieuses, politiques... et tout le monde s'y est mis, à donner son point de vue sur des sujets aussi complexes que le mariage, le divorce, les successions, les fiançailles. Il faut dire que c'était des travaux difficiles, extrêmement compliqués, extrêmement longs, en raison des disparités et des contradictions qu'il y avait dans les positions. Et c'est justement en cela que le code de la famille a constitué un chef d'œuvre. Parce qu'il est arrivé à mettre en place un système relativement cohérent, relativement moderne, pour ne pas dire moderne tout court, et qui est arrivé à concilier tout ce qui est tradition, tout ce qui est modernisme, et tout ce qui est religion musulmane. Alors, c'est cet équilibre là qui a fonctionné de nos jours jusqu'à maintenant* »¹⁰⁹. Mame Madior Boye, ancien premier ministre et féministe de la première heure confirme cette interprétation : « *L'élaboration du code a pris entre cinq et six ans. Il y a eu des commissions locales qui ont été réunies et qui ont fait remonter leurs demandes au niveau de la commission nationale. Le Président de la Commission était Kéba M'Baye. Toutes les couches socioprofessionnelles étaient représentées*

¹⁰⁹Malick Sow, entretien du 07/08/08.

notamment les marabouts. C'était important de les consulter sur un domaine aussi sensible, leur participation était un moyen de faire accepter le nouveau code par la société »¹¹⁰. Néanmoins elle ajoute une précision de taille : « Aucune femme n'avait été nommée membre de la commission. Plus tard, j'ai demandé à Keba M'baye comment cela avait-il pu être possible. Il m'a répondu que leur volonté était de montrer ce que l'homme est capable de donner de lui-même sans y être obligé. Je n'ai pas été satisfaite de la réponse. Mais je peux la comprendre dans le contexte de l'époque. La promotion du statut des femmes était loin de constituer une priorité comme aujourd'hui »¹¹¹. La promotion du statut de la femme s'est donc faite sans les femmes mais le résultat a été jugé plutôt positivement de manière générale.

La critique, en vogue aujourd'hui, des transferts de modèles juridiques sur le continent africain tend à produire un discours qui masque cette réalité. Que l'idéologie de la table rase ait été un leurre et ait conduit à des ratés dans l'appropriation de l'Etat par la société n'implique aucunement que les dirigeants aient agi de manière autocratique ou illégitime. On ne peut donc mettre en cause le caractère démocratique de l'esprit et de la démarche qui a présidé à l'élaboration du droit de la famille.

Seulement, aucune politique volontariste n'a été mise en œuvre pour permettre de faire de ces positions de principe une réalité. Il est frappant que plus de trente ans après l'entrée en vigueur du code aucun bilan n'ait jamais été fait sur l'application du droit de la famille quand on sait que cinq ans après, le Maroc se penche de manière approfondie sur cette question. C'est d'ailleurs de ces rapports sur l'application que des critiques et propositions nouvelles sont formulées pour une meilleure effectivité du droit. L'absence d'une telle analyse, due à un manque criant d'engagement et de volonté politique, explique en grande partie le fait qu'aucune réforme, aucun amendement n'ait été porté au code de la famille¹¹². Ainsi, le problème de la polygamie ou encore le débat autour de la notion du « chef de famille », s'ils suscitent des polémiques, n'ont jamais donné lieu à une révision du texte.

Ce point a une importance cruciale dans le sujet qui nous occupe. En effet, les gros problèmes d'application du droit de la famille ont fait le lit d'un mouvement comme le Circofs (comité islamique pour la réforme du code de la famille sénégalais) qui réclame depuis 2002 l'abrogation du code de la famille au profit de la charia, qui serait plus adaptée aux réalités du pays et donc plus démocratique. La proposition du Circofs a fait l'objet d'un débat bref mais intense avant d'être enterré par le pouvoir politique.

¹¹⁰Mame Madior Boye, entretien du 05/08/08.

¹¹¹*Ibid.*

¹¹²Excepté une réforme en 1989 mais touchant uniquement à des questions de procédure.

Néanmoins, la démocratie sénégalaise, gangrenée par la technocratie et la corruption, a des bases extrêmement fragilisées. Le rejet de la classe politique conduit de plus en plus de citoyens à se tourner vers des mouvements à caractère religieux, qui investissent désormais non plus seulement la sphère sociale mais également la sphère partisane, ce qui va pourtant à l'encontre du principe de laïcité posé par la Constitution.

On doit cependant reconnaître que cette évolution traduit une certaine responsabilisation des citoyens qui refusent de continuer de se voir confisquer leur démocratie. La société civile sénégalaise se construit, s'émancipant de la tutelle de l'Etat.

Mais à quel prix ? Les mouvements laïcs et féministes, incontestablement fragilisés par ces offensives contre le droit de la famille, ont-ils les moyens de défendre les acquis concernant le statut de la femme ? Que peut-on attendre d'un conflit ouvert sur les valeurs au sein d'une société en crise ? A moins que le consensus soit encore possible ?

- *Le réveil de la société civile : un conflit de valeurs réamorcé. La démocratie contre les femmes ?*

Malgré la crise du mythe, la démocratie reste pourtant le référent central comme on a pu le constater dans les argumentaires développés dans le débat autour de la proposition du Circofs.

Les féministes défendent le code de la famille au nom de la lutte pour les Droits des Femmes, présentés comme partie intégrante du combat pour la consolidation de la démocratie. Racky Dem justifie le lien entre Droits des Femmes et démocratie en rappelant que l'égalité entre les citoyens est un principe démocratique¹¹³. Au niveau institutionnel, Babacar Cissé est beaucoup plus sceptique, considérant que le rapport démocratie/droits des femmes est établi par des acteurs extérieurs qui se contentent de gages formels pour juger du degré de démocratisation du pays : « *Les bailleurs mettent des hypothèses en place, c'est plus que des hypothèses d'ailleurs, c'est peut-être des convictions qu'ils avancent. Mais sur le plan de la réalité de tous les jours, je ne suis pas convaincu. On va démocratiser en disant qu'il y aura beaucoup plus de femmes dans un programme ? Non, c'est un faux indicateur, ce n'est pas un indicateur du tout* »¹¹⁴. Pour que la situation des femmes puisse être utilisée comme indice de démocratisation, il serait en fait nécessaire que des progrès significatifs soient accomplis. Or, « *rien de nouveau n'a été apporté depuis le code de la famille, même en politique* »¹¹⁵.

¹¹³R.DEM, entretien du 05/07/07.

¹¹⁴B.CISSE, entretien du 02/07/07.

¹¹⁵D.N'DOYE, entretien du 03/07/07.

Plus étonnant est la mobilisation du registre démocratique par le Circofs pour légitimer sa demande d'instauration d'un code de statut personnel basé sur la charia : « *La communauté musulmane forme l'immense majorité de la population et les règles les plus élémentaires de la démocratie exigent que, contrairement à ce qui se passe actuellement, le droit musulman de la famille auquel obéissent 95% des Sénégalais et des Sénégalaises soit érigé en cette matière, en droit commun au Sénégal* »¹¹⁶.

Cet argumentaire a été largement dénoncé par les groupes laïcs et féministes qui, après avoir soulevé tous les problèmes pratiques posés par un tel raisonnement (être musulman et se vivre musulman sont deux choses totalement différentes. Un musulman non pratiquant ne souhaite donc pas forcément être jugé selon les préceptes coraniques), dénoncent cette négation de la diversité de la société sénégalaise comme fondamentalement anti démocratique. C'est d'ailleurs l'argument que les pouvoirs publics opposeront au Circofs, affirmant que le code de la famille constitue un point d'équilibre, permettant à tous de vivre ses particularités culturelles dans le respect de principes généraux applicables à tous.

En termes d'argumentaire, le discours du Circofs sur la démocratie relevait bien plus de la tactique que d'une conviction profonde. Par contre, par le débat qu'il a provoqué, le Circofs a participé à un réveil de la société civile qui s'est positionnée pour ou contre ce projet. Cette implication d'un plus grand nombre dans les affaires de la cité est un gage de démocratie. Le problème tient à la configuration des rapports de force : la libre expression des conflits de valeurs, si elle profite à des groupes comme le Circofs, pourrait engendrer un recul très net en matière de droits des femmes. Pourrait-on alors contester un tel recul s'il est le fruit d'un projet de société choisi par la majorité ?

Avant d'aller plus avant dans cette réflexion, il est nécessaire de préciser que le réveil de la société civile ne s'est pas fait brutalement en 2002.

Dès les années 90, la montée des contestations va marquer le début de l'inscription des mouvements sociaux dans le champ politique. Dans cette perspective, Aminata Diaw émettait l'hypothèse que la fin de la « *démocratie des lettrés* » allait permettre de voir émerger une société civile sénégalaise, signe de l'instauration d'une démocratie *intégrale* et non plus *confisquée*¹¹⁷. Depuis lors, celle-ci se construit progressivement et constitue sans nul doute un des éléments qui ont permis l'alternance politique de 2000.

¹¹⁶CIRCOFS, Projet du code de statut personnel, Institut islamique de Dakar, 2e édition, année 1422/2002.

¹¹⁷A. DIAW, « La démocratie des lettrés », in M-C DIOP, dir., Sénégal, Trajectoires d'un Etat, op.cit.

Sur la question de la cause des femmes, cela s'est traduit par une émancipation des courants féministes du pouvoir d'Etat et par une radicalisation de leur propos. Les associations ont adopté un ton plus critique et porté sur le devant de la scène public plusieurs propositions de réforme dans différents domaines. Le vote d'une loi contre l'excision, les progrès en matière de droit fiscal ou encore la récente loi sur la parité témoignent d'une avancée réelle des causes qu'elles défendent.

Néanmoins, il est des bastions comme le droit de la famille qui n'ont pu être réformés. Me Doudou N'Doye considère que la faute doit être imputée à un courant féministe manquant de convictions : « *La cause des femmes constitue une rente. C'est un moyen de se faire remarquer politiquement. Les vraies questions, elles ne les posent pas. Elles ne s'expriment que lorsqu'elles sont visibles elles mêmes, pour qu'on les remarque. Mais ce n'est pas une bataille pour la vraie libération des femmes qui se fait envers et contre tout et à tout moment [...]* La société est trop prenante, elle mange trop les femmes. Toutes ces femmes, pour la libération de la femme, vous les suivez en caméra cachée, vous allez voir que dans leur vie privée elles sont la manifestation concrète de la femme la plus traditionnelle du Sénégal. Et ce sont elles qui veulent libérer les femmes ? Spirituellement sans doute, mais leur cœur n'a pas assez de force pour résister à la culture familiale »¹¹⁸. Des magistrats et magistrates mettent également en cause ce manque de réalisme d'un courant féministe qui resterait élitiste et coupé de la société.

Il n'est pas question de discuter ici l'argument polémique sur la question des convictions mais de prendre en compte le problème d'un débat trop élitiste, qui n'a jamais vraiment pris dans la société. En ce sens, la proposition du Circofs, qui a suscité un émoi très vif au sein des courants féministes et laïcs, a permis de donner une plus grande visibilité à ce débat qui s'est imposé comme sujet politique.

Il est intéressant de noter que ce débat s'est toujours déroulé dans le respect du cadre légal et démocratique. Les différents acteurs ont fait valoir leurs positions sur la scène public en s'affirmant comme mouvements issus d'une société civile en construction, que M.Brossier définit comme « *un lieu d'avancée de la société dans le champ politique et comme lieu de détotalisation de l'Etat* »¹¹⁹.

¹¹⁸Me D.NDOYE, entretien, op.cit.

¹¹⁹M.BROSSIER, Les débats sur la réforme du code de la famille au Sénégal : la redéfinition de la laïcité comme enjeu du processus de démocratisation, mémoire de DEA, août 2004, 199 p.

Comme au Maroc, le contexte de l'alternance va s'avérer déterminant dans la libération de la parole politique. Les débats sont relayés par les médias, élément qui permet une conscientisation plus importante de la société. Ces médias font le choix de dramatiser les enjeux politiques du débat afin de mieux les faire ressortir. L'affrontement des positions est présenté comme une véritable « *guerre des tranchées* » (walfadjri) née de l'« *offensive* » lancée par le Circofs. Il ne faut cependant pas perdre de vue que tant les féministes que le Circofs font appel à l'arbitrage de l'Etat dans le conflit qui les oppose. Ils renforcent de ce fait sa légitimité et son rôle va être d'éviter le débordement du conflit hors du cadre légal.

La politisation du débat conforte l'hypothèse selon laquelle la société civile est bien une réalité au Sénégal. Les acteurs qui en sont issus se sont imposés comme acteurs des politiques publiques alors que la classe politique est restée relativement silencieuse. Néanmoins, le dynamisme impulsé par le débat trouve sa source dans la polémique suscitée par des revendications de type islamiste. La société civile se développe ainsi sur sa base religieuse, elle-même désormais traversée par des courants fondamentalistes. Les féministes (et le camp laïc de manière générale) doivent donc se montrer vigilants et savoir tirer parti de cette évolution de la société civile pour se coordonner et y consolider leur poids, de manière à ne pas abandonner le champ social aux islamistes, d'autant plus que l'intrusion des religieux en politique va crescendo.

La mise en danger des acquis est bien ressentie : si la proposition du Circofs a été rejetée, le rapport de force a changé : désormais les féministes ne sont plus dans une logique de revendication de nouveaux droits mais dans une position de défense des acquis. La manière de formuler les demandes a également été modifiée : les réformes sont demandées au nom de l'harmonisation du droit interne avec les conventions internationales ratifiées par le Sénégal et moins au nom de l'idéal démocratique à atteindre à travers l'égalité entre les sexes. Il reste bien évidemment présent en filigrane, mais il n'est pas évident qu'il serve à obtenir gain de cause.

Le débat suscité par la proposition du Circofs a permis de revitaliser le débat public. Néanmoins, cela s'est plutôt fait au détriment des droits acquis par les femmes qui, bien que maintenus, ne sont plus apparus comme des évidences incontestables.

La crainte des conséquences qu'un débat public sur une réforme du droit de la famille pourrait avoir fait que cette idée n'est plus vraiment envisagée par les féministes malgré

la persistance des mesures discriminatoires dans le code.

On est dans une logique de quitte ou double très risquée comme l'évoque le magistrat Malick Sow : « *Nous sommes arrivés avec le code de la famille à créer un équilibre, mais si nous allons dans le sens de la modification du code, il y a une brèche ouverte qui va certainement permettre de revenir sur un certain nombre de choses qu'on a toujours considérées comme étant des acquis* »¹²⁰.

Le recul des acquis en matière de droits des femmes dans le droit de la famille serait un recul démocratique évident et ce, même s'il était issu d'un débat public. Là encore, nous en revenons à l'argument de la culture démocratique. Ce débat doit avoir lieu mais dans un cadre démocratique réellement établi. Dans un pays affecté par une crise multifactorielle (politique, économique et sociale), comment espérer que la question du statut de la femme soit jugée pour elle-même ? Elle ne peut que faire l'objet d'une instrumentalisation et être intégrée dans des débats qui sont autres. Le rejet de la promotion des droits des femmes au nom du rejet de l'impérialisme occidental, le repli et la crispation identitaire, sont tous autant d'éléments qui montrent bien la confusion qui règne quant à l'identification des différents enjeux. C'est parce que la démocratie sénégalaise s'est éloignée de la réalité pour ne rester qu'un mythe ; c'est parce que cet idéal a été dévoyé et fragilisé par les élites politiques, qu'aujourd'hui on peut mettre en cause la réalité de la culture démocratique et ainsi comprendre les menaces qui pèsent sur certains acquis politiques et sociaux. Ce n'est pas la démocratie mais le manque de démocratie qui met en danger la promotion des droits des femmes.

Conclusion

La question des droits des femmes ne peut pas et ne doit pas être considérée comme marginale : c'est une question politique de premier plan dans des Etats qui se considèrent et se définissent comme démocratiques. La volonté du pouvoir politique de dépolitiser cette question pour la réduire au domaine du social ne doit pas nous conduire à souscrire à cette position mais au contraire à la dénoncer. L'égalité entre les sexes est un aspect majeur du nouveau défi qui se pose à la démocratie et qu'A. Touraine a identifié comme étant la reconnaissance de l'Autre : « *L'histoire de la liberté dans le monde moderne est celle d'une association de plus en plus étroite entre l'universalisme des droits êtres humains et la particularité des situations et des rapports sociaux dans*

¹²⁰Entretien, op.cit.

lesquels ces droits doivent être défendus »¹²¹. Ce nouveau défi souligne toute la tension inhérente à la démocratie, tiraillée entre les principes de liberté et d'égalité, qui n'est pas sans susciter un certain nombre de difficultés dans son rapport à la promotion du statut de la femme. Le double niveau d'analyse (théorique et pratique) ainsi que le choix de la comparaison nous ont permis de les souligner.

Au terme de l'étude, il nous est apparu clairement que ce n'est pas la démocratie en elle-même qui peut nuire aux droits des femmes, l'existence d'une culture démocratique constituant en soi une garantie suffisante à leur respect. Le nœud du problème se situe au niveau de cette culture démocratique qui est sans cesse à re faire (Sénégal) ou à construire (Maroc). Ainsi, les droits des femmes peuvent se trouver en danger dans des sociétés qui se décrètent démocrates alors que les fondamentaux ne sont pas réunis. C'est le manque de démocratie réelle qui constitue un danger et pas la démocratie elle-même. Si la promotion du statut de la femme ne peut constituer un indice de démocratisation tangible, c'est parce qu'elle reste isolée et n'est pas intégrée dans un ensemble de réformes politiques indispensables. La difficulté pour ces pays reste clairement la gestion de la transition ou de l'approfondissement démocratique : sans assise solide en termes de culture démocratique, laisser éclater les conflits de valeur peut s'avérer dangereux. Mais l'option du consensus imposé par le haut n'est pas sans posé un certain nombre de difficultés que nous avons étudié. Si les réformes ont le mérite de tendre vers l'égalité entre les sexes (et donc de l'ensemble des membres du corps politique) et de la poser comme norme légale, il s'agit maintenant de la légitimer.

¹²¹A.Touraine, op.cit, p.264.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- Cette étude développe certains aspects introduits dans mon mémoire de master 2 :
- NDIAYE Marième, *Les débats autour du code de la famille : l'enjeu de la production des normes. Comparaison Maroc/Sénégal, mémoire de master 2*, septembre 2007, 173p.

Ouvrages généraux

- BADIE B, HERMET G, *Dictionnaire de Science politique et des institutions*, Paris, Éditions Armand Colin, 2000.
- BIDET J. (dir.), *Les paradigmes de la démocratie*, PUF, 1974, 270 p.
- BOURDIEU P., *La domination masculine*, Editions du Seuil, 1998, 168 p.
- CAPDEVILA N., *Tocqueville et les frontières de la démocratie*, Collection Philosophies, Puf, Mai 2007, 154 p.
- GOYARD FABRE S., *Qu'est-ce que la démocratie ? La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine*, Armand Colin, 1998, 234 p.
- TOURAINE A., *Qu'est ce que la démocratie ?* Fayard, 1994, 297 p.

Maroc

- BEKKAR R., « Femmes du Maghreb dans la recherche en sciences sociales », *Maghreb-Machrek*, n°179, mai 2004, p.13-28.
- BERNARD-MAUGIRON N. & FERRIE J.N, dir., « les architectures constitutionnelles des régimes politiques arabes, de l'autoritarisme à la démocratisation », *Dossier du CEDEJ*, Egypte/monde arabe, n°2, 2005, 270 p.
- BRAND L., *Women, the State, and Political Liberalization. Middle Eastern and North African Experiences*, Columbia University Press, New York, 1998, 320 p.
- CAROTHERS T., *Essay on Democracy Promotion*, Carnegie endowment for international peace, Washington D.C, 2004, 312 p.

- DIRECHE SLIMANI K., « Introduction au dossier Femmes, famille et droit », *L'Année du Maghreb*, Paris, CNRS Editions, 2005-2006, p.5-11.
- LATTE S., « Genre et politique », in PICARD E., dir., *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006, p.127-147.
- LECAS J., « La démocratisation dans le monde arabe : incertitude, vulnérabilité et légitimité », in SALAME G., dir., *Démocraties sans démocrates, Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, 1994, 452 p.
- MELLAH K., « De la Moudawwana au nouveau code de la famille au Maroc : une réforme à l'épreuve des connaissances et perceptions 'ordinaires' », *L'Année du Maghreb*, Paris, CNRS Editions, 2005-2006, p.35-55.
- MOUAQIT M., « Modernisation de l'Etat, modernisation de la société, réforme de la Moudawwana », *L'Année du Maghreb*, Paris, CNRS Editions, 2005-2006, p.11-21.
- RAMIREZ A., « Paradoxes et consensus : le long processus de changement de la Moudawwana au Maroc », *L'Année du Maghreb*, Paris, CNRS Editions, 2005-2006, p.13-24.
- ROUSSILLON A., « Constructions sociales de la question féminine », *Maghreb-Machrek*, n°179, mai 2004, p.7-11.
- ROUSSILLON A., « Réformer la Moudawwana : statuts et conditions des Marocaines », *Maghreb-Machrek*, n°179, mai 2004, p.79-99.
- VERMEREN P., *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*, Paris, Editions La Découverte, Coll.Repères, 2006, 128 p.
- VERMEREN P., *Idées reçues : Le Maroc*, Editions le Cavalier Bleu, Paris, 2007, 127 p.
- VAIREL F., *Espace protestataire et autoritarisme. Nouveaux contextes de mise à l'épreuve de la notion de « fluidité politique » : l'analyse des conjonctures de basculement dans le cas du Maroc*, thèse de doctorat, IEP d'Aix en Provence, 2005.

Sénégal

- BROSSIER M., « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal. Une mise en question des fondements de l'autorité légitime ? », *Politique Africaine*, n°96, décembre 2004.
- BROSSIER M., *Les débats sur la réforme du code de la famille au Sénégal : la redéfinition de la laïcité comme enjeu du processus de démocratisation*, mémoire de DEA, août 2004, 199 p.
- CIRCOFS, *Projet du code de statut personnel*, Institut islamique de Dakar, 2e édition, année 1422/2002.
- CONSEIL SUPERIEUR ISLAMIQUE, *Analyse du projet de code de la famille*, Dakar, 1972.
- COULON C., « La tradition démocratique au Sénégal : histoire d'un mythe », in
- JAFFRELOT C., dir., *Démocraties d'ailleurs : démocraties et démocratisations hors d'occident*, Paris, Karthala, CERI, coll. « Recherches internationales », 2000, p.69-71.
- CRUISE O'BRIEN D., « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique Africaine*, n°45, mars 1992, p.9-20.
- CRUISE O'BRIEN D. et alii (dir.), *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002.
- EDJA, *Spécial droit de la famille en Afrique*, n°48, 1er trimestre 2001, 86 p.
- DIAW A., « La démocratie des lettrés », in M-C Diop, dir., *Sénégal, Trajectoires d'un Etat*, Dakar, Paris, Codesria, Karthala, 1992, 501 p.
- SOW F., *Travaux sur la sociologie du développement ; travaux sur les femmes les relations de genre et le développement ; les sciences sociales africaines : de la sociologie du développement à l'analyse des rapports de genre*,
- Mémoire en vue de l'habilitation à diriger des recherches en sciences sociales,

sous la direction de Madame le Professeur Sonia Dayan-Herzbrun, Université Paris 7, Tomes I, II, III, 1998.

- SOW F., « Les femmes, le sexe de l'Etat et les enjeux politiques en Afrique : l'exemple de la régionalisation au Sénégal », *Revue Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, n°6, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, p.127-144.
- SOW F. et DIOUF M., dir., *Femmes sénégalaise à l'horizon 2015*, Ministère de la Femme, de l'Enfant et de la Famille, The Population Council, Dakar, juillet 1993.
- SOW SIDIBE A., « L'évolution de l'autorité dans les familles sénégalaises », *Afrique Juridique et politique*, Libreville, revue du Cerdip, vol.2, n°2, janvier-juin 2003.

Femmes, féministes et conquête du pouvoir politique :

Un ‘nous femmes’ plus que jamais actuel

Lydia ROUAMBA *

Introduction

S’il y a une question qui suscite de vives passions à travers le monde, c’est celle de la promotion des femmes, de leur émancipation. Des voix s’élèvent, de plus en plus, en Afrique, pour condamner énergiquement toute problématique féministe qui remet en cause la position traditionnelle occupée par les femmes. Ainsi, le Club patrimoine du Burkina par la voix de Pouya (2007 : 10) écrit ceci : « La promotion de la femme passe par la défense de ses intérêts, mais également par le rappel de ses devoirs pour que cette femme promue que nous appelons de tous nos vœux ne vienne pas finalement en hydre cornue de suffisance et d’impudicité, en déphasage avec sa société. »

Par extension, il n’est point besoin de rappeler que le féminisme défini par le Petit Larousse comme « une doctrine qui préconise l’amélioration et l’extension du rôle des droits des femmes dans la société »¹²² fait l’objet de nombreuses critiques même dans les pays où il apparaît florissant. Ainsi, il n’est pas rare d’entendre, bien que le Canada et le Québec en particulier Québec soient le laboratoire du féminisme, des voix antiféministes proclamer que les Canadiennes et les Québécoises seraient « allées » trop loin dans leurs demandes. Ces personnes vont même jusqu’à rendre le féminisme, sinon les femmes responsables des problèmes existentiels rencontrés par certains hommes. Toutes les critiques ne sont, d’ailleurs, pas extérieures au mouvement féministe. Il est aussi tiraillé de l’intérieur où il est sommé de penser la pluralité des femmes. Le sentiment d’un *Nous femmes* faiblit tant les réalités vécues par les unes et les autres diffèrent. Les femmes selon leur communauté d’appartenance, veulent marquer leur spécificité et dans ce sens, les féministes africaines, qu’elles écrivent en dehors ou à l’intérieur du continent, manifestent une volonté de se distancer du féminisme occidental, accusé d’ethnocentrisme, de mener un combat frontal contre les hommes et même, de prôner la non mixité.

* Lydia ROUAMBA, Université du Québec Montréal Canada

¹²² Ainsi que le relève Andrée Michel dans son introduction du document *Le féminisme*, 1980, page 3, cette définition est restrictive et il convient de prendre en compte les pratiques.

Mais le féminisme à l'africaine et celui à l'occidental sont-ils si différents?

Partant du fait que de nos jours, le lien entre la démocratie et l'égalité des sexes est un principe généralement accepté, je prends comme point de départ que le Nous femmes du féminisme doit être construit sur un socle de valeurs communes non négociables. Je voudrais ainsi, par cette communication axée sur la région d'Afrique de l'Ouest, contribuer, à l'élaboration d'une perspective plus inclusive qui met davantage l'accent sur les convergences, plutôt que sur les divergences des discours et des pratiques pour rejoindre le plus grand nombre de femmes possible.

Poser sa spécificité et développer ses propres stratégies : la difficulté de la conception d'un *nous femmes*

Les féministes Noires des États-Unis ont été parmi les premières à poser la spécificité du statut des femmes racisées en mettant à nu l'articulation des rapports sociaux de sexe, de « race » et de classe. Constatant qu'elles vivaient une synthèse de ces trois types d'oppression et, même pour certaines d'une quatrième qui est l'hétérosexualité, elles travaillèrent à faire émerger, à la fin des années soixante, un féminisme noir, le black féminisme. Ainsi, naquit dès 1973 un groupe féministe noir qui devint la National Black Feminist Organization (NBFO)¹²³.

Ailleurs dans le monde, les femmes manifestent une volonté d'affirmer leur propre identité. L'histoire retient pour chaque communauté, chaque peuple, des luttes de femmes aux côtés de leurs hommes et très peu des luttes féminines intercommunautaires. On est d'abord Noire, Blanche, Ivoirienne, Camerounaise, Française, Suisse, Marocaine... avant d'être femme!¹²⁴

Ainsi, en Afrique noire, spécifiquement en Afrique de l'ouest, nous pouvons citer les légendaires commerçantes du golfe de Guinée qui ont combattu les règles coercitives sur leurs affaires érigées par l'administration coloniale aussi bien britannique que française ; des Maliennes qui ont marché à Bamako pour faire libérer le directeur et le rédacteur en chef du journal l'Essor en 1945 ; des femmes ivoiriennes qui ont marché sur la prison de grand bassam (1946) pour faire libérer leurs maris¹²⁵. Plus proche de nous, pensons aux Nigériennes qui ont tenu tête à l'industrie pétrolière en 2002, etc.

¹²³J'invite le lecteur ou la lectrice à lire la Déclaration de 1977 du Combahee River Collective mais publiée en 1979.

¹²⁴Simone De Beauvoir avait dès 1949, dans *Le deuxième sexe* ([1949], 1999 : 18-19), fait ressortir la spécificité des rapports entre femmes qui n'ont pas, à l'image des minorités ethniques, une tradition, une culture, une religion qui leur est propre. « Elles vivent dispersées parmi les hommes. [...] Bourgeoises elles sont solidaires des Bourgeois et non des femmes prolétaires ; Blanches des hommes blancs et non des femmes noires [...] Le lien qui l'unit [la femme] à ses oppresseurs n'est comparable à aucun autre. » Face à la pluralité des identités des femmes, celle raciale prend le devant.

¹²⁵A ce sujet, voir Dagri Henriette Diabaté. *La Marche des femmes sur Grand-Bassam Dakar*: NEA, 1975.

Autant de faits qui témoignent de la lutte des Africaines mais, dans des contextes spécifiques, différents de ceux de l'Occident dont les principaux points ont trait à l'idéologie, la différence du degré de la domination masculine, la place de l'Afrique dans les relations internationales.

La première spécificité qui rend un *Nous femmes* difficile à réaliser en Afrique est l'idéologie que l'on peut définir comme « un système d'idées et de croyances offrant à une collectivité humaine une représentation du monde et de la société qui lui permet d'agir pour la défense de ses intérêts matériels » (Montousse et Renouard, 2003 :118) Bien que gagné par la modernité, le registre traditionnel constitue encore, en Afrique, le socle social où les aspirations et les réalisations collectives et communes, plutôt qu'individuelles sont favorisées et valorisées. Dans ce contexte, des attitudes et des comportements tendant à ébranler l'ordre traditionnel, perturber l'équilibre social existant sont vivement combattus, maintenant ainsi les femmes dans un certain cadre infranchissable. L'activisme des femmes africaines se déroule, en général, dans un contexte de crise généralisée où même les hommes souhaitent un changement. C'est le cas des mouvements de protestation des femmes Nigérianes en 2002 contre les compagnies pétrolières. Les Nigérianes ont travaillé à enregistrer des succès là où leurs hommes ont échoué : consentement des géants de l'or noir à financer l'électricité, l'eau et à favoriser le recrutement local, etc. (Amnesty International, 2003).

