

Bachir - Dierickx - El Hajjani - Gönülü
Hamidi - Harribey - Khattabi - Lefrancq - Motie
Quali - Paye - Pinchart - Plasman - Plateau
Pungu - Sidibé - S Jeegers - Tekr

le féminisme
à l'épreuve du
multiculturalisme

Les Cahiers Marxistes

Référant aux courants marxistes, la revue tend à considérer la société comme totalité ; à privilégier donc une approche multidisciplinaire critique et l'articulation entre théories et pratiques sociales. Les engagements y seront assumés comme clé de scientificité ou comme valeur philosophique et morale. La revue se conçoit comme lien entre chercheurs, citoyens actifs et responsables d'organisations sociales et politiques. Elle procède actuellement plutôt par thème.

Abonnement (5 numéros)

pour la Belgique	30 EUR
pour l'Union européenne	35 EUR
hors Union européenne	40 EUR

au compte **001-1047600-76** des *CM*
av. Derache, 94 b. 6, 1050 Bruxelles,
ou carte VISA/MASTERCARD

Tél/fax : 0032-2-650.49.21.

E-mail : cmarx@ulb.ac.be

www.ulb.ac.be/socio/cmarx

Comité de rédaction

Mateo Alaluf, Jacques Aron, Claire Billen, Francis Bismans, Albert Carton, Barbara Delcourt, Pascal Delwit, Pierre Gillis, Michel Godard, Serge Govaert, Jean-Jacques Heirwegh, Rosine Lewin, Jacques Nagels, Nadine Plateau, Claude Renard, Jean-Maurice Rosier, Christian Vanderhoven, Benoît Verhaegen.

Rédacteurs en chef

Pierre Gillis & Michel Godard

Mise en page & couverture

Thomas Perissino

Les *Cahiers Marxistes* sont publiés avec le soutien du GRemSS de l'Institut de Sociologie de l'ULB.

Sommaire

• <i>Edito</i>		3
• Féminisme / féminismes	Nadine Plateau	11
• Des femmes et des sociétés en transition	Ariane Dierickx	19
• Le foulard des femmes commence à voiler l'avenir de la démocratie turque	Şirin Tekeli	25
• La réforme du Code pénal en Turquie	Ayşe Gönülü	41
• Naissance d'une quatrième vague : utopie ou réalité ? Le cas de l'Iran	Nahid Motie	59
• Pour une lecture libératrice des textes religieux relatifs à la condition des femmes	Aïcha El Hajjami	75
• Féministes musulmanes	Malika Hamidi	89
• 2007 : Année européenne de l'égalité des chances	Gratia Pungu	103
• Féminisme et diversité culturelle	Zakia Khattabi	115
• Mouvement des femmes en Flandre : il est temps d'annoncer la couleur	Sara S'Jegers	119
• Laïcité, mixité, égalité	<i>entretien avec</i> Fatoumata Sidibé	129
• Diversité et problématiques communes	<i>entretien avec</i> Véronique Lefrancq	141
• Vie Féminine, le féminisme et l'interculturalité	<i>entretien avec</i> Hafida Bachir	147
• Les Femmes Prévoyantes Socialistes : un projet féministe et laïc	<i>entretien avec</i> Dominique Plasman et Sylvie Pinchart	155
• Clarifier la lutte politique	<i>entretien avec</i> Nouria Ouali	163
• Du côté de la décroissance : questions encore non résolues	Jean-Marie Harribey	175
• Les passagers aériens européens sous surveillance américaine	Jean-Claude Paye	197
• <i>Lectures</i>		213

Les unes et les autres

Le féminisme à l'épreuve du multiculturalisme

Dans un passé récent, la division des mouvements de femmes sur «la question du voile» a sans doute servi de révélateur, ne serait-ce que par la virulence de débats qui ont, au demeurant, largement dépassé les cercles féminins et féministes. Révélateur ? Racisme, rôles des religions, mondialisation américaine et «*guerre de civilisations*», modèle de la citoyenneté démocratique, voilà en somme les questions de fond qui ont été posées – voilées ? – derrière un petit bout de tissu.

Nous vous proposons dans ce numéro de les aborder en trois temps : d'abord dans la foulée d'un projet belge d'échanges féministes avec des pays de culture musulmane – Turquie, Iran et Maroc ; ensuite sous un angle international, particulièrement européen ; enfin dans un dialogue avec des animatrices de mouvements féminins/féministes de Belgique. L'ensemble est introduit par une réflexion sur «*féminisme/féminismes*».

A propos du racisme

Sans crier compulsivement au feu – on apprend aux enfants que, hors de propos, c'est contre-productif – ou au «danger fasciste», l'implantation durable d'une extrême droite dans l'électorat de la plupart des pays européens, souvent à hauteur de 20 %, ne saurait être négligée. Ses «idées» contaminent la droite, le centre,... l'ensemble du champ politique : il s'agit de racisme, de xénophobie, de nationalismes régionaux, selon et dans des proportions variées.

Dans la tradition du mouvement ouvrier dont nous nous revendiquons, ces idées-là ont été constamment combattues, mais pas avec un succès

constant : elles ont régulièrement réapparu, bien que le diagnostic de «*division de la classe ouvrière*» ait été posé de longue date¹.

En support d'un modèle en «escaliers» de l'ascension sociale graduelle, décalqué de mythes corporatifs (du manoeuvre à l'ouvrier, au... directeur et au patron), il n'a pas manqué de coloriations nationales pour marquer les plus bas échelons comme «étrangers», en particulier après que la citoyenneté eût dû, en Europe de l'Ouest et centrale, être concédée aux travailleurs.

Mais les sociétés coloniales ont eu sur ce chemin une longueur d'avance. De l'esclavage et de ses suites a résulté une hiérarchie du noir foncé au blanc très clair en passant par les cuivrés : elle s'est installée et demeure chronique, par exemple et à des degrés divers dans la plupart des pays d'Amérique latine.

La variante nord-américaine est frappante également, avec une large superposition entre noirs ex-esclaves et ouvriers moins qualifiés, les *chicanos* s'y ajoutant plus récemment, manière de rappel des guerres de conquête menées au XIX^e siècle contre le Mexique espagnol.

Et la variante française ne l'est pas moins, l'amnésie coloniale jouant à fond, tant pour les Sénégalais des poubelles de Paris, depuis des lustres, que pour les Algériens rescapés du «département» d'avant 1962, pour tous les travailleurs de l'ex-empire amenés en métropole comme chair à canon ou afin d'y assurer les sales boulots et garantir un volant de main-d'œuvre.

Revenant vers notre beau pays, il faut certes redire ici comment il peut y avoir du racisme quasiment sans présence d'un groupe-cible : anti-sémitisme sans Juifs en Europe centrale après 1945, *Vlaams Blok/Belang* dans les lotissements d'un plat pays presque sans Maghrébins. Et au contraire, comment une forte et longue immigration en Wallonie y a peu conduit. Encore que les frottements n'aient pas manqué, qu'on repense aux amabilités, pas si anciennes, sur «*les macaronis*».

Pour l'action antiraciste, notamment celle des femmes, la reconnaissance des communautés racisées – «*immigrées*» ou englobées dans «*l'immigration*» opposée aux «*blancs*» ou «*blanches*» – connaît une limite : «*les immigrées*» forment-elles (avec leurs hommes) un seul groupe

1. Notamment, la division de la II^e Internationale, au tournant des XIX^e-XX^e siècles à propos de l'Europe centrale et balkanique reste un exemple à méditer. Les guerres de Yougoslavie des années 1990 l'ont à peine ravalé.

social, «allochtone» ? Ne va-t-on pas contribuer à un ostracisme auto-réalisateur ? Ou faut-il plutôt tabler sur une intégration «à la wallonne» ?

Il y a évidemment une difficulté à concevoir un antiracisme raisonnant en termes d'identités et de subjectivités, et il s'agit d'une vieille affaire : Marx, relayé par le monde socialiste, a construit ses propositions sur la critique de l'idéalisme des post-hégéliens du début du XIX^e siècle, qui étaient nationalistes, romantiques et religieux,...

A propos de religion

A défaut d'une entente – improbable et peu avouable – sur des degrés de bronzage, le débat «sur le voile» a plutôt porté sur le symbole religieux supposé. Comme il y a belle lurette que l'anticléricalisme tient lieu de substitut de la lutte de classe à la droite du monde socialiste, on a vu quelques godillots de la laïcité, quelques adoubés récents se lancer ou relancer sur le voile et les imams. Il est vrai qu'à ce point de vue, il manque un peu de curés...

Il y a aussi un certain temps qu'à gauche, l'autonomie du mouvement ouvrier chrétien s'étant marquée politiquement, les affirmations religieuses ne sont même plus un souci. Mais ce n'est pas encore un motif pour souhaiter voir remplacés les aumôniers par des imams. La mainmise d'ambassades sur une bonne partie du clergé musulman de Belgique, et la pénétration de celui-ci par des islamistes y inclinent d'autant moins, et devraient être combattues comme telles, politiquement et idéologiquement.

Aux points de vue des féministes réunies dans ce numéro, peu de place semble faite à la question sacerdotale (qui mobilise des musulmanes nord-américaines comme elle a mobilisé des féministes chrétiennes), mais par contre celle d'une sorte de théologie de la libération est largement présente. Il s'est agi, et il s'agit encore de recourir au Coran et aux premiers textes, aux plus sacrés ou originels, pour déconstruire les reculs et développements machistes ultérieurs.

A propos de civilisations

Mais on ne perdra pas de vue que sous «le chapeau» religieux, un certain impérialisme nord-américain s'est lancé dans une «guerre de civilisations» où le monde musulman est constitué et visé en bloc. Sont également visées en particulier les montées nationales-musulmanes qui, dans beaucoup de pays, ont vu de nouvelles couches moyennes, produites par un relatif développement, l'emporter sur les bourgeoisies com-

pradores qui avaient mené la première modernisation et occidentalisation. La mobilisation nationale-populaire, y compris des laissés-pour-compte du développement, se fait plus simplement sur un terrain identitaire ethnico-religieux : *Gott mit uns*, la formule sert encore un peu partout, si laide qu'elle soit dans toutes les langues, et dangereuse selon notre expérience.

C'est ainsi que la laïcisation menée d'en haut par le passé se trouve aujourd'hui mise en porte-à-faux dans nombre de pays. Chacun mérite une analyse particulière, mais c'est le plus souvent d'une crise du modèle de développement qu'il est question. Et notamment d'un anti-impérialisme aussi simplet que très réellement ressenti.

Femmes et sociétés en transition

Comme indiqué déjà, la première partie de ce numéro fait écho à un programme d'échanges Belgique – Turquie – Iran – Maroc piloté par L'Amazone depuis 2006. **Ariane Dierickx** en présente les grandes lignes de travail en réseau, dont les quatre textes suivants donnent une idée aussi partielle que stimulante.

Les deux premiers viennent de Turquie, et le premier, de la plume de **Şirin Tekeli**, analyse la question du foulard, dont on se souviendra qu'elle a cristallisé une division politique majeure au printemps 2008. L'auteure en donne l'élaboration historique et en cerne les enjeux pour la démocratie en Turquie, et pour le mouvement des femmes, divisées et instrumentalisées dans cette affaire, juge-t-elle.

Le deuxième, de **Ayşe Gönülü**, relate comment par ailleurs et peu avant, au début des années 2000, le mouvement des femmes a réussi à impulser des réformes législatives majeures pour leur libération, du Code civil puis du Code pénal. Outre l'explication des multiples ressources mobilisées, dont celle de la machinerie européenne, pour la deuxième bataille (celle du Code pénal), l'auteure – comme la plupart des autres dans ce numéro – met l'accent sur les larges alliances nouées, y compris avec les femmes du parti «*démocrate-musulman*» au pouvoir.

A propos de l'Iran, qui a lui connu une dé-laïcisation islamiste brutale, symbolisée par le *tchador* et les gardiens qui l'ont imposé, **Nahid Motie** présente les différents courants qui animent actuellement les groupes de femmes. Elle souligne en particulier comment des convergences s'esquissent entre «*modernistes*» et «*islamiques*», celles-ci se distinguant des «*islamistes*» et provenant plutôt de la mouvance «*réformatrice*» de l'ex-président Khatami. Les convergences ont impliqué des révisions de

part et d'autre, et reposé sur la mise en avant des progrès de droits des femmes à réaliser, notamment au registre du droit de la famille.

C'est sur le même terrain qu'au Maroc s'est opérée une réforme significative, celle de la *Moudawana*. Comme en Iran, la bataille se mène pour une part à l'intérieur du référentiel religieux, qui coexiste en droit avec le référentiel laïc hérité de la colonisation. **Aïcha El Hajjami** en démonte les ressorts, particulièrement du côté religieux, notamment le retour à une tradition critique des premiers siècles de l'Hégire, à une relecture des sourates du Coran. En substance, ses vertus libératrices pour les femmes sont affirmées et opposées aux récupérations patriarcales ultérieures, celles des «pères de l'Eglise» dirait-on par approximation imagée.

On notera enfin que, dans les trois pays et avec diverses nuances, le rapport au religieux est construit comme une grande prudence à l'égard de «l'étranger», à tout le moins, et *volens nolens* comme opposition implicite du national-religieux à l'universel-occidental. On peut comprendre, dans le contexte de la mondialisation impériale, que le chemin de la laïcité n'apparaisse pas le plus direct pour faire avancer les droits, ceux des femmes en particulier. Ce qui ne veut pas encore dire qu'il pourra être délaissé toujours.

Un mouvement international

Sortant du projet quadripartite décrit ci-avant, la contribution de **Malika Hamidi** présente un panorama international «de la réappropriation du religieux» par des féministes musulmanes, et elle en analyse l'articulation avec le discours citoyen, les luttes «contre les discriminations», spécialement en Europe. L'ambition de «décoloniser la pratique féministe» est affirmée comme revendication identitaire, et nuancée par un objectif de convergences dans les luttes de libération des femmes.

Dans un tout autre registre, **Gratia Pungu** s'est intéressée à «l'Année européenne», 2007, de «l'égalité des chances pour tous». Chacun-e sachant le rôle de plus en plus déterminant du cadre légal et réglementaire européen dans chaque Etat membre, la mémoire de l'expérience positive en matière d'égalité en droit du travail ne suffit pas à lever les doutes sur le changement de référence : il est plutôt question aujourd'hui de «la diversité». Ce qui consiste apparemment en «un peu de tout» dans les objectifs et les moyens concernant «les minorités», de culture, de handicap, de préférence sexuelle,... et même les femmes qui ne sont pas une minorité.

Féminisme, diversité culturelle et citoyenneté

Introduite par **Zakia Khattabi**, la troisième partie de notre ouvrage ramène en Belgique et au défi qu'y posent au mouvement des femmes ou l'absence des femmes de l'immigration, ou les difficultés de leur intégration, ou encore l'émergence de groupes séparés.

En particulier, pour les femmes de l'immigration, la tension entre des demandes de modernisation et de défense de valeurs doit être bien comprise. L'équipe porteuse de ce numéro² s'y est employée dans une série de cinq entretiens avec des femmes confrontées à cette tension : laïques revendiquées de Ni Putes Ni Soumises et des Femmes prévoyantes socialistes – **Fatoumata Sidibé**, **Dominique Plasman** et **Sylvie Pinchart**, respectivement ; insérée dans le monde chrétien de Vie Féminine – **Hafida Bachir** – ou active dans un organisme pluraliste, le Conseil des femmes francophones de Belgique – **Véronique Lefrancq** ; et enfin **Nouria Ouali**, sociologue du groupe de recherche Genre et migration de l'ULB.

L'ensemble est précédé d'une contribution de **Sara S'Jegers** qui fut présentée (en néerlandais) à une journée d'étude de L'Amazone originellement intitulée « *Genre et ethnicité : un débat difficile dans le mouvement des femmes ?* ». Son propos vise expressément la Flandre mais a manifestement une portée plus générale : « *il est temps d'annoncer la couleur* », nous dit-elle.

Mais la reconnaissance des « *différences* », des identités poussée à son extrême logique porte la menace d'un éclatement du mouvement des femmes. On comprend que, comme « *l'unité de la classe ouvrière* », une certaine « *unité du mouvement de genre* » vaille plus qu'une messe. Les plaidoyers pour les convergences, tout au long de ce numéro, vont exactement dans ce sens.

Au plan théorique, il faudrait revenir sur l'interpellation en Sujet – Toi, qui es-tu ? Tu es blanc/noir ! – essentialiste et négatrice des pratiques et rapports sociaux. Et sur l'évacuation du concept d'hégémonie, faite notamment de consentement aux rapports sociaux, qui peut être détournée dans la notion de « *domination* » venue de la psychologie ou de la géopolitique. Au plan pratique, nombre des intervenantes contournent l'interpellation en racisme, qui les bouscule comme Véronique Lefrancq s'en explique, par exemple. Mais la plupart sont d'abord motivées par les

2. Zakia Khattabi, Rosine Lewin, Gratia Pungu et Nadine Plateau.

soucis d'une mobilisation réelle des femmes immigrées, qui passe par une reconnaissance réelle des différences et pas forcément par une priorité «à l'interculturel». Ce sont les luttes pour les droits qui priment.

Le dernier entretien, avec Nouria Ouali, propose dans cette optique une synthèse dynamique : «ce qui importe, c'est le combat pour l'égalité et non la défense des intérêts des groupes discriminés». Il s'agit de travailler sur des rapports sociaux, de sexe, de race, de religion,... y compris de classe, et non sur des essences ou identités (de sexes, de races, de religions,...). En outre, l'approche est «intersectionnelle» au regard de ces rapports. La convergence est celle des luttes contre les inégalités : patriarcat, racisme, capitalisme. Une «libération multiple» dit-elle. Tout un programme.

Michel Godard

Nadine Plateau

NB.

Hors thème, nous avons le plaisir d'accueillir deux «suites» proposées à des articles de numéros précédents, et bien utiles dans leurs développements respectifs : **Jean-Marie Harribey**, que nous avons publié dans le n°235, *Critiques de la (dé)croissance* ; et **Jean-Claude Paye** dont nous avons édité des articles sur le droit impérial US (dans les n°s 234, 235 et 237).

Féminisme / féminismes

Nadine PLATEAU*

Interpellée sur les rapports entre féminisme et multiculturalisme, je parlerais plus volontiers de mouvement des femmes et de racisme, de mon engagement dans l'un, pratique et réflexif, et de ma confrontation avec l'autre, y compris au sein du premier.

Ma compréhension du féminisme des années 1970 est celui d'un engagement dans un mouvement de libération qui, à côté d'autres, conteste radicalement tous les systèmes d'oppression et d'exploitation et est porteur de changement social. Le constat des années 2000, c'est que le féminisme, pour partie institutionnalisé, est aujourd'hui contesté et perçu à son tour par certaines comme un système de domination.

Années 1970 : un mouvement de libération

Dans les années 70, en Belgique, le féminisme se définit comme un mouvement de libération des femmes.

Il s'agit d'abord bien de **libération** et pas d'égalité. Les femmes ont obtenu les mêmes droits que les hommes. L'égalité formelle est acquise, pas l'égalité réelle. Le régime patriarcal n'est pas aboli, il s'est adapté, moder-

* Membre de Sophia, réseau belge de promotion des études féministes et de genre. Intervention lors de la rencontre sur le thème « *Racisme, idéologie post-coloniale ... et les femmes dans tout cela ?* » organisée par les Femmes Musulmanes de Belgique, le 14 mars 2008, aux Facultés Universitaires Saint-Louis à Bruxelles.

nisé et ce sont d'autres formes d'oppression ou domination que dénoncent les féministes. Elles ne sont pas nouvelles mais n'avaient pas encore été problématisées. Je pense à l'exploitation des femmes que constitue le travail ménager gratuit et à l'appropriation de leur corps que signifie l'interdiction de l'avortement. La lutte pour le partage des tâches et la dépénalisation de l'avortement sont les grands combats des années 70 en Belgique. Il faut noter qu'il s'agit de deux questions qui jusque là relevaient du privé et que les féministes mirent à l'agenda public, parce qu'elles concernent toute la société et doivent trouver une réponse politique.

Telles sont donc les formes historiques d'oppression masculine dont les féministes des années 70 en Belgique veulent se libérer.

Ensuite, le féminisme se définit comme un **mouvement**. Je fais mienne à ce propos les formulations de Françoise Collin, philosophe féministe. Ce n'est ni une doctrine ni un parti mais «*une action qui formule et reformule au fur et à mesure ses problématiques, mais qui n'a pas de représentation a priori ni de la société idéale, ni des chemins à suivre pour y parvenir*»¹. Il vise à transformer les rapports entre les femmes et les hommes en sachant que cette transformation est impossible sans une profonde remise en question de la société. Dans ce sens, le féminisme a une dimension subversive, révolutionnaire. Nous ne voulions pas être «comme les hommes» dans une société inchangée.

Enfin, poursuit Françoise Collin, le féminisme de ces années est «*un espace politique où des positions diverses et des personnes diverses se confrontent – ou même s'affrontent – sans porter atteinte à cet objectif fondamental qu'on désigne sous le terme de féminisme*»². La lutte pour la dépénalisation de l'avortement en est le meilleur exemple : au delà des divergences politiques et philosophiques, les militantes ont abouti à un résultat parce qu'elles ont construit un «nous» des femmes, dans une lutte commune autour d'une cause commune (les femmes veulent décider de ce qui se passe dans leur corps).