Une deuxième spécificité qui ne favorise pas l'adoption de positions communes par les femmes en Afrique, est le grand nombre d'ethnies par pays (Plus de 60 pour le Burkina, de 70 pour la Côte-d'Ivoire, de 250 pour la République Démocratique du Congo, ...) Cette situation fait que les expériences des femmes sont perçues comme si singulières que faire mouvement à l'échelle nationale est très difficile. Doti Sanou (1994 : 31) affirme que, même avant l'arrivée des missionnaires, la société bobo du Burkina Faso ne pratiquait ni de mariages forcés de jeunes filles avec des personnes très âgées ni de système de dot. Si chez les Moosé du même pays, les grossesses avant mariage étaient considérées comme un crime et leurs auteures punies comme tel¹²⁶, elles sont tolérées chez les *Samos* et même encouragées chez les *Kassénas*. Ces exemples montrent que, même à l'intérieur d'un pays, le pouvoir des hommes sur les femmes s'exerce différemment. Ils mettent aussi en exergue le fait que les femmes africaines sont victimes d'une combinaison de deux systèmes de domination, le patriarcat traditionnel et celui occidental. Là où, elles pouvaient donner, par exemple, leurs noms de familles

¹²⁶Elles étaient répudiées voire bannies par leurs familles.

à leurs enfants, le code Napoléon même révisé, le leur interdit dans nombre de pays d'Afrique de l'Ouest.

Une troisième spécificité est que, vivant dans des sociétés ex-colonisées, les femmes africaines ont bénéficié de certaines retombées de la lutte des femmes occidentales et nord-américaines. Plusieurs acquis apparaissent comme allant de soi. Elles ont obtenu, par exemple, ainsi que le relève Ilboudo (2007 : 166) le droit de vote sans aucune lutte. Le principe de l'accès à l'éducation, au marché du travail était effectif avec les indépendances. Pour la lutte contre les mutilations sexuelles féminines qui les concerne spécifiquement, un vibrant hommage doit être rendu à l'Américaine Fran Hosken et à Edmond Kaiser qui ont eu le courage d'ouvrir le débat.

A l'échelle internationale, le pouvoir économique et politique des pays riches a permis d'imposer des conditionnalités avec des retombées positives sur la condition des femmes : discrimination positive à l'endroit des filles pour la scolarisation, crédits spécifiques pour les femmes, pénalisation de l'excision¹²⁷ et du viol etc. Les États africains travaillent à se conformer aux conventions nationales par la ratification de traités tels la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* (CEDEF), adoptée en 1979 par l'Assemblée Générale des Nations. Même si l'application de ces instruments internationaux reste problématique, la première étape est gagnée.

Enfin, tout comme la liberté de la presse qui est, en général, sur le continent, réduite à sa plus petite expression, les femmes n'y ont pas beaucoup de marges de manœuvres pour s'exprimer. Le marché de l'emploi tient à une petite élite très politisée qui a vite fait de vous couper le cordon de la bourse. Les féministes courent le risque d'être enterrées sur le plan professionnel et politique sans aucune sympathie ou compassion de la part de l'opinion publique nationale. En effet, dans un contexte où tout est prioritaire, où les populations peinent à avoir un repas par jour, où une grande majorité n'a pas d'accès à l'eau potable et aux soins de santé primaires, il n'est pas de bon aloi de parler d'égalité entre hommes et femmes. Le risque pour les féministes est grand, d'être considérées comme des hystériques qu'il faut remettre à leur place et, l'expérience montre que les femmes très actives en matière d'égalité entre hommes et femmes restent longtemps célibataires, puis avec le temps, certaines, sous diverses pressions sociales, finissent par aller avec des hommes déjà mariés. A l'opposé, dans les pays développés, à défaut

¹²⁷Le Burkina est le seul pays, à ma connaissance, à date, à s'être doté en 1996 d'une loi contre la pratique de l'excision.

d'un travail décent, on peut toujours faire des travaux dits précaires pour préserver une certaine indépendance, une certaine liberté d'opinion.

Tous ces aspects, confortés d'une éducation à la soumission, à l'abnégation, font que les femmes africaines ne sont pas promptes à la véhémence. Elles sont pour la promotion de leurs droits dans la négociation avec les hommes. Bon nombre d'entre elles hésitent ou refusent d'embarquer dans le train de la lutte féministe à l'occidental. Elles travaillent à cultiver leur différence.

Se démarquer du féminisme occidental

«Penser que l'on peut vivre sans les hommes. Alors non, peut-être que ça viendra un jour, mais vraiment, nous, nos mentalités ne sont pas prêtes !» « Vous savez, moi, j'ai voté contre la première mouture de la Marche Mondiale des femmes. Comment peuvent-elles dire que la femme a le droit de disposer comme elle veut de son corps? » «Les Canadiennes, elles doivent critiquer leur propre société qui est très malade au lieu de parler de notre polygamie et excision. Comment peuvent-elles dire, baisons, baisons comme nous voulons ! » Tels sont des propos que nous ont tenus trois femmes burkinabé qui ont fait des études supérieures, et que nous avons interviewées entre novembre et décembre 2007.

Par ces propos, on comprend bien l'observation de Ilboudo (2007 : 167) qui dit que « [l]es femmes africaines en général, burkinabé en particulier, sont flatteusement présentées comme des parangons de toutes les vertus ». Il transparaît, en effet, en filigrane que les femmes africaines sont des femmes décentes qui ne doivent pas se laisser dévier du bon chemin par d'autres femmes qui croient que ce qu'elles proposent est meilleur, est l'ultime référence ! Il en ressort également une volonté de contester le modèle culturel occidental dominant. Il importe donc de faire du féminisme conçu par et pour les Africaines.

L'écrivaine camerounaise Licking (1988), citée par D'Almeida (1999 : 34) est un bon exemple à cet égard. Elle a un ton conciliant et démontre surtout, une grande volonté de faire du féminisme conceptualisé en Afrique. Licking a ainsi inventé le mot « misovire »¹²⁸ qui devrait dire qui hait les hommes mais qu'elle définit comme « une femme qui n'arrive pas à trouver un homme admirable. » (*Ibid.* : 37). Elle évite donc « l'antimâlisme » et adopte donc une stratégie d'équilibre (*Ibid.*) et de négociation avec les hommes. C'est dans cette ligne que Champagne (1997) –une Européenne- s'aligne

¹²⁸Dans la langue française, il existe le terme misogynie pour désigner une personne qui hait les femmes mais l'équivalent du côté des femmes, c'est-à-dire une personne qui hait les hommes n'existe pas.

derrière les chercheuses africaines des années 1980 qui ont mis en sourdine les rapports de subordination des femmes aux hommes - mis au jour par les féministes occidentales- et qui ont plutôt, mis l'accent sur *les rapports de complémentarité* entre hommes et femmes. Il s'agit de « faire valoir des espaces de manœuvres ou de liberté des femmes dans des contextes divers [...] pour claironner une certaine forme de pouvoir féminin en Afrique. »

La complémentarité est le mot fétiche chanté en Afrique! Dans des enquêtes en cours sur la participation des femmes à la vie politique au Burkina, une dizaine de femmes politiques (ministres et députées) ont répondu non, à la question *êtes-vous féministe?* La justification d'une telle position est qu'elles n'aiment pas les excès, c'est-à-dire *tout pour la femme*. D'autres, ont tenu à préciser que si féminisme veut dire lutte pour l'égalité de DROITS et de CHANCES¹²⁹ entre hommes et femmes, elles sont féministes mais, s'il s'agit d'une égalité mécanique, non. Une autre encore et pas des moindres qui fut ministre et députée dira « c'est vrai qu'on lutte pour que les femmes aient les mêmes droits que les hommes mais, de là à penser que la femme est l'égale de l'homme, ben! Est-ce que les femmes peuvent réaliser les durs travaux physiques? » Ce dernier propos met à nu, le fait que l'adhésion à la thèse de la complémentarité procède d'une *non remise en cause de la division/hierarchie des rapports de sexes*. Il évoque *également une nature, essence* différente de l'homme et de la femme.

Ajoutons qu'en plus de la volonté de négocier avec les hommes, c'est-à-dire de lutter dans la mixité, les femmes africaines ont tendance à circonscrire la lutte féministe dans le domaine public même quand elles reconnaissent que « [l]a cellule familiale est la structure la plus conservatrice et la plus oppressive pour les femmes » (WILDAF/FEDDAF-Burkina (2004 :7). Elles se refusent de conceptualiser les rapports de sexe en termes de conflit et nombre d'entre elles ont de la difficulté à dire haut et fort comme l'a fait la deuxième vague du féminisme occidental *que le privé/personnel est politique*. Pour toutes les femmes politiques mariées que nous avons pu rencontrer, **la politique s'arrête à la porte du domicile conjugal**. Elles travaillent à se conformer au modèle qui dit que l'homme est le chef de famille et que c'est aux femmes d'assumer les tâches domestiques. « Moi qui suis ministre, quand j'arrive à la maison, vous ne pouvez pas imaginer tout ce que je fais. Mais si malgré cela, il est frustré, je ne peux rien pour son problème » confie l'une d'entre elles.

¹²⁹Elles ont insisté sur le fait qu'il s'agit d'une égalité de droits et de chances et non d'autre chose.

Enfin, les femmes africaines prennent leur distance avec le féminisme occidental parce que ce dernier défend l'homosexualité qu'une grande majorité de femmes et d'hommes africains condamne. « Ce que je déplore, c'est le fait que l'on fasse l'amalgame entre l'homosexualité et le féminisme. Et puis non, elles, elles ne veulent pas faire des enfants et elles disent à moi de faire pour qu'elles adoptent, ah, non ! » Ces propos d'une femme politique burkinabé sont illustratifs de la conception du féminisme occidental par un grand nombre de personnes en Afrique : des femmes qui veulent tout pour la femme, qui revendiquent la liberté de vivre entre elles tout en ne faisant pas le deuil de la maternité.

Mais que des ressemblances

La tendance depuis plusieurs années « à la critique d'une appréhension occidentale ou universaliste des relations hommes-femmes dans le monde non occidental » relevée par Cécile Barraud (2001 : 37) est légitime et compréhensible. Il faut dénoncer *l'ordre international inégalitaire et le laminage de la diversité culturelle* et défendre, comme le fait l'UNESCO, la diversité culturelle. Toutefois, malgré les critiques et les dénonciations, le féminisme à l'africaine et certaines tendances du féminisme occidental, en l'occurrence le féminisme égalitariste ainsi que le féminisme différentialiste se rejoignent largement, tant dans leurs philosophies que dans leurs stratégies de lutte.

Le féminisme égalitarisme encore appelé première vague du féminisme est un mouvement mixte qui ne remet pas en cause le système social, le patriarcat mais, revendique une place pour les femmes dans le système existant. Les féministes égalitaristes luttent pour l'accès des femmes à l'éducation, au monde du travail et à celui politique. C'est le courant dominant dans tous les pays, tous les organismes gouvernementaux et para gouvernementaux. Il est considéré comme le féminisme officiel.

Le courant différentialiste, lui, insiste sur la différence de nature des femmes et des hommes. Le titre de l'ouvrage de Carol Gilligan considérée comme l'une des porte-paroles du féminisme de la différence, *Une si grande différence* est révélateur de la position de ces féministes. Les deux sexes, par effet de culture millénaire, ont selon elles, une approche différente du pouvoir : *l'éthique de la justice* pour les hommes et *l'éthique de la sollicitude* pour les femmes. Sans vraiment poser l'analyse en termes de complémentarité comme le font une grande majorité d'Africaines, les tenantes de cette approche ont, néanmoins, une position qui se construit sur la reconnaissance fonctionnelle des qualités et des aptitudes associées à l'un ou l'autre sexe. Et pour

le bien-être des sociétés, il est indispensable que les qualités de l'un des sexes complètent celles de l'autre. Elles revendiquent, d'ailleurs, le droit de prendre part à l'exercice du pouvoir, au nom de la spécificité des femmes dont la prise en compte ne fera qu'enrichir la praxis politique. J'assume donc que l'approche théorique de ces féministes occidentales est aussi la complémentarité.

Ce souci de coexistence des femmes et des hommes, explique, en Afrique, la forte adhésion que connaît l'approche genre et développement –élaborée et développée par des femmes et féministes occidentales- sous la pression des bailleurs de fonds. Il est, en effet, difficile, voire illusoire de trouver, aujourd'hui en Afrique, un financement pour un projet qui ne prenne pas *en compte la dimension du genre*. Cette approche, vision féministe du développement, met à nu la construction des rapports sociaux de sexe mais, dans la pratique à l'africaine, les actions proposées relèvent de l'Intégration des Femmes dans le Développement, où on travaille à augmenter leur niveau de formation et de solvabilité, à alléger leur charge de travail sans remettre en cause les traditionnels rapports entre les sexes.

Ce ne sont donc pas toutes les variantes du féminisme occidental qui sont pour la non mixité ou qui parlent en termes de rapports de pouvoir entre hommes et femmes comme le déplorent les Africaines. Marie-Angélique Savané, par exemple, précise que « [d]ans le féminisme à l'africaine, il n'y a jamais eu de rejet de l'autre sexe. Au quotidien, nous ne rejetons pas le pouvoir masculin, nous tentons de nous l'approprier » (Thorin, 2006 : 35). Dans la même foulée, une ancienne ministre et ancienne parlementaire Burkinabé que nous avons interviewée en octobre 2007 dit que « nous prendrons le pouvoir de manière subtile en négociant avec nos hommes ! Mais une fois que nous l'aurons pris, nous l'aurons arraché pour de bon. »

Les féministes égalitaristes et différencialistes tout comme les Africaines, voudraient faire des femmes des émules des hommes sans vraiment les insécuriser. Toutes visent une transformation des rapports de sexe mais pas sur une base paritaire comme le voudrait le féminisme radical occidental qui, lui remet en cause le système sociopolitique existant.

Soulignons que, l'atteinte des objectifs même du Féminisme exige une collaboration entre les différents féminismes, une certaine complémentarité entre eux, et de ce fait, la différence de conditions de vie entre femmes du Nord et femmes du Sud, ne devrait

constituer un blocage en ce domaine précis. C'est vrai que la satisfaction des besoins des femmes du Nord contribue indéniablement au maintien, voire au renforcement de l'exploitation économique des femmes africaines, mais il s'agit d'une lutte de classes inhérente au système capitaliste et qui est aussi présente entre femmes africaines. Ces opprimées qui oppriment comme le relève Andrée Michel (1980 : 124-125) est observée dans toutes les sociétés. C'est un fait plus large et complexe du libéralisme et non spécifique au féminisme.

Je suis d'accord que les femmes africaines doivent refuser le rôle de victimes et, éviter le mimétisme occidental. Mais cette règle, condition à l'autodétermination, devrait s'appliquer surtout aux secteurs fondamentaux de nos sociétés. Les constitutions africaines ne sont-elles pas du copié collé de celles occidentales ? Combien d'hommes notent que dans nos sociétés traditionnelles, les femmes conservent leurs propres identités, et ne portent pas dans la vie courante les noms de leurs époux ? Les hommes africains promeuvent ce qui leur est favorable dans la tradition occidentale et se réfugient derrière la spécificité culturelle, c'est-à-dire le respect et la préservation des traditions africaines pour les faits qui donnent une liberté et indépendance aux femmes. Ils invoquent la tradition, le relativisme culturel pour rejeter les propositions féministes mais en réalité, comme le note Mireille Lecarme-Frassy (2000 : 179), c'est la menace d'insubordination des femmes qui les préoccupe de façon obsessionnelle.

La diversité des conditions de vie des femmes ne saurait gommer totalement la sororité, la solidarité politique.

Conclusion

Pour une avancée de la cause des femmes, il serait intéressant de sortir de la critique pas toujours féconde de l'androcentrisme ou ethnocentrisme du féminisme occidental –ethnocentrisme qui est inhérent à tout groupe social¹³⁰ - et, de poser des questions toutes simples autour du quotidien des femmes. Les femmes qu'elles soient Noires, Blanches, Asiatiques, paysannes, cadre de banques, députées, ministres voudraient avoir un revenu, choisir d'exercer ou non un emploi sans se référer à leurs époux, participer à la gestion des affaires publiques, conduire une voiture elles-mêmes, ne plus être battues etc. « Admettre l'universalité des droits fondamentaux, c'est postuler notre commune appartenance à la condition humaine » (Ilboudo, 2006 : 41).

¹³⁰Mes séjours dans plusieurs pays et communautés m'ont permis de constater avec Monique Ilboudo (2006 : 42) que l'ethnocentrisme n'est pas le propre des Occidentaux mais « est une attitude commune à la plupart des sociétés humaines. Chacun se croit le centre du monde, jusqu'à ce qu'il admette l'humanité de l'Autre. »

Ainsi, si on ne peut nier le racisme au sein du féminisme occidental, sa condamnation pour ses excès en matière de recherche d'égalité entre femmes et hommes, m'est, personnellement, incompréhensible ! Car, depuis 36 mois que je vis au Québec jugé comme sanctuaire du féminisme, je ne vois pas le trop plein en matière d'égalité des sexes. Si les statistiques montrent que le nombre de jeunes femmes ayant un titre universitaire est supérieur à celui des jeunes hommes¹³¹, elles indiquent aussi que l'équité salariale n'est pas encore atteinte et que les femmes gagnaient en moyenne 17, 9%¹³² de moins que les hommes en 2001. Les femmes sont toujours aux prises à des violences conjugales et l'on note une montée du mouvement masculiniste¹³³ et des fondamentalistes religieux qui menace les acquis obtenus après plusieurs années de lutte. Oui, c'est vrai, « les rôles sexuels » traditionnels s'y sont affaiblis, voire sous tension et les hommes semblent les plus désorientés. Mais ne sont-ils pas victimes du système d'éducation traditionnel qui les a moulés comme des supers humains, faits de virilité, qui doivent commander et être servis que, des femmes et des féministes? Quand on est conforté dans l'idée d'être supérieur et d'avoir droit à divers égards, les déceptions et les perturbations ne peuvent qu'être grandes et les repères introuvables, quand la règle tend à devenir, à chacun-e selon ses réelles –et non supposées– capacités et compétences. Il faudrait créer de nouveaux modèles masculins basés sur le souci de l'autre, la sollicitude etc.

En outre, on fait silence sur les multiples avantages et bénéfices matériels que les hommes tirent de la politique d'égalité des sexes tels, pouvoir bénéficier d'un congé de paternité d'un an que nombre d'hommes, sans toujours s'investir dans les soins au nouveau né, utilisent pour développer leur carrière professionnelle (formation, voyage d'étude, prospection de marchés etc.) ; d'une pension alimentaire de son ex-épouse ; la baisse de pressions sociales et matérielles qu'apporte la disparition du statut d'unique pourvoyeur ; l'ouverture aux plaisirs socio-affectifs qu'apporte la proximité avec les enfants etc.

La lutte pour que l'égalité de droits entre femmes et hommes devienne une égalité de fait, est encore tellement longue, que les femmes ont intérêt à mettre en sourdine les excès supposés ou réels des unes et des autres ; tout mouvement social a ses points forts et points faibles, voire ses ratés. Qui plus est, dans l'inconscient des populations- du fait du colonialisme-, les droits des femmes africaines sont arrimés à ceux des femmes occidentales et il n'est pas rare d'entendre des gens dire que, même les Européennes

¹³¹Selon Frenette et Coulombe (2007, p. 5), 16,2% des femmes et 15,5% des hommes âgés de 25 à 29 ans possédaient un grade universitaire en 1981. L'écart s'est creusé dans les années 90, soit 19, 1% de jeunes femmes contre 16, 1% de jeunes hommes. Aujourd'hui, il serait de 31, 3% pour les jeunes femmes contre 21, 6% pour les jeunes hommes.

¹³²Ibid, p.18

¹³³Lire à ce sujet, Mélissa, Blais et Francis Dupuis-Déri. 2008. Le mouvement masculiniste au Québec : L'antiféminisme démasqué, Montréal : Remue-ménage.

n'ont pas ce que vous demandez. Dans un contexte d'antiféminisme généralisé, la condamnation du féminisme occidental pour ses excès affaiblit le mouvement d'une manière générale, ce, dans un contexte où de plus en plus de femmes Québécoises et Canadiennes sentent leurs acquis qu'elles ont arrachés après d'âpres luttes menacés par la montée des conservatismes politiques et fondamentalismes religieux. Ces faits sociaux de plus en plus présents sur la scène publique apparaissent à certaines personnes comme les conséquences des nouvelles vagues d'immigration.

En résumé, au-delà de la diversité des conjonctures et des cultures, il demeure un *nous femmes* construit à travers le discours et les pratiques patriarcales (supériorité de l'homme sur la femme) et l'identification à ce *nous femmes*, où que nous soyons est une condition nécessaire, sinon suffisante, à la libération des femmes.

Bibliographie

- BANQUE MONDIALE. 2003. *Genre et développement économique: Vers l'égalité des sexes dans les droits, les ressources et la participation*. Rapport de la Banque Mondiale sur les politiques de développement, Washington, D.C.
- BECK, Ulrich. 2003. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Trad. de l'allemand par Laure BERNARDI. Paris : Flammarion, 521p.
- BERNARD, Annie. 1998. « L'action féministe et le défi postmoderne ». Mémoire de Maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 102 p.
- BEYALA, Calixthe. 1995. *Lettre d'une africaine à ses sœurs occidentales*. Paris : Spengler, 155 p.
- BLAIS, Mélissa et Francis DUPUIS-DÉRI. 2008. *Le mouvement masculiniste au Québec : L'antiféminisme démasqué*, Montréal : Remue-ménage.
- BOURDIEU, Pierre. 1998. *La domination masculine*. Paris : Seuil, 142 p.
- _____. 1979. « Culture politique ». Chap. in *La distinction*, p. 463-541. Paris : Minuit.
- CHAMPAGNE, Suzanne. 1997. « Les difficiles conditions de solidarité féminine en milieu mossi (Burkina Faso) ». In *Équité et justice : études et pratiques féministes : Actes du Congrès sociétés savantes*, Canadian Women Studies Association, sous la dir. de Dana HEARNE, Marie Louise LEFBVRE. p.130-138. Montréal : UQAM, Département des sciences de l'éducation.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. 2006. « Déclaration du Combahee River Collective. » In CEDREF. 2006. *(Ré) Articulation des rapports sociaux de sexe, classe et « race »*, CEDREF Coord. par Jules FALQUET et Emmanuelle LADA, Aude RABAUD, p. 53-67. Paris : Université Paris 7 -Denis Diderot. Traduit de l'anglais par Jules FALQUET.
- D'ALMEIDA, Irène Assiba. 1999. « Problématique de la mondialisation des discours féministes africains ». In *Changements au féminin en Afrique noire*, sous la dir. de Danielle de LAME et Chantal ZABUS. Vol. 2 Littérature, p. 27-47. Paris ; Montréal : L' Harmattan.
- DEBBASCH, Charles et Yves DAUDET. 1984. *Lexique de politique : états, vie politique, relations internationales*. Avec la collaboration de Jacques BOURDON,

Jean-Marie PONTIER, Jean-Claude RICCI, 4^{ème} éd. Paris : Dalloz, 416 p.

- DE-BEAUVOIR, Simone. [1949] 1999. *Le Deuxième Sexe*. Paris, Gallimard, p. 18-19.
- DESCARRIES-BÉLANGER, Francine et Shirley ROY. 1988. *Le mouvement contemporain des femmes et ses courants de pensée : Essai de typologie*. Les documents de l'ICREF, no 19. Ottawa : ICREF/CRIAW, 40 p.
- DESCARRIES, Francine. 2003. « Le patriarcat : système distinct et instrumental de la reconduction de la division sexuelle du travail ». *Labrys, études féministes*, no 4, août-décembre. <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys4/textos/francine2.htm>.
- _____. 1998. « Le projet féministe à l'aube du XX^{ème} siècle : Un projet de libération et de solidarité qui fait toujours sens ». *Cahiers de recherche sociologique*, no 30, p. 179-210. Montréal : département de sociologie.
- FRAISSE, Geneviève. 2000. *Les deux gouvernements : la famille et la Cité*. Paris : Gallimard, 219 p.
- FRENETTE, Marc et Simon COULOMBE. 2007. « Est-ce que l'enseignement supérieur chez les jeunes femmes a considérablement réduit l'écart entre les sexes en matière d'emploi et de revenu ? » Statistique Canada, 2007, Études analytiques. Documents de recherche, catalogue no 11F0019MIF, no 301, 29 p.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique, Éléonore LEPINARD et Eleni VARIKAS .2005. « Introduction au Dossier : Féminisme(s) : penser la pluralité ». *Cahiers du Genre*, no. 39, p. 5 – 13.
- HOUETO, Colette. 1975. « La femme, source de vie dans l'Afrique traditionnelle ». In *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*. Colloque d'Abidjan organisé par la société Africaine de culture, Abidjan, 3-8 juillet 1972, p. 51-66. Paris : Présence Africaine.
- ILBOUDO Monique. 2006. *Droit de cité. Être femme au Burkina Faso*. Montréal : Éditions du remue-ménage, 165 p.
- ILBOUDO, Monique. 2007. « Le féminisme au Burkina Faso. Mythes et réalités. » In *Les féminismes*, Recherches Féministes, Vol.20, no 2, p. 166-177, Laval : GREMF.
- KERGOAT, Danièle. [2000] 2004. « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe ». In *Dictionnaire critique du féminisme*, sous la dir. de Helena

HIRATA, Françoise LABORIE, Hélène LE DOARÉ et al, 2 ème éd., p. 35-44.
Paris : PUF.

- LAMOUREUX Diane. 2007. « Les féminismes : histoires, acquis et nouveaux défis. » In *Les Féminismes*. Recherches féministes. p. 1-5 vol. Laval, 20, no2.
- LECARME-FRASSY Mireille. 2000. *Marchandes dakaroises entre maison et marchés. Approche anthropologique*. Paris : l'harmattan.
- LEWIS, Reina et Sara MILLS. 2003. « Introduction ». In *Feminist postcolonial theory. A reader*, p. 1-21. New-York : Routledge.
- MATHIEU, Nicole-Claude. 1985. « Quand céder n'est pas consentir ». Chap. in *L'arraisonnement des femmes : essais en anthropologie des sexes*, p.169-245. Paris : École des hautes études en sciences sociales.
- MICHEL, Andrée. 1980. *Le féminisme*. Que sais-je, Paris, PUF, 125 p.
- MONTOUSSE, Marc et Gilles RENOUARD. 2003. *100 fiches pour comprendre la sociologie*. Rosny : Bréal, 234 p.
- THIAM, Awa. 1978. *La parole aux négresses*. Paris : Denoël-Gonthier, 189 p.
- TREMBLAY, Manon (dir. publ.). 2005. Femmes et parlements. *Un regard international*. Montréal : Remue ménage, 671 p.
- THORIN, Valérie. 2006. « Confidences de Marie-Angélique Savané ». *Jeune Afrique*, no 2356 du 5 au 11 mars. p. 34-35.
- TURNER, E. Terisa. 2008. « Femmes Nigérianes contre majors du pétrole: quelles leçons pour lutter contre le réchauffement climatique. » <http://www.cetri.be/spip.php?article490>. Page consultée le 9 juin 2008.
- SANOU, Bruno Doti. 1994. *L'émancipation des femmes madar_. L'impact du projet administratif et missionnaire sur une société africaine, 1900-1960*. Leiden, New-York; Koln : Brill, 254 p.
- SHIP, Judith Susan. 1991. « Au-delà de la solidarité féminine ». In *Revue Québécoise de Science Politique* no 19, p. 5- 36. Montréal : Société québécoise de science politique.
- WILDAF/FEDAFF-Burkina..2002. *Plaidoyer pour une effectivité des droits de la femme au Burkina Faso*. Rédigé par Haridiata DAKOURE, Maïmouna TANKOUANO, Yéréfalo MALLE, (juillet), 63 p.
- [http : www.wildaf-ao.org/fr/IMG/pdf/plaidoyer_Burkina.pdf](http://www.wildaf-ao.org/fr/IMG/pdf/plaidoyer_Burkina.pdf).

Femmes, modernité et modernisation au Maroc

L'Etat gestionnaire des relations de genre

Houria ALAMI MCHICHI *

Dans sa conceptualisation initiale, la modernité a considéré que tout ce qui relève du public est objectif et doit être soumis à la rigueur de la raison et a renvoyé vers le privé tout ce qui relève de la famille et du subjectif.

Au Maroc, la modernité n'étant pas « acquise », c'est le processus de modernisation qui s'impose en suivant globalement cette voie.

L'idéologie dominante au Maroc se fonde explicitement sur une double référence religieuse et moderne. Malgré les modulations conjoncturelles, cette double référence n'a pas changé. Elle reste la trame centrale de compréhension des agissements de l'Etat qui oscillent entre politiques favorables aux droits universels reconnus constitutionnellement et droits spécifiques qui concernent particulièrement la famille. C'est cette dernière orientation qui permet de comprendre la fidélité affirmée aux règles les plus traditionnelles du rôle attribué à la famille et de gestion des relations familiales.

La modernisation semble donc à la fois claire dans la sphère public et ambiguë dans la sphère privée, ambiguïté entretenue par les références traditionnelles.

Selon les évolutions du contexte politique, les consignes étatiques donneront (ou pas) une impulsion nouvelle aux évolutions sociétales à l'oeuvre.

C'est ainsi que, après une période de politique conservatrice marquée par une orientation timide concernant la « promotion féminine », l'Etat est aujourd'hui engagé dans un processus démocratique et est plus franchement favorable aux femmes.

La première phase est caractérisée par la marginalisation de la question, la seconde par sa mobilisation.

Lors de la première phase historique qui s'étend de l'indépendance au début des années 90, des deux références de l'idéologie politique, c'est l'islam qui est davantage promu.

* Houria ALAMI MCHICHI, Université Hassan II Casablanca-Maroc

Pour contrebalancer les mouvements sociaux politiques contestataires de gauche, l'Etat a encouragé les islamistes tout en les contrôlant, Il a, de ce fait, défendu une position conservatrice de la famille et du statut des femmes

La seconde période est modernisatrice. La promotion des valeurs démocratiques oriente vers des changements d'alliance. L'objectif est alors de lutter contre les mouvements islamistes intégristes en se rapprochant des modernistes de gauche, ceux de la droite étant acquis. La question de l'égalité devient alors centrale.

Le choix d'intégrer la question de l'égalité de manière aussi claire dans l'agenda politique est-il véritablement la conséquence d'une prise de conscience logique du caractère impératif de la question dans le processus de modernisation de la société ? Les liens avec la modernisation sont en effet nets. Dans un contexte de montée des intégrismes, la « valeur » moderne de la nouvelle politique est indéniable.

Aujourd'hui, l'option universaliste, plus franchement affirmée, conséquence du choix explicite favorable à la démocratisation de la société, conduit l'Etat marocain à prendre des mesures pour promouvoir le changement. Conscience que la modernisation est désormais un impératif qui accompagne la démocratisation, laquelle ne peut se faire sans la prise en compte des femmes ? Nécessité de s'insérer dans le monde globalisé qui a énoncé l'égalité parmi ses objectifs... ? Soumission au diktat international relatif à l'égalité ? La prise en considération du contexte révèle la nécessité de lutter contre les adversaires proclamés ou supposés de cette modernisation.

Dès lors, l'hypothèse de l'instrumentalisation de la problématique ne peut être exclue, le terme d'instrumentalisation devant être compris comme l'utilisation de la question des femmes comme moyen pour accélérer le processus de modernisation sociale.

Il reste à savoir quelles sont les conséquences de cette « confiscation » de la question de l'égalité par l'Etat sur le processus de modernisation et de démocratisation qu'elle est censée favoriser ? La question interpelle non seulement le rôle que jouent les partis politiques, mais aussi le devenir des associations féminines principales protagonistes de la revendication de l'égalité au Maroc.

I- Une position conservatrice des droits des femmes

Au Maroc, la colonisation n'a pas cherché à mobiliser véritablement la question féminine. Elle a néanmoins ouvert certaines perspectives en matière d'occupation du champ public. Et dès cette époque, l'Etat marocain a pris quelques décisions dessinant les orientations du futur Etat indépendant. C'est ainsi que, depuis que la princesse Lalla Aïcha a fait un discours public tête nue, la monarchie est restée fidèle à cette image moderne. En outre, tous les discours de la princesse et de la monarchie ont toujours insisté sur le respect des valeurs religieuses marocaines.

1-1- Un double référentiel

L'Etat indépendant sera moderniste vis-à-vis des femmes dans le champ public (droits au travail, à l'éducation, droits politiques, etc.), le caractère conservateur étant focalisé essentiellement autour de la famille. Mais autoritaire dans son fonctionnement, l'Etat a eu pour objectif de contrôler la modernisation sous tous ses aspects pour la freiner, l'orienter et la maîtriser en fonction des impératifs politiques. En permanence, un jeu subtil se met en place entre expressions modernes et sauvegarde de valeurs traditionnelles et entre laisser-faire et contrôle.

La famille étant censée servir de relais de transmission des valeurs de soumission et jouer un rôle primordial dans la préservation des traditions, l'Etat a défendu une position conservatrice de la famille et du statut des femmes. C'est ainsi qu'un code de statut personnel fondé sur la shari'a est adopté dès 1958.

En même temps, la première constitution de 1960 accorde aux femmes des droits politiques. Bien plus, lorsque la manifestation de revendications féminines est pressentie, l'Etat crée une association de femmes, l'Union Nationale des Femmes Marocaines, pour encadrer les demandes.

Le droit à l'éducation pour les garçons et pour les filles est proclamé. Le droit au travail est garanti par la constitution. Au niveau formel, peu de différences sont établis entre les droits des femmes et des hommes dans le champ public. De ce point de vue, l'Etat peut être décrit comme conscient de l'enjeu de la « promotion féminine ».

1-2- Une conception restrictive de la modernisation

Dans les faits, malgré les dysfonctionnements du système, peu de mesures d'accompagnement ont existé pour rendre effectifs ces droits et, au niveau du champ privé, la référence juridique religieuse bloquait les évolutions.

Au nom des traditions, l'Etat a en effet longtemps résisté aux changements sociaux de genre au niveau de la cellule familiale. En fonction de cette orientation, il a valorisé la spécificité, et a cherché à veiller à la sauvegarde des statuts familiaux et de la complémentarité des rôles sociaux notamment en maintenant les règles juridiques classiques concernant la famille .

De ce point de vue, les femmes sont considérées comme dépositaires des valeurs familiales et « gardiennes des traditions » ...indépendamment des évolutions sociétales à l'œuvre.

En outre, la politique de modernisation mise en œuvre par l'Etat marocain au lendemain de l'indépendance, a surtout concerné les villes. Par souci de ne pas modifier les comportements et pour éviter les bouleversements susceptibles de porter atteinte à la stabilité politique, les campagnes sont délaissées.

C'est ainsi que, alors que l'éducation sert de moteur et d'accélérateur de la modernisation, l'effort de scolarisation est faible surtout dans le monde rural, où le pourcentage des filles qui vont à l'école est particulièrement réduit¹³⁴ . Le but de cette option est d'éviter d'affronter les capacités subversives de l'éducation, ce qui prive les femmes de la possibilité d'acquérir les moyens de s'autonomiser.

Les défaillances économiques de l'Etat et les choix de gouvernance n'ont donc pas permis au milieu rural de bénéficier des infrastructures de la modernisation susceptibles d'insuffler un esprit nouveau fondé sur les choix rationnels.

De même, bien que des droits politiques aient été accordés aux femmes, ces dernières sont quasiment absentes au niveau des postes de décision et ont de ce fait peu de possibilités de participer à la prise de décision et aux orientations globales du développement de leur pays.

¹³⁴Chaker Aziz. « Genre et éducation », dans Féminin-Masculin. La marche vers l'égalité au Maroc. 1993-2003, Fondation Friedrich Ebert, 2004, Rabat.

En 2002, 49%des personnes âgées de 10 ans et plus sont analphabètes, soit 68% en milieu rural, et 34% en milieu urbain. Dans ce total, 62% sont des femmes. Environ 9 femmes rurales sur 10 sont analphabètes, et moins de 45 % en milieu urbain.

De 1960 à 2002, l'analphabétisme a été réduit en termes relatifs de 56 % parmi les hommes et de 35% parmi les femmes. En milieu rural, la réduction de l'analphabétisme féminin en 40 ans n'a été que de 16%, contre une réduction de plus de 40 % chez les hommes

1-3- Un processus de modernisation sociale malgré les obstacles

Or, paradoxalement, alors que le processus de modernisation est peu encouragé au niveau politique, le processus de modernisation sociale est, quant à lui, engagé, indépendamment de la volonté de l'Etat mais sans que l'on puisse en conclure que l'Etat y est hostile. Le principe est celui d'une politique du laisser-faire qui servira plus tard de support à la politique entreprise.

Toutes les investigations entreprises montrent en effet combien la société a changé et adopté certains comportements modernes¹³⁵, en dehors ou en marge de l'appui officiel de l'Etat. Elles montrent en effet également les conséquences indirectes des interventions de l'Etat sur le processus de modernisation non seulement dans le champ public mais aussi dans le champ privé. En effet, malgré les textes conservateurs, la famille, principal espace de la permanence des traditions, est loin d'être préservée et mise à l'abri de la modernisation. La séparation espace public-espace privé n'est pas étanche et les incursions de l'Etat dans les affaires familiales sont nombreuses, comme celle relative au contrôle de la fécondité. Ainsi, lorsque l'Etat a adopté une politique de planning familial, au nom des objectifs du développement qui relèvent du champ public, il s'est, en même temps, impliqué dans un domaine qui est censé relever de la seule compétence des familles et de l'ordre privé.

Pourtant, la politique de planning familial a moins visé la modernisation de la société que la nécessité d'éviter les pressions sur le marché du travail défaillant, mais elle a entraîné un certain nombre de changements modernes dans les comportements.

En outre, malgré le caractère autoritaire de l'Etat, cette politique s'est, voulue prudente sans doute dans le souci d'éviter les contestations relevant du religieux. Mais, en favorisant le principe de contrôle de la fécondité qui fait appel au choix personnel et permet de planifier le moment de la procréation ainsi que la taille de la famille, elle n'a pas pu éviter les conséquences propres au contenu moderne de cette attitude. Elle s'est ainsi démarquée de certaines croyances religieuses populaires opposées à la contraception et a, encouragé des comportements modernes fondés sur la raison et le renforcement de la modernisation de la famille. Elle a donc favorisé des attitudes fondées sur la de raison libératrice des superstitions et des croyances populaires irrationnelles.

¹³⁵ Centre d'Etudes et de Recherches Démographiques (CERED), Femmes et condition féminine au Maroc, Publication du Ministère du Plan, Rabat, 1989 : Kerrou M et Kharoufi M., « Familles, valeurs et changements sociaux », dans Monde arabe, Maghreb Machrek, n°144, avril-juin, p. 26-39

L'Etat, promoteur des changements économiques et des politiques de modernisation a ainsi contribué à confirmer la progression de la famille conjugale qui est un facteur de modernité et les restructurations et recompositions de rôles qu'elle induit.

Dans le champ public, de plus en plus de femmes travaillent et sont pourvoyeuses de revenu, elles participent activement aux mouvements de contestation sociale et politique, sont emprisonnées et subissent la torture comme les hommes, créent des associations pour défendre leurs droits en tant que femmes, etc.

La conséquence de ces options en est que, dès lors que la modernisation produit ses effets, la complémentarité des rôles s'expose au combat social et politique entrepris par les féministes et par l'ensemble des démocrates, femmes et hommes.

1-4- Des luttes féministes qui prennent corps

Dans cette première phase, les transformations de la vie des femmes et les préoccupations relatives aux inégalités contenues dans le droit de la famille constituent un épisode fondamental dans les luttes féministes.

Les féministes ont questionné les représentations dominantes et interpellé les mythes de la féminité. Période marquée par la dénonciation des discriminations et oppressions subies par les femmes au sein de la famille, dans le milieu du travail, dans la rue.... Période bilan qui a permis de mettre l'accent sur le caractère profondément inégalitaire du droit de la famille et sur les contradictions entre le droit privé profondément inégalitaire et les lois régissant le champ public fondées au moins formellement sur l'égalité...

Les changements législatifs ont d'abord été considérés comme l'expression de lieux de résistance. Grâce aux actions des associations féminines et au travail de légitimation effectué par les institutions internationales, les contestations du droit qui légalise ces discriminations se sont imposées comme un moteur de sensibilisation, notamment dans la sphère privée.

L'approche genre devient une référence plus franchement reconnue. La revendication de l'égalité ne se fonde plus sur la seule exigence d'égalité. Elle se précise et s'attaque aux fondements des inégalités construites socialement. Désormais, le mouvement

féminin approfondit sa réflexion, engage des analyses qui soulignent les rapports sociaux et propose un certain nombre de solutions...

Dans ce parcours, le féminisme au Maroc, en tant que mouvement social, a d'abord été accusateur des hommes considérés comme responsables et donc coupables des discriminations existantes à l'égard des femmes. Mais il a fait l'économie de la phase différentialiste. Né plus tardivement que le féminisme occidental, il a en quelque sorte « sauté » la phase d'opposition au masculin ou du moins accompli cette phase si rapidement qu'elle n'a pu marquer le mouvement.

Compte tenu des contraintes sociales, la demande se concentrait davantage sur un rééquilibrage de pouvoir que sur une véritable demande d'égalité. Malgré ces limites, le processus a inauguré une politique créative, abordant la vie quotidienne comme un continuum traversé par le pouvoir. Or, cette perspective dérangeait de manière frontale les segmentations entretenues par la modernité, spécialement celle qui sépare sphère public et sphère privée.

Elle remettait en cause la nature de la modernisation menée et posait la question fondamentale de la démocratisation

Ainsi, la pression sociale moderniste s'organise. Mais la monarchie qui symbolise l'Etat et est garante de la religion, et donc du droit de la famille qui en dépend, résiste à l'éventualité des évolutions du droit.

2- L'Etat aujourd'hui féministe ?

A partir de la fin des années 80, à la faveur des changements politiques plus favorables à la démocratisation, s'amorcent de nouvelles tendances concernant les femmes.

2-1- Processus démocratique et féminisme étatique

1996 fait date puisqu'elle marque l'inscription dans le préambule de la Constitution marocaine révisée d'un principe fondamental, celui qui fait du Maroc un pays « conscient de la nécessité d'inscrire son action dans le cadre des organismes internationaux dont il est un membre actif et dynamique » et qui « souscrit aux principes, droits et obligations découlant des chartes des- dits organismes et réaffirme son attachement aux droits humains tels qu'ils sont universellement reconnus ». L'intégration « des droits humains

tels qu'ils sont universellement reconnus » marque en effet un tournant dans la prise en compte des droits humains au Maroc et de la démocratie et du renforcement des droits des femmes.

A un niveau spécifique, un premier plan stratégique dit « Plan d'action national d'intégration de la femme au développement » est élaboré en 1998. Il marquera le début de règne de Mohamed VI qui, dès son accession au Trône, a mis l'accent sur l'impératif de « rendre justice à la femme marocaine et de l'affranchir de toutes les formes d'injustice qui pèsent sur elle ». C'est en effet en 1999 que le Maroc connaîtra les débats les plus houleux concernant la question féminine. Le projet de plan finira par être abandonné. Mais il aura eu l'avantage d'officialiser la prise en compte politique de la question de l'égalité hommes-femmes de manière globale tenant compte des discriminations tant dans la sphère public que dans la sphère privée et créer une dynamique autour de l'égalité, du genre et de l'approche intégrée.

A partir de là, de nouvelles orientations favorables à l'égalité hommes-femmes qui placent les femmes au centre du processus de modernisation de la société sont alors adoptées. Elles marquent une rupture avec les anciens choix politiques.

L'Etat affirme vouloir confirmer son engagement national et international de respecter les droits humains qui englobent les droits des femmes. Pour cela, il adopte une série de mesures et de dispositifs qui ont pour objectif le principe de l'égalité.

En mai 2006, une deuxième stratégie nationale est adoptée. « La stratégie nationale pour l'équité et l'égalité entre les sexes par l'intégration de l'approche genre dans les politiques et programmes de développement » lancée par le Secrétariat d'Etat chargé de la famille, de l'enfance et des personnes handicapées.

Plusieurs projets stratégiques thématiques sont mis en place telle la stratégie de lutte contre les violences à l'égard des femmes « Ensemble contre la violence à l'égard des femmes », présentée officiellement en mars 2002.

Des actions de partenariat thématique avec les organisations féministes sont organisées régulièrement, avec le Ministère de l'Education Nationale autour de l'introduction de la culture de l'égalité entre les hommes et les femmes dans le cursus scolaire, avec le ministère des finances sur la part du budget de l'Etat allouée aux programmes de

promotion de la condition des femmes au Maroc¹³⁶, sur l'alphabétisation et l'éducation non formelle avec le secrétariat d'Etat chargé de l'éducation non formelle, avec le ministère de la santé sur la santé reproductive sur la prise en charge des problèmes de VIH/SIDA et les IST.

Dans le champ de la prise de décision, depuis le début des années 2000 surtout, le nombre de femmes qui occupent les postes de décision politique s'est accru dans tous les secteurs. Les femmes ont investi tous les champs : politique, économique social et culturel. Elles sont ministres, ambassadrices, ingénieures, professeures, pilotes, architectes, docteurs, cheffes d'entreprises.... Depuis le 30 avril 2004, à la faveur de la politique de « restructuration du champ religieux » annoncé par le Roi, elles sont également impliquées dans le champ religieux qui était un champ exclusivement masculin.

Dans le champ de la représentation, un accord consensuel a permis aux femmes d'être plus nombreuses à la chambre des représentants¹³⁷.

Toutes les mesures confirment l'orientation moderniste : une politique volontariste de scolarisation des filles et d'alphabétisation des femmes, leur plus grande implication dans le champ public et politique, la reconnaissance des transformations familiales et la confirmation de la famille conjugale...L'éducation est désormais conçue comme un moyen de modernisation de la société et on ne craint plus son contenu de conscientisation personnelle et collective

La monarchie se modernise. L'épouse du Roi est désormais connue, elle acquiert le statut de princesse et une visibilité public, une partie des prérogatives royales relatives au droit de la famille est abandonnée par le souverain qui innove en présentant le nouveau code de la famille au parlement, alors que traditionnellement, la décision finale lui appartenait.

2-2- Modernisation de la société et modernisation de la famille

Les univers sont décloisonnés, la famille conjugale, qui est un facteur de modernité, confirmée.

A la faveur des interventions des mouvements féministes, mais aussi d'un choix explicite de l'Etat, l'impératif de la mise en conformité des options officielles avec les

¹³⁶Il s'agit de la gendérisation du budget de l'Etat réalisée en partir de 2005.

¹³⁷A la veille des élections parlementaires de la Chambre des Représentants de septembre 2002, une modification de la loi organique de cette chambre introduit le principe de la liste nationale qui réserve, de manière consensuelle, c'est-à-dire en l'absence de toute obligation juridique, 30 sièges aux femmes sur les 325 membres de la deuxième chambre. Le sexe des personnes qui peuvent figurer sur cette liste n'est pas précisé, la mention ayant été jugée inconstitutionnelle. La décision est laissée à l'appréciation et à la bonne volonté des partis politiques. De ce fait, quelques partis politiques ont intégré des candidats masculins sur ces listes. Globalement, malgré ces quelques « ratés », le respect de cet engagement a été réel et des femmes ont été élues sur cette base en 2002 et en 2007.

transformations des structures et des statuts familiaux va s'imposer pour donner une assise légale aux changements sociaux qui se sont opérés dans les relations familiales. C'est en ce sens qu'un nouveau code de la famille est élaboré et promulgué en février 2004. Il prend acte des mutations qui se sont opérées au sein de la famille et officialise l'éclatement des frontières classiques de la famille patriarcale élargie repliée sur elle-même et de la privatisation de la vie familiale. C'est cette conformité avec les évolutions vécues qui permet de comprendre en partie pourquoi les oppositions à l'adoption du nouveau texte ont été faibles alors que les protestations ont été particulièrement vives à ce sujet.

L'incrimination du harcèlement sexuel et de la violence conjugale, la brèche ouverte dans la reconnaissance de la maternité hors mariage constituent des exemples édifiants de ces nouvelles orientations qui contribuent à confirmer l'option moderne des droits des femmes à la citoyenneté.

En faisant ces choix, l'Etat oriente les comportements des citoyens vers la modernité. Il fait, en même temps, la démonstration aux partis politiques modernistes et aux islamistes de sa meilleure capacité de compréhension des problèmes de société. De nombreuses réformes sont ainsi initiées par l'État qui réussit ainsi à apparaître comme le promoteur le plus efficace des droits des femmes. Le roi pointe les « injustices faites aux femmes » et encourage le gouvernement à prendre des mesures.... Ce dynamisme de la modernisation sociale va servir de base à la modernisation politique voulue par l'Etat

3- Le féminisme, une source de légitimité de la modernisation

Dans la mesure où les changements introduits dans le nouveau code de la famille ont dépassé ce que les féministes pensaient obtenir, les organisations non gouvernementales qui ont applaudi les réformes ont d'abord vécu une période de repli, comme si la loi représentait l'ultime horizon à atteindre et comme si la réforme avait répondu à toutes les espérances.

3-1- L'Etat, un allié des femmes ?

Face aux mutations qui se sont opérées au sein des structures familiales, résister ne pouvait que creuser le fossé existant entre la réalité sociale et le droit de la famille qui relevait de la compétence du roi. Mais surtout, ces changements ont affaibli le

système des familles élargies sur lequel s'appuyait la monarchie. Elles ont donc imposé le tournant vers la modernité.

En s'immiscant dans l'espace de pouvoir le plus protégé des hommes, celui de la cellule familiale et en rendant publics les actes de maltraitance grâce à la médiatisation, à la mise en place des dispositifs – panneaux publicitaires, spots télévisés, numéro d'écoute, l'État donne l'impression de se ranger du côté des femmes.

Ce choix s'oppose explicitement à la frange la plus conservatrice de la société et aux islamistes qui défendent le plus une conception traditionnelle de la famille et des relations familiales. Certes, les modernistes restent profondément imprégnés de valeurs anciennes de complémentarité des rôles au niveau des idées mais ils sont également tenus par leurs choix modernistes qui les orientent vers la démocratie. Ainsi, en quelques années, l'État est passé du rôle d'opposant au féminisme qui critiquait son inertie, voire sa complicité, dans l'oppression des femmes, à celui de garant de leur liberté. Message de modernité qui s'accompagne de mesures concrètes.

Les associations, quant à elles, sont passées de la situation de l'opposition à celle de la coopération ou de l'expectative bienveillante et du soutien critique. Les interventions de l'État rencontrent d'un côté, l'approbation du côté des associations qui appuient ses interventions, l'encouragent à continuer dans cette voie et l'expression de différentes formes d'opposition chez une certaine catégorie de la population qui résiste au changement, de l'autre. C'est précisément contre cette franche que l'État souhaite lutter ...en « instrumentalisant » la question femmes.

Mais lorsque l'État devient « féministe » et qu'il obtient l'approbation, voire le soutien de la part des organisations féminines, le mouvement des femmes est d'une certaine façon dépossédée de son rôle d'avant-garde militante des droits des femmes et des initiatives dans le plaidoyer

3-2- Un Etat plus réaliste que les mouvements islamistes

puis il a retourné contre eux cette tactique en reconnaissant la centralité accordée à la question, mais en lui donnant un autre sens plus « contemporain ».

Sans jamais désigner les islamistes explicitement, l'accent est mis sur l'aspect rétrograde des revendications .

L'expérience de la présentation d'une stratégie nationale fondée sur la reconnaissance de certaines mesures « modernes », prolongée par les débats et controverses démocratiques qui s'en sont suivis, a sans doute permis de « prendre la température » de l'état de l'opinion publique à cet égard, de mesurer les convictions des uns et des autres et de préparer l'officialisation de la reconnaissance des changements.

L'Etat a observé les islamistes focaliser les luttes autour de la question des femmes, puis il a retourné contre eux cette tactique en reconnaissant la centralité accordée à la question à laquelle il donne un autre sens plus « contemporain ».

Sans jamais désigner les islamistes explicitement, l'accent est mis sur l'aspect rétrograde et inadapté des revendications, et, indirectement sur le décalage existant entre ces revendications et la réalité sociale, l'Etat prend le contre-pieds de leurs propositions tout en ayant l'air de céder sur certaines questions comme la polygamie qui est résiduelle au Maroc, le maintien de la répudiation, l'héritage, etc.

3-3- L'Etat plus proche des populations et plus militant que les organisations modernistes

L'Etat se présente comme plus militant que les partis politiques qui ne jouent pas leur rôle et ne proposent pas des lois favorables à l'égalité, ne nomment pas des femmes aux postes de décision et aux postes ministériels, n'acceptent pas de mettre en tête des listes de candidatures pour qu'elles soient élues. L'image diffusée est celle d'un Etat plus démocratique que les partis politiques censés être les groupes de pression représentatifs du peuple.

Les partis politiques sont ainsi interpellés sur leur niveau démocratique dans un contexte où le chef de l'Etat propose au vote démocratique du parlement la question des droits familiaux qui est traditionnellement de ses prérogatives.

Bien qu'elles aient été officiellement prises par le haut, ces mesures sont présentées comme loin d'être autoritaires, ce qui les différencie des pratiques antérieures, mais au contraire comme des mesures qui correspondent aux changements, qui émanent de la demande sociale.

Ce dynamisme de la modernisation sociale va servir de base à la modernisation politique voulue par l'Etat.

L'Etat cherche aujourd'hui à « utiliser » les femmes dans une double perspective : d'une part, il cherche ainsi à faciliter-assurer-confirmer la modernisation et la démocratisation de la société tout en la contrôlant selon le modèle le plus conforme à la préservation de l'idéologie dominante. D'autre part, il s'agit pour lui de contourner- combattre les représentations culturelles qui s'opposent à la confirmation des comportements modernes.

En faisant ce choix, l'Etat fait d'une pierre deux coups : il fait des femmes et des partis politiques modernistes de gauche des alliées. Du même coup, il désamorce la capacité subversive du mouvement féministe et fait la démonstration aux partis politiques modernistes et aux islamistes de sa meilleure capacité de compréhension des problèmes sociaux

C'est ainsi que, d'une certaine façon, les modalités de la nouvelle gouvernance font du féminisme une des sources de légitimité de la modernisation et de la démocratisation

Au-delà des déclarations d'intentions, elles ont incorporé la nécessité d'harmoniser les relations entre femmes et hommes sur la scène conflictuelle de la reproduction.

Mais le féminisme en perd de sa substance et de sa combativité : il en est provisoirement affaibli.

Conclusion

Au Maroc, la modernisation est un choix politique incontournable qui concerne l'ensemble des structures de l'Etat. Elle s'impose dans une conjoncture de grands changements mais aussi d'incertitudes. Pour moderniser la société et lutter contre les forces régressives, l'Etat instrumentalise la question des femmes.

En cette période de crise qui est aussi une période de doute, le pouvoir offre ainsi des solutions qui se fondent sur la permanence et la stabilité du régime.

L'Etat se présente ainsi comme le principal promoteur de la « question des femmes ». Il se rapproche des femmes, et devient « un allié » du féminisme, mais il s'agit d'un allié qui détient le pouvoir, qui est seul capable de mettre en place des politiques favorables à l'égalité

Ce mouvement contient bien des aspects positifs pour les femmes et pour la modernisation du pays. Il favorise en particulier les demandes démocratiques de la société au sujet de l'équité et du respect de la dignité. Il permet aux femmes d'acquérir bien des droits et favorise les changements des mentalités. Mais, se fondant sur des décisions venues d'en haut, il contient en même temps des risques pour les organisations féminines et réduit leurs potentiel militant. Il désamorce les capacités subversives contenues dans le mouvement des femmes et fait la démonstration que l'Etat est le seul acteur ayant la capacité non seulement de prendre les mesures nécessaires mais aussi de mettre en œuvre les réformes énoncées. Ces ambivalences renforcent les questions au sujet de la question démocratique relative à l'égalité hommes-femmes.

Bibliographie sommaire

- ALAMI MCHICHI H, 2002, Genre et politique au Maroc. Les enjeux de l'égalité hommes-femmes entre islamisme et modernisme, L'Harmattan, Paris, France
- ALAMI MCHICHI H, et al. 2004, Féminin- Masculin. La marche vers l'égalité au Maroc : 1993-2003
- ALAMI MCHICHI H, et al, 2006, « *Changement social et perceptions du nouveau code* » dans Friedrich Ebert stiftung, Le code de la famille. Perceptions et pratique judiciaire. Publications de la Fondation Friedrich Ebert Stiftung, Rabat, Maroc.
- CENTRE POUR LE LEADERSHIP FEMININ, 2001, La démocratie mutilée. Femmes et pouvoir politique au Maroc, Publications de l'Association démocratique des femmes du Maroc, Rabat, Maroc,
- CENTRE D'ETUDES ET DE RECHERCHES DEMOGRAPHIQUES, Femmes et condition féminine au Maroc, Ministère de la prévision et du plan, série « Etudes démographiques », Rabat, 1989
- CENTRE D'ETUDES ET DE RECHERCHES DEMOGRAPHIQUES, Genre et développement : aspects sociodémographiques et culturels de la différenciation sexuelle, Ministère de la prévision et du plan, série « Etudes démographiques », Rabat, 1998
- DAOUD Zakia, 1993, Féminisme et politique au Maghreb, soixante ans de lutte, Eddif, Casablanca, Maroc

Droits sexuels et reproductifs et genre. Où en sommes-nous ?

Katinka IN 'T ZANDT *

1. Introduction

La promotion de la santé et des droits sexuels et reproductifs fait partie de la politique belge de coopération.

La santé sexuelle et reproductive comme les droits sexuels et reproductifs des femmes, fait partie intégrante des droits humains. Ils sont essentiels pour le bien-être de la personne, non seulement quant à la procréation, mais également en matière de relations sexuelles et d'épanouissement personnel. Néanmoins, les problèmes de santé reproductive sont l'une des plus grandes causes de morbidité et mortalité dans les pays en développement. Ils constituent – du fait qu'ils touchent principalement les femmes - un frein important au développement socio-économique des communautés et des pays¹⁵¹.

Le non-respect des droits reproductifs et sexuels est à l'origine de sérieux problèmes.

Dans le monde, plus d'un demi million de femmes meurent chaque année des complications de l'accouchement et de la grossesse. Le sida fait trois millions de victimes. Au total, les maladies et les décès dus à la mauvaise santé en matière de reproduction représentent un cinquième du fardeau mondial de la maladie et près d'un tiers chez les femmes¹⁵².

En Amérique Latine et dans la région des Caraïbes, 35% des adolescents sexuellement actifs utilisent des contraceptifs ; en Afrique subsaharienne, seulement 5%.

Chaque minute, 190 femmes se retrouvent enceintes sans l'avoir souhaité ou planifié.

D'après des estimations, 20 millions d'avortements à risque sont pratiqués chaque année, dont 80.000 se soldent par la mort de la femme. Les jeunes filles (entre 15 et 19 ans) constituent la majeure partie de ce groupe.

* Katinka IN 'T ZANDT, *Fédération laïque des centres du Planning Familial Bruxelles-Belgique*

¹⁵¹La Coopération belge au Développement dans le domaine de la Santé et des Droits Sexuels et Reproductifs, note politique, mars 2007.

¹⁵²Rapport annuel 2005 du l'FNUAP

Les grossesses et les accouchements (et les complications afférentes) sont les principales causes de décès chez les filles de 15 à 19 ans¹⁵³.

La planification familiale sauve des vies. A l'heure actuelle, 200 millions de femmes ayant besoin de services de contraception efficaces et sans danger n'y ont pas accès. Si cet accès leur était offert, il serait possible d'éviter plus de 100.000 décès maternels par an, soit un cinquième du chiffre annuel mondial. En outre, quand les femmes peuvent planifier et espacer les grossesses, les familles sont moins nombreuses, plus prospères et les enfants sont en meilleure santé et mieux éduqués¹⁵⁴.