Comprendre l'expérience des dominées

Il y a toujours eu chez certaines féministes la conscience de l'imbrication des systèmes de domination, et on n'a pas manqué de souligner les similarités entre sexisme et racisme.

1. Françoise COLLIN, *Parcours féministe* (entretiens avec Irène Kaufer), Labor, Bruxelles, 2005, pp.17-18.

2. *Ibidem*, p. 19.

Comme le dit Christine Delphy, théoricienne féministe, «*les mécanismes du système patriarcal – ou de genre – et du système raciste sont similaires : assignation à une place sociale sur la base de critères qui essentialisent un groupe*»³. Ainsi le patriarcat assigne les femmes au domestique sur base de critères biologiques (elles portent et mettent les enfants au monde). Il les définit comme par nature, par essence, aptes au soin du ménage et des enfants et inaptes au travail intellectuel. C'est cette naturalisation des femmes qui fonde leur exclusion (de la vie politique, de la vie intellectuelle).

Autre mécanisme, nommé et dénoncé par analogie à l'eurocentrisme ou l'ethnocentrisme, l'androcentrisme. Est visé le fait que la culture a été élaborée par une minorité d'hommes privilégiés. Une culture qui se donne pour universelle alors même qu'elle reflète la situation particulière et les intérêts d'une catégorie restreinte d'individus.

A priori, les féministes sont donc bien placées, j'ai envie de dire outillées, par leur combat contre la domination patriarcale, l'androcentrisme des savoirs, pour ne pas reproduire en leur sein la même logique de domination, pour ne pas imposer à toutes les femmes dans des contextes géo-politiques et historiques différents, leurs priorités et pour ne pas oublier qui est l'ennemi commun.

Dans les années 70, l'hétérogénéité du mouvement des femmes était donc pensable et il nous semblait que des priorités et des stratégies différentes s'imposaient dans des contextes différents. Mais dans la pratique, force est de reconnaître que le mouvement des femmes était constitué, à cette époque en Belgique, de femmes appartenant majoritairement aux classes moyennes et supérieures. Soit peu de femmes d'origine ouvrière et encore moins d'origine immigrée. Ce qui signifie que concrètement, le mouvement des femmes s'est constitué à partir du vécu, des besoins et des revendications d'un groupe relativement homogène de femmes (malgré des divergences), groupe qui a porté peu d'attention aux conditions de vie d'autres groupes de femmes. J'ai ainsi été frappée, en parcourant les numéros de *Chronique Féministe*, depuis 1982, de constater que nombre de textes y concernent les problématiques des femmes dans le Tiers monde, alors qu'aucun article ne traite des femmes immigrées chez nous.

3. Christine DELPHY, «Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme», in *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n°1, 2006, p. 68.

Ce silence, ou cet aveuglement sur ce qui se passait sous nos yeux soulève plusieurs questions. D'abord celle des rapports de pouvoir entre femmes : elle est peu abordée, l'heure étant à ce qui les rassemble. Ensuite, les femmes issues de l'immigration sont perçues au sein du mouvement et même en général dans les milieux progressistes en tant que groupe socio-économiquement défavorisé et non en tant qu'appartenant à une communauté ethnique. Ceci est à la fois positif, elles ne sont pas « racisées », pas stigmatisées mais la spécificité de l'oppression raciste que subissent ces femmes, en tant que définies comme autres, étrangères, immigrées, migrantes, allochtones, *etc.* n'apparaît pas, n'est pas visible dans les écrits ou prises de position féministes des années 70 et 80.

En dépit de son potentiel d'ouverture, de remise en question permanente, le féminisme va se constituer comme un ensemble – culturellement homogène – créé au fil des luttes par ses militantes à partir de leurs besoins et priorités et aboutir à ce que certaines se sentent aujourd'hui exclues ou refusent de rejoindre ce noyau homogène considéré comme hégémonique. Je rejoins ici la thèse de Chandra Mohanty, féministe nord-américaine d'origine indienne, qui montre qu'en dépit de l'hétérogénéité des féminismes occidentaux, il y a une cohérence qui résulte de la conviction implicite que l'Occident est le référent premier dans la théorie et la pratique⁴.

C'est cette homogénéité qui va se fissurer dans les années 2000 et placer le mouvement des femmes face à de nouveaux défis.

Aujourd'hui, années 2000

Le fait nouveau dans le mouvement des femmes en Belgique aujourd'hui, et il est comparable à la contestation des *black feminists* aux USA, est son interpellation par des groupes et associations de femmes issues de l'immigration.

Très concrètement, cette interpellation s'est manifestée par le fait que certains groupes ou commissions sont sortis des grandes associations ou encore ont créé de nouvelles associations. Dans les deux cas, les raisons invoquées sont que leurs questions et revendications n'étaient pas entendues, pas prises en compte au sein du mouvement, ou alors, quand elles étaient entendues, qu'elles étaient considérées comme des cas particuliers, spécifiques au regard d'une situation générale incarnée par la

4. «Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses», in *Feminist Review*, n°30, automne 1988.

majorité des femmes du mouvement. Un phénomène que les féministes connaissent bien : la question des femmes est confiée ou plutôt confinée à une commission, un groupe, un service.

Je vois au moins deux types de raisons à ces interpellations.

D'une part, alors que depuis les années 80, des politiques publiques d'égalité femmes/hommes ont été mises en place en Belgique, elles sont progressivement remplacées par des politiques publiques dites de diversité – à reconnaître et assumer – qui compartimentent les individus, les placent dans des catégories étanches : femmes, personnes issues de l'immigration, homosexuel-le-s, handicapé-e-s, personnes âgées,... Comme le fait remarquer Nouria Ouali, ces politiques ont eu pour effets, parmi d'autres, de faire émerger dans l'espace public des catégories qui jusque là étaient invisibles⁵. Les femmes issues de l'immigration se sont organisées, certaines avec des financements publics (en Flandre) et ont entamé le dialogue avec des associations existantes du mouvement des femmes.

D'autre part, la question du foulard a joué un rôle de catalyseur, à un double titre. D'abord parce qu'elle a enclenché un processus de politisation chez celles qui le portent ou qui défendent le droit à le porter. Ensuite parce qu'elle a obligé l'ensemble du mouvement des femmes à se prononcer sur la question du référentiel religieux : les femmes peuvent-elles s'émanciper via la religion ? L'Islam peut-il être un outil de libération des femmes ?

Il me semble que le clivage au sein du monde féministe, sur cette question précisément, se fait suivant une ligne de fracture de nature politique qui, à mes yeux, a moins à voir avec la religion qu'avec le racisme au sens de système de domination similaire au sexisme, au sens d'un découpage entre nous et les autres, le général et le spécifique, l'universel et le particulier. C'est le racisme au sens indiqué par Christine Delphy, de deux groupes distincts hiérarchisés par l'attribution à l'autre d'une différence (ici religieuse ou culturelle). Nous, féministes, connaissons bien pour en avoir été victimes en tant que femmes, les dichotomies, les systèmes binaires qui consacrent la supériorité d'un terme sur l'autre et s'appuient sur des différences pour justifier des inégalités.

5. Nouria OUALI, Intervention à la journée «Genre et interculturalité» organisée par L'Amazone, le 19 octobre 2006 (texte non publié).

Ce qui m'intéresse est ce qui est en jeu au-delà de la question du religieux. Il me semble que la ligne de fracture au sein du mouvement se fait autour de la perception/reconnaissance d'une position dominante. J'entends par là la position qui permet d'imposer (tout naturellement) la norme (le modèle, les valeurs) d'un groupe particulier à tout le monde et de lui conférer une dimension universelle.

La division actuelle des féministes sur l'interdiction du foulard oppose celles qui reconnaissent à des femmes ou groupes de femmes le droit à définir, dans un contexte donné et à partir de leur expérience et de leur savoirs, quelle voie elles choisissent pour atteindre leur objectif de libération, et celles qui pensent que le «modèle occidental» est le meilleur, sinon le seul, moyen de libération.

Promesse d'invention

Pour conclure, je pense que nous voilà acculées à inventer au sein du mouvement. Je rejoins une position minoritaire qui s'exprimait en 1990 sous la plume d'Hedwige Peemans-Poullet dans un numéro de *Chronique Féministe* sur le voile. S'agissant des formes diverses du patriarcat, il faut refuser de choisir entre modernité et tradition, aucune de ces deux voies ne nous convenant. Il faut trouver une autre porte, écrivait-elle : «une porte que personne ne désigne mais que nous avons à trouver par nous-même. Chacune se doit de créer, d'innover»⁶. Nous voilà dix-huit ans plus tard, la phrase est plus que jamais d'actualité : il nous faut créer, inventer d'autant plus que nous vivons à l'ère de la globalisation et qu'il est devenu impossible de construire un combat à l'échelle seulement locale et seulement entre femmes. Ajoutons que le mouvement des femmes doit être transnational et s'articuler aux autres combats contre les systèmes d'oppression.

Deux propositions enfin pour notre stimuler notre imagination

La première est de Maria Puig, une philosophe féministe, qui propose de développer des «*divergences solidaires*»⁷ : ne nions pas les profonds désaccords, ne nions pas les rapports de force inégaux au sein même du mouvement des femmes, parlons-en, creusons. C'est dans le travail

6. Hedwige PEEMANS-POULLET, «Le tchador que je porte est invisible», *Chronique féministe*, 34, janvier-février 1990, p. 7.

7. Maria PUIG, «Divergences solidaires : autour des politiques féministes des savoirs situés», in *Multitudes*, 12, printemps 2003.

d'explicitation de nos positions que peut se construire la solidarité et que nous pourrions arriver à des consensus sur des points communs de lutte. Il nous faudra reformuler nos priorités, nos stratégies en tenant compte des expériences, savoirs de toutes les femmes qui sont engagées dans le combat pour la libération des femmes des systèmes patriarcaux.

La seconde est de Judith Butler, théoricienne féministe qui propose que nous nous attelions à ce qu'elle appelle «*un travail de traductions culturelles tourné vers l'avenir*»⁸. Je l'ai dit, avec sa prémisse implicite de supériorité de la culture occidentale, l'homogénéité culturelle qui caractérisait le féminisme est mise en cause.

Il nous faut partir des multiples positions et positionnements à l'intérieur du mouvement pour amorcer un processus dans lequel toutes les parties sont affectées, touchées, transformées. Il n'y a plus une culture, référent premier, à partager mais des cultures à traduire pour construire un langage commun, un combat commun, une nouvelle culture.

8. Judith BUTLER, *Trouble dans le genre – Pour un féminisme de la subversion*, La Découverte, Paris, 2005, p. 40.

Des femmes et des sociétés en transition

Ariane Dierickx *

C'est un projet longue durée appelé «*Femmes et sociétés en transition*». Depuis bientôt trois ans, des Marocaines, des Turques, des Iraniennes et des Belges se donnent rendez-vous dans leurs pays respectifs et à intervalles réguliers pour comparer leurs stratégies, en tirer des lignes de force et tenter d'améliorer la condition des femmes. Un partage d'expériences, et plus si affinités.

En 2006, le centre de ressources L'Amazone reçoit de la ministre de la Justice Laurette Onkelinx la mission de mettre sur pied un réseau d'échanges entre la Belgique, le Maroc, la Turquie et l'Iran dans le cadre de sa politique de diplomatie préventive.

Dans ces «*sociétés en transition*», les femmes se rassemblent et coopèrent à différents niveaux pour travailler à l'élaboration de trajets d'émancipation. Elles ont une pratique et une réflexion à partager.

Au **Maroc**, l'adoption du nouveau Code de la Famille a engrangé des avancées sensibles pour les Marocaines et les femmes originaires du Maroc qui vivent à l'étranger. Le succès de son application et la négociation d'une seconde vague de réformes sont les deux grands défis

* Directrice adjointe de L'Amazone (www.amazone.be).

pointés par la société civile marocaine et plus particulièrement par les associations de femmes.

La **Turquie**, pays candidat pour l'adhésion à l'Union européenne, bénéficie d'une constitution laïque depuis la fin des années 1920 et les femmes y ont acquis le droit de vote dès 1934. Parallèlement, le principe d'égalité entre femmes et hommes y est encore «menacé» au quotidien par le poids des traditions culturelles et religieuses.

Par sa position géostratégique, l'**Iran** suscite lui aussi l'intérêt de la Belgique. Après l'arrivée au pouvoir de Khatami en 1997, ce pays a enregistré un certain nombre de réformes et d'importantes avancées sociales, mais connaît aussi de nombreux reculs en matière d'égalité entre femmes et hommes.

Dans ce processus de partage vers le progrès, orienté à la fois vers la modernité et le respect des traditions, la **Belgique**, qui regroupe des communautés issues de ces pays, a probablement autant à apprendre qu'à transmettre. C'est à ce titre qu'elle souhaite soutenir et favoriser la rencontre de groupes issus de ces différentes communautés et cultures.

Un réseau...

L'objectif du projet est clair, il s'agit de soutenir l'avancement des droits des femmes dans les pays partenaires par l'échange de connaissances, d'expériences et de bonnes pratiques entre femmes issues de différents secteurs de la société. L'échange peut aussi porter sur des points d'actualité en lien avec l'égalité des femmes et des hommes, afin de soutenir ou initier des actions de solidarité. Par la mise en place de ce réseau, les femmes impliquées veulent surtout jeter des ponts : entre le monde musulman et le monde occidental, entre les valeurs de l'Islam et celles du référentiel universel des droits de l'homme et des grandes conventions internationales.

Pour la Belgique, il s'agit aussi de mieux dialoguer avec les femmes d'origines turque, marocaine et iranienne pour mieux les accompagner dans leur parcours de vie au sein de leur pays d'adoption.

Elles se rencontrent pour la première fois à Casablanca en février 2006, se retrouvent à Istanbul trois mois plus tard, en mai, et tombent dans les bras l'une de l'autre à Téhéran en novembre de la même année. Au fil des rencontres, ces femmes en réseau vont recenser les législations qui constituent un frein pour l'avancement vers l'égalité, identifier les facteurs qui ralentissent la mise en œuvre des législations en faveur de

l'égalité existantes, tenter d'identifier les possibilités de progrès dans les différents contextes nationaux et les moyens à mettre en œuvre pour permettre leur concrétisation, se parler de bonnes pratiques et de stratégies surtout, celles qui ont permis d'engranger de véritables progrès, ici pour augmenter la représentation des femmes en politique, là pour obtenir une réforme consistante de lois discriminatoires, ailleurs encore pour sensibiliser le grand public ou les décideurs aux revendications des mouvements de femmes.

A chacune de ces étapes, de nouvelles militantes viennent grossir les rangs. Les femmes tissent des liens et chantent en chœur jusque tard dans la nuit. Elles écarquillent les yeux devant les avancées des unes, elles en prennent bonne note. Elles frémissent devant la situation catastrophique des autres, elles disent «solidarité». Elles tremblent pour les Iraniennes emprisonnées en mars 2007 et applaudissent à leur libération.

... pour rassembler les femmes

Lorsqu'elles se retrouvent un mois plus tard à Bruxelles, elles définissent un socle de priorités communes et élaborent un plan d'action pour poursuivre le travail en réseau. Au cœur de ce plan figurent trois thématiques qui constitueront le fil conducteur des futures rencontres : l'évolution des questions de genre dans des sociétés qui se raccrochent à la fois au référentiel universel et au référentiel religieux ; la participation politique des femmes, avec notamment les questions des quotas sur les listes électorales, de la formation politique des femmes candidates ou élues et de l'alphabétisation féministe des élus et des élues ; et enfin la lutte contre les violences faites aux femmes.

L'enjeu saute aux yeux et il est énorme : pour que progressent nos pays respectifs vers plus d'égalité, il faut rassembler. Rassembler celles qui envisagent d'abord le projet féministe à l'intérieur d'un modèle laïque et celles qui acceptent de le faire coexister avec le référentiel religieux parce qu'elles pensent que le contexte sociétal n'est pas mûr pour en réclamer davantage aujourd'hui. Faire collaborer les jeunes militantes, qui inscrivent leur action dans une démarche radicale avec les plus anciennes, qui composent avec les autorités en place pour faire passer de petites réformes, mais qui avancent quand même. Mettre autour de la table celles qui opèrent sur le terrain, plaçant le contact avec les femmes les plus démunies au sommet de leurs priorités, et celles qui construisent les savoirs et les théories féministes, qui agissent dans les institutions, les médias, les entreprises, qui colportent le message dans toutes les structures de la société, là où elles sont, parce qu'il faut agir

sur tous les terrains simultanément. Unir les femmes de toutes tendances politiques, philosophiques et sociales, les convaincre que travailler au-delà de leurs divergences permettra de rencontrer plus vite et plus fort l'objectif visé, parce que le projet féministe est un projet qui concerne toutes les femmes et qui propose un modèle de société dans lequel chaque citoyen et chaque citoyenne auront gagné. Faciliter le dialogue entre celles qui ont fait le choix de n'accepter aucune forme de soutien de la part des autorités politiques pour préserver une totale indépendance et celles qui défendent le féminisme «institutionnalisé» par souci d'efficacité. Tenter de rapprocher les féministes les plus radicales et celles qui se définissent comme des «*féministes islamiques*» pour éviter de construire un projet dans lequel ne se reconnaîtrait qu'une élite, un projet qui ne collerait pas avec la réalité quotidienne des femmes ou les préoccupations d'un nombre trop important d'entre elles. Faire en sorte que celles qui ne se reconnaissent pas ou plus dans le féminisme «dominant», construit par les mouvements traditionnels de femmes, puissent parler de leurs revendications propres et inscrire les enjeux de l'interculturalité dans le projet féministe. Collecter les expériences et tenter de déconstruire les processus, les méthodologies, identifier les facteurs de succès pour éviter le piège de la transposition pure et simple car ce qui a bien marché là ne fonctionnera pas forcément aussi bien ici. Parler des échecs aussi et ne surtout pas se laisser aller à la tentation de ne parler que de ce qui va bien chez soi, car ce sont ces échecs, confrontés à ceux des autres, qui permettent de comprendre les résistances et d'améliorer le tir.

Peu à peu, au fil des discussions, les liens se tissent, des éclats de rire se font entendre, des amitiés se construisent. Parce que ce projet est une multitude de débats de haut niveau, sur des thèmes aussi divers que l'évolution des législations en matière d'égalité, l'évolution des rapports sociaux entre femmes et hommes dans nos sociétés, la place des femmes en politique, le rôle des femmes dans l'économie, l'image des femmes dans les médias, mais aussi une succession de moments informels, passés à discuter autour d'un thé, à découvrir ensemble des initiatives locales portées à bout de bras par des femmes du pays, à découvrir les plaisirs d'un hammam cogéré par un groupe de mères célibataires avec le soutien d'une association de femmes de Casablanca, la traversée du Bosphore à bord d'un bateau touristique, les splendeurs architecturales d'Ispahan ou encore les canaux de Bruges.

Les barrières – linguistiques et autres – se dissipent, les cartes de visite s'échangent, les promesses de collaborer se multiplient. Une spécialiste du droit marocain de la famille est invitée à tenir une conférence devant une assemblée d'étudiants en sciences religieuses de l'Université

Mofid à Ghom, en Iran. La responsable d'une maison d'accueil pour femmes victimes de violences d'Istanbul s'informe des possibilités de stage pour une de ses collaboratrices dans des organismes belges. Une jeune militante promet d'envoyer les revendications de son association à sa compatriote qui siège au parlement iranien.

Le réseau fonctionne. Le travail ne fait que commencer.

Le foulard des femmes commence à voiler sérieusement l'avenir de la démocratie turque

Şirin Tekeli*

En Turquie, la «question du foulard» a été l'objet d'une véritable lutte depuis vingt ans, impliquant la Cour constitutionnelle, la Cour suprême d'administration et la Cour européenne des droits de l'homme de Strasbourg (CEDH). Après tant d'années, et malgré un changement constitutionnel récent, non seulement le problème est loin d'être résolu, mais il a débordé largement des limites d'une question concernant les femmes voilées pour devenir un problème qui pèse lourdement sur l'avenir de la démocratie.

En effet, après avoir survécu à la crise de «l'élection du président de la république» grâce aux élections anticipées du 22 juillet 2007, le 14 mars 2008, le parti majoritaire au Parlement – l'AKP (Parti de la Justice et du Développement), qui est un parti de mouvance islamique mais qui se définit comme parti conservateur-démocrate – a été frappé d'une menace d'interdiction. Le Procureur de la République était convaincu que le parti est devenu «le centre d'activités anti-laïques» et la Cour constitutionnelle a décidé de se saisir de cette question. Les précédents historiques amenaient à pen-

* L'auteure a enseigné les sciences politiques à l'Université d'Istanbul (1968-1981), dont elle a démissionné pour protester contre la loi universitaire adoptée par les militaires. Militante féministe active dans diverses associations, auteure d'ouvrages de référence et traductrice en turc d'une vingtaine de livres sur les femmes et la démocratie.

ser que le parti risquait vraiment l'interdiction. Il s'en est fallu d'une voix à la Cour constitutionnelle. Par conséquent, si la question du foulard est, comme telle, passée au second plan de l'actualité, la relation intime entre cette question et l'accusation visant «le centre d'activités anti-laïques» ne saurait être perdue de vue, ni l'enjeu politique.