Pour améliorer la santé reproductive et sexuelle des femmes et des hommes, il faut diminuer les inégalités des sexes et accroître le niveau de développement d'un pays.

Déjà en 1992, la Déclaration de Rio, qui a clôturé le sommet de la Terre de l'ONU, stipulait que la pleine participation des femmes est essentielle à la réalisation d'un développement durable.

Les inégalités du genre en matière de santé reproductive et sexuelle sont immenses. Les services de santé et même leur accessibilité varient selon les réalités politiques, sociales et religieuses de chaque pays. Rien ne peut pourtant justifier les discriminations, le manque d'accès à la santé pour les filles et les femmes, ni le non respect des droits sexuels et reproductifs.

Les objectifs du Millénaire pour le développement ne parlent pas de droits sexuels et reproductifs. Un seul concerne directement les femmes et deux autres ne les envisagent qu'en tant que mères ou personnes malades du sida.

Les ODM visent la réduction de la mortalité infantile et ignorent les mutilations génitales féminines, les viols, l'esclavage sexuel et les mariages précoces.

Nous voulons présenter l'aboutissement de deux ans de recherches du groupe de travail « Santé reproductive et mutilations génitales féminines » de la Commission Femmes et Développement

La Commission Femmes et Développement installée en 1994 est un organe consultatif en matière d'égalité entre les femmes et les hommes auprès du Ministère belge de la Coopération au Développement.

¹⁵³Publication de la Commission Femmes et Développement. Les femmes au-delà des Objectifs du Millénaire ; Bruxelles, 2005.

¹⁵⁴Rapport annuel FNUAP ; Op.Cit.

Elle a comme mandats de

- conseiller le ministre dans l'élaboration et la mise en œuvre d'une politique de coopération qui fasse avancer l'égalité entre les femmes et les hommes
- contribuer à l'information sur la position économique, sociale et politique des femmes et sur leur position dans les pays du sud.
- Sensibiliser le monde politique et l'opinion public belge sur l'importance des femmes dans le développement et sur la mise en œuvre des engagements internationaux en faveur de l'égalité de genre

Tenant compte de ces mandats, la Commission a mis en place des groupes de travail, entre autres le groupe de travail Santé reproductive et mutilations génitales féminines. C'est un groupe international, composé des expertes des différents pays, surtout du Congo et de la Belgique.

Notre travail se situe dans un cadre de référence précis qui comprend les grandes conférences des Nations Unies, plus précisément la Conférence Internationale sur la Population et le Développement (CIPD) tenue au Caire en 1994 et la Quatrième Conférence mondiale sur les femmes tenue à Beijing en 1995.

Ceci explique le choix des thèmes suivants qui rythment nos différents chapitres. :

1. Maternité sans risque
2. Informations et services en planning familial
3. Intégration des programmes IST et VIH/SIDA
4. Intégration des programmes de luttes contre les violences
5. Intégration de programmes pour les jeunes
6. Intégration des programmes de lutte contre les fistules
7. Intégration des programmes de lutte contre les MGF

Dès lors, pour dresser un état des lieux de la prise en compte de ces thématiques, nous avons choisi quelques pays exemplatifs parmi les partenaires de la coopération avec La Belgique. Sept pays ont ainsi été sélectionnés : la Bolivie, l'Equateur, le Mali, le

Maroc, la République Démocratique de Congo (RDC), le Sénégal et le Vietnam. Nous y avons ajouté la Belgique elle-même.

Pour chacun des thèmes et pour chaque pays, nous avons analysé les instruments juridiques et internationaux que le pays a ratifiés ou refusés. Nous avons identifié au regard de chaque thème, comment chaque pays choisi les applique dans sa constitution et ses différentes législations. Nous avons cherché à comprendre la contribution de la société civile c'est-à-dire leurs stratégies et le travail en réseau par rapport à chaque thème et dans un pays donné.

Notre analyse des thèmes de la santé reproductive tient en compte des principes d'égalité, d'équité de genre et d'autonomisation des femmes. Nous avons abordé également l'intégration du rôle des hommes et spécifiquement des jeunes.

Il était important de comprendre le contexte et le rôle de certains facteurs comme par exemple les religions, les coutumes et traditions, l'impact des contextes de guerre et conflits sur la santé reproductive et sexuelle.

Chaque chapitre est suivi de recommandations pour les responsables politiques et pour les responsables de terrain de la société civile.

THEMES	Maternité sans risque	Planning familial	IST et VIH/SIDA	Violences	Jeunes	Mutilations génitales féminines	Les fistules
Définition							
Instruments juridiques							
Application dans la législation							
Société civile							
Contexte et facteurs d'influence							

Figure 1. : Synthèse Pays et Thèmes : Belgique, Bolivie, Equateur, Mali, Maroc, République Démocratique du Congo, Sénégal, Vietnam

Qu'est-ce qu'une étude pareille peut donner comme informations et recommandations ? Voici des exemples :

2. La maternité sans risque

On note, parmi les principaux facteurs de décès maternels différents «retards» : retard dans la décision de recourir aux soins, retard pour rejoindre les structures de soins (souvent trop éloignées des lieux de vie des femmes), retard dans l'apport de soins adéquats. Ces retards se combinent avec des facteurs tels que l'âge des mères (trop jeunes - moins de 20 ans - ou trop âgées), les grossesses trop rapprochées et les grossesses trop nombreuses (+ de 7)¹⁵⁵.

Le manque de personnel qualifié est parfois criant. Dans certains pays, comme au Mali, la répartition des sages-femmes par région est inégale : 68 % d'entre elles sont en exercice dans le district contre 32 % dans les régions. A cette faiblesse de gestion des ressources humaines s'ajoutent l'absence de plan de carrière, la faible motivation, l'insuffisance de formation continue du personnel, la migration etc¹⁵⁶. Au Maroc, le nombre de gynécologues exerçant dans le système public est insuffisant¹⁵⁷.

Nos recommandations en matière de maternité sans risques :

- Assurer des soins anténataux, à l'accouchement et post-partum appropriés à toutes les femmes, avec une attention particulière pour les femmes en situation de précarité (femmes en milieu rural, en situation de conflit, etc.).
- Intégrer aux programmes de maternité sans risque l'accès aux services et à l'information en matière de planification familiale de toutes les femmes et toutes les adolescentes en âge de procréer.
- Veiller à l'accessibilité géographique des services et des équipements, d'une part en programmant une meilleure dispersion géographique des dispensaires, d'autre part en améliorant la mobilité des usagères (infrastructures, routes, ainsi que la prise en compte des coûts de transport).

¹⁵⁵Dr Tsheke, directeur du Programme national de santé de la reproduction, 4 avril 2005, commune de Bandalungwa. Source <http://www.lepotentiel.com>

¹⁵⁶« Les Echos », Afribone Mali, 09 juin, 2006

¹⁵⁷Femmes et santé au Maroc 1999-2003/Abdel-Illich Yaakoub/Insea, Rabat, <http://iussp2005.princeton.edu/download.aspx?submissionId=51238>
Exposé de Myriam Ilunga, lors du colloque « Les droits reproductifs, état de la question » organisé par la Commission Femmes et Développement, le 25/05/2007 à Bruxelles

3. Informations et services en planning familial

Les questions de planning familial sont souvent le lieu de débats politiques et idéologiques importants, non seulement sur les thèmes de l'avortement et de la contraception d'urgence qui sont les plus controversés, mais aussi autour des méthodes de contraception (méthodes modernes versus méthodes dites «naturelles»)¹⁵⁸. Cette thématique reste la plus difficile à traiter au niveau international et il convient de rester vigilant afin de maintenir les acquis apportés dans les deux grandes conférences des Nations Unies qui défendent les droits des femmes dans cette matière.

L'accès à la contraception est rarement légiféré, elle s'inscrit en général dans des programmes d'action des pays. Par contre tous les pays se positionnent en matière d'interruption de grossesse et légifèrent à ce sujet en situant l'interruption de grossesse dans le code pénal.

Le programme d'action du Caire demande aux gouvernements d'améliorer l'offre de service en planning familial. Il s'avère que la Belgique a changé son interdiction de diffusion des moyens contraceptifs seulement dans les années soixante-dix. La RDC, qui avait hérité de la législation du colonisateur en la matière, n'a pas encore changé les textes. En 2000, lors du suivi de Programme du Caire, une demande expresse a été faite auprès du gouvernement congolais de s'efforcer d'améliorer l'utilisation des méthodes contraceptives, d'abroger l'article 178 du Code Pénal qui interdit la diffusion des méthodes contraceptives, et de donner une éducation sexuelle aux jeunes. Pour beaucoup de raisons, la RDC n'a pas encore pu répondre à cette demande.

Notre recommandation est donc de rappeler cette demande au gouvernement actuelle de la RDC, pour la mettre en œuvre. Quand les femmes ont moins d'enfants, les familles sont moins nombreuses, plus prospères. Les femmes peuvent prendre davantage soin de leur propre santé, ainsi que celle de leurs familles. Elles peuvent bénéficier plus facilement d'une formation, accéder au marché du travail et acquérir un revenu propre.

Plusieurs associations se mobilisent autour de la date du 28 septembre comme jour de lutte en Amérique Latine pour la dépénalisation de l'avortement ; ces organisations forment un réseau avec d'autres organisations de pays latino américains¹⁵⁹. Citons notamment le groupe Católicas por el Derecho a Decidir qui travaille sur le plaidoyer à partir de la position de femmes et d'hommes de religion catholique.

¹⁵⁸Exposé de Myriam Ilunga, lors du colloque « Les droits reproductifs, état de la question » organisé par la Commission Femmes et Développement, le 25/05/2007 à Bruxelles

¹⁵⁹<http://www.nodo50.org/mujeresred/aborto.htm> (online le 23/01/2008)

En tout cas, les représentations sociales de la sexualité féminine et masculine mériteraient une analyse en profondeur. Le regard de la société sur la sexualité des femmes et des hommes est basé sur ce qui est accepté par la dite société, renforçant une construction d'identité traditionnelle. La vision du normal/anormal reste l'angle d'approche de la société sur la sexualité et la reproduction. Pourtant, «il n'y a pas une façon d'agir normale et une façon anormale ou perverse. Les notions de normal et d'anormal ne sont pas fondées scientifiquement. Ce sont des notions statistiques, culturelles et traditionnelles qu'il ne faut pas ériger en dogme. Par exemple, la masturbation était décrite comme le pire des maux par les médecins du siècle dernier.»¹⁶⁰

En matière de contraception, les perceptions sociales, nourries par des rumeurs positives ou négatives, ont un impact sur l'acceptabilité du moyen. La personne qui véhicule l'information est donc capitale.

Nos recommandations en matière de planning familial :

- Assurer l'accès aux services et à l'information en matière de planification familiale à toutes les femmes, à tous les hommes, et tou-te-s les adolescent-e-s en âge de procréer. Cela doit comprendre une éducation à la vie affective et sexuelle, l'accès à des moyens de contraception appropriés et fiables, l'accès aux soins en cas d'interruption de grossesse, et l'accès à l'avortement sans risque.
- Quelle que soit la législation en vigueur concernant les IVG, et faisant abstraction des contraintes éthiques ou morales que la société impose sur l'avortement, assurer aux femmes l'accès à des soins de qualité après toutes les interruptions de grossesse, afin de réduire la mortalité et de garantir la santé et la sécurité des femmes. Ceci doit comprendre notamment les soins d'urgence de l'avortement incomplet et de ses complications, ainsi que les conseils et services de planification familiale après avortement pour empêcher les grossesses non désirées.
- Cesser les pratiques discriminatoires dans les structures publiques de soins de santé, notamment l'exigence du consentement du conjoint pour l'accès à ces services.

¹⁶⁰Extrait de l'exposé de Véronique Fraccaro, lors du colloque « Les droits reproductifs, état de la question » organisé par la Commission Femmes et Développement, le 25/05/2007 à Bruxelles

4. Programmes de lutte contre les IST et le VIH/SIDA

Hommes et femmes ne sont pas égaux face à l'épidémie. Au niveau mondial, un peu moins de la moitié des êtres humains qui vivent avec le VIH sont de sexe féminin, mais partout dans le monde la proportion des femmes parmi les personnes infectées est en croissance. En Afrique subsaharienne, près de 61% des adultes vivant avec le VIH en 2007 étaient des femmes¹⁶¹. Ainsi, au Mali, en 2001, alors que la prévalence nationale du VIH chez l'adulte était estimée à 1,7%, ce chiffre était de 2% parmi les femmes et 1,3% parmi les hommes¹⁶². Parmi les femmes enceintes qui fréquentent les consultations prénatales, la prévalence était de 3,4% en 2005.

Non seulement les femmes et les filles sont plus exposées à l'infection, mais, à cause de la répartition traditionnelle des rôles sociaux, elles seront davantage amenées à prendre en charge les malades et le coût socio-économique de la maladie.

Les témoignages recueillis lors de notre recherche à travers la littérature dite «grise» à ce sujet mettent en évidence combien les inégalités de genre sont en soi un facteur déterminant dans l'incapacité de la communauté internationale à prévenir efficacement la propagation du virus. Les inégalités de genre empêchent les femmes de négocier la sexualité à moindre risque ; elles craignent les conséquences de leur initiative pour l'usage du préservatif (violence physique et sexuelle, abandon par le partenaire, perte d'une sécurité économique,...)¹⁶³.

Le problème est bien connu des expert-e-s. Selon l'OMS, «dans beaucoup de pays, le VIH/SIDA s'ajoute encore souvent aux difficultés que connaissent déjà les femmes par suite des inégalités, de la discrimination et des iniquités dont elles sont les victimes. De fait, ce sont ces facteurs mêmes qui expliquent pourquoi les femmes paient un tribut disproportionné à la maladie. (...) Elles contractent l'infection plus tôt que les hommes, en moyenne six à huit ans avant. Les jeunes femmes sont souvent contraintes d'accepter des relations sexuelles dans lesquelles elles se trouvent en état d'infériorité et n'ont guère la possibilité de discuter pour obtenir que ces rapports soient protégés. La mortalité disproportionnée qui affecte alors les femmes va créer au sein de la population adulte un déséquilibre dont on ignore les conséquences. En tout état de cause, ce déséquilibre aura probablement un effet inquiétant, à savoir que les hommes

¹⁶¹Chez les jeunes (15-24 ans), la différence de prévalence de l'infection entre les sexes est encore plus marquée.

¹⁶²Cellule de Planification et de Statistique du Ministère de la Santé et al., 2002.

¹⁶³Rencontre du groupe de travail de la CFD avec Dr. JL Lamboray, le 26/10/2006.

mûrs rechercheront des partenaires féminines de plus en plus jeunes, accroissant ainsi le risque de propagation du virus¹⁶⁴.»

Nos recommandations en matière de lutte contre le VIH/SIDA :

- Mettre en œuvre les moyens nécessaires pour que les femmes et les jeunes bénéficient pleinement de leurs droits à une information correcte en matière de prévention et de traitement contre le VIH/SIDA.
- Accorder une attention toute particulière à la lutte contre la désinformation.
- Encourager les initiatives de rassemblement des femmes et des jeunes filles dans le cadre des associations structurées. Celles-ci devraient permettre aux jeunes filles et aux femmes d'être informées, d'être formées notamment à l'utilisation des nouvelles technologies, de s'organiser en réseau afin de renforcer leurs compétences et de faire face aux facteurs susceptibles d'augmenter des risques de contamination, et enfin de se poser en interlocutrices valables vis à vis des responsables et décideurs (au niveau local, national, régional).
- Renforcer le rôle des radios communautaires dans l'information sur le VIH/SIDA.

5. l'intégration des luttes contre les violences

Concernant l'intégration des programmes des luttes contre les violences, l'impunité et la corruption du système judiciaire ressortent partout comme obstacle. Dans presque tous les pays que nous avons analysés, nous trouvons d'excellentes lois pour protéger les victimes et poursuivre les auteurs. Malheureusement, la mise en œuvre de ces lois pose problème : notamment, quand les femmes n'osent pas dénoncer les faits, par peur de représailles ou d'exclusion de la vie communautaire, ou encore parce qu'elles doutent, parfois avec raison, que les auteurs des actes de violences seront un jour poursuivis.

Au Sénégal par exemple, l'absence d'organe de contrôle et d'alerte sur le respect des droits fondamentaux reconnus à la femme est mentionnée comme obstacle à la lutte contre les violences¹⁶⁵.

En Equateur, la pauvreté, le manque de moyens pour recourir à la justice influence directement l'absence de dépôt de plaintes¹⁶⁶.

¹⁶⁴OMS, Rapport sur la santé dans le monde, 2004 – changer le cours de l'histoire. Disponible en ligne à l'adresse <http://www.who.int/whr/2004/fr> (on line le 23/01/2007).

¹⁶⁵République du Sénégal, Ministère de la Femme, de la Famille et du Développement Social, Mai 2006, « 25ème édition, Quinzaine nationale de la Femme, « Halte aux violences faites aux femmes et aux filles », UNFPA, UNDP, UNIFEM, UNICEF, p. 5.

¹⁶⁶UNFPA, « Violencia contra las mujeres. La Experiencia con Mujeres Kichwas de Guaranda, Provincia de Bolivar », Naupa Ecuador, Año 1, Numero 2, Diciembre 2004, p. 10-11.

La pauvreté peut aussi s'accroître en conséquence de l'exclusion qui suit la dénonciation. Au Mali, si le mari a un devoir de protection envers sa femme (obligation de subvenir aux besoins de sa femme qui est matériellement «irresponsable»), il a également un droit de préhension et de contrôle sur les revenus et la production de sa femme. Dans ce contexte, porter plainte pour violences conjugales privera la femme de toute source de revenus¹⁶⁷.

Au Maroc, la «Hchouma», c'est-à-dire, si nous avons bien compris, la méfiance, voire la peur, devant l'appareil judiciaire est avancée comme le facteur le plus souvent mentionné par les femmes pour expliquer leur silence face aux discriminations qui subsistent dans le droit marocain malgré la réforme substantielle de la Moudawana.

Le climat de violences de genre est aussi renforcé par les références confessionnelles, dogmatiques ou surnaturelles qui ne condamnent pas explicitement les violences faites aux femmes et les violences de genre. La perception des personnes concernant les outils de lutte contre les violences sexuelles peut être influencée par leurs convictions religieuses. D'autre part, la religion est parfois perçue comme solution au problème. Ainsi, au Maroc, pour 52% des hommes interrogés dans une étude sur le problème de la violence contre les femmes¹⁶⁸, ce problème ne peut être résolu que par un retour aux valeurs que prône la religion. Pour eux, l'Islam garanti la dignité des femmes et seule une application rigoureuse des préceptes religieux pourrait aboutir à la construction d'une société équilibrée et saine.

Cependant, dans plusieurs pays, dont la Belgique, nous sommes dans « un contexte de résurgence des tendances fondamentalistes, où il apparaît plus que jamais essentiel de poursuivre la réflexion sur les moyens et les stratégies applicables pour permettre aux femmes de mieux faire entendre leur voix au sein de leurs communautés religieuses et pour promouvoir leur *empowerment* »¹⁶⁹.

Les mouvements¹⁷⁰ qui, au nom des droits humains et de la santé des femmes, prennent position pour que les femmes ne soient pas soumises à des menaces et de la coercition lorsqu'elles gèrent les conséquences d'un viol, notamment dans les situations de conflits où le viol est utilisé comme arme de guerre, se heurtent à une opposition très forte de la hiérarchie de l'Eglise catholique. Cela ne peut qu'avoir un impact négatif

¹⁶⁷Wildaf/Mali, avec l'appui du PAREHF2, communiqué du 25 janvier 2007

¹⁶⁸ALAMI, M., CHICHI, H., & BENRADI, M., 2005, *Genre et violences. Analyse de la situation au Maroc à travers les interventions des centres d'accueil et de conseil. dans Femmes et violences en Afrique = Women and violence in Africa*, AFARD, Dakar, 250 p.

¹⁶⁹Présentation de la rencontre débat « Religions : la parole aux femmes », organisée par l'Institut pour l'Egalité entre les hommes et les femmes en 2007

¹⁷⁰Par exemple, Amnesty international.

sur la perception sociale des droits sexuels et reproductifs des femmes, et sur la perception que les femmes victimes ont de leurs propres droits. Comme le rappelle la Déclaration de Beijing, si «la religion, la pensée, la conscience et la conviction peuvent effectivement contribuer à la satisfaction des besoins moraux, éthiques et spirituels des femmes et des hommes et à l'accomplissement de leur plein potentiel dans la société, il faut toutefois reconnaître que toute forme d'extrémisme peut exercer un effet négatif sur les femmes et conduire à la violence et à la discrimination¹⁷¹».

Dans les pays où la religion est proche de l'Etat, la morale religieuse garante des comportements citoyens, influence les décisions politiques sur la famille et l'éducation. Ceci se ressent au niveau judiciaire et dans l'accueil des victimes. C'est pourquoi nous soutenons l'idée que la séparation des Églises et de l'État est et reste plus que jamais une exigence essentielle dans une société démocratique.

La non-reconnaissance de la problématique est un autre obstacle. On ne peut soigner les maux que l'on nie. Au Vietnam, par exemple, la lutte contre la prostitution a échoué longtemps car des fonctionnaires et membres du Parti communiste étaient concernés. Madame Nguyen Thi Hang, ministre du Travail et des Handicapés a révélé que 70% des clients des prostituées étaient des fonctionnaires ou membres du Parti communiste vietnamien. C'est la raison pour laquelle l'appareil administratif vietnamien à tous les échelons a tout fait pour retarder le plus longtemps possible la mise en application des mesures de lutte contre la prostitution¹⁷².

Toujours au Vietnam, on assiste à un trafic de femmes lié aux politiques démographiques de pays voisins. Les médias s'en font l'écho : on assiste dans plusieurs pays asiatiques comme l'Inde et la Chine, à un véritable «*sexocide*» : taux important d'avortements (clandestins) de fœtus féminins. S'il faut d'abord rappeler que ces avortements sont en soi une violence inqualifiable, on note avec le cas du Vietnam qu'ils entraînent d'autres violences. Le manque de femmes pour les hommes chinois en âge de se marier est un terrain propice pour un trafic des femmes des pays voisins. L'Unicef, l'Union des Femmes vietnamiennes et des organisations chinoises ont lancé une campagne sur ce thème¹⁷³.

¹⁷¹Déclaration et programme d'action de Beijing. Quatrième conférence mondiale sur les femmes des Nations Unies. Article 24.

¹⁷²<http://www.lmvntd.org/avl/presse/030228nou.htm>

¹⁷³UNICEF Vietnam/Sue Spencer : campaign to stop trafficking in women and children between Viet-Nam and China

6. L'intégration de programmes pour les jeunes

De façon générale, trop peu d'attention est accordée aux droits sexuels et reproductifs des adolescents et des jeunes. Malgré le fait qu'ils sont sexuellement actifs de plus en plus tôt, ils n'ont pas souvent d'accès à l'éducation sexuelle, à l'information, aux moyens de contraception, et à des soins adaptés, ce qui les rend très vulnérables à des grossesses non désirées, à des avortements à risques, aux IST, aux infections par le VIH/SIDA, et à toute les formes de violences sexuelles¹⁷⁴.

L'éducation sexuelle a pour objectif d'aider les adolescent-e-s et les jeunes à acquérir les connaissances, les compétences et l'autonomie nécessaires à leur bonne santé sexuelle et reproductive. Cela comprend des informations médicales (sur l'anatomie, la puberté, la reproduction) et la prévention des IST, y compris le VIH/SIDA, ainsi que l'accès à des méthodes de planification des grossesses, mais cela va aussi au-delà de ces aspects. Les programmes destinés aux jeunes devront leur apprendre à communiquer et à négocier, à respecter leurs propres limites et celles de leur partenaire, à assumer leurs responsabilités quant aux conséquences de leur activité sexuelle¹⁷⁵.

Pour cela, il faut non seulement que ces programmes permettent un accès à l'information, mais surtout qu'ils instaurent un temps et un espace de dialogue, de débat, où les jeunes peuvent aborder les questions liées à la sexualité humaine au sens large, exprimer leurs préoccupations et réfléchir. Le rôle de l'animateur est d'aider les jeunes, filles et garçons, à découvrir les différentes dimensions de la sexualité humaine, qui est une notion très large puisqu'elle renvoie à la globalité de l'être humain dans ses dimensions aussi bien psychoaffective que sociale, alors que souvent chez les jeunes la compréhension de la sexualité est réduite à la génitalité.

En Belgique, les matières qui nous concernent (santé, jeunesse, enseignement), sont des compétences communautaires. Il faudrait donc observer d'une part la Belgique néerlandophone, d'autre part la Belgique francophone.

Sans entrer dans les détails, remarquons que le combat des professionnels de la santé, des associations et des mouvements de femmes est de rendre obligatoire l'intégration de programmes d'éducation sexuelle dans le cursus scolaire. L'éducation affective et

¹⁷⁴La Coopération belge au Développement dans le domaine de la Santé et des Droits Sexuels et Reproductifs, note politique, mars 2007.

¹⁷⁵Exposé de Véronique Fraccaro, lors du colloque « Les droits reproductifs, état de la question » organisé par la Commission Femmes et Développement, le 25/05/2007 à Bruxelles.

sexuelle à l'école n'est pas encore structurellement organisée en Communauté Française. Ce qui est fait ou pas dépend de la bonne volonté des directeurs d'établissements scolaires.

En Communauté Flamande, l'éducation sexuelle et affective fait légalement partie du programme scolaire. Toute école subventionnée doit s'y soumettre, et cela peut provoquer des réticences. Ainsi, en septembre 2005, une école juive conservatrice s'est vue retirer son agrément par la Communauté Flamande suite à son refus réitéré d'assurer les cours d'éducation sexuelle qui ont un caractère obligatoire en Flandre. L'école invoquait des motifs religieux.

Un autre obstacle est la non-prise en compte des besoins des jeunes ou la négation de leur spécificité. La parole des jeunes n'est pas réellement prise en compte par les adultes, qui n'estiment pas que les jeunes aient droit au chapitre. Au Maroc, par exemple, les services de planning familial ne sont pas très accessibles pour les jeunes¹⁷⁶. Tandis que «les adolescentes et adolescents équatoriens grandissent dans une société caractérisée par le manque de respect intergénérationnel, l'invisibilisation et la violence résultant du système patriarcal dominant, société qui ne prend pas non plus en compte les attentes et besoins des femmes, des garçons, des filles et des groupes ethniques.¹⁷⁷»

Trop souvent également, les activités IEC en santé reproductives sont perçues par les adultes comme « dangereuses » pour les jeunes, on les assimile à une incitation à la débauche.

Nos recommandations en matière d'intégration de programmes des jeunes :

- Intégrer les programmes d'éducation à la vie sexuelle et affective dans le cursus scolaire. S'assurer que les jeunes, et particulièrement les filles, ont un cursus scolaire complet, jusqu'à un âge minimal de seize ans.
- Il est indispensable que, parallèlement aux actions menées pour maintenir les jeunes à l'école, les gouvernements mettent en place des programmes qui passent par d'autres canaux (organisations communautaires, etc.).
- Renforcer le travail d'encadrement des jeunes, entrepris par les associations sur le terrain.

¹⁷⁶Belgische parlementaire groep voor bevolking en ontwikkeling. Reproductieve gezondheid en rechten van de vrouw in Marokko. Gent: mei 2002.

¹⁷⁷Revue Palabras n°3, La liberté prend corps, Le Monde selon les femmes, 1998.

- Prévoir des endroits et/ou des temps réservés aux jeunes, afin que soit respecté leur droit à la confidentialité. Promouvoir des services d'accompagnement des jeunes mineurs d'âge, des espaces de dialogue entre jeunes et des espaces de dialogue entre les jeunes et les parents.

7. l'intégration des programmes de lutte contre les Mutilations Génitales Féminines

Les mutilations génitales féminines sont contraires au droit international. Elles constituent une pratique discriminatoire contraire à l'égalité des chances, aux droits à la santé, à ne pas être exposé à la violence, à la torture et aux traitements cruels, inhumains ou dégradants, à la protection contre les pratiques traditionnelles préjudiciables à la santé, et au droit de faire librement des choix en matière de reproduction¹⁷⁸.

Elles s'opposent à la Convention des droits de l'enfant (CDE)¹⁷⁹ et à la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW)¹⁸⁰. Dans sa recommandation générale de 1990 (n°14), le Comité qui suit la mise en œuvre de la CEDAW recommande que les Etats parties « prennent des mesures efficaces appropriées en vue d'éradiquer la pratique de la circoncision féminine¹⁸¹ ».

L'Assemblée générale de l'ONU a adopté en février 2000 et décembre 2001 deux résolutions sur les pratiques traditionnelles ou coutumières affectant la santé des femmes et des filles pour obliger les Etats à adopter toutes les mesures nécessaires visant à les éliminer¹⁸².

Les MGF sont également condamnables en tant que contraires à la Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants (CAT)¹⁸³.

Diverses conférences onusiennes ont également reconnu les MGF comme étant un obstacle majeur à la santé de la reproduction (Conférence internationale sur la population et le développement¹⁸⁴) et comme une violence à l'encontre des femmes et petites filles (Plate-forme d'action de Beijing¹⁸⁵).

¹⁷⁸UNICEF, Protection de l'enfant contre la violence et les mauvais traitements. Mutilation génitale féminine/excision, <http://www.unicef.org/french/protection/index-genitalmutilation.html>.

¹⁷⁹Article 23 ch. 3 CDE Les Etats parties prennent toutes les mesures efficaces appropriées afin d'abolir les pratiques traditionnelles préjudiciables à la santé des enfants

¹⁸⁰Article 5 CEDAW

¹⁸¹Notons que le terme de « circoncision féminine », que l'on trouve dans certains documents aussi officiels que la CEDAW, devrait être évité, car il induit une confusion avec la circoncision masculine. Les deux formes d'ablation sont très différentes sur le plan anatomique: on enlève chez le garçon un morceau de peau tandis qu'on supprime chez la femme un organe. Même si les deux actes portent atteinte à l'intégrité des hommes et des femmes qui les subissent, les traumatismes engendrés sur le plan physique et psychologique par la MGF sont beaucoup plus graves que ceux de la circoncision.

¹⁸²Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies A/RES/56/128, 7 décembre 2001, UNICEF, Digest Innocenti, p. 27-28.

¹⁸³Article 16 CAT : 1. <http://www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/h-cat39-fr.htm>

¹⁸⁴Paragraphe 4.22, 5.5 et 7.6, Programme d'action de la Conférence internationale sur la population et le développement, Le Caire, 1994.

¹⁸⁵Paragraphe 108, 125 et 232, Déclaration et plate-forme d'action de la quatrième Conférence mondiale des femmes, Beijing, 1995.

L'avantage d'une législation spécifique est de faire de la MGF une infraction à part, qui incrimine non seulement la lésion corporelle, grave ou simple, mais également une atteinte à la féminité, donc à la sexualité de la femme et de la fille : en effet, le but de la MGF est la maîtrise totale du corps et de la sexualité de la femme par l'homme.

D'un autre côté, l'application de la loi ordinaire (code pénal) diminue le risque de marginaliser les communautés où les MGF sont pratiquées.

Dans les pays où le problème a surgi dans les communautés d'immigrés, il est extrêmement important d'intégrer le principe d'extraterritorialité dans la législation pour éviter que l'interdiction juridique n'incite les familles à renvoyer les femmes et les filles dans leur pays d'origine pour y subir les MGF¹⁸⁶.

8. l'intégration des programmes de lutte contre les fistules

La fistule représente, d'un côté, une affection médicale : elle est le plus souvent une lésion qui survient à l'accouchement (fistule obstétricale), généralement causée par un travail prolongé et difficile, parfois de plusieurs jours, sans intervention médicale appropriée (généralement une césarienne), entraînant des nécroses des tissus qui finissent par former un orifice entre le vagin et la vessie (fistule vésico-vaginale) et/ou le vagin et le rectum (fistule recto-vaginale). Les effets sont dévastateurs : souvent le bébé meurt et la mère n'est plus capable de contrôler l'écoulement de l'urine et/ou l'excrétion des matières fécales¹⁸⁷.

De l'autre côté, la fistule est profondément liée à des facteurs socio-économiques – la pauvreté, la malnutrition, l'analphabétisme – et à diverses formes de violences et pratiques traditionnelles néfastes telles que le mariage précoce suivi d'une grossesse précoce, les MGF, tant pour ses causes que pour ses effets.

La fistule n'est donc pas seulement un problème de santé : elle constitue une question de développement humain juste et durable. Les différentes formes de discrimination envers les femmes que nous avons mentionnées, cause et effet de la fistule en même temps, empêchent les femmes d'exercer leurs droits et leurs libertés sur une base d'égalité avec les hommes. En plus du handicap physique et psychologique, elles empêchent les femmes de participer de manière pleine et active au processus de développement,

¹⁸⁶POWELL, R., LEYE, E., JAYAKODY, A., MWANGI, F., & MORISON, L. « Female genital mutilation, asylum seekers and refugees: the need for an integrated European union agenda, Health Policy; 70(2004), p. 154-155.

¹⁸⁷FNUAP, Questions et réponses sur la fistule obstétricale, www.stoplafistule.org

entraînant de surcroît des retombées négatives en termes de développement pour leurs familles, les communautés dans lesquelles elles vivent et l'Etat.

Il y a plusieurs pratiques traditionnelles dont il faut tenir compte. Il y a les mariages précoces : les filles sont données en mariage entre 10 et 15 ans, ce qui augmente le risque du mariage forcé est très répandue au Mali, au Sénégal et en RDC. A ce sujet, le Sénégal a pris l'initiative de fixer l'âge légal du mariage à 16 pour la fille¹⁸⁸.

Nos recommandations en matière de lutte contre les fistules :

- Adopter des mesures de prévention primaire nécessaires pour éviter les facteurs de risque de la fistule. Notamment, garantir l'accès à des services de planification familiale, aborder la question des barrières culturelles et traditionnelles, notamment l'autorisation du mari, de la famille ou de la communauté pour l'accès de la femme aux soins de santé maternelle et aux soins obstétricaux d'urgence ; combattre les pratiques néfastes à la femme (MGF et mariage précoce en particulier).

9. Quelques recommandations générales

- Outre les recommandations thématiques énoncées dans les chapitres qui précèdent, il nous semble essentiel que les structures gouvernementales et non gouvernementales mettent en œuvre les recommandations générales suivantes :
- Œuvrer à éliminer toute forme de discrimination à l'égard des femmes ; favoriser et soutenir la lutte contre toute forme de violence à l'égard des femmes et contre toute formes de pratique néfaste qui les affecte.
- Veiller à l'élimination des pratiques discriminatoires dans les structures publics de soins de santé, notamment l'exigence du consentement du conjoint pour l'accès à ces services.
- Assurer l'accès aux services et à l'information en matière de planification familiale à toutes les femmes et à toutes les adolescentes en âge de procréer.
- Veiller à la formation adéquate et à l'éducation continue de tous les prestataires de services de santé, notamment des prestataires en santé primaire, en matière de droits reproductifs et sexuels, de santé maternelle et de planification familiale.

¹⁸⁸Interview de Suzanne Konaté, UNDP Sénégal, 15/08/2007.

- Promouvoir l'éducation, l'amélioration du statut économique, et l'empowerment des filles et des femmes, afin d'accroître leur autonomie.
- Poursuivre le plaidoyer et le lobbying pour la ratification du Protocole de Maputo, et, une fois le protocole ratifié par un pays, pour l'adoption d'une législation adaptée.
- Planifier et mettre sur pieds des modules de formation sur le contenu et l'utilisation des instruments juridiques internationaux en matière de droits humains, de droits des femmes et de droits des enfants ; inciter fortement les ONG locales ainsi que les OSI à inclure ces modules dans tous les programmes de développement social intégré.
- Etablir une concertation nationale et sous-régionale entre les représentant-e-s des ONG, des OSI, des Ministères concernés, des services de coopération bilatérale et des agences multilatérales des Nations Unies, pour échanger sur les bonnes pratiques, mutualiser et dupliquer les actions innovantes.
- La diplomatie belge doit soutenir, dans toutes les institutions et forums européens et internationaux, les droits sexuels et reproductifs, tels que définis dans la CIPD.

10. Conclusions

Nous n'avons pas cherché à être exhaustives, mais bien à brosser un tableau reflétant la question.

Les Conférences de Caire et de Beijing ont permis des avancées considérables dans la reconnaissance de la santé et des droits sexuels et reproductifs comme composantes essentielles de la lutte contre la pauvreté et du renforcement de la position de la femme.

Dans beaucoup de pays de notre étude, les personnes les plus pauvres et en particulier les femmes et les jeunes filles ne disposent que d'un accès limité aux soins de santé aux soins relatifs à la santé sexuelle et reproductive.

Les restrictions sociales, le manque de sécurité (financière), l'absence de droit de propriété et de droit de succession, la dépendance économique, la dépendance dans les décisions domestiques, les restrictions quant à l'accès à l'éducation primaire,

secondaire et supérieure contribuent à la dépendance sexuelle de la femme et à son incapacité à exiger des relations sexuelles protégées et responsables¹⁸⁹.

Le non-respect des droits des femmes et plus particulièrement le non-respect des droits sexuels et reproductifs des femmes, empêche les femmes de pouvoir participer pleinement à tous les secteurs de la vie et de la société, une condition incontournable pour un développement durable.

¹⁸⁹La Coopération belge au Développement dans le domaine de la Santé et des Droits Sexuels et Reproductifs, note politique, mars 2007 (Op. Cit.)

Femme au volant, danger au tournant : Réflexions sur le contexte du trafic urbain dans une ville du sud du Brésil

Maria JURACY *

*“Nous [femmes] pouvons aller n’importe où, sauf à la maison
(AbenaBusia ,poète africaine)*

Cette communication traite d’une recherche en cours, que je développe à l’université de l’Etat de Santa Catarina, Brésil, avec la collaboration de Cristian Dutra, étudiant en pédagogie. On propose d’analyser les représentations sociales impliquées dans le trafic urbain et les représentations qui circulent au cours d’événements quotidiens sur les routes de Florianópolis, une ville de taille moyenne, située au sud du Brésil, et plus particulièrement, celles qui concernent les relations de genre. L’analyse envisage de mettre en cause la dimension de genre, articulée à la dimension de classes et de tranche d’âge. Cette perspective ne peut pas être développée si l’on ne prend pas en compte son contexte le plus large. Prenons comme point de départ une expression extrêmement courante dans notre entourage qui fait référence à une manière féminine de conduire une automobile (« Femme au volant, danger au tournant!») afin de penser quelles sont les divers sens présents dans cette expression et de quelle manière elle s’articule avec une autre idée de plus en plus commune à propos de la violence sur les routes, cette dernière attribuée aux hommes. Florianópolis, lieu de cette recherche, convient bien pour réfléchir à notre thème, car, en plus d’être un symbole de l’actuel projet de développement voué à l’activité du tourisme, d’être une ville insulaire traditionnellement concentrée sur la pêche, c’est aussi une des villes brésiliennes avec le plus grand taux de mortalité par causes externes, surtout à cause des accidents de la route. A partir d’une perspective socio-anthropologique, nous considérons la circulation routière comme étant un espace public fondamental de la contemporanéité. En effet, il peut être considéré un lieu public très particulier qui, en principe, devrait être seulement lieu de passage. Cependant, en fonction des événements qui inévitablement s’y passent (accidents, incidents, interruption de la circulation), ce lieu rend possible des relations sociales entre différents individus.

* Maria JURACY, Université Fédérale Santa Catarina -Brésil-

C'est à dire que les relations de « sociabilité » qui ont pour décor le trafic urbain, les voies publiques où se rencontrent les «conducteurs/conductrices », piétons et cyclistes, sont des scènes révélatrices des conflits et des contradictions sociales, et expriment les choix qui sont faits par les gouvernements et par la société toute entière en ce qui concerne un modèle de développement.

En fait, les problèmes de la mobilité urbaine actuel dans le pays, et dans cette ville particulièrement, ne se limite pas à la pollution de l'air et au rythme accéléré de la vie quotidienne, ni à l'inégalité d'accès aux moyens de transport, mais aussi à ce que les médias appellent tous les jours de «violence sur les routes », où l'on peut analyser, d'une manière privilégiée, une dimension de genre.

La recherche est qualitative, réalisée moyen l'observation participative dans deux espaces prioritaires: les Centres de Formation de Conducteurs (et écoles dans lesquelles les candidats prennent des «leçons» sur la circulation routière, la conduite défensive, les premiers secours). Ces centres de formation sont devenus des espaces de passage obligatoire pour toutes les personnes qui désirent acquérir leur «permis» et pour qui a besoin, tous les cinq ans, de le renouveler, dû à la loi sur la circulation routière mise en vigueur en 1997¹⁹¹ ; considérée comme une des grandes mesures de l'État pour arrêter l'épidémie qui à cette époque plaçait le Brésil parmi les premiers pays au podium mondial de morts sur les routes.

A partir des contacts réalisés dans ces espaces, des gens sont sélectionnés pour des interviews desquelles on soulignera les situations vécues d'accidents de la route, avec ou sans victimes, bien comme, en deuxième plan, les professionnels qui travaillent dans les services concernant la circulation routière. Un prélèvement des statistiques sur la circulation routière a été réalisé et analysé, en observant de près celles recueillies par le Département de Circulation Routière, mais aussi celles faites par l'organisme municipal de développement urbain. Lors de ces dernières années, ces statistiques, pour la plupart récentes, ont servi de base à des engagements politiques d'État dans ce secteur, mais aussi au principal maintien des entreprises d'assurances automobiles. De

¹⁹¹Le code de la route brésilien a été modifié de manière apparemment draconienne en 1998, appliquant de sévères punitions aux infracteurs et exigeant le renouvellement permanent du permis de conduire. Cependant, cette rigueur formelle n'a pas engendré, excepté lors des mois suivants sa mise en vigueur, une amélioration dans les nombres d'accidents et d'infractions en général.

plus, il est de grand intérêt pour nous de percevoir de quelle manière ce cadre a évolué, quelles données ont été recueillies et comment s'articulent les représentations de genre.

1. Changements liés au genre au Brésil

L'entrée des femmes, de forme massive, dans le marché du travail est un phénomène très analysé et reconnu, non seulement dans les études de genre, mais aussi dans les recherches qui font référence à des données socio-économiques. Dans le cas du Brésil, des agences comme l'IBGE et le PNAD, entre autres, montrent, lors des dernières décennies, cette croissance qui met en évidence le rôle des femmes comme source de revenus de leurs familles, ou co-participantes dans la reproduction de l'unité familiale (Venturi, Recamán e Oliveira: 2004). Si historiquement les femmes ont eu un rôle crucial dans la reproduction de cette unité, réalisant sans cesse leurs tâches domestiques qui incluent également les soins (des enfants, des personnes âgées, des malades), leur entrée dans le marché formel représente des défis que la pensée féministe ne cesse de problématiser, comme la double charge horaire que les femmes généralement exerce, tout comme la reproduction des inégalités et hiérarchies sur le plan du propre marché formel. C'est à dire, si l'entrée sur le marché de travail a permis aux femmes de donner libre cours à des potentiels jadis cachés ou réprimés dans l'univers domestique, le prix à payer pour cette entrée dans la « sphère publique » se traduit en diverses tensions : la double charge horaire, dans l'univers domestique, et les nouvelles hiérarchies dans le cadre de travail professionnel, sont quelques aspects significatifs de ce sujet, comme le montrent plusieurs études faites pas seulement au Brésil¹⁹².

Lors de cette recherche, nous avons comme intérêt primordial de vérifier de quelle manière l'entrée des femmes dans le monde du travail, et/ou la « sortie » du confinement du monde domestique réverbère sur l'espace urbain, notamment, un espace public par excellence, à savoir, l'espace de circulation urbaine : comment les femmes circulent entre leurs foyers et leurs espaces de travail, quels sont les moyens de transport utilisés et comment ce processus se reflète sur les représentations qu'on a des différences de genre.

¹⁹²Cahiers du Genre(2002). ;Bruschini, C.(1999)

Au Brésil, la plupart des femmes (57 %) travaillent dans le secteur informel¹⁹³, comme par exemple les tâches ménagères, qui ont permis au long de l'histoire que les femmes de classes sociales moyennes et aisées puissent se professionnaliser.

Nous sommes partis du principe que les différences de genre sont des constructions symboliques qui attribuent aux pratiques sociales des valeurs distinctes, et que ces constructions sont antérieures aux pratiques, faisant partie de ce que Françoise Héritier appelle de « valeur différentielle des sexes ». En fonction de cela, on assiste à une survalorisation, dans les institutions comme l'école et l'état, de l'entrée des hommes dans des univers et travaux traditionnellement vus comme féminins (tâches ménagères, garde d'enfants) et, au contraire, à une sous-valorisation des femmes qui assument des tâches traditionnellement vues comme masculines (chefs de famille, dirigeantes, etc.). Les études de genre ont été fondamentales, car elles analysent les procédés de construction des masculinités hégémoniques dans la contemporanéité. Parmi ceux-là, la manière agressive, transgressive et violente de conduire un engin, qui est le véhicule automobile, figure comme élément central.

2. Dénaturalisant la « violence » sur les routes

Il existe plusieurs dimensions présentes dans les relations sociales qui ont la circulation routière comme décor. Fraiman e Rossal(2007) ont affirmé l'importance de penser le trafic routier comme un lieu sociologique, pleins de relations sociales, et de les dénaturaliser, pensant aux sujets qui sont toujours acteurs dans ce décor – des piétons aux chauffeurs de bus. Les auteurs cités ci-dessus réalisent une ethnographie du trafic urbain de la ville de Montevideo (Uruguay) et observent de quelle manière des aspects liés aux conditions de travail des chauffeurs de bus et de taxis influençaient leur manière de conduire leur véhicule, soulignant également la croissante transformation des « accidents routiers » ou « violence sur les routes » en espèces de catastrophes naturelles, alors que celles-ci ne peuvent être pensées qu'en tant qu'événements sociaux.

¹⁹³Bruschini e Lombardi(1999)

A ce phénomène de naturalisation des accidents de la route – qui peuvent être perçus comme conséquences évidentes d'un modèle d'urbanisation extrêmement centré sur ce que les urbanistes critiques appellent de « rodoviarismo » (c'est à dire, un modèle d'urbanisme et de développement du territoire qui mise avant tout sur la construction de routes) – nous pouvons ajouter également la naturalisation de la voiture comme forme idéale de mobilité individuelle urbaine et de distinction sociale. Nous utilisons le concept de « rodocentrismo » (c'est à dire, une réalité urbaine où les routes, la voiture, sont prioritaires) pour englober cette centralité que « l'automobile » acquiert dans la vie contemporaine, autant pour ceux qui en ont besoin que pour ceux qui voient dans son acquisition le maintien d'une forme prioritaire d'interaction et d'appartenance à la société de consommation, vue comme moderne. Avoir une voiture – de son style – est le désir de consommation de tous et toutes, la publicité se chargeant d'établir des modèles projetés selon genre, âge, style de vie et pouvoir d'achat de chaque consommateur. La valorisation symbolique de l'automobile individuelle, au Brésil, fait en sorte que l'obtention d'une voiture (et d'un permis de conduire) soit perçue comme un emblème de mobilité sociale. Dans ce sens, nous utilisons la notion bourdieusienne de distinction afin d'analyser les formes de classification qui sont utilisées par les conducteurs/et citoyens, ce qui se reflète sur les rapports sociaux établis dans cet espace.

Malgré l'appel à un idéal de liberté que la voiture individuelle met en place, une grande partie de la population dépend surtout des transports en commun, limitant leur mobilité urbaine à leurs déplacements au travail et au lieu d'études. Cela est le cas de Florianópolis, ville où les tarifs de bus sont dans les plus élevées du pays. (LEMOS, 2007). Ici, suivant une tendance nationale, le plus grand nombre d'automobilistes sont des hommes, alors que femmes et enfants constituent les principaux usagers des transports en commun. De nombreuses études sur les classes populaires au Brésil démontrent le poids que les dépenses en transport en commun représentent dans le budget familial, ce qui entraîne de nombreuses familles à rester dans des zones dégradées et de risques, proches de leurs lieux de travail, résistant à un éventuel déménagement qui les obligerait à abandonner leur activité (Pimenta, 2004).

La grande mobilité urbaine des classes aisées et moyennes contraste avec les difficultés de déplacement des classes populaires. Les classes moyennes, en particulier, ont été

ouvertement stimulées à posséder davantage de voitures, et toujours plus récentes, en fonction des facilités de crédit qui leurs permet de s'offrir un véhicule neuf ou presque, en de nombreuses mensualités. Ce privilège est d'ailleurs réservé aux assalariés, même dans un contexte de dévalorisation des salaires. Il est tout de même important de souligner le trait d'« apartheid » présent dans la société brésilienne qui ségrègue les citoyens en domaines très distincts : services publics (santé, éducation et transport) pour les pauvres et services privés pour les riches. En ce sens, un citoyen qui ne dispose pas de « l'apparat de la voiture » est infériorisé, ou bien encore, motif de soupçon (Caldeira, 2001).

D'un autre côté, dans cette société hautement segmentée et stigmatisée, posséder une voiture à soi est synonyme de distinction, dont les signes indiquent et identifient les conducteurs (sujets du trafic routier) comme appartenant à un fragment de classe ou à un autre, à un style de vie ou à un autre, à un genre ou à un autre. Mimi Sheller et John Urry (2000) parlent d'un processus de croissante « anthropomorphisation » des voitures et de « coutumisation » de ce bien durable de consommation, dont la durée de vie, au moins symboliquement, semble à chaque jour plus courte.

Au Brésil, la grande croissance de l'industrie automobile lors des dernières décennies est la conséquence de l'adoption d'un modèle de développement prédateur des ressources naturelles et profondément ségrégationniste quand il s'agit des rapports entre classes sociales. De plus, depuis les années 1970, on observe la présence de luttes urbaines et de dégradation de bus, à l'exception du nord amazonique, dans lequel le transport fluvial et aérien demeurent prédominants. Selon Eduardo Vasconcellos (2001), pendant que la population a augmenté environ six fois entre 1950 et 1995, le parc automobile a été multiplié par soixante, ce qui révèle « l'endroit » que l'automobile occupe désormais dans le quotidien des villes et dans les projets de mobilité et/ou reproduction sociale, mais aussi le propre modèle de développement adopté par les gouvernements durant cette période.

Le paradoxe de la société centrée sur l'automobile, promesse de liberté de circuler, se trouve dans le fait qu'à partir du moment où l'on adopte un modèle universel de mobilité on produit la paralysie. Les embouteillages empêchent la « libre circulation » et

le flux continu. C'est exactement cette situation critique qui se produit à Florianópolis, malgré qu'elle soit une ville de taille moyenne. En plus d'avoir le record d'accidents de la route avec victimes, la ville présente un des plus grands nombre de voitures par habitant : on estime qu'il y ait 1 voiture pour 1,6 habitants. Cependant, les propositions pour solutionner ce problème sont, en général, iatrogéniques : construction de ponts, remblais, élargissement d'avenues, et non un changement dans le paradigme urbain en vigueur qui continue basé sur la construction incessante de voies rapides pour que les voitures circulent à grande vitesse. Cette centralité de la route joue un rôle fondamental dans l'imaginaire national, surtout à partir de la politique de développement des années 1950, inspirées sur le modèle de développement des Etats-Unis, qui est, non par coïncidence, un des pays riches dont le nombre de morts sur les routes est comparable à celui des pays dits en développement. L'adoption de l'American way of life par le Brésil, consolidé par la dictature militaire des années 1960, s'appuie fortement sur cette idée du système routier comme centre du modèle urbain. Selon des spécialistes du sujet, la tendance est évidente : les pays plus développés présentent des taux inférieurs de violence sur les routes que les pays moins développés qui, marqués par l'inégalité sociale, possèdent les records d'accidents sur les routes. En somme, de nos jours, la violence du trafic routier est considéré une des plus graves épidémie nationale.

Différents discours tentent d'expliquer cette épidémie : manque d'éducation de la part des individus et manque de respect des droits d'autrui et d'esprit collectif, fiscalisation précaire par le pouvoir publique, manque de rigueur du pouvoir judiciaire dans la punition des crimes commis sur la route, fatalité de la « vie moderne ». Les autorités d'Etat alertent également aux coûts élevés que les victimes (mortelles ou non) sur les routes représentent aux coffres publiques. Cet argument a d'ailleurs trouvé du succès auprès des adeptes de l'éducation routière et de la fiscalisation plus rigide, soutenant l'idée que l'Etat devrait investir plus d'argent en prévention qu'en réparation, même s'il paraît difficile d'envisager de « réparer » quand il s'agit de sujets décédés ou victimes de blessures irréversibles.

Certaines recherches ont souligné également les rapports entre densité démographique motorisée (nombre de véhicules en circulation) et croissance du nombre de véhicules, prenant en compte l'augmentation des rapports entre les personnes qui circulent dans

les espaces publics. Par contre, d'autres auteurs associent l'augmentation de la « violence routière » à la précarisation des conditions de travail (augmentation de la charge horaire, décaractérisation de la législation travailliste, substitution du paiement en salaire fixe par un paiement à la vente, etc.) et la nécessité pour la plupart des gens de travailler davantage et de se déplacer plus rapidement afin d'effectuer toutes leurs activités (D'agostini, 2005; Vasconcellos, 2001). Ainsi, la violence sur les routes surgit comme un problème social en même temps que grandit la violence urbaine, desquels émergent toute une idéologie de la sécurité et, dans la séquence, une industrie de la sécurité (compagnies d'assurance, entreprises de sécurité et d'armes) qui grandit de façon impressionnante. Dans la région métropolitaine de São Paulo, plus grande ville du pays, entre 1984 et 1993, on note une augmentation de 580% de port légal d'armes (Caldeira, 2001), ce qui révèle non seulement la privatisation de la sécurité qui, théoriquement, est de responsabilité de l'Etat, mais surtout l'avancée des sentiments de peur, d'insécurité et de violence au quotidien.

Les données suggèrent également que cette épidémie a un genre. Mello e Jorge, qui analysent des données sur les accidents de la route entre 1984 et 1994, conclurent qu'il y avait à cette période une surmortalité masculine (4,5% plus d'hommes que de femmes). Cette recherche, développée à une époque antérieure à la mise en vigueur du Nouveau Code de la Route, citait déjà Florianópolis comme capital d'Etat avec la plus grande mortalité sur les routes. L'étude de Peixoto (2003) réalisée dans la région, en 2001, montre que cette tendance se maintenait : elle présentait le plus grand nombre de morts par accidents (33,8 pour 100 000 hab), étant la majorité des victimes dans les voitures, suivies des piétons (renversements) et des motards.

A Florianópolis, selon une étude de D'agostini, en référence à la période de 1996 à 2002 et ayant pour source les données du SIM (Ministère de la Santé), les morts par accident correspondent à 48,7% du total de morts par causes externes (homicides, suicides, noyades, asphixies, etc.) et de ce total 58,9% sont des hommes contre 14, 7% de femmes. De ceux-là, environ 60% avaient entre 20 et 49 ans. L'auteur met en évidence l'importance de cette tranche d'âge qui justement fait en sorte que les compagnies d'assurance de voitures, informées de ces statistiques nationales et intéressées avant tout à garantir leurs bénéfices, imposent une assurance bien plus coûteuse aux jeunes

conducteurs (entre 18 et 35 ans) du genre masculin. Dans leurs tableaux de tarifs, on observe qu'il y a invariablement une augmentation d'environ 30% sur le tarif qui est destiné à cette tranche d'âge et au sexe (masculin) de l'assuré.

Les paroles de cette employée d'une compagnie d'assurance sont révélatrices : - Mais pourquoi la valeur de la prestation [de l'assurance] est plus élevée si un des conducteurs est un homme et jeune? – « Nous nous basons sur des statistiques. Et les garçons conduisent plus vite, boivent plus et veulent faire les beaux devant les filles. »

Des chercheurs de longue trajectoire dans le domaine des études des violences soulignent l'importance de l'élément de la masculinité présent dans ces phénomènes, mais aussi le lien étroit avec la société de consommation et avec la culture de l'honneur, dans laquelle l'ethos de la virilité et l'ethos guerrier seraient associés (Zaluar, 2001). Ainsi que dans plusieurs objets d'analyse comme le port d'arme, la voiture et un idéal de masculinité, cette association paraît juste et démontre l'idée que les accidents de la route sont en effet fruits de l'action de sujets qui partagent un *modus vivendi* très particulier, dans lequel la transgression des règles, l'absence de contrôle et la visibilisation des biens incarneraient les attributs phalliques (armes et voitures, par exemple). En ce sens, il n'est pas surprenant que les principaux décès et victimes de la route soient, en grande partie, ces sujets. Une visite rapide sur l'internet permet d'avoir accès à plusieurs sites, blogs et orkuts (équivalent au Facebook) réalisés par de jeunes hommes qui se vantent de leurs aventures automobiles, de leur capacité à enfreindre les lois de circulation et d'échapper à la police lors de courses réalisées la nuit ou en fin de semaine en pleine voie publique (connues au Brésil comme « rachas »), des records de vitesse et dérapages en tout genre, des bolides dans lesquels le flirt avec la mort est imminent. Films, jeux vidéos et jouets pour enfants (surtout pour les garçons) composent également le tableau qui soutient cet imaginaire routier (Dutra, 2008).

Cependant, les données, malgré qu'elles soient limitées et inconstantes, montrent le nombre croissant de femmes possédant le permis de conduire et donc, théoriquement, conductrices : du total de conducteurs qui ont le permis de conduire dans le pays 75% sont des hommes et 25% sont des femmes. De ceux-là, la majorité des conducteurs des deux sexes se trouvent dans la tranche d'âge de 18 à 59 ans, tranche dans laquelle

se trouve également le plus grand nombre de victimes d'accidents. D'ailleurs, à l'heure de cette étude, nous sommes à la recherche d'autres sources (y compris orales) afin d'observer la croissance des femmes au volant dans une perspective historique plus ample, puisque les données disponibles font référence uniquement à la dernière décennie. Notre hypothèse est que l'entrée massive des femmes dans la circulation routière coïncide justement avec leur entrée également massive dans les domaines professionnels, considérant surtout les classes moyennes et aisées puisque les classes populaires ont encore une tendance à utiliser davantage les transports en commun dans le pays.

Une des recherches les plus poussées ayant comme thème les changements liés au genre, récemment réalisée au Brésil (Venturi, Recamán, Oliveira:2004), a recueilli des données sur le niveau de scolarité des brésiliennes, la participation sur le marché du travail, l'éthnie, la religion, les trajectoires affectives et sexuelles, le nombre d'enfants, les pratiques contraceptives, les perceptions sur l'inégalité, les données sur la santé sexuelle et reproductive, le temps dédié aux tâches ménagères. Par contre, des informations concernant les femmes et la mobilité n'ont pas été recueillies, ce qui nous paraît révélateur de l'endroit invisible que le travail de conduire occupe dans la société contemporaine : il n'apparaît pas comme un travail social, à moins qu'il soit réalisé professionnellement. Ou bien, peut-être est-ce par le fait qu'il se situe entre l'espace public et l'espace familiale/privé. Malgré cela, l'étude démontre que l'entrée des femmes dans le marché de travail, assumant le rôle de chef de famille ou subvenant au besoin de la famille en conjoint avec le compagnon, n'a pas engendré un changement significatif dans la distribution des tâches ménagères. Cela a géré le fameux phénomène de travail en double (ou triple), tout cela sans parler des salaires et des conditions de travail nettement inférieurs pour les femmes.

Le grand intérêt de cette recherche est de percevoir de quelle manière les représentations de genre liées à la mobilité urbaine et, plus particulièrement, à la manière masculine de conduire, reflètent les représentations de genre à plus grande échelle, qui définit les hommes comme « transgresseurs » et prédateurs potentiels, naturalisant les formes socialement construites de « être un homme », alors que les femmes sont supposément considérées incapables ou peu aptes à manier des machines, ce qui paraît clair dans l'expression « femme au volant, danger au tournant ! ». D'un autre

côté, malgré ce rabaissement (expression de la violence symbolique quotidienne), le travail des femmes comme conductrices demeure invisible, même quand il contribue fortement pour la reproduction de l'unité familiale et de la propre reproduction des classes moyennes, chaque jour plus dépendantes du travail féminin réalisé en dehors de l'univers domestique.