* * *

En Turquie, l'interdiction du foulard n'est inscrite ni dans la Constitution, ni dans une loi. Il n'existe que des **réglementations** vestimentaires s'appliquant aux différents corps et métiers (voir encadré à propos de la hiérarchie des normes).

Quand Kemal Atatürk a fondé la République moderne, il a voulu couper ses racines avec l'Empire ottoman, dont le système juridique était basé sur la *sharia*. Le Califat fut aboli en 1924 et le principe de **laïcité** inscrit dans la Constitution en 1928. Kemal a lancé une réforme «vestimentaire» en 1927, mais celle-ci concernait principalement les hommes, c'était la réforme dite du chapeau : une loi fut adoptée afin d'interdire le port du fez, des turbans traditionnels, etc. par les hommes. Par contre pour les femmes, aucune disposition juridique n'était prévue. Les femmes appartenant aux élites sociales urbaines ont rejeté «le foulard» en suivant simplement les «discours» de Kemal invitant à ne pas le porter. Bien entendu, durant la dernière période de l'Empire, ces femmes avaient déjà lancé un mouvement féministe pour leurs droits et elles étaient prêtes à adopter les réformes de la République. Elles sont devenues de ferventes défenseuses de la laïcité, notamment avec l'adoption du Code civil en 1926. Cette loi fondamentale, qui était la traduction du Code civil suisse, mit fin d'une manière radicale à l'application de la *sharia* dans les domaines du droit de la personne et de la famille, en supprimant la polygamie et la répudiation. Cette loi prévoyait toutefois une structure familiale patriarcale (le mari étant désigné en tant que chef de famille), comme c'était le cas partout en Europe à cette époque. Il faudra attendre 1985 pour que le mouvement féministe conteste cet aspect du Code civil.

La question du foulard n'a fait son apparition qu'à une période assez récente. Le problème s'est posé pour la première fois en 1967 dans un collège religieux (*imam hatip lisesi* en turc). Dans les écoles primaires et les lycées (éducation secondaire dans son ensemble), il est strictement interdit de porter le foulard. Donc, la question ne se pose pas de la même manière qu'en France, en Belgique et ailleurs en Europe. Comme il s'agissait d'une école religieuse, le Ministère de l'Éducation a accordé

Petit abrégé de droit public turc

Dans le système juridique turc, toute règle prend sa source dans la **Constitution**. Il y en a eu 4 depuis la fondation de l'Etat : 1921, 1924, 1961 et 1982.

La première fut adoptée par l'Assemblée nationale élue en 1920, et qui menait la guerre d'indépendance. C'était un texte transitoire.

En 1924 (un an après la proclamation de la république), l'Assemblée nationale adopta la première constitution républicaine (pas encore laïque). C'était un texte plutôt libéral qui établissait un régime parlementaire classique. Mais la démocratie n'a pas fonctionné, le régime est devenu assez vite une dictature à parti unique (le *CHP*). Plus tard, la transition au multipartisme s'est opérée sous cette constitution assez flexible.

La troisième, de 1961, fut rédigée par une assemblée composée pour moitié de constituants désignés et pour moitié d'élus, et le texte fut adopté par référendum populaire (65% de voix pour). Cette constitution gardait la forme parlementaire de l'Etat, mais afin de limiter la toute-puissance de l'exécutif furent ajoutés un Sénat, une Cour constitutionnelle et le Conseil de sécurité nationale (ce qui attribuait une place notable à l'armée), ainsi que le Bureau de planification étatique.

L'actuelle constitution, datant de 1982, fut rédigée par un petit comité de juristes désignés par la junte militaire de 1980. Elle a renforcé l'exécutif, supprimé le Sénat, gardé la Cour constitutionnelle et étendu les pouvoirs du président de la république (désigner les recteurs des universités, les membres du Conseil télévisuel, de la Cour constitutionnelle, etc.). Cette constitution fut adoptée par référendum (vote obligatoire et plébiscite du chef de la junte militaire en tant que président de la république). C'est une constitution autoritaire, qui protège l'Etat et pas assez les citoyens. Les révisions constitutionnelles peuvent être adoptées par une majorité qualifiée des deux-tiers de l'Assemblée nationale. Toutefois, quatre articles de cette constitution ne peuvent pas être changés, on ne peut même pas proposer leur modification : la forme de l'Etat (république), le principe de laïcité, le caractère juridique de l'Etat (c'est un Etat de droit, démocratique et social).

Les **lois** sont adoptées par l'Assemblée nationale à la majorité simple. Elles ne peuvent être contraires à la Constitution. Certaines lois fondamentales sont mises en forme de codes (Code civil, pénal, commercial).

Des **ordonnances** gouvernementales définissent les modalités d'application des lois; sans donc pouvoir y déroger.

Viennent ensuite les **décisions administratives et juridictionnelles**, qui sont basées sur les lois. Leur validité est jugée par les cours d'appel (dont le sommet est la Cour suprême d'appel, *Yargitay*, où officie le Procureur de la république) et par les cours administratives (la Cour suprême d'administration s'appelle *Daniştay*). L'armée a ses propres cours militaires. Mais on a supprimé, il y a peu, les cours martiales et les cours de sûreté nationale, composées de juges militaires.

Au bas de l'échelle se trouvent les **réglementations** que chaque corps administratif adopte afin d'appliquer les lois et les ordonnances. Les réglementations vestimentaires de l'Assemblée nationale ou de *YÖK* (l'autorité suprême des universités) sont de cette espèce. Leur validité juridique est jugée par les cours administratives et la Cour constitutionnelle.

La Cour constitutionnelle est souveraine dans ses décisions, sauf le recours à la Cour européenne des droits de l'homme.

Par ailleurs, une réforme récente a également prescrit que les traités et les conventions internationales que la Turquie a signés sont placés au-dessus de la juridiction interne : par exemple, les autorités publiques sont tenues de faire les modifications nécessaires afin d'appliquer les articles de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination envers les femmes signés par la Turquie en 1985 avec certaines réserves... que le mouvement féministe a réussi à faire supprimer. Donc, par exemple, le principe de «discrimination positive» est maintenant placé au dessus de l'article 10 (égalité des sexes) de la Constitution de 1982.

aux élèves de toutes ces écoles, à titre exceptionnel, la permission de porter le foulard dans les locaux scolaires.

Au début des années 1980, les jeunes femmes diplômées des écoles d'imams commencèrent à s'inscrire dans les universités. Leur nombre

étant très réduit, le port du foulard ne posait pas de problème : elles étaient tolérées malgré la réglementation vestimentaire universitaire.

En réalité, le durcissement de la réglementation fut l'œuvre des militaires : après le coup de 1980, ils ont modifié profondément la loi cadre des universités en supprimant la liberté académique et les règles de fonctionnement antérieures. Les nouvelles règles vestimentaires visèrent avant tout les hommes, en interdisant le port des barbes et des moustaches, des parkas, *etc.*, qui par leur formes spécifiques signifiaient, dans la période d'agitation de la fin des années 1970, l'appartenance aux groupes politiques «extrémistes». Ce code vestimentaire prévoyait pour les femmes un habillement «décent» : jupes pas trop courtes, pas de décolleté et bien entendu pas de foulard. Il est drôle de noter que, pour protester contre l'adoption de cette loi anti-démocratique, quelques professeurs de gauche choisirent de réagir directement à ces nouvelles règles vestimentaires. Trois professeurs ont démissionné de l'Université pour ne pas raser leur barbe, taillée pourtant à l'occidentale ! Cette réglementation fut l'objet de tellement de critiques et de plaisanteries que finalement, en 1984, l'Autorité suprême des universités (YÖK en turc) l'a supprimée.

La bataille lancée au milieu des années 1980

Paradoxalement, c'est à partir de la deuxième moitié des années 1980 que ce qu'on appelle la question du foulard va éclater dans les universités et la bataille juridique viser principalement les étudiantes. Mais il est intéressant de noter qu'il existe également des règles sur la tenue vestimentaire des fonctionnaires, des enseignant-e-s, des juges, des avocat-e-s, *etc.* Les femmes pratiquant ces métiers ne peuvent pas porter de foulard pendant l'exercice de leur fonction dans le domaine public. Par exemple, le code vestimentaire de l'Assemblée nationale interdit aux femmes non seulement le port du foulard mais également le port des pantalons ! Après les élections de 1999, la tentative d'une élue du Parti de la Vertu (*Fazilet*) – qui avait pris la place du Parti du Salut (*Refah*), parti islamiste interdit par la Cour constitutionnelle en 1998 – d'entrer dans la grande salle de l'assemblée en portant un foulard fit un tel scandale que cette femme, Merve Kavakçı, ainsi qu'une autre élue du parti (elle ne portait pas de foulard, mais c'était une journaliste connue pour sa position de défenseuse des étudiantes voilées) furent exclues du Parlement et cette agitation fut utilisée par la Cour constitutionnelle comme argument décisif pour interdire à son tour le Parti de la Vertu, en 2000.

Après l'abrogation de la réglementation universitaire en 1984, l'interdiction du foulard n'avait plus de base juridique. Or c'est à partir du milieu

des années 1980 que le nombre des étudiantes voilées a commencé à augmenter régulièrement. C'était le résultat d'une mutation sociologique. Après les élections de 1983 et avec le retour à la démocratie (relative), Turgut Özal, le chantre du libéralisme arrive au pouvoir. Le capitalisme, sortant des murs des grandes métropoles comme Istanbul et Izmir, commence à faire bouger les petites et moyennes villes de l'Anatolie. C'est grâce à cet enrichissement économique que des filles appartenant aux milieux modestes et conservateurs vinrent s'ajouter aux femmes des élites urbaines, les seules jusque là à bénéficier des études supérieures. Ces femmes, dont bon nombre étaient passées par des collèges d'imams pour filles, voulaient poursuivre leurs études tout en restant attachées à leurs convictions religieuses. Elles le montrent en portant des foulards. Et leur présence devient visible. C'est contre cela que les professeurs d'université – femmes, kémalistes et orthodoxes dans l'interprétation de la laïcité – réagissent, mobilisent l'Autorité suprême des universités et obtiennent une nouvelle réglementation prévoyant explicitement l'interdiction du foulard. Il s'agit d'une réglementation de discipline adoptée en 1987. Les femmes voilées réagissent à leur tour. Les étudiants islamistes les soutiennent. Il y a des manifestations très largement médiatisées devant la porte des universités, des actions de *sit-in*, des marches de protestation, etc. Mais en réalité, ces femmes ne constituent que moins de 10 % de toutes les étudiantes.

Özal – dont le parti fondé en 1982 (Parti de la Mère Patrie, ANAP) est une coalition de libéraux, d'islamistes et de centristes (de droite) – veut calmer la situation en opérant un changement de la loi universitaire, mais cette modification est d'abord frappée par un veto présidentiel (le président de l'époque est le général Evren, le chef du coup militaire de 1980, élu/plébiscité à ce poste lors de l'adoption de la Constitution de 1982). En 1988 le gouvernement Özal adopte une nouvelle loi. Mais cette fois, c'est la Cour constitutionnelle qui la casse en la jugeant anti-constitutionnelle. En 1990 (Özal est devenu président de la république à cette époque), les gouvernements d'Akbulut et de Yilmaz font plusieurs tentatives de modification mais, en 1991, la Cour constitutionnelle rejette une fois de plus une nouvelle loi. Après les élections de 1991 et le recul du parti d'Özal, le gouvernement de coalition centre-droite/centre-gauche qui arrive au pouvoir n'a pas l'activisme d'Özal sur la question du foulard.

C'est seulement en 1997 que l'Autorité suprême des universités adopte une réglementation d'interdiction définitive en se basant sur les décisions de la Cour constitutionnelle de 1989 et 1991. La Cour, dont la jurisprudence a valeur de loi, avait décidé que l'annexe ajoutée à la loi universitaire (l'Annexe 17, prévoyant que les cheveux et le cou peuvent être voilés pour raison de convictions religieuses) était anti-constitutionnelle

car contraire aux articles 2 (laïcité), 10 (égalité des sexes), 42 (droit à l'éducation) et 174 (protection des lois révolutionnaires kémalistes des années 1920) de la Constitution. L'interprétation globale apportée par la Cour constitutionnelle peut se résumer ainsi : donner des droits spécifiques aux femmes portant le foulard crée une discrimination entre les femmes, joue contre l'égalité et peut ainsi contribuer à la destruction des relations pacifiques entre divers groupes d'étudiants.

Cette décision reste à l'heure actuelle la base juridique de l'interdiction du foulard et d'éminents juristes (par exemple Madame Aysel Çelikel, ancienne doyenne de la Faculté de droit de l'Université d'Istanbul) pensent que même la récente modification constitutionnelle ne peut la renverser.

Années 2000 : le recours à Strasbourg

Une autre raison qui renforce cette interprétation est l'arrêt de la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH) pris en 2004, et confirmé en 2007. Avant d'examiner de plus près ses arrêts concernant le foulard, j'aimerais donner quelques statistiques frappantes à son sujet. La Cour de Strasbourg a été créée par le Conseil de l'Europe, qui comprend 47 Etats membres : elle englobe sous sa juridiction près de 850 millions de personnes. En 2007, près de 103 000 personnes se sont adressées à la Cour. En 1990 ce nombre n'était que de 5.300 : la popularité de la Cour s'est considérablement accrue. En 2007, 23.5 % des demandes viennent de Russie, 11.8 % de Roumanie et la Turquie est en troisième position avec 9.5 %. Evidemment toutes les demandes ne sont pas déclarées recevables. Environ un dixième des demandes sont examinées par les différentes Chambres, composées de 7 juges, désignés par les Etats membres. En ce qui concerne la Turquie, pendant les années 1990, des cas de torture, de mauvais traitements par les autorités publiques et les cas de déplacements de villages liés à la guerre contre le PKK à l'Est du pays constituaient la majorité des plaintes. Récemment l'objet des demandes semble s'être modifié : ce sont plutôt des cas d'erreurs judiciaires, de vie privée, de vie familiale, de protection de l'habitat et de la propriété privée qui sont portés devant la Cour¹.

L'arrêt historique de la Cour concernant le foulard est intervenu dans l'affaire «Leyla Şahin contre la Turquie»² et la décision de la Chambre date du 29 juin 2004. Leyla Şahin, une femme née en 1973 (et fille d'imam), était étudiante à la Faculté de médecine de l'Université d'Istanbul. A la

1. Voir : www.turkhukuk sitesi.com

2. Requête n° 444774 / 98.

suite de l'interdiction du foulard en 1997 (pour la Faculté de médecine, l'interdiction date du 23 février 1998), et alors qu'elle était en cinquième année du *cursus*, elle dut quitter Istanbul pour poursuivre ses études à Vienne (Autriche) où elle obtint son diplôme. Şahin a fondé sa plainte sur l'article 9 de la Convention des droits de l'homme qui prévoit la liberté de conscience et de religion ainsi que sur les articles 8 et 10 et sur l'article 2 du Protocole N°1, prévoyant le droit à l'éducation et à la non-discrimination. La Cour décida de rejeter la demande de Leyla Şahin, en se référant principalement à la décision de la Cour constitutionnelle turque. Car, selon la CEDH, il faut considérer chaque cas dans son contexte politique et social et en ce qui concerne la Turquie, le port du foulard peut représenter une atteinte à la laïcité qui est le principe de base de la démocratie dans ce pays. La CEDH décida également, comme la Cour constitutionnelle, que la reconnaissance du foulard pourrait mettre en danger le pluralisme dans le cadre de l'Université, considérant que les mouvements politiques extrémistes voulaient imposer des symboles religieux et une conception de la société fondée sur des croyances religieuses.

Dans les trois mois qui suivirent cet arrêt, Leyla Şahin fit appel à la Chambre plénière de la CEDH. Cette Chambre, composée de 17 juges, donna son verdict définitif le 11 novembre 2007. Par 16 votes contre 1, elle décida de confirmer l'arrêt de 2004. La voix dissidente vint d'une femme, Madame Françoise Tulkens (Belgique), qui critiquait la décision de la Cour pour sa trop grande dépendance par rapport au jugement de la Cour locale et au contexte spécifique du pays. Elle critiquait l'absence d'approche comparative et avançait l'idée que, dans le cadre européen, il n'y avait pas de consensus sur une interdiction du foulard dans les universités. Elle défendait enfin le point de vue que la participation de Leyla Şahin aux cours avec son foulard n'avait causé aucun désordre.

Cette décision semble être définitive pour les années à venir. En effet, dans une interview accordée aux journalistes turcs à l'occasion d'une autre décision de la Cour (qui cette fois donnait raison à une famille alevi qui voulait exempter ses enfants des cours de religion obligatoires dans les écoles – arrêt du 9 octobre 2007), le Président de la CEDH, le juge français Jean-Paul Costa, expliqua que la décision du 11 novembre 2007 formait un ensemble avec la décision de la CEDH concernant l'interdiction du Parti du Salut (*Refah*). Ce parti avait été interdit par une décision de la Cour constitutionnelle turque du 16 janvier 1998 et la demande que ses ex-dirigeants firent à la CEDH aboutit à un arrêt qui date du 31 juillet 2001. La CEDH y cautionne l'interdiction, considérant que ce parti était devenu «*un centre d'activités contraires aux principes de laïcité*» et elle se base à ce propos non pas sur des actes mais sur des discours appro-

bateurs à propos de la *sharia* et du *djihad* islamique que certains responsables du parti avaient prononcés publiquement.

Toutefois, Jean-Paul Costa ainsi que la nouvelle juge turque de la Cour, Madame İşil Karakaş, professeure à l'Université Galatasaray, disent que si la législation en Turquie change, l'interprétation de la Cour en tiendra compte. Mais, tant que la composition et l'approche de la Cour constitutionnelle restent identiques, il semble qu'une législation nouvelle ne passera pas.

Années 2000 : la montée de l'AKP

Cela nous ramène directement à la discussion de la démarche toute récente de l'AKP. Mais avant d'examiner la révision constitutionnelle, il me semble utile de donner quelques informations sur ce parti, la politique qu'il a menée depuis 2002 au gouvernement et la crise face à laquelle se trouve la démocratie turque depuis le 29 avril 2007.

L'AKP est un parti dont les dirigeants furent des responsables de l'ancien Parti du Salut (*Refah*). L'actuel premier ministre, Erdogan, fut élu maire d'Istanbul en 1994. Il fut condamné par la suite en raison de certains de ses discours et se trouvait en prison au moment des élections de 2002. Toutefois, l'interdiction déjà évoquée du Parti du Salut ainsi que de son successeur, le Parti de la Vertu (*Fazilet*), a forcé les fondateurs du nouveau parti à apporter des révisions conséquentes à leur philosophie politique. Il n'est pas facile de le considérer comme un parti **islamiste**. C'est plutôt un parti démocrate-musulman, comparable aux partis chrétiens-démocrates européens. D'ailleurs, ils siègent ensemble à l'Assemblée du Conseil de l'Europe. Cela implique d'abord l'attachement au principe de laïcité, ensuite à la démocratie européenne, ce qui nécessite de nombreuses réformes en Turquie.

Aux élections du 3 novembre 2002, l'AKP a obtenu 35 % des votes mais aussi la majorité absolue des sièges, à cause de l'élimination des partis modérés de droite ainsi que de la droite extrémiste de l'Assemblée nationale. Le seul autre parti qui a réussi, en obtenant environ 21 % des votes, à dépasser le seuil électoral de 10 % fut le CHP, le parti kémaliste «social-démocrate». L'AKP a ensuite mené une politique réformatrice impressionnante (Code pénal, suppression des Cours militaires, modification du rôle de l'armée dans le système politique, assainissement de l'économie, une politique chypriote plus libérale, refus de soutenir la guerre en Irak, etc.), pendant quatre ans, sans aucune décision allant à l'encontre du principe de laïcité.

Toutefois, comme le président de la République arrivait au terme de son mandat, l'AKP voulut faire élire un de ses membres à la présidence et désigna le ministre des Affaires étrangères, Abdullah Gül, comme candidat. Le CHP, l'armée et les milieux laïques mobilisés par eux (comme les organisations d'anciens officiers) contestèrent ce choix. La nuit du 29 avril 2007, l'état-major publia un message *e-mail* déclarant que l'armée ne reconnaîtrait pas l'autorité d'un président «*anti-laïc*». Avançant l'idée que pour élire le président de la République il fallait une majorité des deux-tiers (alors qu'Özal, Demirel et Sezer avaient tous été élus avec une majorité simple), le CHP fit appel à la Cour constitutionnelle et celle-ci décida qu'il faudrait effectivement trouver une majorité de 367 députés. Suite à cela, le gouvernement décida, d'une part, de procéder à des élections anticipées et, de l'autre, proposa une révision constitutionnelle afin de faire élire le président de la République par le peuple, transformant ainsi le système en un régime semi-présidentiel.

Le «*coup d'Etat post-moderne*» de l'armée ainsi que les manigances du CHP ont apparemment tellement importuné les électeurs qu'aux élections du 22 juillet 2007, l'AKP vit son score monter de dix points (à 46.7 %), tandis que le nombre de ses sièges diminuait, trois autres partis politiques ayant dépassé le seuil (CHP, DTP – le parti kurde – et MHP – le parti d'extrême-droite nationaliste). Abdullah Gül fut élu président de la République (sans révision constitutionnelle) car, les Kurdes et les nationalistes ayant participé au vote, le quorum de 367 avait été atteint. Le CHP et les laïcs sectaires refusèrent alors de reconnaître la légitimité du président de la République. Pourquoi? Parce que sa femme (ainsi que la femme d'Erdogan et d'un certain nombre des membres du cabinet) porte le foulard.

Exclue de l'Université dans sa jeunesse car elle portait le foulard, Madame Gül avait également suivi le chemin de Leyla Sahin, en portant plainte devant la CEDH. Mais juste avant l'adoption de la décision définitive, en 2007, alors qu'elle était la femme du ministre des Affaires étrangères, elle retira sa requête. Par ailleurs, toutes ces femmes, épouses, filles, proches des hommes politiques islamiques ont dû supporter des discours humiliants, blessants de la part des porte-parole des partis d'opposition, de la presse et des médias.

Retour du foulard et alliance avec l'extrême-droite

C'est ainsi que l'AKP fut amené à porter une révision constitutionnelle concernant le foulard à l'ordre du jour, quelques mois après son éclatante victoire électorale. Le parti croyait sans doute que le rapport de forces jouait en sa faveur. Depuis des années, presque tous les son-

dages d'opinion ainsi que les recherches des sociologues montraient que la grande majorité de la population voulait une solution libérale à ce problème. Le parti nationaliste était pour la réforme et le parti kurde n'y était pas opposé. Prudence obligeant, l'AKP choisit de ne pas être l'unique responsable et il chercha une coalition parlementaire large. Les deux modifications constitutionnelles proposées concernaient l'article 10 (égalité devant la loi) et l'article 42 (le droit à l'éducation). En l'espèce, ces modifications n'avaient donc rien à voir directement avec la laïcité (article 2 de la Constitution) : elles visaient à supprimer la «discrimination» entre les groupes de femmes avec et sans foulard. Mais la coalition avec les nationalistes (en échange de la suspension de la réforme concernant un fameux article 301 du Code pénal sur la liberté d'opinion) était un mauvais calcul.

Certes, les voix des deux partis permettaient de réaliser facilement la modification constitutionnelle, mais cette coalition «avec l'extrême-droite» inquiéta d'autres groupes : les démocrates, les libéraux de gauche, les féministes. Pour ces groupes qui soutenaient le gouvernement de l'AKP dans l'espoir de voir aboutir les réformes démocratiques (et éventuellement une révision globale de la Constitution de 1982 dans ce sens), ce fut une désillusion profonde. Par ailleurs, le CHP fit immédiatement appel à la Cour constitutionnelle pour une évaluation de la modification constitutionnelle adoptée le 9 février 2008 à une majorité écrasante (401 voix contre 99).

De plus, le débat sur la question de savoir si une modification constitutionnelle peut s'appliquer automatiquement ou si une loi d'application est nécessaire a tout de suite commencé à faire rage. Le président de l'Autorité suprême de l'université, récemment désigné par le gouvernement, a choisi la première interprétation. Sur quoi, trois associations d'universitaires ont fait appel à la Cour administrative et la Chambre 8 de cette cour a immédiatement pris la décision d'arrêter l'application de la modification. Enfin, la coalition entre l'AKP et le MHP étant rompue, il n'y a plus d'espoir d'adopter une nouvelle loi universitaire.

D'ailleurs, le 5 juin 2008, la Cour constitutionnelle – saisie par le CHP – a finalement pris la décision attendue, en proclamant la modification constitutionnelle caduque. La Cour jugeait que celle-ci était antinomique avec le principe de laïcité (article 2), et par conséquent anti-constitutionnelle. Ainsi la quête d'une solution juridique à la question du foulard semble se fermer définitivement.

Après tant de péripéties on en est revenu à la case départ.

A ceci près, qu'entre-temps, le Procureur général de la République avait ouvert un procès auprès de la Cour constitutionnelle demandant l'interdiction de l'AKP et la condamnation de 71 dirigeants du parti, y compris le premier ministre Erdogan et l'actuel président de la République, Abdullah Gül, sur base de leurs déclarations et discours anciens. La Cour constitutionnelle a accepté de délibérer sur le dossier. Ainsi, une année après le «coup post-moderne» de l'armée, certains observateurs de la vie politique turque parlaient d'un «coup des juges» contre la démocratie en Turquie.

Crise démocratique

Il est clair que la polarisation des milieux politiques et de la société était et reste extrême : d'un côté, les électeurs qui ont voté pour les deux partis politiques obtenant ensemble dans certaines régions jusqu'à 80 % des voix, l'AKP et le parti kurde – pour lequel le Procureur général de la République a également ouvert un examen devant la Cour constitutionnelle – se considèrent lésés par la position des juges ; de l'autre, l'armée, les juges, le CHP, qui ne représentent que près de 20 % des votes, mais qui détiennent «le pouvoir de veto» au nom de la protection du principe de laïcité... La démocratie turque peut-elle survivre à une telle crise ? Est-ce que l'Union européenne – où la candidature de la Turquie suscite autant d'inquiétude que de soutien sincère – peut être d'une aide quelconque ?

Les réponses sont incertaines car les décisions prises en été par la Cour forment un inhabituel compromis (*voir encadré ci-contre*).

Les femmes dans une bataille d'hommes et les féministes isolées

Quant aux associations de femmes et féministes, elles donnent un triste tableau. Car il ne reste plus rien de l'apparente «grande» coalition des femmes, unies contre le patriarcat il y a quelques années, au moment des grandes réformes des années 2001-2004 concernant le Code civil et le Code pénal.

Les «féministes égalitaires», qui étaient en réalité des kémalistes attachées à la «mémoire réifiée» d'Atatürk, sont prêtes à tout sacrifier afin de défendre le principe de laïcité : la lutte des femmes contre le patriarcat, la démocratie, l'aspiration de la Turquie à devenir membre de l'Europe, etc. Pour elles, les femmes portant le foulard islamique représentent l'agent principal à travers lequel l'islamisme avance vers son but

La Cour constitutionnelle a pris une décision le 31 juillet 2008 sur la demande du procureur général d'interdire l'AKP et de condamner 71 de ses membres dirigeants, y compris le premier ministre Erdogan et le président de la république Gül.

La décision est définitive mais assez ambiguë quant à ses conséquences.

1. Comme la majorité requise (7 sur 11) n'a pas été réunie, le parti n'est pas interdit, les preuves de ses activités anti-laïques n'étant donc pas jugées convaincantes.
2. Par contre, alors que le président a voté pour un non-lieu, 6 juges sur 11 sont arrivés à la conclusion que le parti est devenu un «*lieu d'activités anti-laïques*».
3. Enfin, 4 juges sur 11 ont décidé d'appliquer une mesure pénale d'avertissement, en supprimant l'aide financière que le parti reçoit du budget étatique pour un an.

Comment l'interpréter ?

Le sentiment général était «le soulagement». Une crise politique grave a été évitée. Donc il n'y aura pas d'élections anticipées. Mais le parti, bien que restant au pouvoir, a été condamné.

Toutes les parties antagonistes trouvent des raisons pour se réjouir, mais toutes sont également frustrées. Pour le CHP et ses acolytes, c'est un échec, mais seulement un demi-échec ; pour le gouvernement, c'est une victoire, mais seulement une victoire à la Pyrrhus.

C'est un soulagement surtout pour les milieux économiques, mais c'est également une déception, car le résultat est ambigu, gris, pas net. En Turquie on n'a pas l'habitude de cela.

Peut-être, du fait de cette nature équivoque, la décision va-t-elle contribuer à la maturation du système politique.

Qui sait ?

La seule bonne chose a été le discours prononcé par le président de la Cour, Haşim Kiliç (qui a voté pour le non-lieu) : il a fermement déclaré que la tradition d'impliquer la Cour dans l'interdiction des partis politiques devrait prendre fin... Les politiques devraient trouver une solution politique à leurs problèmes, à commencer par l'accélération du processus des réformes démocratiques (modification de la loi sur les partis politiques, etc.).

ultime d'abolir la République laïque afin de créer un Etat islamiste. Elles organisent des manifestations de masse cachées derrière les associations d'anciens militaires.

Les femmes voilées se radicalisent de plus en plus à cause de cette «diabolisation», malgré l'existence de petites minorités de femmes musulmanes luttant pour la démocratie (modification de l'article 301, justice pour Hrant Dink, le journaliste arménien assassiné, etc.).

L'opposition principale se situe entre les femmes voilées qui forment une coalition avec les hommes de leur camp (principalement *AKP*), afin d'assurer l'admission de leurs sœurs à l'université, et les kémalistes qui font bloc avec les hommes de leur camp (*CHP*, les militaires, les juges). La lutte des femmes est cachée derrière les hommes qui sont les antagonistes véritables dans cette bataille pour le pouvoir politique. En d'autres mots, les hommes appartenant aux camps antagonistes mènent leur combat à travers les femmes, en les utilisant symboliquement et politiquement. Elles sont belles et parfaitement «instrumentalisées».

La parole des féministes *stricto sensu* est inaudible dans cette confrontation haineuse. Les féministes radicales, socialistes, libérales, qui ne sont pas des kémalistes et qui sont en grande partie athées forment encore un groupe soudé, situé à la gauche de l'échiquier politique. Elles défendent la laïcité, mais une laïcité authentique, qui n'est pas assurée par le système en vigueur en Turquie : sans une véritable liberté de conscience pour les non-croyant-e-s, les alevis, les chrétien-ne-s, en somme pour toute personne n'appartenant pas à la majorité sunnite institutionnalisée dans le système de l'Etat à travers la Direction des affaires religieuses (*Diyanet İşleri Başkanlığı* en turc, qui impose des cours de religion obligatoires dans les écoles, etc.). Et elles défendent également la liberté des femmes voilées de poursuivre leurs études dans les universités, car pour elles le droit à l'éducation est sacré et doit être mis à la disposition de toute femme. Elles soutiennent aussi toutes les réformes pour une démocratisation véritable du régime. Mais elles ont des soucis beaucoup plus préoccupants : la violence contre les femmes fait rage, les meurtres d'honneur, les viols sont de plus en plus répandus (on dirait qu'il existe à l'heure actuelle une sorte de *backlash*), le chômage et la pauvreté menacent plus directement les femmes, la réforme de la sécurité sociale fait que les grands perdants sont des femmes, l'exclusion persistante des femmes de la politique démocratique institutionnelle les prive de parole, etc.

A vrai dire, nous nous sentons aussi seules et marginalisées qu'au début des années 1980, c'est-à-dire au commencement du «mouvement de libération des femmes» juste après le coup militaire de 1980.

J'appartiens à une génération de féministes vieilles, fatiguées, épuisées. Evidemment il y a eu un passage de flambeau aux jeunes femmes de la génération suivante... Mais est-ce qu'elles peuvent relever les défis énormes que doit affronter la démocratie?

C'est difficile, mais j'aimerais bien l'espérer.

La réforme du Code pénal en Turquie ou comment le mouvement des femmes met le genre à l'agenda politique

Ayşe GÖNÜLÜ*

Sur un fond de modernisation ottomane, qui avait posé, au milieu du XIX^e siècle, les premières questions relatives à la place des femmes, le mouvement national, moderniste et occidentaliste du tout début du XX^e siècle a été accompagné d'un premier féminisme, essentiellement en milieu bourgeois urbain. Après la guerre d'indépendance de 1919-22, la république de Mustapha Kemal Atatürk poussa plus loin la volonté de modernisation et de rupture avec l'ancien régime, avec les traditions, sous la bannière de la laïcité : pour les femmes, il s'agira d'une sorte de féminisme d'Etat, avec des avancées comme le droit de vote, local en 1930, national en 1934. Les femmes «kémalistes» depuis lors (et jusqu'à aujourd'hui), ont mis en avant le bilan globalement positif, et négligé ce qui restait profondément patriarcal, en particulier dans l'assignation des femmes aux rôles de mères et de sœurs «de la nation».

Après que les années 1960-1970 ont connu une montée et une radicalisation des luttes politiques «gauche/droite», c'est paradoxalement sous le régime militaire instauré par le coup d'Etat de 1980 qu'un nouveau féminisme s'est développé. Un mouvement «social» visant les droits des femmes, notamment face à une culture de violences domestiques, a été

* Assistante au département de sociologie de l'Université technique du Moyen-Orient, Ankara, Turquie (Original en anglais, traduction CM).

en somme toléré par les militaires comme non politique. Issues de la gauche politique, les féministes en ont aussi été libérées... Elles ont en outre bénéficié de la dynamique internationale enclenchée par la Convention pour l'élimination de toutes les formes de discrimination envers les femmes – CEDAW¹ – adoptée par l'ONU en 1979. Dans les années 1990, les groupes de femmes se sont de mieux en mieux organisés, et imposés comme interlocuteurs institutionnels des pouvoirs publics, eux-mêmes amenés à reconnaître les problématiques de la condition féminine et leurs interlocutrices.

* * *

Jusqu'à la fin des années 1990, malgré le principe constitutionnel d'égalité des sexes et en dépit de nombreux documents internationaux signés par la Turquie, la législation nationale contient, dans les Codes civil et pénal ainsi que dans la législation du travail, diverses dispositions discriminatoires résultant d'une vision patriarcale. Pourtant, des efforts avaient été tentés, via des modifications constitutionnelles et légales, pour mettre les lois en accord avec les valeurs démocratiques et pour respecter l'Etat de droit et les droits humains universels.

Les modifications initiées à partir de 2001, dans le contexte des «Lois et réformes de conformité à l'Union européenne», constituaient une réalisation partielle des conditions devant être réunies par la Turquie pour adhérer à l'Union. En donnant la priorité aux libertés et droits individuels sur ceux de l'Etat, ces modifications ont été considérées comme un début de démocratisation dans l'histoire politique du pays. Par ailleurs, cette période a coïncidé avec celle où le mouvement des femmes jouissait d'un maximum de pouvoir. Sans les efforts de ce mouvement, le processus d'adhésion à l'UE n'aurait pas produit les mêmes effets positifs sur les réformes législatives. Les femmes ont en effet utilisé les exigences législatives de l'accession à l'UE comme un outil pour exercer leurs droits humains et elles ont exigé la pleine égalité des sexes devant la loi. C'est dans cette perspective que la campagne des femmes pour le nouveau Code pénal sera analysée ici de façon détaillée.

1. Le sigle usuel CEDAW provient de l'anglais, *Convention on the Elimination of all forms of Discrimination against Women*.

La réforme du Code pénal

L'ancien code

Le Code pénal turc précédent avait été adapté du Code pénal italien en 1926. Depuis lors, seuls quelques changements mineurs y avaient été apportés. Plus de la moitié des dispositions de la loi dataient encore des années 20 et les modifications n'avaient pas concerné les droits des femmes ni l'égalité des sexes. Selon la philosophie sous-jacente de l'ancien Code, les corps des femmes sont des objets à disposition des hommes, de la famille et de la société, et la sexualité des femmes doit être réprimée. Cette philosophie se retrouve dans les dispositions sur les offenses sexuelles de l'ancien Code pénal ainsi que dans le projet de loi du nouveau. Si la réforme du code avait été plusieurs fois à l'ordre du jour du Parlement à la fin des années 1990, la question d'une réforme totale du Code pénal ne s'est posée qu'en 2002 en raison du processus d'accession de la Turquie à l'UE. Le gouvernement soumit alors au Parlement, pour examen par la sous-commission de la Justice, un projet de loi qui avait été préparé en 2000.

L'activisme des femmes pour la réforme du Code pénal turc

Quand les femmes commencèrent à se mobiliser pour obtenir des modifications du Code pénal en termes d'égalité des sexes, elles avaient déjà derrière elles l'expérience réussie de leur action dans le cadre de la réforme du Code civil de 2001. La campagne organisée alors avait permis à 126 groupes de femmes de rassembler et de créer un partenariat pour exiger l'égalité des sexes. Elles ont donc pu se servir des acquis de cette première expérience durant tout le processus de réforme du Code pénal.

Tout d'abord, elles possédaient les connaissances et les compétences nécessaires pour réussir une mobilisation massive et pour lancer des actions de *lobbying* tant au niveau national qu'international. Elles se firent ainsi beaucoup d'allié-e-s dans la sphère politique et les médias. Mais surtout, elles avaient déjà suscité l'intérêt de femmes diverses – instruites, peu instruites, femmes au foyer, travailleuses actives, étudiantes universitaires, académiciennes, politiciennes et écrivaines – qui ne s'étaient guère souciées des problématiques concernant les femmes jusque-là. La campagne publique avait donc permis à un grand nombre de femmes d'acquérir plus de pouvoir dans leur participation à la vie publique.

Dès le commencement de la campagne pour le Code civil, des femmes activistes avaient créé un réseau de communication électronique, l'e-groupe *Kadin Kurultayı* (Assemblée des femmes). Ce réseau doubla le

nombre de ses membres (environ 1000) durant la campagne pour le Code pénal. Les adhérentes provenaient d'horizons divers, et soutenaient des idées et conceptions politiques très variées sur la question des femmes. La grande réussite de *Kadin Kurultayı* fut d'organiser ces femmes en dépit de leurs différences et de créer une plate-forme politique commune.

C'est dans la foulée du succès de la réforme du Code civil en 2002, que démarre la campagne intitulée «*La réforme du Code pénal turc dans une perspective de genre*». En réalité, cette campagne était un peu prématurée. En effet, en 2002, la réforme du Code pénal n'était pas à l'ordre du jour du Parlement, du moins n'était-elle pas un objectif à court terme dans le processus d'accession à l'UE. A cette époque, la Commission européenne s'intéressait principalement à l'abolition de la peine de mort, aux dispositions de détention avant-procès et à l'élargissement du champ de la liberté d'expression, mais pas à l'égalité des sexes.

Du groupe de travail sur le Code pénal à la Plate-forme des femmes pour le Code pénal

La campagne pour le Code pénal a été organisée par un groupe de pression composé de femmes actives et fortes, dont certaines appartenant à l'organisation Femmes pour les droits humains des femmes – FDHF² – qui a assuré le secrétariat tant pour la campagne du Code civil que pour celle du Code pénal. FDHF est une ONG de femmes indépendantes, fondée en 1993 et basée à Istanbul. Son objet est la promotion des droits humains de la femme aux niveaux national, régional et international ainsi que la participation active des femmes, en tant que citoyennes égales et individus libres, dans les processus de changement social.

En avril 2002, FDHF lançait et coordonnait un groupe de travail national appelé le «*Groupe de travail pour la réforme du Code pénal dans une perspective de genre*», composé de quinze représentant-e-s d'ONG et d'associations de barreaux, d'avocat-e-s et d'universitaires provenant des diverses régions de la Turquie. Le nombre, le sexe, la localisation géographique et les qualifications des membres de ce groupe furent déterminés stratégiquement suivant certains critères. Pour plus de dynamisme et pour permettre un processus de travail intensif, le groupe ne devait pas excéder quinze personnes. La diversification géographique jouait également un rôle important. En effet, lors de la campagne pour le Code civil,

2. L'association s'appelle en turc KIHD - *Kadinin İnsan Hakları-Yeni Cözümler Derneği*. Elle communique aussi en anglais, sous le nom de *WWHR - Women for Women's Human Rights - New Ways*. Site : www.kadinininsanhaklari.org/kihep.php

on avait vu se développer un discours distinguant «*la femme anatolienne*» de «*la femme non anatolienne*», opposant ainsi tradition et modernité. Cette fois, des femmes de différentes régions furent invitées. Des hommes participèrent aussi au groupe, étant donné que le Code pénal concerne autant les droits humains des hommes que ceux des femmes. Enfin, des universitaires apportèrent également leur contribution.

Le groupe a commencé par analyser et le Code pénal en vigueur et le projet de Code de 2000 en intégrant la dimension du genre. Il a établi la liste de tous les articles contenant des éléments sexistes et discriminatoires. Par ailleurs, il a également examiné les codes pénaux des pays européens, de l'Inde et de l'Afrique du Sud. Ensuite, le groupe a préparé des propositions solides qu'il a envoyées à des expert-e-s académiques et aux barreaux. Sur base de leurs conseils, un livret fut réalisé, intitulé «*Le Code pénal turc dans une perspective de genre et propositions d'amendements*», reprenant les propositions du groupe, soit plus de trente amendements. Ces amendements furent publiés sous forme de nouveaux articles et envoyés en 2002 à tous les parlementaires, aux ONG et aux médias.

En 2002, alors que le groupe de travail poursuivait ses efforts, une crise politique éclata provoquant la démission du gouvernement – une coalition tripartite menée par les sociaux-démocrates. La Constitution turque prévoit que, en pareille circonstance, le ministre de la Justice doit être remplacé par un-e expert-e indépendant-e pendant une période de trois mois, avant les nouvelles élections. C'est ainsi que Aysel Çelikel, femme, juriste et universitaire, fut nommée ministre de la Justice. Il se fait qu'elle était également l'une des membres du groupe de travail. Juste après sa nomination, des groupes de femmes en provenance de toute la Turquie lui ont rendu visite, profitant de sa fonction pour obtenir l'intégration de leurs revendications dans le Code pénal. Pendant la courte période où elle fut en fonction, Aysel Çelikel forma une commission pour réviser le projet de loi qui fut mis à jour assez conformément aux demandes des femmes. Même s'il contenait encore des dispositions contraires aux amendements proposés par le groupe de travail, le projet de loi modifié constituait un point de départ prometteur pour la campagne.