Cette situation, cependant, ne s'applique pas aux femmes des classes populaires qui sont les principales usagères des transports en commun. Celles-ci vivent à la merci des fréquentes et exorbitantes augmentations des tarifs de bus et souffrent souvent de la dépendance des hommes de la famille pour pouvoir se déplacer dans la ville. Si l'on considère que la conquête des espaces publics par les femmes est importante pour leur développement en tant que sujets, et que leur présence dans cet espace est fondamentale afin de vivre avec les différences, il nous reste alors à affirmer que la mobilité urbaine est un aspect important de la lutte féministe. Il est important de considérer les différentes violences présentes sur les routes (et pas seulement celles qui entraînent la mort et les blessures physiques), les problèmes d'environnement qui sont conséquences d'un projet urbain qui mise avant tout sur la circulation routière, et le ségrégationisme urbain croissant comme facteurs qui ont fortement empêché la consolidation d'une instance publique, sans laquelle la cohabitation et l'apprentissage avec les différences seront profondément menacés. D'un côté, on ne peut pas considérer que l'accès à la liberté et la conquête de la « ville » se limitent à la prise du « volant » par les femmes, comme promet le credo libéral. De l'autre, il nous faut réfléchir à l'importance que ces espaces ont dans la vie contemporaine, surtout si l'on considère les femmes dans le décor de la vie publique, fondamental au mouvement féministe tout au long de l'histoire.

Références Bibliographiques

- BOURDIEU, Pierre. La domination masculine. Paris :Ed. Seuil, 1999.
- BRASIL. Lei n 9503 de 23/set/1997. **Código de Trânsito Brasileiro**.
- BRUSCHINI, Cristina; LOMBARDI, Maria. Médicas, arquitetas, advogadas e engenheiras: mulheres em carreiras profissionais de prestígio. Revista Estudos Feministas, Rio de Janeiro/Florianópolis, UFRJ/UFSC, v.7.n.1, p. 9-24, 1999.
- CAHIERS du Genre n 32: Travail des hommes, travail des femmes: le mur invisible. Paris: L'Harmattan, 2002
- CALDEIRA, Tereza. **Cidade de Muros**. Crime, segregação e cidadania em São Paulo, São Paulo, Editora 34/Edusp, 2003.
- D'AGOSTINI, Raquel. **Violência e morte na região metropolitana de Florianópolis**: tendências de mortalidade por causas externas(1996-2002). Florianópolis, 2006. Dissertação de Mestrado em Saúde Publica.
- DUTRA, Cristian. Os carrinhos e a automobilidade. Florianópolis: UDESC, 2008(mimeo).
- HÉRITIER, Françoise. **Masculino/Feminino**. O pensamento da diferença. Lisboa, Instituto Piaget, 1999.
- LEMOS, Patrícia. Moojen. **Dilema da Imobilidade urbana**: o caso do transporte público coletivo de Florianópolis. Florianópolis:UDESC, Trabalho de Conclusão de Curso de Geografia,2007.
- OLIVEIRA, Zenaide; ANDRADE,Eduardo;COSTA, Maria da Conceição. Evolução dos acidentes de trânsito em um grande centro urbano, 1991-2000 **Cadernos de Saúde Pública** vol.24 , FioCruz: Rio de Janeiro Fev. 2008..
- PIMENTA,Margareth(org).**Florianópolis : o outro lado do espelho**. Florianópolis,Editora da UFSC,2005,p.7-32.
- SHELLER, Mimi ; URRY, John. The city and the car. IN: **International Journal of Urban an Regional Research**. Volume 24.4.. Joint Editors and Blackwell Publishers. Oxford, ING e Malden, EUA. Dezembro 2000

- ROSSAL, Marcelo e FRAIMAN, Ricardo. **Anomia, violencia y accidentalidad en el tránsito**. Porto Alegre: VII Reunião de Antropologia do Mercosul, 2007. (mimeo)
- VASCONCELLOS, Eduardo. **Transporte urbano em países em desenvolvimento**. São Paulo: Annablume, 2000.
- VENTURI, Gustavo; RECAMÁN, Marisol e OLIVEIRA, Suely(org) A mulher brasileira nos espaços públicos e privados. São Paulo: Fundação Perseu Abramo e Friederich Ebert Stiftung, 2004.
- ZALUAR, Alba. **Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001

Dieu n'est pas mort, le machisme non plus...

Le cas du Mexique

GUITTE HARTOG Et Nohemi ALDANA MATA *

Officiellement, dans sa constitution, le Mexique est un pays laïc engagé dans les luttes pour éliminer toutes les formes de discrimination et de violence basées sur le genre. Cependant, une relation étroite entre le pouvoir de l'Église catholique, l'extrême droite politique, les groupes de narcotrafiquants et les forces armées forment une coalition patriarcale qui freine de manière importante les avancées en faveur d'une meilleure justice sociale. Culturellement la religion catholique foment l'idée du « Père Suprême » et de la serviabilité des femmes dans la vie quotidienne. Les hommes apprennent à traiter les femmes selon qu'ils les catégorisent comme des « Saintes Mères » ou des putes. À travers une analyse des manchettes pour une année dans le journal « La Jornada » j'identifie comment le pouvoir religieux intervient dans les thèmes d'actualités. Les débats entourant la décriminalisation de l'avortement, le mariage entre les conjoints de même sexe, les scandales entourant l'abus sexuel d'enfants de la part de prêtres, le sexe prémarital et l'utilisation de préservatifs retiennent particulièrement l'attention. L'activisme du mouvement de théologie de la libération, des Femmes catholiques pour le droit à décider et des groupes gays catholiques montrent d'autres facettes de comment les personnes croyantes peuvent lutter pour une société plus juste à travers l'institution religieuse.

L'activisme féministe, propose de nouvelles formes de vivre ensemble et de se définir comme femmes ou hommes à travers le jeu de la complicité, de la justice et de la non-violence.... Qui vont bien au-delà des croyances religieuses ou du laïcisme.

Nohemie Aldana Mata

Dieu est mort n'en parlons plus...

1-1 La religion, les forces armées, l'État et le marché mondial sont les quatre branches d'un même arbre : le patriarcat. Avec l'arrivée du couple John Lennon et Yoko Ono, on rêvait d'imaginer un monde sans guerre, sans frontière et sans religion. Cette aspiration à vivre pacifiquement, sans armure et drapeau à fait beaucoup rêvé. Pourtant, John

* GUITTE HARTOG Et Nohemi ALDANA MATA, Université Autonome de Puebla Mexique

Lennon, Gandhi, Luther King sont morts assassinés par des fanatiques religieux ou politiques.

1-2 La cause des femmes qui peut paraître inoffensive, questionne l'exercice du pouvoir, ce qui n'est pas sans secouer le grand arbre du patriarcat, qui a des racines aussi longues que la Terre. En effet, le féminisme propose une triple émancipation : celle des femmes, celle des hommes et de nos relations interpersonnelles. L'objectif de cette révolution pacifique consiste donc en une décontamination des dictats de la féminité pour les femmes, une désintoxication des préceptes de virilité pour les hommes et enfin la possibilité d'irradier toute forme de violence dans nos interrelations. Cette grande opération de libération semble en être une de dévastation, voir de déforestation. Dans le sens où l'objectif semble d'enlever tout ce qui fait obstacle à l'objectif recherché. Il faut donc, déraciner le grand arbre du patriarcat, tuer Dieu comme diraient d'autres. Et, tout recommencer de nouveau.

1-3 Mais les racines sont longues et puissantes, force est d'avouer que Dieu n'est pas encore mort et le machisme non plus. Il semble en effet qu'ils soient plus forts que jamais. Plusieurs intellectuelles les donnaient pour morts et enterrés, que fleuriraient enfin des temps nouveaux. Pourtant le 11 septembre, les deux visages d'un même Dieu ce sont montrer les dents. De notre côté, on soupçonnait le fanatisme du Moyen-Orient, mais pour plusieurs d'entre-nous ce fut une grande surprise de voir ressusciter le grand démon américain. « Que Dieu bénisse l'Amérique ».

Bush se transforma aussitôt en messie, il pouvait enfin ressortir ses gros canons et montrer au monde entier, qui est le grand détenteur de la vérité absolue, celui qui exterminera « l'axe du mal ». Dieu, l'État et l'armée américaine pouvaient enfin unir leurs forces viriles contre un même ennemi : un autre Dieu, un autre État, une autre armée.

1-4 Enseigner le sens de la liberté aux femmes musulmanes, fut aussi un des prétextes importants pour envoyer des troupes bombarder des populations civiles de l'autre côté de la planète. Il va sans dire que l'appropriation du pétrole plus que l'émancipation féminine motiva l'invasion américaine au Moyen-Orient.

1-5 Ces faits historiques inspirèrent la présente recherche qui tente de mieux comprendre l'impact actuel de la religion catholique sur les rapports de genre au Mexique. Notre contribution aborde le problème principalement sous l'angle de la connivence entre le

machisme et le pouvoir religieux patriarcal qui s'infiltrerent autant dans les relations les plus intimes que celles d'ordre public.

Climat sociopolitique mexicain, quelques antécédents

2-1 Pour être un pays à la fois occidental et du Sud, le Mexique se montre très versatile quant à son appartenance à un ensemble plus grand. En effet, sa situation géopolitique qui le place entre les Etats-Unis et le Guatemala lui permet une certaine marge de manœuvre. Selon les remaniements circonstanciels, il fait partie de l'Amérique du Nord, parfois de l'Amérique centrale ou bien encore de l'Amérique Latine. Ancienne colonie espagnole, le peuple mexicain fut le fruit d'un grand métissage, souvent associé au viol des femmes indigènes par les colons espagnols. La domination masculine comme religieuse a eu un impact considérable sur le paysage architectural et culturel du Mexique. En érigeant des temples catholiques sur les lieux sacrés aztèques ou mayas, en construisant des églises directement sur les pyramides, en remplaçant les toutes-puissantes déesses par des vierges, la conquête espagnole imposa d'une certaine manière un nouvel ordre social dans un territoire peuplé par de nombreuses nations indigènes. Cet effort de mobilisation pour former une seule nation, unie par une seule religion et défendue par une seule armée de guerriers a permis d'ériger une grande société patriarcale.

2-2 Au Mexique, la révolution culturelle de 68 s'est traduite par un énorme bain de sang. Les étudiants influencés par les vents libertaires qui soufflaient au niveau mondial proposaient une révolution communiste, dans laquelle s'inscrivaient les idéaux féministes, malheureusement la répression politique fut telle, que ceux qui survécurent entrèrent dans les rangs. Et, le Parti Révolutionnaire s'institutionnalisa pour former le PRI (Parti Révolutionnaire Institutionnalisé) qui dura plus de 30 ans au pouvoir.

Religion et patriotisme

3-1 Officiellement, dans sa constitution, le Mexique est un pays laïc. Par contre, la ferveur religieuse et la dévotion patriotique font partie intégrale du paysage socioculturel. Peu d'enfances échappent aux traditionnelles cérémonies du drapeau qui se déroulent tous les lundis à l'école et de marcher au pas dans les défilés militaires les jours de fêtes patriotiques. Les processions religieuses principalement à la Vierge de Guadalupe et à de nombreux autres saints font aussi parties d'un vigoureux patrimoine culturel qui continuent à ce jour de se transmettre d'une génération à l'autre. Les paroles de

l'Hymne national qui furent écrites à un moment de l'histoire où le Mexique faisait face à l'invasion américaine et aspirait à proclamer son indépendance de l'Espagne reflète un idéal national des plus belliqueux guidé par le fondamentalisme religieux.

Hymne National Mexicain

Mexicains au cri de la guerre.
Le fer, en garde et la bride.
Et que tremble dans ses centres la terre.
Au sonore rugissement du canon.

Coroner Oh Patrie tes tempes d'olivier!
De la paix l'archange divin
Que dans le ciel ton éternel destin
Par le doigt de Dieu fut écrit.
De plus, si ose un étranger ennemi
Profaner de ses pieds ton sol
Je pense : Oh chère Patrie ! Que le ciel
Un soldat en chaque enfant t'a donné.

Guerre, guerre sans trêve à celui qui défie!
De la patrie entacher les blasons!
Guerre, guerre! Les patriotiques bannières,
Dans les vagues de sang s'imbibent.
Guerre, guerre! Dans le mont, dans la vallée
Les canons horripilants détonnent,
Et, leurs échos sonores résonnent
Avec les voix d'Union ! Liberté !

3-2 L'esprit militaire se sème dans l'enfance à travers l'amour à sa patrie, qui prend la forme d'une religion civile. Plusieurs y voient l'essentiel de la mission éducative. L'actuel Président Calderón, dont la légitimité de son élection est sérieusement questionnée, apparaît vêtu d'un uniforme militaire et entouré de soldats dans de nombreuses cérémonies protocolaires. Grande partie de l'image qu'il souhaite transmettre est celle d'un homme inattaquable, capable de mourir en devoir. Il déclara la guerre aux narcotrafiquants, il légifère l'assassinat de nombreux présumés criminels, en appliquant de manière ouverte une politique de "main de fer" et il mentionna dans

une entrevue, que la principale université public du pays (l'UNAM) est un véritable incubateur de délinquants" (Monsiváis en León Zaragoza, 2007). Face au climat d'insécurité, sa principale position est d'établir la peine de mort pour les kidnappeurs et donner plus de pouvoir et d'armes aux forces de l'ordre. Et, ce que le peuple est plus préoccupé par l'augmentation du prix du maïs que pour irradier la délinquance, étant donné que grande partie de ses membres intègrent ou collaborent avec l'actuel gouvernement. Cette vision patriarcale de la sécurité et du bon fonctionnement de la société, propose peu d'alternative à celles d'une guerre sanglante guidée par des idéaux de paix patriotique pour relever les défis actuels qu'affronte la société mexicaine.

La dévotion religieuse est aussi extrêmement présente chez les narcotraficants et les criminels en général. Les différents cultes à la « Sainte-Mort » et à plusieurs Saints –plutôt malfrats- qui les protègent dans la réalisation de leurs activités clandestines et les accompagnent dans leur marginalité font aussi partie de plus en plus du paysage culturel mexicain.

3-3 Une relation étroite entre le pouvoir de l'Église catholique, l'extrême droite politique, les groupes de narcotrafiquants et les forces armées forment une coalition patriarcale qui freine de manière importante les avancées en faveur d'une meilleure justice sociale. Culturellement la religion catholique foment l'idée du « Père Suprême » et de la serviabilité des femmes dans la vie quotidienne. Du chef de famille au chef d'État, difficilement, on peut critiquer « el señor », c'est-à-dire les pères. Les hommes apprennent à traiter les femmes selon qu'ils les catégorisent comme des « Saintes Mères » ou des putes. Cette vision morale de la sexualité, qui foment une certaine violence symbolique autour des femmes les empêche d'être respectées pour d'autres aspects que ceux prévus à l'intérieur de « L'horizon de serviabilité » (Jean-Paul II) que leur réserve cette vision étroite et dominatrice des relations humaines. Cette omniprésence de Dieu, comme vérité supérieure masculine introduit une vision machiste qui réprime toujours, mais d'une manière plus invisible qu'avant, la quête de rapports sociaux de sexe plus justes et équitables.

Dieu à la une... des journaux

4-1 Dieu fait régulièrement la manchette au Mexique. De janvier 2007 à septembre 2008, nous avons révisé comment le pouvoir religieux intervient dans les thèmes d'actualités à travers une analyse des articles publiés dans le journal « La Jornada ». Les débats

entourant la décriminalisation de l'avortement, le mariage civil entre les conjoints de même sexe, les scandales entourant les abus sexuels d'enfants de la part de prêtres, le sexe prémarital, l'utilisation de préservatifs et le port de la mini-jupe retiennent particulièrement l'attention. Les opposants à la doctrine religieuse, principalement les députés de l'Assemblée nationale reçoivent régulièrement des menaces de morts de la part de fanatiques religieux. Plusieurs livres révélant certains scandales et abus de pouvoir des membres de l'Église furent retirés des tablettes des grandes chaînes de librairies.

4-2 L'ordre symbolique patriarcal-religieux se voit secoué non seulement par des personnes dissidentes ou des forces politiques laïcs extérieures à la doctrine, mais aussi par des pressions exercées à l'intérieur même de ses rangs.

En effet, l'activisme du mouvement de théologie de la libération, des Femmes catholiques pour le droit à décider et des groupes gays catholiques montrent d'autres facettes de comment les personnes croyantes peuvent lutter pour une société plus juste à travers l'institution religieuse.

4-3 Les Femmes Catholiques pour le droit à décider ont par exemple placardé les métros de la ville de Mexico d'affiches qui disaient « Dieu, a donné le choix à la Vierge-Marie de choisir si elle voulait- être mère ou non. » Et, un groupe pastoral de la Ville de Puebla, offre des ateliers pour aider les hommes à découvrir d'autres formes de relations familiales que celles basées sur la violence en insistant sur le fait que Joseph ne frappait pas et n'insultait pas à la Vierge-Marie.

En conclusion

5-1 L'objectif de cette communication était d'explorer comment dans le contexte mexicain contemporain la religion, l'État et les forces militaires constituent toujours une coalition patriarcale omniprésente dans l'actualité. L'impact de cet ordre symbolique prend diverses formes qui s'affrontent aussi à différentes formes de résistance. Dans ce sens, l'activisme féministe propose de nouvelles façons pour les femmes d'exister, pour les hommes de se définir et pour les deux genres d'entrer en relation sous le joug de la complicité, de la justice et la non-violence. Au-delà des frontières, des croyances religieuses ou du laïcisme, l'important consiste probablement, à ce qu'on unisse nos forces, pour déraciner le grand arbre du patriarcat et qu'on sème en terre fertile d'autres espèces pour que les prochaines générations puissent savourer d'autres fruits que ceux du machisme.

Du crime dit passionnel au crime dit d'honneur : aux racines d'une même culture, celle de la virilité

Annik HOUEL, Patricia MERCADER et Helga SOBOTA *

Nous nous référons à l'étude que nous avons menée sur 337 crimes ou tentatives de crimes qui sont parfois romantiquement appelés crimes passionnels en France, mais qu'il nous semble plus juste d'inscrire, dans le cas des homicides conjugaux, dans le cadre des violences conjugales. Nous avons montré, en particulier dans un premier travail (2003) que nous avons mené en termes d'analyse des représentations que véhicule la presse¹⁹⁴ qu'il n'existe aucune étanchéité entre culture « traditionnelle » et le fonctionnement que l'occident moderne prône comme un égalitarisme au moins relatif. Cette « normalité » relative de l'inégalité entre les sexes dans la sphère privée, si l'on suit l'idée de Françoise Héritier (1996, 2002) de valence différentielle des sexes, permet de souligner l'universalité du phénomène malgré les évidentes gradations d'intensité qu'il connaît, comme les différences entre le dit crime passionnel et le dit crime d'honneur en témoignent. Mais, au-delà de la notion de domination masculine de Pierre Bourdieu (1998), qu'il s'agisse d'appropriation privée, dans le couple, ou d'appropriation publique, conceptualisée par Colette Guillaumin avec le terme de sexage (1978), dans les deux cas, c'est la notion d'appropriation des femmes qui nous a semblé la plus pertinente. Un exemple, pris dans notre corpus d'un monde structuré par l'appropriation collective des femmes où n'importe quelle femme peut en valoir une autre : « Je voulais me venger de ma maîtresse en forçant cette inconnue », déclare Eric B., condamné pour viol aggravé¹⁹⁵.

Dans cette optique, nous montrerons que le crime dit « passionnel » est beaucoup moins une affaire d'amour ou de couple qu'une affaire de famille, une famille très traditionnelle voire traditionnaliste.

Car si l'inégalité entre les sexes fonctionne comme une norme sociale, on ne s'étonnera pas de rencontrer, dans ce phénomène hautement transgressif en apparence qu'est le meurtre, une certaine dimension de « normalité », lorsqu'il se produit entre hommes et femmes. De fait, les caractéristiques sociales des protagonistes, dans les crimes

* Annik HOUEL, Patricia MERCADER et Helga SOBOTA, GREPES/Centre Louise Labé Université Lyon 2 -France-

¹⁹⁴Le corpus de notre recherche a été constitué à partir d'un dépouillement systématique de deux quotidiens régionaux, *Le Progrès* de 1986 à 1991 et *Le Dauphiné Libéré* de 1990 à 1993. Pour les affaires relatées dans *Le Progrès*, les articles postérieurs à 1991 ont été recherchés pour connaître leur issue en justice. Cette base de données a été complétée par la prise en compte d'articles parus dans la presse nationale, notamment *Le Monde et Libération*. Au total, 558 articles couvraient 337 crimes

¹⁹⁵Mais sur le plan psychique, bien sûr, cette affirmation ne doit pas être prise au pied de la lettre, comme l'a démontré, de façon limpide, Balier à propos de ces cas d'hommes qui violent une femme inconnue au nom d'une autre, c'est-à-dire une image de femme, de mère qui fait peur (Balier, 1988, 1996)

que nous avons étudiés, montrent clairement qu'il ne s'agit pas de « délinquants » au sens habituel du terme. L'idée que l'homicide conjugal a plus à voir avec une certaine « normalité » qu'avec la marginalité est renforcée par le fait que les prédicteurs traditionnels de l'homicide (désorganisation sociale, pauvreté, etc.) sont dans l'ensemble réputés peu pertinents pour ce type particulier d'homicide, comme d'ailleurs pour la violence conjugale.

Notre analyse statistique confirme cette idée de normalité relative de la population, en tout cas au plan sociologique. Le profil socio-professionnel des protagonistes des crimes que nous étudions présente d'importantes ressemblances avec celui de la population générale, et ne renvoie pas aux inégalités sociales et économiques qui sont généralement associées à la criminalité. Au contraire même : les hommes qui tuent dans la sphère privée sont des hommes « sociologiquement ordinaires », très ordinaires même, c'est-à-dire qu'ils fonctionnent sur le mode d'une pseudo-normalité où les canons de la virilité tiennent une part importante.

C'est ce que nous avons étudié à partir d'un sous-ensemble constitué de 50 dossiers d'Assises ayant fait l'objet d'un procès à la Cour d'Assises de Lyon. L'étude de leurs dossiers d'instruction archivés au Tribunal nous a permis de compléter notre travail en analysant les procès-verbaux d'auditions, enquêtes et diverses expertises afin de soumettre ces cas à une étude socio-clinique approfondie (Houel *et alii*, 2008).

L'étude du fonctionnement de ces couples met en évidence, sous couvert d'une certaine pseudo-normalité, un durcissement assez net de l'asymétrie qui régit les relations privées entre homme et femme. Par exemple, l'écart d'âge moyen entre les partenaires, indicateur classique de l'inégalité entre les sexes (comme on peut le voir dans les mariages forcés), est plus important que la normale et témoigne d'une forme de mise en couple bien particulière.

Mais c'est à travers les mobiles que l'asymétrie est la plus éclatante.

Mobiles invoqués	Femmes		Hommes	
Jalousie justifiée ou non	10	16 %	111	53 %
Perte d'objet réelle ou redoutée	2	3 %	115	55 %
Haine, mésestente, querelles, tyrannie du partenaire	31	55 %	49	23 %
L'auteur supprime un obstacle à ses projets	10	16 %	8	4 %
Défense d'intérêts particuliers (argent, gardes d'enfants...)	6	10 %	18	9 %
Éconduire un-e importun-e	6	10 %	3	1 %
Sentiment de dévalorisation			12	6 %
L'auteur prend la défense de l'aimé-e			4	2 %
L'auteur se venge sur un-e inconnu-e			11	5 %

Les pourcentages ont été calculés à partir du nombre de cas dans lesquels un mobile au moins est connu, soit 211 cas côté hommes et 62 côté femmes. On peut trouver deux mobiles associés dans la même affaire.

Plus de la moitié des hommes (55 %) tue, en effet, une femme qui les quitte ou menace de le faire, et une proportion presque équivalente (53 %) une femme qui les trompe, ou qu'ils soupçonnent de le faire ; quand on réunit ces deux mobiles, qui peuvent coexister, on obtient une proportion de 75 %. Les femmes ont en revanche des mobiles plus divers, où dominent la mésestente, la violence conjugale (55 % des cas, auxquels s'ajoutent 16 % pour lesquelles il s'agit de supprimer un obstacle à des projets personnels). Les mobiles allégués pour expliquer le crime dit « passionnel » sont donc très différenciés selon les sexes : les hommes tueraient plutôt pour paradoxalement « garder » les femmes, tandis que les femmes seraient souvent amenées à tuer plutôt pour se débarrasser de leur conjoint. Dans son étude sur le crime dit « passionnel » au XIX^e siècle, Joëlle Guillaud (1986) avait déjà constaté que les femmes tuaient souvent pour résister à la pression que les hommes exercent sur elles. À l'heure actuelle, le divorce

peut représenter une issue à cette pression : on peut analyser en ce sens le fait que 75 % des divorces sont demandés par des femmes. Malheureusement, le divorce ne les empêche pas d'être tuées, parfois il est même au contraire l'élément déclencheur du processus meurtrier. On l'a dit plus haut, le divorce peut être l'élément déclencheur des violences mais aussi des crimes, comme c'est le cas dans 13 % de nos cas : en France, on sait qu'il en va de même pour les violences conjugales, qui redoublent voire triplent quand il y a séparation (ENVEFF, 2003)

A. L'évidence de l'appropriation

Nous parlons donc de pseudo-normalité, pour ces hommes qui préconisent bien sûr des rôles sexuels opposés, mais sous forme d'adhésion rigide, trop rigide, à des valeurs traditionalistes, dans lesquelles la violence masculine est finalement légitime. Même dans notre société française quasi-égalitaire, la violence des hommes est dans une certaine mesure conforme à ce qui est attendu d'eux, comme le dit Françoise Héritier : « Autant la violence féminine est une transgression, autant la violence masculine est "légitime", une affaire entre hommes. » (Héritier, 2002 : 84-85) Pour ces criminels, elle est même inséparable de leur identité d'homme¹⁹⁶,

Certaines constantes se retrouvent d'un homme à l'autre : l'impossible accès à la culture, l'autoritarisme¹⁹⁷, le vécu de danger qu'entraîne nécessairement ici l'exposition aux violences du père subies notamment par la mère (mais aussi par l'enfant, la raclée « éducative » étant de règle), la place donnée au travail qui vient comme colmater le déficit d'expression des affects, la relégation des femmes à la sphère domestique. Et avoir une femme, au sens le plus cru de l'appropriation, est le seul accès pour beaucoup à une identité virile, et plus profondément à un sentiment d'existence : posséder « sa » femme est une question de vie ou de mort.

Un exemple : au moment des faits, c'est-à-dire de sa tentative d'assassinat pour laquelle il a été condamné à quinze ans de réclusion, Donaldo G. a quarante-cinq ans, sa femme Maria trente-cinq, ils sont mariés depuis quinze ans et ont deux enfants. Mais lasse des violences qui ont commencé dès le début de leur mariage, Maria décide de le quitter et prend contact avec une association d'aide aux femmes victimes de violences, qui lui trouve un logement avec ses enfants

¹⁹⁶Au sens de vir, et non d'homo, car la difficulté du meurtrier à être un sujet humain avant d'être un sujet masculin est constante, et c'est bien un des enjeux de la virilité, telle que nous l'avons constaté à un niveau plus clinique.

¹⁹⁷Par autoritarisme, nous entendons l'emprise exercée par l'adulte au seul nom du fait que l'enfant est sien, la loi du plus fort, en somme. À distinguer nettement de l'autorité qui implique, au contraire, une référence tierce : l'adulte « fait autorité » par son savoir, exerce une autorité appuyée sur la loi commune à laquelle il se réfère et se soumet lui-même, etc.

Il est très abattu, pleure comme un enfant, disent les voisins, ne mange plus, perd du poids et ne peut plus travailler. Il est nécessaire de l'hospitaliser, d'abord en hôpital général puis en clinique psychiatrique. Il cherche son épouse pendant deux mois et finit par trouver son adresse.

Après avoir essayé de faire intervenir sa famille pour faire revenir son épouse, sans succès, il fait une tentative de suicide devant la porte de l'appartement qu'elle occupe, puis quelques jours plus tard la frappe de cinq coups de couteau. Après quoi, il allonge son épouse, lui crie des mots d'amour : « Qu'est-ce que je t'ai fait ? » et appelle à l'aide.

La rupture de son mariage le désespère car elle ruine ce qui pour lui est la seule façon de vivre, l'évidence même de ce qui doit être, la reproduction du couple parental. D'où la violence, seule défense qu'il peut mettre en place contre cette différence qui émerge, et qui pour lui est pire que la mort. « Je l'aime et je l'aimerai(s) même morte » dit-il à propos de sa femme lors d'une confrontation. Tout est bon pour lui pour sauver une image idéale de lui-même, dans laquelle sont englobés la « bonne maman » et le « patriarce », mais aussi les patrons, tous représentants des valeurs traditionnelles auxquelles il adhère. Cette adhésion rigide constitue le socle de son identité. Il n'a d'ailleurs aucun doute sur ses capacités et sur sa réussite. C'est que tout doute pour lui est synonyme d'effondrement.

Nous avons rencontré à plusieurs reprises ce cas de figure où la femme commence un processus d'émancipation qui déstabilise complètement un époux trop rigide pour adapter son comportement. Donaldo G. expliquait aux experts : « Il faut qu'elle accepte de vivre comme j'ai dit ». Pour ces hommes, la loi est parfois celle du pays d'origine : refus de l'indépendance féminine, bien sûr, refus de prendre en compte le divorce parce qu'il n'a pas été prononcé en Tunisie, comme le dit par exemple Omar K, qui tue son ex-épouse en mettant une bombe sous sa voiture. Amar ben Ch., tunisien lui aussi, veut faire reconnaître son mariage au pays alors que sa femme, Zohra, a obtenu le divorce en France suite aux violences subies. Il vit cela comme « un coup de canif dans le contrat », dit-il, et ce n'est pas simple image puisqu'il va l'agresser de treize coups de couteau dont, à son grand étonnement, elle ne meurt. Pour Mamir U., Jacqueline Th. est sa première relation amoureuse, et dans sa famille – c'est un jeune Turc de vingt-trois

ans, arrivé en France il y a un an – on ne conçoit pas ce type de relation sans mariage. Mais Jacqueline Th. se dit indépendante, ne supporte pas sa jalousie et, enceinte, refuse de le laisser reconnaître l'enfant, qu'elle dit de ne pas être de lui et à qui elle donne son nom à elle. Après une première tentative d'étranglement, il l'étrangle à nouveau, croit l'avoir tuée et se rend à la police où il déclare spontanément avoir tué une femme « car c'était une putain » dit-il ; on la sauve de justesse.