Les élections parlementaires eurent lieu en novembre 2002 et l'AKP (Parti de la justice et du développement), un parti de droite islamiste modéré, obtint 34.27 % du total des voix. Le CHP (Parti républicain du peuple), un parti de centre gauche, défenseur du sécularisme et de l'idéologie kémaliste obtint 19.39 % des voix et intégra le Parlement comme parti d'opposition. Aucun des autres partis politiques ne put passer le seuil des 10 % ni donc entrer au Parlement.

Suite à ces élections, Cemil Çiçek de l'AKP fut nommé ministre de la Justice. Immédiatement après, le groupe de travail renvoya son rapport à tous les membres du Parlement et sollicita un rendez-vous avec le nouveau ministre de la Justice. Ce dernier refusa systématiquement les demandes de rendez-vous. Un signal manifeste que le nouveau gouvernement comptait ignorer complètement les demandes du groupe de travail ainsi que les modifications apportées au projet de loi par la ministre de la Justice de la période précédant les élections, Aysel Çelikel.

Le projet de loi initial, celui de 2000, fut soumis par le gouvernement au Parlement avec des modifications mineures. Il confirmait la philosophie traditionnelle du Code pénal en vigueur et conservait toutes les dispositions explicitement discriminatoires envers les femmes. Le gouvernement n'a pas rendu publics les travaux préparatoires de ce projet de loi et n'a pas non plus consulté d'expert-e-s d'ONG sur les droits des femmes et les droits de l'homme.

La forte résistance du gouvernement aux revendications des femmes a poussé le groupe de travail à organiser une campagne publique massive. Elle fut lancée le 23 mai 2003 à Istanbul par une grande conférence de presse, lors de laquelle le groupe de travail annonça aux médias l'existence des amendements proposés. Il fit également état de la résistance du gouvernement à ces derniers. Cette conférence de presse attira l'attention des médias, rendit publiques les critiques du groupe de travail sur le projet de loi de l'AKP et finalement força l'AKP à répondre aux demandes des femmes. Peu après, le groupe de travail se transforma en plate-forme nationale appelée *TCK-Kadin Platformu* (Plate-forme des femmes pour le Code pénal). Plus de trente ONG féminines, groupes des droits de l'homme, gays et lesbiens la rejoignirent.

Parmi les ONG de femmes, il y avait différents groupes, allant des kémalistes aux radicales, en passant par des libérales et quelques islamiques. Ces différences ne posèrent aucun problème jusqu'à la fin de la campagne étant donné la philosophie qui l'inspirait, à savoir les «*droits humains des femmes*». Une exception toutefois quand un incident se produisit lors de la dernière manifestation de rue, juste avant le vote de la loi : les femmes islamistes refusèrent de scander «*Notre corps et notre sexualité nous appartiennent* », estimant que leur corps appartient à Dieu plutôt qu'à elles-mêmes. Cependant, elles ne quittèrent pas totalement la plate-forme. Une solution fut négociée durant la campagne : elles n'apposèrent pas leur signature au bas des communiqués de presse contraires à leur philosophie. La notion des droits humains des femmes a ainsi rallié tous les groupes y compris les groupes islamiques, parce que la plate-forme soulignait que des principes tels que la justice sociale et la dignité des femmes

et des hommes sont garantis par le Coran et que l'Islam ne peut pas justifier les violations des droits humains des femmes.

FDHF, qui assurait le secrétariat pour la campagne, a créé et modéré un forum électronique, *TCK-Kadin*. Le groupe a suivi les activités de la sous-commission de la Justice sur le Code pénal au jour le jour, fait circuler l'information aux membres de la plate-forme et a coordonné les activités de *lobbying* grâce à ce forum. Durant toute la campagne, les ressources humaines ont été principalement fournies par des professionnel-le-s de FDHF et par des bénévoles de la plate-forme qui toutes et tous ont travaillé gratuitement. Pour l'organisation des conférences, des réunions, et pour l'édition de matériel, FDHF a obtenu des financements de différentes sources, à la fois au niveau international et national. Grâce à une division efficace des tâches, les membres du groupe ont pu trouver le temps nécessaire pour effectuer tout le travail. Par exemple, les femmes qui avaient une expérience de *lobbying* et assez d'assurance, traitaient avec les parlementaires, les membres de la sous-commission de la Justice, les fonctionnaires de l'UE et les journalistes ; celles dont les organisations étaient membres de réseaux féministes transnationaux ont mobilisé l'attention sur la question à l'étranger ; les jeunes femmes des universités ont sollicité des étudiant-e-s pour les manifestations de rue, etc.

En octobre 2003, la sous-commission de la Justice, composée de trois parlementaires du parti majoritaire, deux de l'opposition et trois membres du corps enseignant des facultés de Droit, commence à travailler sur le projet de loi. Durant tout le processus, la Plate-forme des femmes suivra pas à pas les sessions de la sous-commission. Son livret, «*Le Code pénal turc dans une perspective de genre et les amendements proposés*» fut envoyé à tous les membres du Parlement et aux médias. Au début, le gouvernement n'a pas pris la Plate-forme au sérieux. Après une première réunion avec ses représentantes concernant leurs demandes de modification du Code pénal, le dirigeant de la commission de la Justice, Köksal Toptan, avait taxé ces requêtes de marginales et de peu réalistes. Cependant, deux ans plus tard, il allait admettre à la tribune du Parlement que les articles se rapportant à l'égalité des sexes dans le nouveau Code pénal étaient le résultat des efforts du mouvement des femmes.

Malgré une forte résistance du gouvernement, la campagne a donc contribué à la mise sur pied d'une réforme globale qui transforme la philosophie et les principes du Code pénal. Cette campagne doit entièrement son succès à l'action bien organisée du mouvement des femmes à chaque étape. Dès le début, les militantes avaient un projet de loi avec des propositions de modifications et tout au long de la campagne, elles se sont servi d'outils stratégiques importants tels que les médias, le *lob-*

bying, des manifestations, des *panels* de discussion et des conférences, les dispositifs internationaux ainsi que la gestion de réseaux comme expliqué ci-après en détail.

Les outils de l'activisme des femmes pour la réforme du Code pénal

L'utilisation des médias

Durant toute la campagne, les femmes employèrent les médias de manière interactive et efficace afin de susciter la prise de conscience dans l'opinion publique locale et internationale. L'objectif étant de rendre visible les exigences de la Plate-forme et d'intensifier la pression sur le gouvernement. Les médias furent informés de manière permanente et la question s'est maintenue à l'ordre du jour tout au long de la campagne.

En 2003-2004, les médias assistèrent à de nombreuses conférences, réunions et conférences de presse tenues à Ankara et Istanbul, mais aussi dans de plus petites villes de Turquie. Grâce à cette impressionnante couverture médiatique de la réforme du Code pénal, les femmes purent se présenter au public et expliquer leurs objectifs.

Dans l'ensemble, les médias ont toujours soutenu le mouvement des femmes. Il faut savoir que dès le début, les journalistes comptaient dans leurs rangs quelques féministes et ami(e)s de militantes féministes. Ensuite le secrétariat de la campagne, le FDHF, a travaillé avec les médias de manière très professionnelle. Immédiatement après la première conférence de presse, la Plate-forme créait le site de discussion électronique pour les médias en y affiliant des journalistes influent-e-s. Par *mailing*, ces personnes ont pu communiquer avec des journalistes et quelques chroniqueurs ayant de l'influence sur l'opinion publique. Quotidiennement, le groupe envoyait des nouvelles sur le site, parfois plus d'une fois par jour. Il était donc impossible d'ignorer ce flot continu d'informations sur la campagne des femmes pour la réforme du Code pénal.

De son côté, la Plate-forme suivait quotidiennement les nouvelles concernant la campagne dans les médias. Si un-e journaliste écrivait un article soutenant la campagne, la Plate-forme lui envoyait un courriel ou une télécopie de remerciement. Une stratégie payante qui lui valut beaucoup d'allié-e-s parmi les médias. Dans certains cas, ces journalistes ont véritablement jeté des ponts entre les membres de la sous-commission et la Plate-forme des femmes.

Par exemple, Zeynep Oral du journal *Cumhuriyet*, un quotidien intellectuel de centre-gauche et kémaliste, avait mentionné dans sa rubrique que

la Commission avait ignoré les demandes de la Plate-forme des femmes et rejeté les demandes de rencontre des militantes. Suite à cet article, Köksal Toptan la contacta pour la convaincre que la Commission avait bien envoyé le projet de loi à toutes les organisations mais n'avait reçu aucune réponse. Zeynep Oral ayant mentionné cette réaction dans le journal, la plate-forme put présenter son livret à Toptan. De même, Ferai Tinç, du quotidien *Hürriyet*, nationaliste de centre-droite, fut appelée par Cemil Çiçek suite à un article où elle dénonçait son attitude envers les organisations de femmes. Cemil Çiçek affirma que la Commission avait demandé l'opinion de toutes les organisations de la société civile sur le Code pénal, sans avoir le moindre retour, ce qui permit à la Plate-forme d'envoyer à Çiçek son livret et toute la revue de presse sur le Code pénal.

Par ailleurs, la Plate-forme des femmes a également utilisé la presse étrangère. Cette stratégie fut couronnée de succès pour trois raisons. Premièrement, les médias étrangers s'intéressaient manifestement à la question de l'adhésion de la Turquie à l'UE. Comme la réforme du Code pénal était un pré-requis indispensable à cette adhésion, le sujet fut largement discuté dans les médias étrangers. Deuxièmement, le succès de la campagne pour le Code civil avait déjà attiré l'attention des médias étrangers sur le mouvement des femmes en Turquie. Et enfin, ce mouvement avait déjà noué des relations internationales en adhérant à de nombreux réseaux internationaux de femmes comme l'*European Women's Lobby – EWL*. Comme l'affirme Ertürk, la naissance de réseaux féministes transnationaux a permis simultanément de localiser des politiques mondiales de genre et de mondialiser des luttes locales. Par exemple, l'information envoyée à l'*EWL* atteignait directement ou indirectement environ 4 000 organisations de femmes différentes. Le flot d'information dans ces réseaux a contribué à maintenir l'attention de l'étranger sur la question.

Au cours des étapes finales de la lutte, les militantes envoyèrent des télécopies et des courriels aux médias et demandèrent à la presse internationale de faire pression en faveur des amendements au projet de loi. Une tactique efficace pour attirer l'attention de l'opinion publique étrangère sur les revendications des femmes turques et pour les aider accroître la visibilité du débat autour de la réforme. Par exemple, une semaine avant le vote du projet de loi au Parlement, le 14 septembre 2004, la Plate-forme des femmes informait la presse étrangère par télécopies et courriels, que le projet de loi ne pénalisait toujours pas efficacement les violations des droits humains des femmes tels que les crimes d'honneur, les examens de virginité ou la discrimination basée sur l'orientation sexuelle. Elle signalait également que les dispositions proposées permettraient toujours de pénaliser les relations sexuelles consensuelles

chez les jeunes et que le gouvernement avait proposé récemment de recriminaliser l'adultère.

Efforts de lobbying

Durant toute la campagne, tant les professionnel-le-s du secrétariat que les activistes bénévoles se sont rendues au Parlement et ont fréquemment rencontré des hommes et des femmes parlementaires, de la majorité et de l'opposition afin d'exposer les revendications.

Il était en effet vital de se faire des allié-e-s au sein du Parlement. La Plate-forme est parvenue à convaincre le parti d'opposition, le *CHP*, de prendre une décision de groupe pour soutenir ses revendications. L'établissement d'alliances avec le parti d'opposition, et aussi avec des conseillères et conseillers membres de la commission, a facilité l'acceptation des demandes par la sous-commission de la Justice. Assistant régulièrement aux réunions de la commission de la Justice au Parlement, les membres de la Plate-forme ont intensivement fait le siège des membres de la commission, de la sous-commission et des expert-e-s de la commission pour faire accepter leurs amendements.

Le meilleur allié de la Plate-forme des femmes fut Adem Sözüer, un académicien et conseiller de la sous-commission qui a soutenu toutes ses demandes jusqu'à la fin de la campagne. Echangeant régulièrement des informations avec les membres de la Plate-forme, il se montra très convaincant avec les membres de la sous-commission en fournissant des exemples concrets de crimes d'honneur, *etc.*

Une autre alliée de poids au Parlement, élue du *CHP*, Gaye Erbatur milite également au sein du mouvement des femmes. Membre du *TCK-Kadin*, le service électronique déjà mentionné, elle a souvent fourni de l'information en provenance du Parlement. C'est elle qui, avec Oya Arasli, une autre parlementaire du *CHP*, a convaincu le parti de prendre une décision de groupe pour soutenir les revendications de la Plate-forme des femmes concernant la réforme du Code pénal. En outre, le 8 novembre 2003, le *CHP* organisa une conférence de presse à Istanbul pour rendre publique sa décision de soutien. Enfin, Orhan Eraslan, un élu du *CHP*, membre de la sous-commission de la Justice, a également porté ces revendications et tenté de convaincre d'autres membres de les inscrire dans la loi.

Manifestations de rue

Pour attirer l'attention du public et faire pression sur le gouvernement, la Plate-forme a régulièrement organisé des manifestations de rue sur deux thématiques de base : les crimes d'honneur et les revendications qui n'avaient pas encore été prises en compte.

En mars 2004, la presse se focalisa sur le cas de Guldunya Toren, une jeune femme qui avait été violée et mise enceinte par un membre de sa famille. Après la naissance de l'enfant, Guldunya s'enfuit de sa maison à Bitlis et se réfugia dans un commissariat de police d'Istanbul. La police la renvoya vivre chez son oncle. Quelques temps après, deux de ses frères la suivirent et l'abattirent. Elle survécut et fut admise dans un hôpital public, où ses frères la retrouvèrent et la tuèrent devant témoins. Le 8 mars 2004, les membres de la Plate-forme organisaient une manifestation appelée «*action cimetière*» en signe de protestation contre les crimes d'honneur. Elles et ils portaient des calicots sur lesquels était inscrit «*Nous voulons des abris, pas des cimetières*». La Plate-forme a réitéré ses demandes de modification des dispositions discriminatoires toujours présentes dans le projet de loi, dont des violations des droits humains de la femme tels que les crimes d'honneur.

Un mois plus tard, les membres de la Plate-forme lançaient une autre «*action cimetière*» à propos du cas Nuran, dont le conseil de famille avait commandité l'exécution pour «*laver l'honneur de la famille*» après que celle-ci eût été enlevée et violée au début de l'année. Ce sont des femmes de la Plate-forme qui prirent en charge l'enterrement de la jeune fille.

Enfin, le 14 septembre 2004, la campagne organisa une manifestation de rue massive juste avant le vote de la loi au Parlement. Des femmes venues de partout dans le pays se sont réunies à Ankara et ont marché vers le Parlement pour exposer une nouvelle fois leurs revendications. Sept plates-formes et quatre-vingts organisations de femmes participèrent à cette marche en scandant des slogans tels que «*Vive la solidarité des femmes*» et «*Etat ! Ne touche pas à mon corps*» tout en se rassemblant dans le jardin du Parlement. Grâce à des parlementaires du CHP, quelques membres de la Plate-forme entrèrent au Parlement pour suivre les débats de l'Assemblée plénière. Cette marche fit grande impression sur le Parlement, empêchant tout retour de manivelle contre le mouvement.

Communiqués de presse et campagnes de télécopies

Autre moyen de faire pression sur le gouvernement : les campagnes de télécopies. De nombreuses femmes, ONG et associations ont envoyé des textes qui avaient été rédigés à l'avance par la Plate-forme, entre autres sur base de discussions du forum électronique. En fonction des situations, ces textes étaient envoyés aux parlementaires et aux membres de la sous-commission par courriels, télécopies ou lettres. A certaines occasions, comme mentionné ci-dessus, les militantes organisèrent des conférences de presse et juste avant le vote sur la loi, la Plate-forme lança une campagne internationale de télécopies pour faire connaître les revendications non satisfaites. Quant aux communiqués de presse, la Plate-forme en a rédigé environ 150.

En fin de campagne, c'est l'article relatif à la criminalisation de l'adultère qui fut à l'ordre du jour des discussions publiques. La Plate-forme décida alors en urgence de lancer une campagne internationale de télécopies. Elle demanda aux individu-e-s, à la presse et aux organisations étrangères de diffuser largement l'action pour attirer l'attention du premier ministre et du ministre de la Justice sur des amendements aux dispositions discriminatoires toujours présentes dans le projet de loi et qui pénalisent les violations des droits humains de la femme comme les crimes d'honneur, l'examen de la virginité et la discrimination basée sur l'orientation sexuelle. A ce moment-là, la pression internationale s'avéra particulièrement efficace pour inciter le gouvernement à examiner ces amendements.

Leviers internationaux

Les militantes féministes se sont rendu compte qu'à partir du moment où il devenait difficile de promouvoir leurs intérêts chez elles, elles pouvaient porter les questions au niveau international. En effet, il arrive souvent que des organisations de femmes internationales dont elles font partie fassent aboutir des résolutions, des recommandations ou des conventions internationales plus avancées que celles adoptées dans leurs propres pays respectifs. Par conséquent, l'ONU et l'UE devinrent les premières cibles et les militantes purent alors faire pression pour obtenir des changements au niveau national en employant ces leviers internationaux.

Aujourd'hui, le projet d'adhésion de la Turquie à l'UE a renforcé l'ouverture de nouveaux espaces pour les libertés individuelles, en particulier celles des femmes. Divers groupes de femmes, en dépit de suspicions réciproques et de différences apparemment inconciliables, ont eu recours aux dispositions régionales de l'UE et mondiales de l'ONU pour mettre

leur agenda à l'ordre du jour. Dans le cas du Code pénal, les militantes de la Plate-forme étaient parfaitement conscientes que la réforme était devenue une question politique à cause précisément du processus d'accession à l'UE. Les rapports annuels de la Commission européenne surveillant les progrès vers la pleine réalisation des Critères de Copenhague pour l'adhésion à l'UE avaient en effet établi que l'adhésion à l'UE exigeait l'égalité entre les hommes et les femmes. Voilà pourquoi la campagne a utilisé le processus d'accession à l'UE de manière stratégique. De même, des instruments internationaux tels que la CEDAW et la Plate-forme d'action de Pékin ont été employés comme outils pour faire avancer les revendications des femmes.

Toutefois, bien que la campagne ait tiré avantage du processus d'accession à l'UE, la Plate-forme resta extrêmement prudente dans sa manière d'user des ressorts internationaux. En particulier, et par refus d'opportunisme, elle a clairement évité de s'approprier le «*discours de l'Union européenne à propos de l'adhésion de la Turquie*» pour légitimer ses demandes en matière de Code pénal. Les membres de la Plate-forme ont souligné, à toutes les occasions, que cette campagne était indépendante et autonome, insistant sur le fait que les revendications n'étaient pas «*des idées importées de l'Ouest*» mais reflétaient les besoins de la société turque. Plutôt que d'instrumentaliser l'enthousiasme de la Turquie à faire partie de la civilisation occidentale, la Plate-forme a mis l'accent sur la dynamique internationale du long combat des femmes en Turquie. Cette position stratégique devait empêcher les retours de flamme de la part du gouvernement et d'autres cercles populistes, selon lesquels le mouvement des femmes aurait son origine en Occident et non en Turquie. Cependant, il convient de noter que la Plate-forme n'a pas employé le critère politique de l'adhésion de la Turquie pour convaincre les parlementaires et l'opinion publique.

En soulignant ces restrictions et en faisant connaître son point de vue sur les rapports entre mouvements locaux et conventions internationales, la campagne a explicitement employé ces conventions pour légitimer ses demandes. L'événement le plus marquant à cet égard fut la conférence intitulée «*Dialogue sur le Code pénal turc, le genre et le droit international des droits humains*» tenue à Ankara le 10 décembre 2003. Le colloque était organisé par FDHF, Yakin Ertürk, rapporteur spécial de la Commission des droits humains de l'ONU sur la violence contre les femmes et le Programme des études femmes et de genre de l'Université technique du Moyen-Orient. Des représentant-e-s du gouvernement turc, du Parlement, de l'Union européenne, de la délégation du pays aux Nations Unies et du mouvement des femmes s'y sont réuni-e-s. Pour la première fois toutes les parties concernées se rencontraient pour discu-

ter la réforme du Code pénal dans le cadre du droit international sur les droits humains. Dans son discours au colloque, le chef de la représentation de la Commission de l'UE auprès de la Turquie, l'ambassadeur Hans-Jörg Kretchmer a souligné l'importance de la réforme du Code pénal dans une perspective de genre pour le processus d'accession de la Turquie à l'UE. De son côté, le ministre de la Justice Cemil Çiçek a assuré que la réforme du Code pénal turc ne se faisait pas seulement en fonction des critères d'accession à l'UE mais également dans l'intérêt d'une Turquie moderne respectueuse des droits de l'homme.

Enfin, les membres de la Plate-forme ont saisi toutes les opportunités pour informer les instances internationales de leurs revendications. Elles et ils ont mis en œuvre un large éventail d'interventions auprès des fonctionnaires de l'UE. A chaque occasion, ces personnes ont rencontré individuellement des membres des délégations à Ankara et sollicité leur appui dans la lutte de la Plate-forme pour assurer que le nouveau Code pénal turc protège les droits et les libertés des hommes et des femmes totalement, équitablement et conformément aux normes mondiales des droits humains et aux standards de l'UE.

Forum électronique de *TCK-Kadin*

Comme déjà mentionné, FDHF a formé un e-groupe appelé *TCK-Kadin* juste après sa première conférence de presse, en mai 2003. ONG, groupes des droits de l'homme et groupes gays et lesbiens, universitaires, au total environ 160 membres se sont inscrit-e-s dans cet e-groupe. Ce forum électronique a fourni aux femmes un réseau de transmission rapide et facilité la mobilisation des femmes dans tout le pays. On y discutait de questions générales. N'incluant pas d'adhésions individuelles, à l'exception de celles d'universitaires, *TCK-Kadin* comprenait des représentant-e-s d'organisations de femmes qui étaient également signataires du *Livret* du Groupe de travail. Toutes les manifestations, campagnes de télécopies, et diffusions de communiqués de presse ont été organisées par la Plate-forme au moyen de ce service électronique.

Conclusion

Apparu au grand jour en Turquie dans les années 80, l'activisme des femmes a mûri et s'est institutionnalisé dans les années 90. Aujourd'hui, c'est un acteur efficace de la société civile, capable de peser sur l'agenda politique. Ce sont tout particulièrement l'institutionnalisation des organisations de femmes et l'amélioration de leur capacité à travailler en réseau qui ont facilité la mobilisation du mouvement et lui ont permis d'intégrer structurellement la question du genre dans l'agenda politique.

Au cours de ce processus, les organisations de femmes se sont de plus en plus appuyées sur les conventions internationales relatives aux droits des femmes et s'y sont référées pour exiger de l'Etat qu'il se conforme à ses engagements internationaux. Il convient également de noter que les demandes des femmes durant la campagne pour le Code pénal résultaient directement du discours sur les droits humains de la femme tel qu'il s'était élaboré dans les conférences de l'ONU sur les femmes et dans les résolutions de l'UE à propos de l'égalité des sexes.

Les revendications des activistes féminines à propos de questions législatives ont produit des avancées majeures en matière de réalisation des droits des femmes en accord avec les droits humains globaux. Tout d'abord, elles possédaient déjà une expérience permettant une mobilisation massive et rapide. Elles avaient déjà également compris l'importance de fonctionner ensemble en dépit de leurs différences. Dans le combat pour la réforme du Code civil et du Code pénal, le type d'organisation interne du mouvement des femmes, son utilisation des médias, ses relations personnelles avec des chroniqueuses et chroniqueurs ainsi que des correspondant-e-s de presse et ses activités de *lobbying* (comme se trouver des alliés à la commission et au Parlement et conduire une communication efficace à travers le forum électronique), ont constitué des outils importants. Grâce à l'organisation d'actions et de manifestations de rue, à l'intérêt et à l'appui considérables des médias, le public s'est ému et a pris la mesure de la campagne menée pour le bien des femmes. Grâce aux réunions, aux tables rondes, aux lettres et aux télécopies destinées aux autorités nationales et internationales, c'est tout un climat de prise de conscience qui s'est mis en place, permettant de ce fait à la réforme du Code pénal d'être en concordance avec les demandes de la Plate-forme des femmes. Tous ces efforts ont exercé une pression intense sur le gouvernement.

Bien que la réforme du Code pénal ait été considérée comme une réussite de l'activisme des femmes, l'impact de l'interaction avec les institutions internationales ne devrait pas être négligé. Les efforts de la Turquie pour réformer son système légal (le Code civil et le Code pénal) ont pour origine les Critères de Copenhague en ce qui concerne le processus d'accession à l'UE. En outre, les engagements internationaux de la Turquie – signataire de la *CEDAW* et de la Plate-forme d'action de Pékin – ont été employés comme outils pour porter les revendications. Reste que ce furent principalement les efforts du mouvement des femmes qui, en interagissant avec les conventions mentionnées ci-dessus, ont permis d'aboutir à la réforme actuelle. Sans cette mobilisation, les institutions internationales n'auraient pas été correctement informées

et par conséquent, les discriminations de genre dans la loi auraient été occultées.

Ce qui caractérise le mouvement des femmes en Turquie, c'est le rassemblement de femmes provenant de différents horizons idéologiques et politiques. Les membres de la Plate-forme, en dépit de leurs différences idéologiques, notamment kémalistes ou islamistes, étaient parvenu-e-s à se rassembler et à se mobiliser pour exiger l'égalité dans le cadre des droits humains de la femme. Les ONG membres de la Plate-forme ont mobilisé des femmes au sein de leurs propres réseaux en organisant par exemple de multiples conférences et tables rondes dans de nombreuses villes de Turquie. Le local a en effet toujours revêtu une importance primordiale pour le mouvement, qui n'a utilisé les outils internationaux qu'en dernier recours.

Aujourd'hui, en dépit de quelques problèmes dans l'application³, le nouveau Code pénal brise l'idéologie patriarcale de contrôle et de répression du corps et de la sexualité des femmes. Il reconnaît l'autonomie et le droit des femmes au contrôle de leurs corps et de leur sexualité et contient plus de trente amendements qui constituent une étape importante pour la protection des droits de la femme. On peut y voir un cadeau des militantes, un cadeau qui témoigne de la puissance du mouvement des femmes quand il allie féminisme institutionnalisé et activisme de terrain.

3. Le nouveau Code pénal turc est entré en vigueur le 5 avril 2005. En dépit du fait que le mouvement des femmes a réussi à influencer le processus de réforme, des questions restent en suspens, qui exigent une attention future :
- Les « crimes d'honneur » doivent être explicitement définis comme homicides aggravés pour inclure tous les meurtres au nom de l'honneur, et pas seulement ceux commis au nom de la loi coutumière ;
 - La discrimination basée sur l'orientation sexuelle doit être explicitement interdite et criminalisée ;
 - L'article pénalisant des relations sexuelles consensuelles de jeunes de 15 à 18 ans sur base de plainte devrait être supprimé ;
 - La pratique de l'examen de virginité doit être explicitement interdite et criminalisée dans toutes les circonstances ;
 - L'article sur « l'obscénité » devrait être modifié pour définir clairement ce que sont des actes d'obscénité, afin de prévenir la menace à la liberté d'expression, l'intrusion dans l'intimité et la discrimination basée sur l'orientation sexuelle ;
 - La période légale d'avortement doit être prolongée à 12 semaines.

Références

Le travail de l'auteure s'appuie sur une importante bibliographie en turc et en anglais. Pour la partie de son travail traduite dans ce numéro des *CM*, nous n'avons conservé que ses références en anglais (et deux textes de Sirin Tekeli, autre contributrice du numéro).

Ertürk Y., «Turkey's Modern Paradoxes : Identity Politics, Women's Agency and Universal Rights» in (ed.) Ferree M-M. *Globalization and Feminism : Opportunities and Obstacles for Activism in the Global Arena*, 2006.

İlkkaracan P., «Reforming the Penal Code in Turkey : The Campaign for the Reform of the Turkish Penal Code from a Gender Perspective», in *Institute of Development Studies*, 2007.

Tekeli Ş., «Women in Turkish Politics», in Nermin Abadan Unat (ed.), *Women in Turkish Society*, E-J. Brill, Leiden, 1981.

Tekeli Ş., «The Emergence of Feminist Movement in Turkey», in Dahlerup D., *The New Women's Movement*, Sage Publications, Londres, 1986.

L'association Femmes pour les droits humains des femmes s'appelle *KIHD - Kadınin İnsan Hakları-Yeni Çözümler Derneği* en turc, et en anglais *Women for Women's Human Rights, WWHR*. Elle a édité en 2005, en anglais, deux documents importants, à la base du travail de l'auteure.

WWHR – New Ways, *Turkish Civil and Penal Codes Reforms from a Gender Perspective : The Success of Two Nationwide Campaigns*, 2005.

WWHR – New Ways, «Sexual And Bodily Rights In The New Turkish Penal Code : The Success Of The Campaign For The Reform Of The Turkish Penal Code From A Gender Perspective», *Summary Outcome Report*, 2005.

Naissance d'une quatrième vague : utopie ou réalité ? Le cas de l'Iran

Nahid MOTIE*

A Time To Kill est le titre d'un film américain sur le thème du racisme aux Etats-Unis pendant les années 1960. A cette époque, le Ku Klux Klan constitue encore un puissant groupe de pression et l'idée d'égalité entre blancs et noirs, loin d'être acceptée par toutes et tous, est au centre du débat. Le scénario peut se résumer ainsi.

Un blanc raciste est tué par un noir parce qu'il a jeté une petite fille noire de douze ans dans une rivière, la laissant pour morte après l'avoir sauvagement battue et violée. Membre du Ku Klux Klan, l'homme assassiné a un lourd passé de harcèlement sexuel et autres actes criminels. Pendant le procès, son frère, également membre du KKK, organise plusieurs manifestations violentes destinées à susciter la terreur, dans le but de faire pression sur le jury et de l'empêcher de rendre un verdict équitable. Pendant ce temps, de nombreux noirs se rassemblent devant le tribunal pour demander la libération du prisonnier noir. L'avocat de la défense, qui est blanc, fait de son mieux pour convaincre le jury que son client n'avait plus toute sa raison au moment du crime. Toutefois ses efforts ne mènent à rien et le nombre de jurés qui tiennent le prévenu pour coupable augmente à chaque nouvel examen des preuves. Puis,

* Sociologue, spécialiste des études de genre, professeure associée de l'Université ouverte de Téhéran. Texte rédigé en anglais, traduction CM.

lors d'une séquence très impressionnante, un jour avant la fin du procès, l'accusé dit à son avocat : « on dirait que nous appartenons à des mondes différents ; nous les noirs vivons dans un monde injuste qui nous traite de 'nègres', vous ne pouvez pas comprendre ces discriminations qui viennent du monde blanc, par conséquent vous n'êtes pas capable de me défendre ».

Le dernier jour du procès, l'avocat de la défense décrit de manière détaillée ce que l'homme blanc a fait subir à la petite fille noire et, dans sa conclusion, insiste sur la souffrance et le désespoir qu'il lui a infligés. Enfin, il ajoute une petite phrase à sa plaidoirie qui non seulement va modifier l'approche négative du jury par rapport à l'accusé mais va aussi mener au verdict « non coupable » : « Maintenant, imaginez ... que cette petite fille était blanche ».

La question du féminisme islamique apparaît dans les écrits féministes des années 90, déclenchant l'un des conflits les plus aigus de l'histoire du féminisme. D'un côté, le féminisme laïc qui revendique d'avoir lutté pendant plus d'un siècle pour libérer les femmes et leur donner l'égalité des chances avec les hommes. De l'autre, une version islamique du *womanism*¹ qui, dans la ligne du renouveau de l'Islam, en particulier dans le monde musulman, suggère de nouvelles interprétations du Coran afin de libérer les femmes musulmanes des contraintes patriarcales – tel est l'objectif déclaré – et de proposer, de manière moins explicite, un modèle *womanist* pour toutes les femmes de la planète².

Cette nouvelle version a suscité bien des malentendus, des conflits et même des hostilités parmi les femmes militantes et théoriciennes, à la fois dans le monde musulman et non musulman. Alors que la plupart des féministes laïques ne considèrent pas qu'une religion, encore moins le Coran, puisse prétendre agir pour libérer les femmes ou améliorer leur situation, les féministes islamiques se plaignent de ce que les laïques ne respectent pas et ne comprennent pas leur culture, ou même les considèrent comme des étrangères qui veulent contrôler les femmes musulmanes et leur imposer un mode de vie. Ces tensions, que le patriarcat exploite pour maintenir sa domination, nuisent en fin de compte au mouvement des femmes.

1. *Womanism* : concept utilisé par des femmes du Tiers monde pour se démarquer du féminisme occidental. Voir le site: www.womanism.com. J'utilise ce concept pour indiquer que les femmes islamiques préfèrent ne pas être appelées féministes tout en revendiquant qu'elles travaillent à améliorer le statut des femmes.
2. Margot BADRON, «Islamic Feminism Revisited», *Newsletter*, 10/02/2006, www.Countercurrents.org ; Fatima MERNISSI, *The Veil and the Male Elite*, Wesley Addison, 1997.

D'autre part, comme le fait remarquer Katharine Viner, «on met le féminisme à toutes les sauces»³, ce qui vaut également pour le «féminisme islamique». Alors ma question n'est pas celle qu'on pose régulièrement, à savoir «le féminisme islamique est-il vraiment du féminisme ?», parce que nous savons que ces deux termes n'ont pas une signification unique à l'heure actuelle ; la question est plutôt : «est-il possible que des personnes appartenant à des mondes totalement différents et séparés puissent travailler ensemble et coopérer au lieu de s'accuser les unes les autres et de s'adresser des reproches mutuels ? Quelles sont les priorités pour faire cesser la discrimination ? Parmi les conflits existants, quel est le plus important ?».

Dans le texte qui suit, je vais essayer de répondre à ces questions en mettant l'accent sur les efforts des femmes iraniennes pour acquérir du pouvoir⁴. De même qu'en Occident le féminisme prend des sens différents, qui vont jusqu'à s'opposer comme «féminisme impérialiste» par rapport à «féminisme radical», il se décline en Iran sous une grande variété de formes. Si nous prenons les groupes de femmes qui se sont d'une manière ou d'une autre engagés dans le mouvement des femmes, deux grandes catégories de *womanism* ont progressivement émergé après la révolution islamique iranienne : un féminisme moderne ou pro-occidental⁵, et un féminisme postmoderne⁶, critique du féminisme centré sur l'Occident et mettant l'accent sur la culture propre. La version islamique du *womanism* issue de ce féminisme postmoderne se manifeste plus particulièrement après la période de gouvernement réformiste, qui avait vu le peuple iranien élire Khatami, le président réformiste, à une majorité de voix, vingt ans après la révolution islamique. Elle sera très vite confrontée aux critiques virulentes de féministes laïques iraniennes vivant principalement hors d'Iran, en Occident.

«Après vingt ans de gouvernement islamique, le combat permanent des femmes iraniennes contre la dictature islamique, contre l'interférence du religieux dans la vie publique et privée a eu quelque effet. La plupart des femmes qui ont pris part à ce combat ne se considèrent pas comme 'islamistes', bien au contraire (...) Ce n'est que depuis deux ans qu'une mino-

3. Katharine VINER, «Feminism as Imperialism», *Guardian*, n°21, 2002.

4. *Ndt* - *Empowerment* est le mot employé par l'auteure. Terme utilisé par les féministes pour signifier le processus par lequel on gagne du pouvoir sur soi-même et les situations dans lesquelles on se trouve.

5. Je préfère le terme de moderne au lieu de laïc, parce qu'il y a plusieurs catégories de féminismes allant de positions très radicales à des points de vue fort modérés.

6. *Ndt* - *Tel* est le mot utilisé en Iran.

rité de femmes islamistes a commencé à défendre de façon limitée certaines revendications concernant les droits de femmes (...) Ces femmes sont identifiées comme supporters politiques de Khatami. Elles ne se considèrent pas comme des féministes et donc sont loin de représenter un mouvement des femmes indépendant du pouvoir en place. Elles sont d'ailleurs extrêmement irritées quand des universitaires occidentales se réfèrent à elles comme à des féministes»⁷.

Alors que le féminisme moderne a prévalu jusqu'à présent, quelques voix modérées s'élèvent aujourd'hui pour le critiquer parce qu'il n'accepte pas qu'il y ait différentes versions du féminisme. Il faut noter que cette critique émane de féministes laïques iraniennes vivant en Occident. Celles-ci expliquent la promotion du féminisme islamique en Occident ces dernières années par trois facteurs. D'abord, l'existence d'un problème identitaire qui préoccupe les femmes musulmanes vivant dans les pays occidentaux. Ensuite, l'usage du féminisme islamique comme outil plutôt que méthodologie pour combattre une vague islamiste⁸ occupée à institutionnaliser le retard des femmes. Enfin, la proposition par les féministes islamiques d'interprétations nouvelles et *womanist* du Coran pour combattre les normes patriarcales en vigueur dans les pays islamiques⁹.

Je souhaite ici faire entendre une voix de l'intérieur de l'Iran afin de donner une image plus fidèle du mouvement des femmes dans ce pays. Les questions à prendre en compte sont d'abord : qu'est-il arrivé à la petite fraction de femmes au pouvoir (celles qui se qualifiaient de réformistes) sous le gouvernement de Khatami, maintenant qu'elles n'ont plus de participation majeure aux actuels postes gouvernementaux conservateurs ? Quelle sorte de relations existe-t-il entre elles et les laïques (modernes) ? Et enfin quelle est la véritable raison pour laquelle elles évitent d'être appelées féministes. Commençons par la dernière question.

7. Yassamine MATHER, «Gender and Islamic Fundamentalism in Iran», 1999 (sur le web).
8. *Ndt* - L'auteure distingue deux tendances proposant des interprétations différentes du personnage de la fille du Prophète : une tendance islamiste, qui la considère comme le modèle de la femme soumise ; et une tendance islamique, opposée au modèle traditionnel et qui la dote de caractéristiques plus compatibles avec le monde moderne.
9. Voir les travaux (en farsi) de Nayerreh Tohidi (1997) et Afsaneh Najmabadi (2002) ; et ceux de Homa HOODFAR, «The Women's Movement in Iran : Women at Crossroads of Secularization and Islamization - Women Living under Muslim Law», *The Women's Movement Series*, n°1, 1999 ; et de Valentine MOGHADAM, «Islamic Feminism and Its Discontents : Towards a Resolution of the Debate», *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 27, n° 4, 2002.

La question du nom

Jusqu'à récemment, la majorité des groupes de femmes iraniennes prêtes à approuver la nouvelle définition du féminisme ci-après ne souhaitaient pas qu'on les appelle féministes ni féministes islamiques : «*Le féminisme contient la revendication implicite que les conditions de vie des femmes sont injustes et doivent être changées. Une telle revendication suppose qu'un changement est en effet possible. Elle suppose également qu'un groupe d'actrices historiques, dans ce cas-ci les femmes, puissent reconnaître les injustices auxquelles elles sont confrontées et qu'elles aient la volonté de transformer leur condition*»¹⁰.

A partir de cette définition, examinons les différents groupes qui se sont impliqués dans le mouvement des femmes depuis la révolution islamique.

D'abord celui des femmes qui majoritairement jouissent d'un statut académique et scientifique. Leurs recherches, rapports et essais ont fait apparaître que «*les conditions de vie actuelles des femmes iraniennes sont inéquitables*». Progressivement, tandis que certaines d'entre elles gardaient leurs postes dans les universités, d'autres fondaient des ONG, publiaient des périodiques, réalisaient des films, créaient des *web blogs* et travaillaient plus en tant que militantes qu'en tant que professeuses ou chercheuses universitaires. Certaines, cependant, combinaient les deux. Ensuite, viennent les groupes traditionnellement concernés par l'amélioration de la vie des femmes. Ce sont des associations de quartier ou caritatives ou encore des banques de crédit.

Par ailleurs, en particulier après le gouvernement réformiste, une petite fraction de femmes, dépendantes à l'origine de puissantes figures masculines islamiques, occupent des postes dans le gouvernement en tant que consultantes, parlementaires et directrices à un niveau moyen dans les ministères. Un certain nombre de femmes de cette dernière catégorie ont également fondé des ONG dans le but de mener des actions pour accroître le pouvoir des femmes iraniennes, en particulier des femmes responsables de familles. Ces initiatives ont déclenché tout un débat à propos de la nature de ces ONG, à la fois en Iran et à l'étranger. Les opposant-e-s prétendent que ce ne sont pas de vraies ONG, à raison de

10. Carole McCANN & Seung KYUNG KIM (ed.), *Feminist Theory Reader*, Routledge, 2003; Ursula KING & Tina BEATIE (ed.), *Gender, Religion, and Diversity*, Continuum International Group, 2005.

leur lien étroit avec le pouvoir politique et des avantages qui leur sont octroyés¹¹.

Enfin, des femmes islamistes occupaient déjà certains postes de direction avant le mouvement réformiste, mais ce qui compte ici, c'est que les féministes islamistes d'avant et d'après cette période partagent la même vision des femmes, une vision fondée sur une représentation de la femme musulmane qui non seulement vaudrait pour l'Iran mais encore pourrait servir de modèle à toutes les femmes dans le monde. C'est une femme portant le *tchador*, qui croit que Dieu l'a créée d'abord pour servir son mari et ses enfants et qui possède les qualités de Fatimah Zahra, la fille du Prophète, c'est-à-dire un seuil élevé de tolérance aux malheurs et la force de résister aux ennemis de l'Islam.

Ci-après, je me concentrerai sur les activités du groupe de femmes islamiques pour montrer comment elles résistent à la propagation de ce dernier modèle, celui des islamistes, essaient de mener des actions pour les femmes iraniennes, sans toutefois accepter la dénomination de féministes ni même de féministes islamiques.