C'est le cas extrême, mais récurrent, d'un conflit que certains diront culturel mais aussi tout à fait présent chez d'autres hommes de culture dite « française¹⁹⁸ ». Français ou pas, ce type d'hommes traditionalistes, rigides, utilisent tous une violence à leurs yeux légitime envers leur femme, certes, mais aussi envers leurs enfants, ou font preuve de rigidité religieuse, voire d'intégrisme en lieu et place d'autorité. Tous sont d'ailleurs semblablement étonnés que leur femme lasse des violences finisse par demander la séparation ou le divorce (quatorze d'entre eux, sur dix-huit, sont connus pour être violents). Ils préfèrent les soupçonner d'amants improbables, incapables d'envisager leur propre responsabilité : après leur crime, ils n'éprouvent d'ailleurs que des regrets, d'avoir tout perdu, une femme, une famille..., parfois de la honte, mais rarement de la culpabilité.

Pas vraiment de différences culturelles, donc, au contraire, nous retiendrons ce qui rapproche tous ces hommes, ce rapport de dépendance à une image de la femme dont les traits maternels sont omniprésents, et portent la marque du « maternalisme » dont ils ont été l'objet, la nourriture en étant l'exemple parfois caricatural : ainsi David L., se raccroche, malgré la faillite évidente de son couple, à l'idée qu'elle lui a dit qu'elle continuerait à lui faire la cuisine. De même Omar K., déjà cité, vient régulièrement manger chez son ex-épouse sous prétexte de voir les enfants, alors qu'elle ne veut plus de lui à la maison, et il insiste sur le fait qu'elle ne voulait plus lui faire à manger comme si c'était la cause de sa colère, voire de son passage à l'acte. Mais il la supplie aussi de « le reprendre », comme Amar ben Ch., également déjà cité, tantôt suppliant, tantôt menaçant envers son ex-épouse. Ils sont tous littéralement « vidés » : Michel K. perd treize kilos en quelques mois quand sa femme veut le quitter, Mohamed Gh., Donaldo G., ne mangent plus, ne dorment plus... Sans « leur » femme, ces hommes ne sont plus que l'ombre d'eux-mêmes.

¹⁹⁸ Effectivement, ne nous y trompons pas : aucun chiffre en France à l'heure actuelle n'atteste d'une surreprésentation de la population dite maghrébine en matière de criminalité conjugale, et on sait aussi depuis l'enquête ENVEFF que ce qui est corrélé à l'augmentation des violences conjugales est avant tout l'importance accordée à la pratique d'une religion, plus que l'appartenance à une religion, quelle qu'elle soit (Jaspard et alii, 2003 : 75-76.)

Ces hommes sont donc englués dans les modèles traditionnels qui constituent le seul étayage identitaire qu'ils connaissent, et comme ils s'accrochent aux stéréotypes de la virilité pour tenter de se donner une identité sociale forte, ils restent, eux aussi, « sur le carreau » de l'égalité des sexes, et n'ont plus que la violence comme exutoire

Ainsi, Donaldo G. imagine revenir dans son village la tête haute, anticipant une possible vendetta : « Je sais que je vais être honoré pour le geste que j'ai fait, mais comment je vais paraître, mais eux la famille de ma femme, qu'est-ce qu'ils vont faire, si on vient me provoquer je ne réponds plus de rien, ce serait une légitime défense ». Il a aussi en tête de venger son frère, quitté par sa femme lui aussi.

On sent bien que derrière ce tableau viril se cache l'angoisse : perdre « sa » femme, pour lui, ce n'est pas seulement un vécu de dépression et de honte, même très intense et douloureux comme c'est normalement le cas, mais plutôt l'équivalent d'une mort psychique, la sensation de n'être plus rien.

Pas de discontinuité donc, entre appropriation privée et appropriation collective. Ainsi, à partir de la problématique de Donaldo G., on peut faire l'hypothèse qu'entre crime dit « passionnel » et crime dit d'honneur, la parenté est grande, à cette nuance près que l'appropriation de la femme est le fait de l'ensemble du groupe familial dans le cas du crime dit d'honneur.

En effet, l'honneur bafoué est alors toujours celui d'un homme (père, mari, frère...) dont la virilité est menacée par une transgression féminine : femme adultère ou soupçonnée de l'être, femme ayant en tout cas, ou étant soupçonnée d'avoir, des relations sexuelles en dehors du cadre contrôlé du mariage. En France, même si depuis peu, c'est-à-dire 1975, l'adultère féminin n'est pas censé être plus grave que l'adultère de l'homme, il est loin d'être absous dans les mentalités. Quand la femme est adultère, l'indulgence des jurys d'assises et du fait divers envers le « crime dit « passionnel » » s'accroît : l'homme jaloux est « compris », si ce n'est excusé. Et entraînée dans ce mouvement, la notion de culpabilité, même si elle est réfutée, peut se retrouver du côté de la victime, via la légitimation implicite de la jalousie masculine, comme l'illustre ce commentaire tiré du Progrès : « Une innocente victime : en effet, rien dans l'enquête qui a été menée n'a pu faire douter de la fidélité de Sylvie. » (17 fév. 1991, cité in Houel et alii, 2003).

On voit donc que Sylvie a été tuée sur simple présomption,

comme dans n'importe quel crime d'honneur et que surtout, si elle avait été adultère, elle n'aurait pas été considérée comme innocente, mais sans doute implicitement coupable, alors que cette culpabilité est caduque au regard de la loi.

Dans le cas du crime d'honneur, c'est donc tout le groupe qui se sent menacé, tous les hommes ; en France aussi, des femmes ont été tondues après-guerre, parce que coupables de relations sexuelles avec l'ennemi : adultères comme groupe de femmes, coupables d'avoir trahi le groupe des hommes, français bien sûr. La tonte était la punition traditionnellement réservée aux femmes adultères dans la société occidentale depuis le Moyen-Age. C'est ce qui peut permettre d'expliquer la perdurance de ce recours à l'archaïque qu'est le crime d'honneur en tout cas dans les pays où il est interdit, comme en France, où les crimes d'honneur sont le fait de populations ou de communautés culturelles qui valorisent particulièrement la parade virile, et ce d'autant plus que leur virilité est particulièrement mise à mal de par les discriminations multiples dont elles sont l'objet.

B. Virilité mascarade : la question de l'honneur et de la honte

C'est cette parade que nous avons appelé virilité mascarade, où la question de l'honneur tient une place centrale, en lien avec l'attachement à la figure du père, ou plus précisément l'attachement à un lien privilégié de père en fils, autre symptôme de ce faux-semblant, où le mot honneur sert de paravent.

Dans l'affaire M., l'attachement très fort au fils est noté par les psychiatres comme un des éléments déclencheurs du passage à l'acte. Quand sa femme lui annonce qu'elle veut le quitter, c'est l'idée de perdre son fils qui le fait exploser. Il tente de tuer son rival, « par amour et pour l'honneur », dit-il.

Mais l'honneur est à relier à la question de la honte, plus hélas qu'à celle de la culpabilité, comme nous l'avons déjà signalé : la honte éprouvée par ces hommes qui tiennent tant à leur honneur est celle du tout petit garçon n'ayant qu'une peur, celle de

perdre ce qu'il pense être son unique arme, son pénis, face à la menace de castration par un père écrasant, patriarche, véritable père de la horde primitive. Françoise Couchard, dans un article extrêmement intéressant qui s'intitule : *Le masculin sous la menace : la question de l'honneur*, (1998) explique que c'est là où s'ancre le narcissisme masculin, dans cette peur de perdre la face, ne pas être à la hauteur, en fait face au père.

Ainsi Romain R., – pour qui on retrouve le même fort attachement paternel au fils, avec dans sa famille un partage, voire un clivage, qui oppose d'un côté le père et le fils, de l'autre la mère et la fille, dans une véritable guerre des sexes à l'échelle de la vie privée –, dira aux experts qu'il aurait voulu rencontrer son rival, « lui foutre une bonne raclée », mais pas le tuer, et qu'il n'arrive pas à expliquer qu'il ait aussi tué les autres membres de cette famille. « J'ai honte, dit-il, je ne suis plus qu'un assassin par la faute de ce garçon de malheur, dire que j'étais fier de l'avoir laissé partir la première fois. » Et le ton monte à nouveau, il s'échauffe : « Je voulais me suicider, j'ai rendu mon père malade du cœur. » Il est plus honteux que coupable, c'est toujours la « faute » du rival, sa honte est à entendre vis-à-vis du père, le véritable rival dans l'histoire de Romain R., comme dans celle de tant d'autres.

Elévé de façon très traditionnelle, par un père sévère et craint, Romain R. dit reconnaître « la valeur des principes transmis ». Un de ses enseignants garde néanmoins le souvenir d'un enfant malheureux, impulsif et coléreux, ayant très peur de son père. Romain R. répond ainsi à cette description qui lui est lue : « J'estime que mes parents ont fait pour moi tout ce qu'ils pouvaient » et dit de son enfance : « J'ai été très bridé jusqu'à l'âge de dix-sept ans. Mon père m'a donné une éducation sévère. C'était un travailleur, acharné, c'était aussi un homme probe. Il était très exigeant sur le travail et il attendait de moi que je travaille beaucoup à l'école et à la maison. Il voulait que je sois quelqu'un de bien et il était très pointilleux sur l'honneur. J'étais pour ma part un garçon turbulent et il m'est arrivé de recevoir de bonnes raclées. » Ses termes sont étonnamment semblables à ceux de Donaldo G., qu'on a vu plus haut, quand il parle de son père, dont il disait que c'était un patriarche qui avait « la dureté de l'homme de la terre », qui travaillait beaucoup. En pleurant, il le décrivait comme quelqu'un qui lui ressemble : « Il nous a mis sur le droit chemin », disait-il en insistant sur le fait qu'« il nous a appris à ne pas voler, ne pas se battre, ne pas aller contre la justice ».

Donaldo G., comme Romain R., est un gros travailleur, et comme leur père respectif, ils sont tous deux fidèles à l'idée forte d'un lignage patrilinéaire.

C. Du côté des mères

Cependant, dans les cas de crime d'honneur, le plus frappant, c'est que ce sont parfois, voire souvent, des femmes, ou plus précisément des mères, qui arment le bras masculin, comme dans le cas de Nazmiyé I., premier cas médiatisé en France il y a déjà quelques années¹⁹⁹. Ces mères participent donc à la défense de la virilité, elles en défendent les acquis, et l'on pourrait définir ce type de maternité par le mot de maternalisme, un trop de maternité, l'usage mal compris de la maternité²⁰⁰, faire de l'enfant une partie de soi-même, une partie de son moi propre, comme le paternalisme est un trop, un usage mal compris de la position paternelle. D'ailleurs, ce trop de maternité est mis à l'honneur précisément quand la virilité l'est aussi, les guerres, le nazisme, avec son slogan : Kinder, Kirche, Kichen, ou en France avec le pétainisme : Travail-famille-patrie, et la fête des mères instituée par Pétain.

En cas de guerre, c'est-à-dire de climat de terreur, en absence de la loi, tous et toutes sont ramenés à l'archaïque, abandonnés au fonctionnement de la horde primitive, et donc à la mère archaïque, celle qui nourrit, qui reprend alors tous ses droits. C'est pourquoi nous aimerions interroger aussi la place des femmes dans ces histoires de famille et examiner la délicate question de la participation, voire complicité des femmes à ces deux sortes de crimes, en posant l'hypothèse de leur « complicité » en lien avec leur position de mère et non de femme, aveuglées qu'elles sont par le pouvoir qu'elles croient avoir avec la maternité. Car certaines femmes peuvent se laisser illusionner par ce pseudo-pouvoir, parfois même s'y abîmer, en oubliant que ce pouvoir ne leur est que concédé par le groupe des hommes (Lacoste-Dujardin, 1985), et en général au prix de la négation de leur féminité : nous parlerons alors de maternalisme, position où la femme est toute mère, n'est plus partagée entre sa féminité érotique et sa maternité, pour examiner si cela peut être considéré comme l'autre bras armé du virilisme.

¹⁹⁹En 1993, Nazmiyé I., quinze ans, a été tuée en France pour présomption de perte de virginité, par son frère aîné et un cousin, étranglée en pleine forêt en présence de ses père et mère d'origine turque. Tout récemment, dans la région lyonnaise, une jeune fille d'origine tunisienne cette fois, vient de subir la punition traditionnellement réservée aux femmes adultères, la tonte. Sa mère l'a traitée de « sale pute » qui « sortait avec un Français. » *Le Monde*, le 21 décembre 2006.

²⁰⁰Lié bien sûr au fait que ces femmes se sont vues assigner la maternité, et seulement la maternité, comme unique voie de réalisation personnelle, de créativité, et comme unique accès à un pouvoir social.

Bibliographie

- Balier, Cl. (1988). *Psychanalyse des comportements violents*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Balier, Cl. (1996). *Psychanalyse des comportements sexuels violents, une pathologie de l'inachèvement*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Rééd. (2002). Paris : Éd. Du Seuil.
- Couchard, Françoise, Le masculin sous la menace : la question de l'honneur, *Revue Française de Psychanalyse*, 2, 1998, pp. 553-565.
- Guillaus, J. (1986). *La chair de l'autre : le crime dit passionnel au XIX^e siècle*. Paris : O. Orban.
- Guillaumin, C. (1978). Pratique du pouvoir et idée de nature : 1/ L'appropriation des femmes, 2/ Le discours de la nature. Rééd. (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir, l'idée de nature*. Paris : Côté-femmes.
- Héritier, Fr. (1996). *Masculin/féminin. 1, La pensée de la différence*. Paris : O. Jacob.
- Héritier, Fr. (2002). *Masculin/féminin. 2, Dissoudre la hiérarchie*. Paris : O. Jacob.
- Houel, A., Mercader. P., Sobota, H. (2003). *Crime passionnel, crime ordinaire*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Houel, A., Mercader. P., Sobota, H. (2008). *Psychosociologie du crime passionnel: à la vie, à la mort*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Jaspard, M., Brown, E., Condon, St., Fougeyrollas-Schwebel, D., Houel, A., Lhomond, Br., Maillochon, Fl., Saurel-Cubizolles, M.-J., Schiltz, M.-A. (2003). *Les violences envers les femmes en France*. Paris : La Documentation française.
- Lacoste-Dujardin, C. (1985). *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*. Paris : la Découverte.

L'éducation populaire au MFPF

Clef de l'égalité : l'action femmes de cultures différentes

Latifa DARIF et KHadija AZOUGACH *

Le Mouvement Français pour le Planning Familial, mouvement féministe et d'éducation populaire, a été créé en 1956 afin d'obtenir en France le droit à la contraception (obtenu en 1967) puis le droit à l'avortement (1975).

L'article II des statuts énonce que le MFPF « *lutte pour le droit à la contraception et le droit à l'avortement et contre toutes formes de discriminations dont les femmes font l'objet et notamment sexuelles*. Le droit de vivre sa sexualité sans répression ni dépendance est également énoncé.

Le MFPF veille à l'application de lois précitées et inscrit son action dans un combat pour une société égalitaire en droit, fondée sur le respect entre les hommes et les femmes. Son objectif principal est la prise en compte de la sexualité comme droit fondamental de la personne humaine. Sa mission s'inscrit principalement dans le champ de l'éducation dans le domaine de la santé sexuelle et reproductive selon la terminologie internationale.

Cette mission est concrétisée par des rencontres individuelles ou collectives et se décline par l'ouverture d'espaces de paroles, la formation des professionnel-le-s, la construction d'outils pédagogiques et le travail de lobbying.

Je vais illustrer brièvement ces « grands principes » en vous décrivant une action menée dans le cadre de notre association : action menée depuis plus de 15 ans et intitulée **femmes de cultures différentes**.

Elle est destinée en priorité à des femmes en situation de vulnérabilité. Bien que l'intitulé intègre la dimension femme, quelle que soit l'origine socioculturelle, les hommes n'en sont pas exclus.

Femmes de cultures différentes est née suite à des demandes répétées de certificats de virginité et de réfection d'hymen, demandes venant en majorité de jeunes femmes. Le MFPF a fait en même temps le constat d'un déficit en matière d'information et de

* Latifa DARIF et KHadija AZOUGACH, Mouvement Français pour le Planning Familial.Montpellier -France-

méconnaissance des droits et d'un besoin de parole autour de tout ce qui peut toucher à la santé sexuelle.

Ce contrôle de la virginité nous avait mis-es en difficulté et nous avait interrogé-e-s sur sa signification. Cette difficulté nous a amené-es à re-questionner notre positionnement professionnel et nos propres représentations pour comprendre et identifier les demandes et être en mesure d'y répondre (ROUSSEL, N 1996).

En effet, une pénurie des politiques publiques à l'égard de ces réalités sociales se révélant, notre mission en tant que mouvement d'éducation populaire et féministe, était de répondre aux nouvelles difficultés rencontrées par les femmes en tant que sujet en droit abstrait et ce, quelle que soit la culture d'origine.

Notre association s'est donc donnée pour mission de développer une action auprès des femmes en situation de vulnérabilité. L'objectif est de donner l'information là où elle manquait.

La question de l'égalité homme/femme et des droits des femmes a donc été interrogée à travers la mise en oeuvre de l'action, sa déclinaison sur le terrain, les stratégies et ajustements apportés pour répondre aux problématiques émergentes et aux besoins des personnes.

Le projet s'articule autour de 2 approches complémentaires, la première concerne les interventions auprès du public et la seconde, le travail avec des professionnel-le-s.

Les interventions sont déclinées en animations collectives et/ ou groupes de paroles avec 3 axes prioritaires : Information, Education et Prévention. Ces interventions sont organisées dans les structures à caractère éducatif, culturel et social accueillant ces femmes. Les thématiques générales en lien avec la santé et en particulier la sexualité sont abordées tel, la contraception, la grossesse, l'adolescence, les violences, le VIH / Sida, la loi, les relations hommes femmes, les agressions sexuelles, le droit et le statut des femmes.

Le MFPP privilégie la démarche de Réduction des Risques Sexuels, fondée sur une approche globale de la santé, impliquant la prise en compte de la personne dans tous ses aspects. Il s'agit de renforcer la compétence individuelle à prendre en charge sa propre

sexualité, sa contraception, en permettant l'accès à l'information et à l'appropriation des différents moyens de contraception et/ou de protection.

Dans tous les cas, la décision finale appartient à la personne, car, elle seule est en mesure de déterminer quel moyen de contraception lui correspond ou quelle approche préventive lui convient.

L'animatrice, l'animateur du MFPPF donne la parole, et respecte celle de chacun, chacune, elle, il reste attentif-ve aux besoins et aux préoccupations de chacun-e, favorisant l'échange qui conduit généralement à aborder la sexualité sous l'aspect, culturel, social et politique. Cette approche lève les tabous, croise les représentations et confronte les opinions. Ces rencontres sont des espaces citoyens où les questions liées au corps, la grossesse le VIH/Sida, la relation à l'autre, génèrent des échanges sur la loi, le droit et les droits.

La méconnaissance (générale par ce public) des droits nous a conduit à sensibiliser les femmes en terme de droits au delà de ceux afférents à la santé sexuelle. L'objectif est double : sensibiliser ce public à la question des droits des femmes et favoriser l'accès aux droits en France.

Pour nous, le droit est une valeur d'échange et de solidarité qui constitue, quel que soit le contexte culturel, un outil de transformation sociale pour ceux et celles qui en ont connaissance. Car à partir de ces informations, les personnes peuvent s'en saisir, et les utiliser comme arme pour ne plus subir.

Nous avons noté l'intérêt à apprendre, à comprendre et à connaître ses droits. Le droit « *ici* » et « *là bas* » est toujours présent et la réforme de la moudawana a renforcé notre action et facilité le débat sur le statut des femmes notamment pour ce qui est de l'application du code de la famille marocain en France.

Le travail auprès des publics nous amène à rencontrer les professionnel-le-s (assistantes sociales, éducateurs...) qui encadrent ces publics lors des temps de préparation, des activités, des apprentissages ou de bilan des actions.

Généralement, ces professionnel-le-s sont dans le souci d'efficacité afin d'optimiser les résultats des actions qu'ils elles mènent.

Mais certains professionnel-le-s expriment une difficulté à travailler auprès des publics et véhiculent parfois des représentations négatives sur l'immigration en général et les femmes en particulier. Bien que le thème de la sexualité reste difficile à évoquer, s'ils l'expriment, à ce moment là ce sont les termes : culture, religion, mari, famille, pays d'origine, tradition, coutume, soumission, Maghreb qui reviennent. Tout est bon pour cantonner les femmes migrantes dans une catégorie de personnes à qui il manque toujours quelque chose. Les femmes migrantes ou celles en situation de précarité n'auraient pas la capacité d'apprendre, s'interroger ou donner un avis sur un quelconque sujet et notamment la santé sexuelle. Elles sont décrites comme des personnes *qui ne savent pas, qui ne peuvent pas*, considérées comme des assistées, *il faut leur expliquer!*

Certains professionnel-le-s hésitent à nous faire intervenir avançant l'argument que la sexualité ne peut pas être une préoccupation pour ces femmes. Par ailleurs, d'autres sont tout à fait d'accord avec les missions du MFPPF mais soulignent que ces interventions seraient inutiles car le public et en particulier les femmes ne seraient pas aptes à entendre des propos sur la sexualité. Pour d'autres, les femmes sont trop soumises à leurs maris, à leur famille pour parler de sexualité mais ce serait une « bonne chose » de venir leur parler car, elles sont de nouveau toutes enceintes! Certains ne comprennent pas qu'on les fasse parler de leur intimité jugeant ainsi notre intervention intrusive donnant trop de liberté de parole aux participantes *qui ne font que parler d'elles*. Soucieux de leur bien être, mais englués dans leurs représentations, ils se réfugient derrière le relativisme culturel afin de justifier leur inaction. *La sexualité des migrant-e-s serait forcément « autre »* (RYGIEL, P,2006).

On nous demande souvent s'il y a des difficultés spécifiques aux femmes migrantes, et si tel était le cas, quelles sont les « recettes » pour les accueillir. Notre réponse est la même pour toutes les femmes, car toutes vivent dans une société qui fonde les rapports entre les sexes sur la domination du masculin sur le féminin avec comme conséquences les grossesses non désirées, et les violences. On peut parler de violences multiples car à celles qu'elles peuvent connaître auprès de leur époux et ou famille s'ajoute la violence administrative dès lors que ces dernières n'ont pas la durée légale de communauté de vie pour bénéficier d'un titre de séjour.

Toutes ces représentations partagées, d'ailleurs, par de nombreuses personnes en dehors des professionnel-le-s, renforcent la stigmatisation des femmes migrantes et conduisent les intervenants à penser à la place de leur public, occultant ainsi tout besoin en terme de connaissance, de droit à l'information et à la prévention. Selon nous, ces représentations peuvent interférer dans les pratiques institutionnelles et professionnelles en parasitant et masquant les demandes.

Afin d'identifier et de faire évoluer ces représentations, le MFPPF propose des formations pour sensibiliser à l'écoute active (type *counseling*). Les questions liées à la sexualité sont abordées ainsi que les approches préventives à travers l'analyse des rapports sociaux de sexe.

C'est certainement la problématique des violences et en particulier le mariage forcé qui montre les stéréotypes négatifs qui stigmatisent et victimisent les femmes migrantes.

La situation précaire des femmes les conduit à solliciter les services sociaux qui, au travers de leurs demandes, identifient des problèmes de violences. A partir de ce constat les professionnel-le-s affirment que les violences seraient plus importantes dans ces familles pour des raisons culturelles et/ou religieuses. Ils ont une méconnaissance de la problématique et occultent le fait que les violences conjugales touchent toutes les couches sociales. Ils oublient que les plus aisées n'ont rien à faire auprès des services sociaux.

Médiatisé par des associations, il y a de cela une dizaine d'années, le mariage forcé, comme partout ailleurs, touche principalement des jeunes dont les familles sont originaires de pays dits de l'immigration. Ce n'est qu'en 2006 que le gouvernement a répondu à la demande des associations par un projet de loi criminalisant la pratique des mariages forcés. Les débats autour du projet, aussi bien dans les médias que dans l'opinion publique, ont été centrés sur l'immigration et sur « des pratiques archaïques » qui perdureraient dans un pays civilisé, générant une analyse culturaliste.

Le MFPPF a mis en garde contre tout amalgame avec l'immigration en rappelant que le mariage forcé est avant tout une violation du droit humain de choisir puisqu'il y a confiscation et non respect du consentement (BEDU, A et DRIF, L, 2005). Les mariages forcés doivent être traités dans le champ des violences par des actions de prévention

d'une part et des mesures de protection et de soutien d'autre part (MFPP fédéral, 2004).

Le projet sera abandonné sous la pression des associations et des efforts législatifs ont été faits pour protéger les victimes en modifiant la loi (introduction du défaut de consentement, annulation de mariage, le vol des papiers entre parents et enfants et époux etc...)

* Si les lois sont importantes pour protéger les citoyens, elles demeurent insuffisantes pour modifier des pratiques familiales et sociales très prégnantes, lourdes et difficiles à bousculer.

C'est dans ce sens que le MFPP a réagi au plan promulgué en 2007 par le gouvernement pour prévenir les violences (Ministère du travail de la solidarité et de la famille 2007).

Au MFPP, il n'y a pas de *eux* ni de *nous*, mais des personnes, des femmes et des hommes dont la parole est primordiale et nécessaire pour collectiviser les problèmes, permettre de construire les revendications et la réponse collective et sociale aux inégalités et injustices.

Par le moyen de l'information et de la formation, le MFPP veut donner la possibilité à chacun, chacune de faire des choix éclairés dans le domaine de la santé sexuelle dans le cadre et le respect de leurs valeurs.

Membre de l'IPPF (*International Planned Parenthood Federation*), le MFPP plaide pour ces droits sans tenir compte de l'âge, du sexe, de l'invalidité, appartenance religieuse, politique, orientation sexuelle, origine ethnique, état conjugal ou tout autre facteur qui pourrait faire d'une personne objet de discrimination.

* articles code civil :

- l'âge du mariage fixé à 18 ans pour les filles et les garçons, article **144** .
- *audition préalable* article **63** ,avril 2006.
- la notion de mariage sous la contrainte apparaît expressément dans l'article **180**, avril 2006.
- nullité de mariage, article **181, 184 et 191** modifiés, juin 2008.

Bibliographie

Articles

ROUSSEL N, 1996, **Des marseillaises d'origine étrangère**, MFPF Marseille, France.

BÉDU A et L.DRIF, 2005, **Réflexion sur la problématique des mariages forcés**. MFPF Confédéral, Paris, France.

MINISTÈRE DU TRAVAIL DES RELATIONS SOCIALES ET DE LA SOLIDARITÉ, 2007, **Douze objectifs pour combattre les violences faites aux femmes**. Deuxième plan triennal 2008-2010, Paris, France.

Ouvrage

RYGIEL P, 2006, **Constructions des sexualités et migration**,. Migrants 27, Ed.mémoires génériques, Paris, France.

Colloque

MFPF 2005, **Colloque international sur les mariages forcés**, MFPF Confédéral, Paris, France.

L'argument culturel comme obstacle à la reconnaissance de groupes sociaux :

L'exemple des mères célibataires en Tunisie

Anne LE BRIS *

La question des inégalités ou des discriminations subies par les femmes dans des pays au sein desquels la référence religieuse structure l'espace politique fait l'objet de débats passionnés. Cette présente communication vise à étudier un des aspects de cette question brûlante à travers l'analyse de la situation des mères célibataires en Tunisie. La question de l'interrelation entre deux concepts fondamentaux « genre » et « culture » prend ici toute sa signification. En effet, nous allons tenter de comprendre comment et pourquoi un pays - qui a engagé une série de réformes sans précédent (et ce, au nom de la religion musulmane) en faveur des femmes - puise dans cette même loi islamique les arguments culturels pour bloquer ce processus d'égalitarisation et empêcher l'avènement de nouvelles mesures qui établirait l'égalité formelle entre les deux sexes et entre les femmes elles-mêmes.

La dualité tunisienne : paradoxes et stratégies politiciennes

Aujourd'hui, la hiérarchie sociale entre hommes et femmes est supprimée dans beaucoup de pays par la loi, même si les pratiques restent profondément inégalitaires. Dans les pays arabo-musulmans, cette inégalité est institutionnelle, juridique et est le fruit d'un long processus de dégradation du statut de la femme qui s'est accentuée au fil des siècles. Dans les pays arabo-musulmans, les femmes sont considérées comme mineures à vie, et il leur est appliqué - à divers degrés - les principes qui découlent de la charia islamique. Ces lois ne sont bien évidemment pas vécues ou subies de la même façon selon les diverses appartenances sociales et positionnement des femmes dans le champ social. Au niveau juridique cependant, seule la Tunisie se distingue par son impulsion réformiste.

Plus urbanisée et plus petite que les autres pays maghrébins, elle va dès la fin du 19ème siècle entreprendre un mouvement de réformes dits « modernistes » envers les femmes sans précédent. Tahar Haddad fut un des premiers à positionner le statut des femmes comme enjeu central sur la scène politique. Il réclame dès 1930 une

** Anne LE BRIS, INED/Institut Erasme.Maghreb Europe.Paris -France-*

nouvelle interprétation des textes religieux en conformité avec les nouvelles exigences sociales, ce qui suscitera les réactions les plus violentes dans les milieux musulmans, mais aussi au sein de son parti (le Destour). Aujourd'hui considéré comme le martyr tunisien de la cause des femmes²⁰¹, il mourra dans le dénuement le plus absolu. On peut faire remonter le premier temps de l'impulsion du mouvement proprement féminin en Tunisie au premier quart de siècle, mouvements sans grande incidence sur la population féminine. Quelques tunisiennes appartenant à l'élite bourgeoise commencent à s'engager et participer à la vie associative. Pendant cette période, des femmes entreprennent des initiatives et l'on assiste à l'essor d'organisations ou associations²⁰². Mais l'évolution de la condition féminine n'est guère la priorité à cette époque: il faut avant tout lutter contre la présence étrangère. Le refus de perdre son « âme » est très présent dans les discours. La nécessité prioritaire est alors de protéger la personnalité du colonisé du rouleau compresseur colonial. Le Maghrébin est un arabo-musulman, et la Maghrébine est le symbole de cette appartenance. Une adéquation est très vite établie : Identité=religion=femme voilée. Très vite, les destouriens - dont fait partie Bourguiba - s'insurgent contre les premières revendications d'émancipations de quelques féministes rappelant que « la » femme doit préserver les valeurs familiales et que la priorité est la cause nationale. Les femmes tunisiennes vont largement participer à la lutte de libération. La question féminine et féministe a donc longtemps eu une place secondaire dans le paysage politique tunisien et plus largement arabe au regard des autres enjeux politiques et socio-économiques (lutte contre l'invasion coloniale notamment). Comme l'analyse Marzouki, la conception du féminisme arabe a été « confondue ou diluée » dans des causes qui l'englobent et la dépassent²⁰³.