Il est clair que le féminisme occidental, en mettant en question le statut des femmes en tant qu'épouses et mères, menace effectivement le pouvoir caché des Iraniennes dans l'institution familiale. Celle-ci constitue l'une des institutions les plus influentes, qui va même jusqu'à être un objet déterminant de la politique du gouvernement. Or, selon les féministes islamistes, les idéaux féministes occidentaux, et en particulier l'insertion sur le marché du travail, ne conviennent pas au mode de vie des femmes iraniennes pour plusieurs raisons. D'abord, les possibilités réelles d'emploi pour les femmes sont très limitées en Iran. Ensuite les femmes islamistes pensent qu'en entrant sur le marché du travail, les femmes risquent de perdre le soutien patriarcal. En gagnant de l'argent et en étant présentes dans l'espace public, les femmes vont devenir semblables aux hommes et ne leur seront plus complémentaires. Les femmes dépenseront leur argent pour le foyer, ce qui causera des conflits entre maris et femmes et les hommes éviteront de les soutenir financièrement et moralement. Enfin, troisième raison, les femmes ayant un emploi ne devront pas seulement travailler à l'extérieur, elles devront aussi assumer les tâches domestiques et donc auront une surcharge de travail.

11. Nahid MOTIE, «Women's Group in Iran, a Movement for Empowerment», *Journal of Women's Studies*, n°6, Center for Women's Studies of Tehran University, 2003.

A cela s'ajoute que le discours dominant n'a pas manqué de ternir la réputation du féminisme, l'accusant d'être une école étrangère, et de détruire la famille en suscitant des attentes chez les femmes, en encourageant l'anarchie sexuelle et en considérant les hommes comme des ennemis. Le féminisme serait le résultat de l'occidentalisation, une idéologie qui a été l'une des cibles du combat de la révolution islamique.

La résistance à l'appellation féministe ne cède du terrain que depuis peu et lentement : peu de femmes se reconnaissent comme féministes islamiques. Pour comprendre cette évolution, jetons un coup d'œil sur les rapports entre les femmes islamiques et les femmes modernes ainsi que sur les conditions réelles de vie des femmes pendant la décennie qui voit monter une aile conservatrice sur la scène politique, après les huit années de gouvernement réformiste sous la présidence de Khatami.

Les femmes modernes et islamiques

De manière générale en Iran, un fossé profond sépare les différents groupes de femmes du point de vue de leur statut religieux dans la vie quotidienne. L'Islam est la religion officielle depuis plus de quatorze siècles et quasi toutes les personnes iraniennes ont été socialisées conformément à ses règles. Bien sûr, celles-ci varient en fonction des régions et des ethnies, particulièrement en ce qui concerne les questions relatives aux femmes. Toutefois, avant la révolution islamique, les règles religieuses étaient interprétées de manière modérée et souple par les femmes modernes vivant dans les grandes villes. Si leur version de l'Islam concernant la vie quotidienne n'était ni dure ni inflexible, ce n'était pas le cas de celle de nombre des femmes traditionnelles ou islamiques, qui se sont majoritairement opposées à leur mode de vie et en particulier au non-port du voile en public. Je reviendrai sur ce point plus loin, mais je veux mettre ici l'accent sur le fait qu'être moderne ne signifie pas que les Iraniennes modernes ne croient pas en des principes religieux.

Il faut noter également que le Code de la famille avait été modifié de manière à permettre la modernisation autoritaire imposée par Ashraf, la sœur du Shah. Ce Code avait donné des droits égaux aux époux en ce qui concerne le divorce et la garde des enfants et il avait aussi limité la polygamie. Après la révolution, la situation a changé. D'une part, les femmes islamiques eurent la possibilité de sortir de leur foyer, d'obtenir des postes officiels importants et de continuer leurs études au niveau universitaire. D'autre part, la législation familiale devint islamique. Ceci signifie que les hommes ont acquis le droit absolu de divorcer de leur femme «quand ils le veulent» ainsi que la garde des enfants, les femmes ne pouvant garder leurs filles que jusqu'à sept ans et leurs fils jusqu'à deux ans.

Et la polygamie est acceptable selon la loi si la première femme accorde la permission à son mari de contracter un second mariage. La présence des femmes islamiques dans les différents espaces, politique, économique, social et culturel a amélioré la connaissance des conditions de vie des femmes ordinaires. Le lieu le plus problématique pour les femmes est la famille, où les hommes ont le pouvoir légal de détruire un ménage et d'en reconstruire un autre sans penser aux conséquences de leur acte. Etant donné que la plupart des femmes iraniennes n'ont pas d'emploi rémunéré, elles dépendent financièrement de leur mari, ce qui les met en grave difficulté quand le mari demande le divorce.

La première génération de *womanism* islamique se manifeste sous la cinquième législature du Parlement islamique (après presque vingt ans de gouvernement islamique). A cette époque, il n'y avait pas encore d'ailes politiques claires, soit réformatrice soit conservatrice. Les premiers efforts pour mettre sur pied un Bureau de participation féminine¹² datent de cette période. C'est la phase où les conséquences de la domination masculine légale deviennent visibles. Le droit de garde des enfants mène à des tragédies. Un cas reste gravé dans toutes les mémoires, celui d'Arian, une petite fille de huit ans torturée et tuée par son demi-frère et père biologique, alors que sa mère empêtrée dans la procédure légale n'avait droit ni de garde ni même de visite. D'autre part, le taux croissant de divorce crée de nombreuses difficultés pour les femmes abandonnées sans revenu, en lutte pour percevoir des allocations devant les tribunaux généraux, ceux qui traitent d'actes criminels. En effet, l'un des changements survenus après la révolution islamique fut l'islamisation du Code de la famille. Dans ce nouveau Code, les tribunaux de la famille ont été supprimés et les matières familiales sont désormais traitées dans les tribunaux généraux¹³.

C'est pourquoi les premières demandes de changement législatif en ces matières, portées par les représentantes islamiques pendant la cinquième législature, visaient la création de tribunaux de la famille, la prise en compte du coût du mariage, l'allongement du droit de garde des mères, l'augmentation de l'âge au mariage et la modification des prérogatives masculines dans le processus de divorce. Il faut relever qu'en dépit d'une résistance masculine à ces projets de loi *womanist*, ceux-ci rencontrèrent

12. Ce Bureau dépend directement de la Présidence. C'est en fait un ministère sans ministre et portefeuille, dont la représentante siège au conseil des ministres.

13. Marzieh Sadighi, l'une des parlementaires, dit que les problèmes du divorce demandé par les hommes, du droit de garde et de l'accès à la pension alimentaire sont les plus grosses difficultés auxquelles les femmes sont confrontées.

rent moins d'opposition que devant le Parlement suivant, où deux ailes politiques s'opposèrent très nettement.

En réalité la sixième législature du Parlement islamique s'avéra très agitée. Pour la première fois dans l'existence de la République islamique, deux fractions importantes de parlementaires – réformistes et conservateurs – commencèrent à s'affronter. D'un côté, les réformistes tentaient de déposer des projets pour garantir les principes de la société civile qui avaient été proposés par le populaire président Khatami. D'un autre côté, une minorité de parlementaires conservateurs ne croyaient pas en la société civile et même la considéraient comme une idée et une pratique dangereuses. Pour les femmes parlementaires – quasi toutes réformistes – c'était une occasion en or de modifier le statut légal des Iraniennes. Mais cet espoir s'envola vite car, comme le disait une parlementaire, «*les réformistes ne briguent que le vote des femmes, ils ne veulent pas se battre pour les droits des femmes*»¹⁴. Ainsi, tandis que le sixième parlement devenait la scène de conflits entre réformistes et conservateurs, il y eut peu de changements en faveur des femmes. En réalité, par rapport à la législature précédente, le nombre de projets de lois déposés par des femmes a été multiplié par deux et le contenu de certains d'entre eux était très avancé (par exemple le projet de loi sur l'héritage égal, ou pour signer la CEDAW), mais la majorité des projets ne furent pas acceptés, soit par le Parlement soit par le Conseil des gardiens. Tels sont les résultats explicites.

Mais, en dépit du fait que les principes d'une société civile – tels la liberté d'expression, le respect des choix individuels des citoyen-ne-s,... – n'ont pas été institutionnalisés, cette période enregistre quelques résultats peu visibles et ambigus. Par exemple, certains hommes exerçant le pouvoir dans différents postes gouvernementaux firent des commentaires de poids au sujet des situations dans lesquelles évoluent les femmes. Lors d'une rencontre avec des femmes parlementaires du sixième Parlement, le chef du pouvoir judiciaire déclarait : «*nous pensons que certaines lois discriminent les femmes bien qu'elles proviennent des textes sacrés*»¹⁵. Cela signifie qu'un certain nombre d'hommes à des postes élevés dans le gouvernement islamique pensent qu'il y a des choses qui ne vont pas pour les femmes. Autre résultat peu visible, ce sont les attentes croissantes des femmes de la base comme de l'élite. Après cet épisode, les femmes manifestèrent leur désir d'accéder à l'en-

14. Fatimah HAGHATJOO, dans *Zanan* (périodique féminin, en farsi), n° 89, juillet 2001.

15. L'Ayatollah Shahroody, dans *Zanan*, n°99, mai 2002.

seignement supérieur, d'obtenir le droit de garde des enfants et même de participer à la décision politique¹⁶.

Entre-temps, les noyaux de divers mouvements y compris le mouvement des femmes s'étaient consolidés, ce qui conduisit à de dures confrontations avec les organismes gouvernementaux. Dès ce moment, les femmes modernes et islamiques ont commencé à travailler ensemble. Il avait fallu du temps pour que les femmes modernes acceptent cette coopération. Il faut dire qu'elles avaient beaucoup souffert après la révolution islamique : pertes d'emploi, menaces à cause de leur manière de s'habiller, de penser et d'agir. Certaines d'entre elles s'opposaient violemment aux femmes islamiques et cela jusque très récemment, mais la majorité a désormais décidé de se concentrer sur des préoccupations communes concernant les femmes au lieu de mettre l'accent sur les conflits. Il semble que cette coopération pourrait non seulement se renforcer dans la nouvelle période de gouvernement conservateur, mais aussi pourrait attirer plus de femmes islamiques même conservatrices¹⁷.

Porter le voile : au cœur du conflit ?

Il semble que pour une féministe laïque, porter le voile signifie subir la discrimination sexiste. L'opposition récente de féministes laïques turques à la présence de filles voilées dans les universités en fournit un bon exemple. Selon les féministes laïques, le voile symbolise le système patriarcal imposé aux femmes. D'autre part, le nombre croissant de femmes qui se couvrent la tête dans les pays islamiques fait peur aux femmes modernes, de même que la vague montante d'islamisation choque les sociétés occidentales. Pour ces féministes, l'Islam en tant que religion traditionnelle apporte l'arriération et le conflit avec le monde progressiste ou moderne qui constitue, d'après elles, la voie royale pour rejoindre le village global.

En fait, les choses sont plus compliquées et la question du port du voile en Iran ne se pose pas dans les mêmes termes. Après la révolution islamique, une loi générale a imposé à toutes les femmes, y compris celle

16. Un bon exemple de ces attentes est donné par un film documentaire mis en scène par Rakhshan Bani Etemad, intitulé *Our Time*. Ici, une jeune femme cheffe de famille se présente aux élections présidentielles. Elle est confrontée à de nombreuses difficultés comme trouver un logement, garder son travail et gagner assez d'argent pour survivre.

17. Il y eut un accord tacite entre toutes les femmes parlementaires pour refuser le nouveau projet de loi sur la famille après que les femmes modernes les eurent convaincus de ne pas accepter qu'on le propose à la discussion au Parlement.

des minorités religieuses, de se couvrir la tête et le corps. Alors que les femmes islamiques accueillirent favorablement la loi, d'autres femmes eurent recours à différentes stratégies. Au début de l'entrée en vigueur de la loi, un certain nombre de manifestations furent organisées contre le port obligatoire du voile, mais elles restèrent sans effet sur les conservateurs au pouvoir. Les Iraniennes manifestèrent leur opposition en portant un foulard coloré ou en ne se couvrant pas la totalité des cheveux, ce que le discours officiel nomme un «*mode inapproprié de porter le voile*», ou encore en portant des vêtements collants et courts. De plus l'usage excessif de maquillage, surtout chez les jeunes filles, s'est généralisé, inquiétant même les parents. Des confrontations opposèrent les femmes ayant cette apparence dans les lieux publics aux autorités, qui à leur tour tentèrent différentes stratégies, dont des actions violentes et des arrestations. Mais on peut dire que, trente ans plus tard, le gouvernement islamique n'a pas vraiment réussi à encourager les femmes à se couvrir «*de manière appropriée*». A cela s'ajoute que certaines femmes portent le *tchador* (le long vêtement noir recommandé par le régime) uniquement pour avoir accès à certaines opportunités d'emploi, d'éducation, de mariage et même de loisir.

Les femmes islamiques n'ont ni approuvé ni accepté ces manières anti-islamiques de porter le voile, mais un nombre croissant d'entre elles considère que le recours à des actes violents ne se justifie pas. Certaines pensent que la «*question du voile est un problème politique et non social, parce qu'il n'y a justement pas de politique à ce propos. Dans certains hôpitaux, les employées et les visiteuses doivent porter le tchador, alors que dans d'autres, le règlement ne le stipule pas*»¹⁸. Une confusion inacceptable pour les femmes islamiques, surtout quand le port du *tchador* devient un instrument et non un acte de foi. Pour elles, porter le *tchador* signifie que la femme musulmane est fidèle aux principes religieux : elle a choisi la séduction morale dans la sphère publique et non la séduction physique, comme dans les sociétés occidentales qui menacent la survie de la famille. On peut toutefois s'interroger sur l'abondant usage de cosmétiques par des femmes si opposées à la séduction physique dans la sphère publique.

Chez les militantes modernes, le concept de beauté féminine a aussi fait couler beaucoup d'encre. Si, comme elles le pensent, l'identité d'une femme ne devrait pas se réduire à «être belle» et si une personne devrait être libre de choisir son style de vêtements, il semble que partout dans

18. Zahra Shojahi, ex-présidente du *Woman Issues' Participation Center* : «Female veil, an excuse for political games», *Sepide Danaiee journal*, n° 2, juin 2007.

le monde les femmes ont choisi d'être «belles physiquement» plutôt que «moralement». Alors que faire ? Les féministes laïques n'ont pas de réponse claire à cette question, mais, contrairement aux femmes islamiques, elles ne condamnent pas la liberté de choix. En outre, si la liberté de choix revêt une telle importance pour les féministes laïques, on peut se demander pourquoi les femmes islamiques ne pourraient pas choisir de porter ou non le voile.

Je voudrais maintenant aborder un autre aspect de la beauté et de l'identité féminines, car ces concepts ont évolué, bien que lentement. Voici deux exemples pour éclaircir mon propos.

Nazanin Jam est une jeune fille élevée en Occident. Second prix à un concours de beauté au Canada en 2002, c'est aussi une chanteuse superbe et *sexy* et... une militante qui récolte des signatures pour une pétition demandant aux autorités judiciaires iraniennes de ne pas appliquer la peine de mort à une jeune fille de dix-huit ans appelée également Nazanin. Cette jeune fille a été condamnée pour avoir tué un jeune homme qui voulait abuser d'elle.

Autre exemple : Varis Dairy, qui raconte dans son journal pourquoi elle s'est enfuie des déserts de Somalie, où elle vivait, pour échapper à un mariage forcé avec un homme âgé. Finalement, après bien des difficultés, elle devint *top-model*, ce qui lui apporta célébrité et fortune. Mais elle n'avait pas oublié la mutilation sexuelle qu'on lui avait infligée et elle s'engagea dans le combat contre les mutilations sexuelles en Afrique et partout dans le monde.

Ces exemples montrent que beauté féminine et conscience de genre ne s'excluent pas et que nos concepts de beauté et de liberté de choix pourraient être réinterprétés par les militantes laïques et islamiques. On constate par exemple que l'obligation pour les femmes de porter le voile ne répond plus à l'objectif patriarcal de rayer la «séduction féminine» de l'espace public : des femmes voilées peuvent apparaître plus séduisantes que des femmes non voilées, en particulier là où, obligées de se couvrir, elles recourent à maints stratagèmes pour se faire belles. On pourrait repenser aussi l'idée que le monde de la beauté féminine ne s'oppose pas à celui de la beauté morale mais que ces deux mondes peuvent coopérer et se compléter.

De toute manière, la confusion et l'ambiguïté à propos du voile ont mené les femmes aussi bien modernes qu'islamiques à conclure que cette question n'a aucune importance par rapport à celle des droits des femmes. Les militantes iraniennes ne sont plus sensibles au vêtement, elles se concentrent sur les revendications féminines. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de désaccords, de conflits et d'échanges difficiles,

mais elles sont entrées dans une phase de l'histoire qui requiert leur coopération et non leur séparation¹⁹.

Du conflit à la coopération

Il est intéressant de se demander quand et pourquoi la séparation des laïques et des islamiques s'est produite. Nous savons que les premières voix de femmes iraniennes pour la liberté datent de la révolution constitutionnelle *Mashrothe*, quand le gouvernement Qhajar fut confronté, au début du XX^e siècle, au mécontentement social et au désir de supprimer la monarchie pour la remplacer par un système parlementaire. A cette époque, différentes couches d'intellectuel-le-s et de personnes en quête de liberté luttaient pour l'établissement d'un système républicain, et les femmes iraniennes furent très actives, en dépit de restrictions qui les empêchaient de s'impliquer socialement dans le combat. Tout en participant aux manifestations des hommes pour la création d'un parlement, elles avaient des revendications spécifiques : accès à l'enseignement et droit de vote. Les femmes étaient alors organisées en deux branches : sororité générale et sororité patriotique. Elles s'appelaient sœurs et ne percevaient pas leurs revendications comme opposées aux règles islamiques qui commandaient le port du voile. D'ailleurs les croyantes se couvraient, ce qui ne provoquait aucun conflit.

En réalité, le fossé entre femmes modernes et islamiques remonte au règne de Reza Shah Pahlavi et à sa décision d'imposer d'en haut la modernisation de l'Iran. Selon le discours dominant, les femmes devaient être libres de toutes les contraintes résultant de leur arriération. Une de ces contraintes, ou la plus apparente, était leur manière de s'habiller et de porter le voile. C'est pourquoi Reza Shah interdit aux femmes de porter le *tchador* dans les lieux publics, ce qui se fit à coup d'actions violentes, notamment battre les femmes et leur arracher le voile. Comme à cette époque la majorité des femmes étaient croyantes et portaient le voile, elles préférèrent rester à la maison pour ne pas être traitées irrespectueusement et violemment par la police. Par ailleurs, une minorité de femmes applaudirent à ce règlement et à tout le processus de modernisation. Le premier pas vers la division des femmes iraniennes en deux mondes était franchi. Ce mode de modernisation continua sous Moham-

19. Certains de ces programmes de coopération incluent la rédaction d'un *Shadow Report* sur la situation des femmes, le lancement de la «Campagne d'un million de signatures», l'organisation de manifestations de rue et l'opposition au nouveau projet de loi sur la famille qui accorde aux hommes plus de pouvoir en matière de polygamie et de «mariage temporaire».

mad Reza Shah, ce qui approfondit le fossé entre femmes islamiques et modernes. Alors que les femmes modernes jouissaient d'un accès à différentes possibilités en matière d'éducation ou de travail, ce n'était pas le cas des femmes islamiques, totalement ignorées. Je me souviens que ce fossé existait dans ma propre famille. Une de mes tantes, âgée aujourd'hui de quatre-vingts ans, se plaint toujours d'avoir été forcée à se marier très jeune avec un mari religieux, qui lui imposa de porter le *tchador* et de rester à la maison, alors que ses autres sœurs, dont ma mère, purent continuer leur éducation, entrer sur le marché du travail, retarder leur mariage et avoir un style de vie totalement différent.

Après la révolution islamique, les femmes modernes ont payé le prix de cette modernisation autoritaire : elles furent contraintes de porter le voile, de subir la famille islamique et d'abandonner leur emploi.

Et pourtant aujourd'hui, après trente années de régime islamique, ce monde dual tend à disparaître. La première raison, c'est que certaines femmes islamiques ont compris que les problèmes majeurs dérivent de la position sociale et légale des femmes. La question de la garde de l'enfant, l'augmentation de la violence contre les femmes tant dans l'espace public que privé, les fugues des jeunes filles, l'augmentation des demandes de divorce par les hommes dans un système légal dominé par les hommes, et les difficultés des femmes à la tête d'une famille ne sont que quelques uns de ces problèmes. Les femmes islamiques admettent actuellement que vivre dans un pays islamique ne résout pas tous les problèmes et que l'Islam n'a peut-être pas apporté de solution adéquate à tous ces problèmes. Elles ont en outre entrevu que l'Islam pouvait être interprété différemment, aussi ont-elles cherché dans les textes sacrés des arguments en faveur des droits des femmes.

La seconde raison renvoie au fait qu'il y a, en Iran, des contradictions dans divers domaines légaux. Ce sont les réformistes qui les ont identifiées afin de plaider en faveur de changements législatifs. Par exemple, selon l'article 21 de notre Constitution, la garde des enfants pourrait être confiée aux mères considérées comme capables alors que, selon le Code de la Famille, le père (ou le beau-père) qui demande la garde de l'enfant au tribunal, obtiendra la garde sans que la capacité de la mère soit prise en considération. En effet, après le cas Arian, les tribunaux de la famille ont été obligés d'identifier lequel des parents serait le plus apte pour élever les enfants, mais dans la pratique, la décision de garde des enfants dépend de l'opinion du juge et de ses positions en matière de genre.