Lorsque l'Indépendance est acquise, Bourguiba, très marqué par ses études de droit à Paris et fasciné par la philosophie des Lumières, veut fonder un Etat moderne et paralyser les mouvements islamistes. Avant l'Indépendance, il ne se souciait guère de la cause féminine et resta même insensible face à l'affaire Tahar Haddad. Néanmoins, il s'empare dès 1956 du champ juridique, notamment celui qui régle les affaires familiales et matrimoniales réservé jusqu'alors aux corps traditionnels de l'islam. Il accorde aux femmes tunisiennes par le biais du Code du Statut personnel (CSP) des droits qu'aucun pays arabo-musulman, n'avait octroyé auparavant. Il est légitime dès lors de se poser une série de questions : Comment un Etat musulman comme la Tunisie a-t-il réussi à intégrer la question des rapports sociaux de sexe ? Comment les

²⁰¹Un film documentaire-fiction retraçant son parcours sera présenté au prochain festival du film de Carthage le mois prochain

²⁰²Pour une description et analyse complète, se référer à Bakalti, *La femme tunisienne au temps de la colonisation (1881-1956)*, Ed L'Harmattan, Paris, 1996

²⁰³Marzouki I., *Le mouvement des femmes en Tunisie, au XX^e siècle : Féminisme et politique*, Maisonneuve et Larose, Coll. Enjeux, Paris, 1993 : « Mettre l'accent sur les différences hommes-femmes et en déduire l'existence d'une spécificité féminine est perçue comme une déviation et une atteinte à l'édification du monde arabe. C'est pour cette raison que le courant féministe autonome est marginalisé dans ce monde »

références à « l'islam » c'est-à-dire à la « culture » sont mobilisées dans le cadre de la conception, l'adoption et la mise en œuvre des politiques de promotion de l'égalité des sexes en Tunisie. Quelle conception de l'égalité parcourt la société tunisienne ? Quels sont les principes contradictoires qui structurent cette action politique ? Bourguiba a en fait profité de « l'état de grâce » de l'Indépendance pour imposer cette série de réformes. Chef charismatique du peuple tunisien depuis les années 1930, il bénéficie en 1956 d'une extraordinaire notoriété dans une atmosphère d'explosion de liberté. Cependant, beaucoup de travaux mettent en lumière son habile instrumentalisation de la cause féminine²⁰⁴. La cause féminine a été nourrie par les idées et les actions des groupes dominants. Si les femmes tunisiennes ont bénéficié du choix moderniste de la législation musulmane, elles en ont hérité les inconvénients d'une législation liée à un régime politique et non découlant des luttes d'une partie de la « société civile »²⁰⁵. Les acquis en sont d'autant plus fragiles. De nombreuses féministes tunisiennes dénoncent le régime et sa tentative de mettre les femmes « sous tutelle », en leur accordant des droits inédits dans le monde arabe. En effet, Bourguiba a été le principal acteur de la refonte du CSP dès 1956 prônant et développant ce que l'on appellera plus tard « un féminisme d'Etat ». Les acquis des femmes sont venus d'en « haut », du législateur même s'il ne faut pas nier l'importance des activités et revendications des mouvements féminins et féministes de l'époque. Les droits acquis par les femmes sont nombreux : droit de choisir son époux, abolition de la polygamie et de la répudiation, droit au divorce, droit à l'avortement etc. Cependant, sous le régime de Bourguiba et encore actuellement, la vision normative de la division des sexes diffusée par les organes étatiques est d'inspiration essentialiste, naturaliste. Les femmes sont perçues comme unique pourvoyeuses de soins. L'organisation sexuée de la société est basée sur une vision différentialiste des rapports sociaux de sexe. Les mesures prises par le gouvernement à l'indépendance ont permis aux femmes de s'insérer plus facilement sur le marché du travail, mais leur rôle a été limité. Les identités sexuelles sont hiérarchisées et fortement différenciées. Leurs contributions aux charges de la famille sont considérées comme un revenu d'appoint. Les hommes restent les principaux pourvoyeurs de ressources. Ni l'Etat, ni le marché ne s'implique pour décharger les femmes de leurs tâches domestiques. Le référentiel sociétal et politique reste la norme patriarcale, différentialiste, hiérarchisante. Cette norme diffusée à travers les institutions participe donc à la construction des identités sexuées. Les rapports sociaux sont envisagés de manière fonctionnaliste. Les femmes sont considérées comme égales aux hommes. On

²⁰⁴ Camau Michel et Geisser Vincent, *Habib Bourguiba : La trace et l'héritage*, Ed Karthala, Paris, 2004

²⁰⁵ Marzouki, op cit.

reconnaît leur aptitude et leur capacité à évoluer. Les discours les encouragent dans ce sens. Mais les rôles de sexe restent caractérisés par une complémentarité qui est supposée nécessaire au bon fonctionnement de la société. Le travail des femmes – qui est de plus en plus fréquent – est conçu comme un revenu d'appoint et ne doit pas nuire à son rôle de mère éducatrice et d'épouse. Les politiques publiques, à travers leur action, érigent les normes. Ici, la famille traditionnelle (mais réduite) où chaque sexe a un rôle à jouer bien différencié domine les représentations de l'Etat tunisien. Les acteurs ou actrices qui échappent à ce modèle, à ce référentiel se retrouvent « hors normes ». Aucune mesure n'est prévue pour eux-elles. L'approche fonctionnaliste des rapports sociaux de sexe, l'instauration de la famille traditionnelle comme modèle normatif ne permet pas de répondre aux nouvelles questions sociales qui émergent. Le cas des mères célibataires permet de réfléchir sur cette tension qui traverse la société tunisienne.

Toutes ces réformes ont été guidées et justifiées au nom de l'argument religieux. Bourguiba a toujours pensé que l'islam ou la culture religieuse plus largement n'était en rien un obstacle à l'évolution des lois et normes sociales. Sa vision politique est fortement inspirée de la philosophie des Lumières. Pour lui, il ne s'agit pas d'une vision occidentale de l'histoire mais bien de « l'Histoire Universelle » donc elle n'est pas contradictoire avec les références culturelles arabo-musulmanes²⁰⁶. Cette vision universelle de l'ordre des choses ne va pas à l'encontre de la religion. Bourguiba va habilement instrumenter la religion comme argument politique. Dès 1956, il cherche à mettre en évidence les finalités pratiques de la religion musulmane²⁰⁷. Pour lui, l'islam est la religion de la libération et sa sauvegarde est une priorité. Il rappelle souvent le rôle que la religion a joué dans l'élaboration de l'esprit de résistance face à la répression coloniale. Bourguiba réinterprète le Coran et reproche aux musulmans de n'avoir pas compris la profondeur du message du prophète. La religion incite à la perfection, à l'amélioration de l'organisation publique et à la défense des intérêts supérieurs de l'Etat²⁰⁸. Il faut donc adapter les lois aux exigences de l'intérêt général c'est-à-dire harmoniser les sources principales de la législation musulmanes avec les exigences contemporaines. Il ne cherche ni à occidentaliser l'islam, ni la société, mais à sortir son pays du « sous-développement ». *Son idéologie politique ne se méfie donc pas de la religion mais il y a bien une réelle volonté de contenir ou de ramener l'influence de la religion dans les limites conformes à une certaine idée de l'autonomie de la société*

²⁰⁶ Camau Michel et Geisser Vincent, op cit.

²⁰⁷ Dans une première période qui va de ses débuts en politique à l'indépendance, il défend un « islam du vécu » et s'en sert pour mobiliser le peuple face à l'occupation française. La religion tient lieu d'identité, liant du peuple. Il se prononcera d'ailleurs en faveur du port du voile pensant que la cause nationaliste doit primer sur la cause des femmes, et que le voile est garant de l'identité musulmane. A la suite de l'Indépendance avec l'édification de l'Etat national, Bourguiba ne réfute pas l'islam mais tente d'œuvrer à son renouvellement par l'intérieur. D'ailleurs, le port du voile n'a plus aucun sens car l'identité du peuple n'est plus agressive, il se prononce alors contre. Il dénonce de façon virulente des traditions séculières et critique des pratiques liées à l'islam depuis ses origines (le jeûne, pèlerinage, place des femmes, etc.), ce qui lui vaudra d'être traité de renégat, d'ennemi de l'islam, ibid

²⁰⁸ Ibid

*civile*²⁰⁹. L'accession de Bourguiba au pouvoir va lui donner les moyens « techniques » de réformer l'appareil religieux traditionnel. Il s'est permis en tant que chef de l'Etat de s'exprimer en matière religieuse et d'émettre des fatwa (lois religieuses) sans l'avis juridique des dignitaires religieux, favorisant de la sorte la sécularisation de l'Etat. Chaque fois qu'il mettra en œuvre un projet qui implique une remise en cause de certaines pratiques et usages sinon directement religieux, en tout cas dérivés de l'auto-compréhension dominante de la religion, *il s'évertue à justifier ces réformes à partir d'une interprétation libérale de la loi religieuse*. Il présente ses réformes comme le fruit d'un effort d'interprétation conforme à l'esprit originel de l'islam. Il a donc réussi « le tour de force de mettre en œuvre une politique séculière tout en continuant de se réclamer de l'islam ». Bourguiba n'a pas pris le risque de provoquer de trop grandes oppositions et s'est gardé de disqualifier la charia²¹⁰.

Entre universalisme et revendication identitaire

Ainsi dès l'Indépendance, Bourguiba - comme son successeur le fera par la suite - sait qu'il a besoin des femmes pour asseoir sa légitimité politique et lance un chantier de réformes, en perpétuelle évolution jusqu'à aujourd'hui. Cependant, les tunisiennes restent tiraillées entre des injonctions contradictoires. D'une part, elles sont officiellement incitées à prendre part de manière active à la vie économique et politique du pays. D'autre part, elles sont considérées comme les premiers remparts contre « l'occidentalisation » du pays et sont investies d'un devoir de conformité aux préceptes de l'islam - particulièrement ces dernières années. La constitution adoptée à l'indépendance proclame la Tunisie comme un pays de langue arabe et de confession musulmane. Bourguiba a présenté le nouveau CSP comme une modernisation guidée par l'interprétation libérale et moderne du Coran mais l'évolution de la condition féminine en Tunisie résulte de tendances divergentes, voire opposées créant des tensions inévitables. Les concepts de « modernisation » et « tradition », d'« universalité des droits » et « spécificités culturelles » s'entrechoquent donc dans l'élaboration des politiques de promotion en faveur des femmes tunisiennes. Le CSP est en tout point paradoxal : ce conflit entre deux légitimités contradictoires explique certaines incohérences d'une législation se référant au droit international et à celle d'un droit musulman pour lequel elle est un élément de l'ordre divin²¹¹. La Tunisie, comme l'ensemble des Etats arabomusulmans, se réfugiant derrière l'identité arabo-musulmane, a opposé sa spécificité à

²⁰⁹Ibid

²¹⁰ Bessis S. et Belhassen S., *Femmes du Maghreb : l'enjeu*, Ed JC Lattès, 1992

²¹¹ Hafidha Chekîr, *Universalité et spécificité : autour des droits des femmes en Tunisie*, Communication in « Libéralisme, républicanisme – les droits des femmes : les problèmes de l'islam », Novembre 2001, Université de Ferrara.

l'universalité du principe d'égalité. Il existe une forte tension entre ces deux principes : universalité et spécificité culturelle. La Tunisie essaie d'intégrer les principes d'égalité dans le droit interne influencé par les positions des pays occidentaux. Cependant, dans un contexte de mondialisation et de crise des identités communautaires, renforcées depuis les années 80 par les désillusions du système économique notamment, la Tunisie, comme la totalité des pays arabo-musulmans, est tentée de restreindre cette influence - afin de ne pas perdre son identité et préserver son patrimoine culturel - en n'approuvant pas toutes les conventions internationales notamment celles qui traitent du statut de la femme (« la » femme rappelons-le est considérée comme la gardienne privilégiée des traditions et valeurs d'une culture, le dernier rempart contre l'occidentalisation du monde). Ainsi, c'est à l'échelle nationale que s'opèrent les arrangements qui concernent son statut. Hafidha Chekîr ²¹² rappelle que les spécificités culturelles sont mises en avant surtout lorsqu'on aborde le cas des femmes et leurs droits. La question féminine est le « *point de focalisation de la tension entre tradition et modernité* ».

En Tunisie, l'Etat maintient donc les femmes dans une situation d'inégalité en se réfugiant derrière les règles islamiques. Cette conception « culturaliste » de l'égalité conduit finalement – malgré des avancées significatives - à ne pas donner aux femmes la possibilité de s'inscrire dans des rapports d'égalité formelle avec leurs homologues masculins. La Tunisie est prise entre deux mouvements contradictoires. Les acteurs publics qui tentent de construire ce nouveau « référentiel » en participant à une mise en sens du monde à travers ces politiques de promotion de l'égalité des sexes s'inscrivent dans un univers culturel spécifique et dont les références en matière d'égalité des sexes sont différentes, voire en totale opposition selon le point de vue adopté. La Tunisie est aux frontières de ces deux univers de sens.

Cela explique en grande partie les contradictions et ambiguïtés de son action publique dans le domaine des rapports sociaux de sexe et ce, jusqu'à aujourd'hui.

La négation des droits d'une catégorie spécifique de femmes : les mères célibataires

La situation particulière des mères célibataires permet de se rendre compte des multiples paradoxes de la position du gouvernement face à la question de l'égalité des sexes et des limites de la politique avant-gardiste tunisienne. Elle permet aussi de

²¹²Ibid

détecter les limites de l'interprétation « moderne » de la religion revendiquée par l'Etat tunisien. La tension entre universalité et spécificité culturelle des droits s'exprime clairement dans l'analyse de leur situation. Le fait d'avoir un enfant hors des liens du mariage est inconcevable et cela en raison des convictions religieuses qui n'ont jamais été totalement remises en cause par la Tunisie malgré ses efforts de sécularisation concernant le statut des femmes. La sexualité pré-nuptiale demeure un thème encore tabou au sein de nombreuses couches sociales et de la classe politique du pays. La famille est la cellule de base de la société et le mariage l'unique moyen de légitimer les unions. La sexualité ne peut être tolérée hors de ce cadre institutionnel et formalisé, et encore moins les conséquences visibles et concrètes de cette sexualité. Nous observons pourtant des transformations profondes dans les relations entre les jeunes hommes et femmes et notamment dans leur perception de la sexualité²¹³. De nouvelles formes de relations entre les sexes voient le jour sous des traits moins rigides que celle que les normes définissent mais toujours sous le « contrôle social strict de la communauté »²¹⁴. Les jeunes filles s'appropriant leur corps et assumant leur sexualité hors du cadre du mariage remettent en question le fondement même du système patriarcal et sont donc fortement stigmatisées. Tout acte sexuel pré-nuptial reste identifié à de la prostitution par les pouvoirs publics en place mais aussi par l'ensemble des couches sociales qui composent la société. Une femme célibataire autonome est surveillée, suspectée. Au moindre écart à la norme, elle est perçue comme une prostituée. La situation des femmes tunisiennes a certes beaucoup évolué depuis l'Indépendance, mais toutes ne peuvent pas prétendre à la même égalité. Parmi les catégories de population vulnérable, celle des mères célibataires est ignorée. Elles ne bénéficient d'aucune assistance spécifique. Il n'existe donc pas de solution d'accueil prise en charge par l'Etat pour le couple mère-enfant. Jusqu'en octobre 1998, la femme ayant un enfant hors des liens du mariage avait la possibilité d'abandonner légalement son enfant au profit de l'adoption plénière via l'Institut National de Protection de l'Enfance. Beaucoup de femmes optaient pour cette solution. Devant le nombre croissant d'abandons légaux, une loi fut promulguée sur la filiation des enfants nés hors mariage. Cette loi permet aux enfants de filiation inconnue de recevoir un nom patronymique dans le cadre d'une recherche en paternité et donne droit à une pension alimentaire et à la tutelle de l'enfant. La loi n'interdit pas en elle-même l'abandon de l'enfant mais sa mise en application par les divers intervenants influence la mère à le garder. La situation sociale des femmes reste tout de même souvent précaire. Face à cette situation, des acteurs de la société civile

²¹³Cf les enquêtes de l'Office National de la Famille et de la Population (ONFP) de Tunis sur la sexualité des jeunes, Ministère de la Santé Publique.

²¹⁴Jamarene-Djeral, « Les violences à l'encontre des femmes et des enfants en Algérie. Témoignages et réflexions » in *Les femmes entre violences et stratégies de liberté* VEAUZY, ROLLINDE ET AZZOUZ (dir.) Ed Bouchène, Paris, 2004

ont réagi en créant une association. L'association tente de les aider, les orienter, les former. L'association a connu énormément de difficultés pour obtenir l'accord officiel de l'Etat – qui est obligatoire – pour se créer et il ne soutient que partiellement cette association qui est pourtant d'utilité publique. A travers tout un dispositif de mesures juridiques, l'Etat reconnaît désormais l'enfant, mais la mère reste invisible aux yeux de la loi. L'association essaie de faire pression sur l'Etat afin qu'il accorde une allocation à la mère célibataire. Cependant, financer ce problème social le rendrait visible et en quelque sorte le légitimerait. Même si l'Etat veut construire une politique d'égalité, le cas des mères célibataires montre les limites flagrantes de la politique tunisienne et sa conception des rapports sociaux « égalitaires ». Les familles qui acceptent d'accueillir un enfant abandonné reçoivent une prime, un soutien financier – certes dérisoire mais hautement symbolique - chaque mois. L'association revendique le droit à la mère naturelle de bénéficier de cette allocation si elle choisit de garder son enfant. Le gouvernement actuel craint que cette allocation soit perçue comme un « encouragement ». L'Etat estime sans doute qu'à travers cette action sociale, il diffuserait une nouvelle norme familiale, un nouveau référentiel des rapports sociaux de sexe. En effet, les politiques rendent visible un phénomène social. Les politiques publiques ne peuvent prendre en charge une situation dont elles n'arrivent même pas à concevoir l'existence. Ces cas de mères célibataires sont totalement en décalage avec le modèle normatif diffusé dans la société. Les institutions, vecteur de ce référentiel sociétal, ne répondent donc pas à cette demande sociale. Par son inaction, l'Etat délégitime cette situation et la maintient dans l'invisibilité. Les politiques construisent « la réalité sociale ». Les mécanismes bureaucratiques de ces politiques procèdent à une mise en sens du monde à travers les découpages qu'ils opèrent²¹⁵. Dans le cas des mères célibataires en Tunisie, l'Etat ne veut pas reconnaître l'existence de ce phénomène - qui s'éloigne trop du référentiel sociétal des rapports sociaux de sexe en Tunisie. La vision binaire de la division sexuelle diffuse au sein de la société tunisienne orchestrée par les appareils gouvernementaux empêche l'émergence de nouvelles conceptions des rapports entre hommes et femmes, du statut des femmes et de la norme familiale. Les mères célibataires sont marginalisées par la société, par l'Etat. Cette marginalité permet d'éclairer la société, l'ensemble du corps social en dehors de toute division sexuelle. L'existence des mères célibataires fait partie de l'histoire refoulée dans

²¹⁵Muller P, Les politiques publiques, PUF, Paris, 1990

l'oubli collectif, un oubli politique. Cela soulève d'ailleurs quelques problèmes d'ordre méthodologiques dans le sens où cet objet de recherche « les mères célibataires » n'a pas d'existence « officielle », « juridique ». Nous ne pouvons donc pas nous appuyer sur les registres civils ou autres études quantitatives du même type car cette catégorie sociale reste dans une invisibilité administrative totale. Les données civiles étant issues d'un enregistrement administratif sont des données fondamentalement politiques. Les opérations de classification des groupes sociaux sont les produits de l'histoire sociale spécifique d'une région, d'un pays et la construction de catégories sociales portent toujours la trace d'un contexte politique, juridique, moral. Les politiques publiques visent la reproduction d'un ordre social et tendent à attribuer à chaque groupe social une fonction bien précise dans la société. La fonction d'une mère ne pouvant être compatible socialement et juridiquement avec le statut de célibataire ne légitime pas la construction de catégorie spécifique. Les sources écrites brillent donc par leur silence quasi-absolu alors que c'est un phénomène qui a sans doute toujours existé. La marginalité qui définit les mères célibataires est révélatrice des structures profondes de la société, structures transversales à plusieurs champs, qui en remet en cause les fondements principaux. Ces mères sont marginales par rapport à la norme familiale, sexuelle, morale, culturelle établie au cours des siècles par l'histoire particulière du pays mais également façonnée par les politiques et actions gouvernementales qui cristallisent ces normes à travers le juridique. Traiter des mères célibataires, c'est donc à la fois investir le champ des structures familiales, de la sexualité, de la religion mais aussi au regard des facteurs socio-économiques et culturels aggravants, on aborde la question du développement, des institutions, etc.

Ce qui permet la reconnaissance publique d'un phénomène provient de la pression exercée par les associations, les acteurs privés, etc. La politisation d'une question sociale, sa mise en agenda politique résulte d'un rapport de force. Il n'existe pas de problème politique « par nature ». « *Si une question fait l'objet de discussions ou controverses publiques, c'est uniquement après avoir subi un traitement au terme duquel elle est parée de statut politique.* »²¹⁶ La société civile – comme l'association des mères célibataires ou le mouvement féministe autonome tunisien – essaie de politiser ces phénomènes. Un grand pas en avant vient d'être franchi dans la reconnaissance des mères célibataires – si ce n'est politique – tout du moins scientifique avec le lancement d'une enquête nationale. Ce type d'enquête contribue à la démystification

²¹⁶Martin-Papineau, N. « La construction paradoxale d'un problème politique : l'exemple des familles monoparentales (1968-1988) » in *Recherches et prévisions*, n° 72, 2003, pp 7-20

des représentations que l'on peut avoir sur ces femmes jugées sévèrement dans l'opinion publique. D'autre part, l'inscription des mères célibataires dans le champ scientifique contribue à la visibilité sociale et politique du phénomène. Par un effet de médiatisation, il peut alors être possible de transformer ce problème social en problème politique et participer à sa mise en agenda politique. L'objet de recherche accède à un statut véritable. Cette légitimation induite par la reconnaissance publique du problème implique également une véritable entreprise de promotion pour l'insérer dans le champ des préoccupations sociales. Ce type d'enquêtes favorise et encourage l'action sociale envers les mères célibataires et leurs enfants.

DÉDICACE POUR LES PARTICIPANTES ET PARTICIPANTS AU 5^o CONGRÈS DES RECHERCHES FÉMINISTES FRANCOPHONES

Le grain de sable et le pavé

Il arrive, soulevé, porté et improbable, du sud, depuis une dune précise, cependant improbable elle-même, en son infime et constant bougé.

Il arrive soulevé, déporté puis rattrapé, happé, propulsé, suspensive dérive alizéenne.

Il arrive que, tel quel, il vienne se déposer enfin, aux côtés de mille autres, nappant une tôle, un toit, un lampadaire, une poubelle, un pavé, guère soulevé, lui depuis 1968, ou 1969, ou 86...

Il est là, maintenant, ce grain de sable, venu de cette dune mobile du sud, posé une nuit, subrepticement, sur ce pavé inerte du nord : qui est la plage de l'autre ?

Un temps d'abord, pour chacun, de lisser la hauteur de son front, de les ajuster ensuite au regard de leurs bords respectifs ; les salutations commencent de balbutiantes explorations, en préparant au plus juste l'entame de leur entrevue.

- petit arrivant du sud, que tu es chaud !
- Oh ! pavé illustre, que votre face et lisse !
- Laisse-moi te présenter mes arrêtes !
- Vous ne serez pas déçu, de ce côté-là je suis multiple !
- Seriez-vous accompagné ?
- Que nenni ! Mais quartz fait loi : de polyèdre je tiens ma lignée !
- Aise vous est donc offerts, si ce n'est qu'une question de taille...
- Venons-en au fait, voulez-vous ?
- Camarade je suis à toi, toute ouïe, du coin où je me tiens coi.
- Grain de sable ayant été soulevé...
- Il m'en souvient, je le fus, en un temps aussi, soulevé...
- ...porté et improbable, venu du sud...
- Duquel au juste ?

- D'une dune.
- Laquelle ?
- Celle, improbable elle-même en son infime et constant bougé.
- Je vois. Au moment de mon soulèvement, j'en connu une qui...
- D'une dune, disais-je, assurément fréquentée, nuit et jour, exposée à ce vent qui lime ravines et tôles.
- Quel tollé ce soulèvement ! D'ailleurs mon voisin...
- Ne le suis-je point maintenant, oh ! pavé illustre ?
- Bien sûr, bien sûr. Mais par les temps qui courent, tu le sais, camarade, les voisins, ça va, ça vient !
- Certes, certes. Mais là, maintenant, je suis venu vous dire
- Que je...
- Que te dire...
- m'en...
- que te dire je...
- vais...
- que te dire je devient urgent,-camarade ?
- Où avez-vous la tête ?
- Elle dodeline souvent, mais je l'ai toute, parfois mienne, parfois autre, quartz fait loi ; j'ai plus de faces que vous.
- Ce n'est pas à cela que je pensais. Fidèle à mon cube, pavé je suis, et m'y connais en taille d'arrêtes. Quelles sont vos intentions ?
- Un pavé qui se préoccupe de mes intentions. Il a fallu que je tombe sur celui-là ! Qu'ais-je donc fait pour mériter une telle suspensive dérive alizéenne ?
- Vous dites ? Vos intentions, quelles sont-elles, vraiment ?
- En vérité, j'hésite.
- Pressons, pressons, la voirie va passer.
- Multiple je suis, quelle face vous présenter ?
- Oui...

- Je vous ai menti ?
- Si le grain de sable vous donne l'apparence de mon unicité, quoique détaillée en de multiples faces, cela n'est rien en regard de ce qui fait la géographie de mon cœur : en chaque grain de sable, sachez-le, il y a déjà une plage !
- Ainsi, c'est toi qui étais sous moi, lors de mon soulèvement ?
- Peut-être ! Vous savez, une dune, ça va, ça vient ! Et dans le tas, il y a toujours un grain qui se lève.
- Mais alors, qui m'a soulevé ? Une autre plage que celle du dessous ? Si un grain se lève, au gré de la mobilité d'une dune, et qu'un grain est déjà une plage, tu n'es donc pas un, mais une, pas un grain, mais une...
- Je ne vous ai pas encore tout dit.
- Dis-moi tu.
- Vous ne m'avez pas demandé si 'tu' me convenait.
- Mais tu me conviens. L'aise t'a été offerte.
- Soit, soit. Mettons. Je te l'accorde.
- Alors, dis-moi, je te le demande, dis-moi la suite de ce que tu n'as pas encore dit.
- Grain de sable je suis ; mon cœur est une plage ; mes bords sont ta mémoire.
- N'en ais-je donc point une à moi, ici ?
- Non ; en tout cas pas uniquement. Nous sommes deux en la matière. Il y a mémoire et mémoire.
- Si je comprends bien, ton bord, non, les bords de ta plage sont ma mémoire, et ce dont je me souviens s'y trouve même si je ne m'en souviens pas ?
- C'est cela, c'est notre histoire.
- Et chez toi, il y a des pavés ?
- Bien sûr. Mais il y a aussi des cailloux, et ce ne sont pas toujours ceux des bords de plage qui sont soulevés, portés, déportés, rattrapés, happés, propulsés. Il s'agit d'autres mouvements.
- Et mes arrêtes ? Mon cube et ses bords, ses faces, de quelle mémoire sont-ils le lieu ?
- Plutôt de commémorations. Pas tellement de mémoire.
- Et mon cœur, si lourd, si plein, si inerte ? Ais-je la chance d'y découvrir aussi une plage, dont les bords seraient ta mémoire ?

- Deux conditions : soit tu te fissures, soit tu te soulèves.
- C'est pour cela que tu t'es soulevé, pour m'adresser cela ?
- Je ne te cherche pas noise, camarade, l'aise offerte me réconforte, quelle que soit la voirie ! Je suis venu vous dire, te le redire ; il est urgent que je te dise je. Deux nous sommes et, à notre horizon il y a plusieurs et plusieurs, et encore d'autres deux plusieurs, d'autre deux plusieurs qui partagent vaille que vaille des mémoires, d'une arrête à un bord, d'une face à un cube, d'une plage à une dune.
- Alors notre monde, en résumé, c'est une plage ?
- Si elle se soulève.
- Je lève mon verre à ta santé !
- Quartz je suis, chaud aussi, mais ne me transforme pas si vite : je ne tiens pas à devenir transparent !
- Je lève alors ma cruche, mon bol ou ma marmite à ta santé, petit arrivant...
- Petit ?
- A ta santé, arrivant du sud
- Arrivant ou arrivé ?
- Chaud grain venu du sud, je...
- Pas d'effusion intempestive, sinon mon cœur ainsi soulevé te déversera sur la tête toute l'étendue de ses plages !
- Comment dire alors ?
- Essayes de me dire : il est urgent que je te dise je.
- Sans voile et sans fard ?
- Avec ou sans fard, le voile cela dépend où il se pose et d'où il glisse.
- Je te dis je.
- Disons le nous, deux fois.
- C'est dit ! *(Attention, voilà la voirie)*

Tel est le conte du grain de sable et du pavé, rédigé à Rabat la nuit, en ce Congrès « Le féminisme face aux défis du multiculturalisme ». Il est adressé à toutes et tous et dédié à Malika Benradi.

Aram Mekhitarian