La troisième raison tient aux objections émanant de religieux, dits réformistes ou qui pensent que le Coran doit être interprété selon le contex-

te moderne. Ces objections concernent les discriminations sexuées présentes dans nos pratiques culturelles et nos arrangements légaux. Ces membres du clergé mettent l'accent sur le fait que la situation légale actuelle n'est pas compatible avec les déclarations du Coran ni adaptée à notre époque. Ils pensent qu'il faut réinterpréter ou même changer notre guidance religieuse ; ils estiment, par exemple, que la polygamie ne convient plus à notre époque, en arguant que la polygamie décroît dans les pays islamiques en dépit du droit des hommes à avoir plus d'une épouse²⁰.

Enfin dernière raison : la diffusion des savoirs féministes a suscité une prise de conscience parmi les différents groupes de femmes iraniennes (modernes et islamiques), qui considèrent désormais que le féminisme n'a pas une seule signification et qu'il y a différents types de féminismes. Elles reconnaissent aussi que c'est une démarche scientifique et non une idéologie qui interdirait toute critique ou tout changement.

Les femmes modernes et islamiques ont donc appris les unes des autres. Les femmes musulmanes ont reconnu que l'Islam pourrait ne pas avoir fourni les réponses aux problèmes récents de notre époque, ce qui nécessite de recourir à des solutions modernes. Actuellement, elles proposent un autre modèle de femmes islamiques, une autre interprétation du modèle de la fille du Prophète : une femme qui a conseillé son père et participé à la gestion de la société, une femme tenue de s'engager dans la vie privée et publique pour bâtir un monde meilleur. De leur côté, les femmes modernes ont compris qu'elles ne devaient pas nier ou ignorer l'impact de la culture islamique dans la vie quotidienne et qu'elles pouvaient utiliser les textes progressistes de l'Islam pour plaider en faveur des droits des femmes. Des textes qui insistent notamment sur la possibilité pour les femmes d'obtenir le divorce, sur l'obligation faite aux hommes de soutenir leur famille et sur l'incompatibilité de la polygamie avec la vie moderne.

Ainsi pourront-elles se représenter le monde des autres, expérimenter des manières de s'y adapter et peut-être arriveront-elles très vite au stade où «*There 's a time to kill*», où il est temps d'en finir avec ces mondes séparés et tous les stéréotypes qui leur sont associés.

20. Par exemple, Mohsen Kadivar (un religieux) dans *Zanan*, n° 148, septembre 2007.

Pour une lecture libératrice des textes religieux relatifs à la condition des femmes en Islam : fondements et perspectives

Aïcha EL HAJJAMI*

La condition des femmes en Islam constitue l'un des sujets les plus controversés actuellement, que ce soit dans les sociétés musulmanes ou en occident. En occident, le thème de la femme en Islam est lié à la représentation que l'on se fait généralement de l'Islam et des musulmans et qui ne s'attache qu'aux aspects les plus négatifs et les plus spectaculaires, largement médiatisés et colportés sans aucun discernement. C'est une représentation constituée de stéréotypes et de schématismes réducteurs, tout autant que de confusions conceptuelles. Elle est en plus exacerbée par l'homogénéisation des modèles référentiels produite par la mondialisation.

Ainsi, l'Islam serait à l'origine des rapports de domination liant l'homme à la femme dans les sociétés musulmanes ; il serait de ce fait incapable de prendre en considération les mutations sociétales et de composer avec la modernité et les droits humains, comme c'est le cas dans les sociétés occidentales où ces droits seraient définitivement acquis et où les femmes seraient totalement libérées de la domination masculine.

* Chercheure au Centre d'études et de recherche sur la femme et la famille (CERFF),
Faculté de Droit de Marrakech.

Or, la réalité de l'Islam et des sociétés musulmanes, comme celle d'ailleurs des sociétés occidentales, est beaucoup plus nuancée et souvent en porte-à-faux par rapport aux idées reçues.

De toute évidence, le maintien de certaines lois injustes et discriminatoires à l'égard des femmes dans les législations nationales d'un grand nombre de pays musulmans contribue autant à donner une vision erronée de la condition des femmes en Islam, qu'à perpétuer des situations de violence et d'exclusion institutionnalisées au nom d'une lecture tronquée des préceptes islamiques en matière de rapports de sexes. Cette lecture est défendue de nos jours par les gardiens d'une mentalité hostile aux thèses égalitaires revendiquées par les femmes musulmanes. Ils n'hésitent pas à puiser leurs arguments dans les textes sacrés de l'Islam pour légitimer la subordination des femmes dans la sphère privée et leur exclusion de la sphère publique.

La persistance de ces lois inégalitaires, dans les systèmes juridiques de la majorité des pays musulmans, impose une réflexion profonde sur la notion d'égalité dans les sources scripturaires de l'Islam, et sur les perspectives d'évolution que peut offrir le référentiel islamique dans ce domaine. Ceci engage les sociétés musulmanes actuelles à procéder à une relecture du corpus juridique islamique à la lumière des préceptes fondateurs de l'Islam. Car un grand nombre de règles juridiques dites islamiques ou qualifiées de *chari'a* ne sont que des constructions humaines, œuvre des premiers juristes musulmans.

Ces derniers ont, indéniablement, accompli un immense travail d'interprétation et de rationalisation pour adapter les prescriptions coraniques aux réalités sociales de leurs époques, mais souvent, les normes qu'ils ont établies dans le domaine familial n'ont été que le reflet des résistances masculines aux changements inaugurés par les recommandations coraniques, et la traduction des us et coutumes patriarcales régnant à leur époque.

C'est la raison pour laquelle s'impose de nos jours une relecture des textes religieux à la lumière du contexte de leur révélation, des objectifs de la *chari'a* (*al maqâssid*), et de la réalité sociale d'aujourd'hui. Cette relecture ne peut que contribuer au rapprochement entre le principe de l'égalité des sexes inscrit dans les conventions internationales que la majorité des Etats musulmans ont ratifiées, et son équivalent en Islam. Elle est de nature également à concilier les deux référentiels qui partagent les sociétés musulmanes contemporaines et qui sont à l'origine de conflits intenses entre les tenants de l'universalité et les défenseurs de la spécificité au sein de nos sociétés.

L'ambivalence référentielle et son impact sur la condition des femmes

Les sociétés musulmanes sont soumises, en tant que sociétés en transition, à des transformations profondes, aussi bien dans leur mode de vie que dans le système de valeurs auquel elles se réfèrent. Ces mutations se traduisent par un tiraillement entre deux référentiels qui coexistent à tous les niveaux. Cette ambivalence référentielle est caractérisée par l'omniprésence du facteur religieux dans des sociétés très influencées également par les retombées de la modernité et les nouveaux référents générés par la mondialisation.

C'est la raison pour laquelle la question du référentiel, notamment dans son interférence avec les droits des femmes, suscite un débat profond dans les sociétés musulmanes. Elle renvoie à la problématique générale relative aux rapports entre la religion et l'Etat, pose le problème de la cohabitation des lois d'essence islamique avec le droit positif, et interpelle l'évolution des mentalités.

L'Islam, qui constitue une composante essentielle du système politique et juridique de ces sociétés, représente également l'élément central dans le système des valeurs de l'ensemble des citoyens. A ce titre, il se déploie comme une clef nécessaire pour la compréhension de ces sociétés et des enjeux que représente le débat sur le référentiel en leur sein.

L'exemple marocain est significatif de la complexité de la question de la dualité référentielle et de son impact sur la condition féminine¹. Cette dualité est présente aux niveaux politique, juridique et sociétal.

Au niveau politique

Le caractère religieux de la monarchie marocaine se manifeste au niveau constitutionnel où les instruments de la démocratie à l'occidentale cohabitent avec ceux de l'institution monarchique d'essence islamique proche de la forme classique du khalifat oriental. Il est également perceptible au niveau du discours officiel dans lequel référence est constamment faite aux valeurs religieuses en tant que fondements de l'identité marocaine.

1. Les problèmes de fond soulevés par la question féminine de nos jours sont identiques dans l'ensemble des pays musulmans. Néanmoins, le processus marocain dans le domaine de la réforme du droit familial a été influencé par le contexte politique et social propre à ce pays qui connaît depuis les années 1970, d'une part, une véritable dynamique de la société civile, et d'autre part une réelle volonté politique de changement à ce niveau.

Le Roi, de par sa fonction de Commandeur des croyants, «*Amîr al-mûminîne*», détient le magistère religieux. Il lui revient, selon l'article 19 de la Constitution, le devoir de veiller au respect de l'Islam. Ainsi, au moment du débat intensif que le Maroc a connu à propos de la réforme du Code de la famille, le Roi Mohammed VI avait-il clairement notifié aux protagonistes : «*En tant qu'Amîr al-mûminîne, nous ne pouvons ni interdire ce que Dieu a permis, ni rendre licite ce qu'il a proscrit*»².

Au niveau juridique

Le système juridique marocain se caractérise par la cohabitation de règles de droit d'origine islamique avec d'autres législations relevant expressément du droit positif qui tirent l'essentiel de leur substance des systèmes législatifs occidentaux.

La condition des femmes porte ainsi la marque de l'ambivalence du système légal marocain dans la mesure où l'espace familial est entièrement couvert par le droit musulman, alors que l'espace public est dominé par le droit moderne, d'inspiration occidentale. Ces deux ordres relèvent de deux catégories de normes, différentes quant à la philosophie qui les inspire. Elles sont également différentes par rapport à leur source et à leur mode d'élaboration : l'une d'origine divine de nature transcendante, l'autre dépendant entièrement de la volonté humaine dans son élaboration.

L'absence d'une hiérarchie clairement établie par le constituant marocain entre les deux ordres juridiques rend encore plus inextricable le problème de l'opposition doctrinale à propos du référentiel.

Au niveau social

Le fait religieux occupe une place importante dans la vie quotidienne des Marocains. L'Islam, très enraciné dans la société, représente le marqueur identitaire par excellence, et continue à être un répertoire essentiel dans lequel les Marocains puisent leur système de valeurs, comme le montre

2. Voir le discours prononcé lors de la désignation de la commission consultative chargée de préparer le projet de réforme du Code de la famille (*Al Ittihad al Ichtiraki*, numéro du 28 avril 2001). On retrouve la même affirmation, une dizaine d'années auparavant, dans le discours de Hassan II devant la délégation des représentantes des mouvements associatifs féminins venant lui présenter leurs revendications concernant la réforme du droit familial (le 29 septembre 1992, publié dans *Al Alam*, numéro du 30 septembre 1992).

l'enquête nationale sur les valeurs conduite dans le cadre des travaux du Rapport du Cinquantenaire³.

Cette ambivalence persistante des deux groupes de valeurs, traditionnelles et modernes, «est le produit d'un processus qui se prolonge. Elle explique par ailleurs bon nombre de contradictions aujourd'hui observables dans la sphère tant publique que privée. Il s'agit notamment des contradictions entre attitudes modernistes et comportements traditionalistes (...), entre attitudes libérales à l'extérieur et comportements conservateurs à l'intérieur du foyer»⁴.

Il va sans dire que ce sont les femmes qui subissent les effets de cette schizophrénie réservant les attitudes conservatrices à l'espace privé et familial.

Que se soit au Maroc ou dans les autres sociétés musulmanes, cette ambivalence référentielle perceptible à tous les niveaux affecte particulièrement la condition féminine. Elle alimente de nos jours moult débats et controverses entre les défenseurs de la spécificité culturelle et les partisans de l'universalité des droits humains tels qu'ils sont inscrits dans les traités et conventions internationaux.

Les dimensions prises par la confrontation entre les deux courants lors du processus de réforme du Code de la famille au Maroc sont révélatrices de la complexité de la problématique de la condition des femmes dans les pays musulmans, dans laquelle s'entremêlent plusieurs facteurs religieux, politiques et socioculturels⁵. En effet, la question féminine n'est que la partie visible d'une crise d'identité profonde que connaissent les sociétés musulmanes partagées entre l'attachement au credo de l'Islam et à la communauté de la foi, et l'attrait de la «modernité» avec toutes ses représentations et conceptions.

3. L'enquête nationale sur les valeurs, conduite dans le cadre des travaux du Rapport du cinquantenaire, révèle que 72 % des enquêtés déclarent faire leurs prières de manière régulière, le taux étant de 50 % chez les jeunes et les étudiants (v. «Le Maroc possible», in *Rapport du Cinquantenaire - 50 ans de développement humain et perspectives 2025*, Editions Maghrébines, Casablanca, 2006, p. 52).

4. *Ibidem*, p.54.

5. Voir notre article : «La problématique de la réforme de la condition juridique de la femme au Maroc : entre référentiel et procédure», in *Revue de Droit et d'Economie de la Faculté de Droit de Fès*, Maroc, n°19, 2002, pp. 33-53.

Dès lors, il s'impose aux sociétés musulmanes de mener une réflexion profonde sur les possibilités de concilier ces deux référentiels qui font désormais partie de leur identité en devenir.

S'agissant de la question féminine, quels sont les moyens de faire évoluer les législations inégalitaires maintenues dans certains pays au nom d'une lecture étriquée des textes sacrés ?

Quelles sont les capacités du référentiel islamique de prendre en charge la question des droits des femmes en relation avec l'évolution socio-économique et politique des sociétés musulmanes contemporaines ?

Dans des sociétés où le référentiel islamique représente un facteur central, seul l'*Ijtihād* est à même de permettre une relecture des textes sacrés dans une perspective d'amélioration de la condition juridique des femmes, et de répondre aux aspirations légitimes des femmes musulmanes à une citoyenneté égale avec les hommes.

Pour ce faire, il importe de s'interroger sur la place que les textes scripturaires de l'Islam – le Coran et la Sunna – accordent au principe de l'égalité entre les sexes ; et selon quelle approche.

Fondements de l'égalité entre les sexes dans les textes scripturaires de l'Islam

Le principe de l'égalité entre les hommes et les femmes comme valeur fondamentale est d'apparition récente. Les recherches en ce domaine continuent d'alimenter les débats théoriques entre plusieurs écoles. Elles ont pour objet la recherche de l'approche la plus adéquate pour garantir aux femmes la jouissance réelle du droit à l'égalité. Les nouveaux concepts mettent l'accent sur l'égalité matérielle pour corriger les défaillances de la conception classique formelle qui aboutissait à priver les femmes d'un certain nombre de droits fondamentaux, et pour faire face aux obstacles dus aux rapports sociaux de sexe tributaires de facteurs socioculturels qui sont un lot partagé entre toutes les sociétés, notamment celles du pourtour méditerranéen.

Dans les sociétés musulmanes, le droit des femmes à l'égalité selon les nouvelles approches, notamment celle du genre, soulève des interrogations et des contestations de la part d'une large frange de la mouvance islamique au nom de l'authenticité culturelle et de la spécificité religieuse. L'approche de genre est jugée incompatible avec les valeurs fondamentales de l'Islam et sa conception de l'univers, que ce soit au niveau

de ses fondements, de ses méthodes ou de ses objectifs⁶. Elle est perçue comme une menace dangereuse pour la structure familiale, et son équilibre.

Au sein de cette mouvance, l'accent est souvent mis sur la notion de «complémentarité» qui, tout en séparant catégoriquement la sphère publique de la sphère privée, évacue complètement la question centrale de l'égalité qui est le credo fondamental du message islamique. Ce credo qui proclame : «*Il n'y a de Dieu que Dieu*». C'est là, à notre sens, une affirmation qui tend à abolir toute hiérarchie entre les humains, et qui constitue une référence porteuse d'aspiration/revendication vers un renouvellement de la lecture des textes scripturaires de l'Islam à la lumière de ses valeurs fondamentales de justice et d'égalité.

A partir de ce principe ainsi proclamé, l'Islam adopte une approche progressive dans la construction de l'égalité dans les relations des sexes, dans le contexte social et culturel de l'époque.

La prise en considération du contexte social de la révélation de l'Islam nous renseigne sur le contenu révolutionnaire de son message quant aux rapports sociaux de sexe inégalitaires existant dans la péninsule arabe du VII^e siècle de l'ère grégorienne. Ces rapports, émanant de la mentalité patriarcale et de l'organisation tribale et esclavagiste de l'époque, reléguaient les femmes à un statut d'infériorité avec lequel l'Islam a rompu en leur reconnaissant des droits humains fondamentaux en même temps qu'il a inauguré un projet de reconstruction des rapports sociaux sur la base du droit à l'égalité. Ce droit à l'égalité est perceptible à deux niveaux.

Au niveau de l'origine commune de tous les humains, comme cela est souligné dans le verset suivant : «*Humains, Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle. Si Nous avons fait de vous des peuples et des tribus, c'est en vue de votre connaissance mutuelle. Le plus digne au regard de Dieu, c'est celui qui se prémunit d'avantage*»⁷. Il en découle une égalité fondamentale, contraire à toute sorte de domination ou de discrimination par le sexe, la race, la couleur, la fortune ou le rang. Chaque être humain

6. Voir à titre d'exemple la position du mouvement islamiste marocain, Attawhid wa l'Islâh publiée dans *Notre position sur le dénommé Plan d'action national pour l'intégration de la femme dans le développement*, éd. Top Presse, Rabat, 2000, p.6 et pp.8-17. En arabe (Mawqifouna).

7. Sourate XLIX, verset 13. Les traductions des versets cités dans ce texte sont de Jacques Berque, dans *Le Coran - Essai de traduction*, Albin Michel, Paris, 2002.

étant valorisé uniquement par le mérite de sa piété et de ses bonnes actions.

Au niveau de la responsabilité égale des hommes et des femmes de la vie sur terre : *«Les croyants et les croyantes sont en rapport mutuel de protection : ils commandent le convenable et proscrivent le mauvais»*⁸.

Cette approche égalitaire se retrouve dans les versets coraniques et les *hadith* relatifs aux rapports entre les deux sexes, de manière générale comme dans les rapports spécifiques à l'intérieur du couple.

Il est significatif à ce titre que la quatrième sourate, intitulée *«les Femmes»* et qui contient la plupart des prescriptions relatives à la vie familiale, débute par le rappel de l'origine commune de l'homme et de la femme qui est *«l'âme unique»*, *«nafs»*⁹, accompagné d'une mise en garde contre une éventuelle maltraitance subie ou à craindre : *«Humains, prémunissez-vous envers votre Seigneur qui vous a créés d'une âme unique, dont Il tira pour celle-ci une épouse ; et de l'une et de l'autre Il a répandu des hommes en nombre, et des femmes. Prémunissez-vous envers Dieu, de qui vous vous réclamez dans votre mutuelle sollicitation, et aussi envers les matrices. Dieu soit là-dessus votre surveillant»*¹⁰.

Un autre verset décrit les sentiments d'amour et d'affection qui doivent régner dans la relation entre les conjoints : *«Parmi Ses signes qu'Il ait créé pour vous, à partir de vous-même des épouses¹¹, afin qu'auprès d'elles vous trouviez l'apaisement ; qu'Il ait entre elles et vous établi affection et miséricorde»*¹².

8. Sourate IX, verset 71.

9. Le mot *nafs* (âme) en arabe peut être employé au féminin ou au masculin. Son emploi au féminin dans ce verset est significatif de l'importance du féminin dans la procréation.

10. Sourate IV, verset 1. Jacques Berque écrit à propos de ce verset : *«Notre traduction, qui maintient la violence de l'image 'matricielle', restitue aussi l'ambiguïté de la phrase : ambiguïté toute formelle, du reste, car le sens n'est pas contestable : 'l'éternel féminin' est rendu à sa dignité»* (op. cit., p. 94).

11. Jaques Berque traduit ici le terme «conjoints» par épouses. Or ce terme signifie en arabe indifféremment le conjoint mâle ou femelle : son utilisation au pluriel dans ce verset explique l'emploi du féminin dans la suite du verset, mais rien n'exclut que le message s'adresse aux deux sexes. Il en est de même chaque fois que le message est employé au masculin dans le texte coranique, quoique dans plusieurs versets, le Coran mentionne expressément le masculin et le féminin, comme dans le verset 35 de la Sourate XXXIII, *«... les musulmans et les musulmanes, les croyants et les croyantes...»*.

12. Sourate XXX, verset 21.

La tradition du prophète était, elle aussi, porteuse d'un projet de transformation sociale profonde. Dans ce sens le *hadith* dit : «*Les femmes sont les sœurs utérines des hommes devant les lois*», et la pratique montre que les femmes musulmanes, du vivant du prophète, ont investi l'espace public dans toutes ses dimensions, comme la mosquée, lieu du savoir et de prise de décisions politiques, les souks, lieux d'échanges économiques dans lesquels elles assumaient des responsabilités.

Cette approche constituait pour l'époque un renversement profond dans la répartition des rôles établie socialement et une mise en cause de la séparation entre la sphère publique et la sphère privée.

La construction de l'identité égalitaire en Islam consiste à reconnaître les différences sexuelles comme une donnée incontournable, mais sans inférer une prédétermination quelconque aux niveaux des compétences ou des rôles. Les compétences sociales ne sont pas considérées comme des attributs biologiques et ne peuvent en aucun cas justifier la séparation entre l'espace privé et l'espace public. Il en va de même pour le rôle et la fonction biologique des femmes et pour leurs besoins, qui sont reconnus et valorisés sans pour autant utiliser ces différences biologiques évidentes pour ériger une hiérarchie entre les deux sexes ou en déduire une prédétermination quelconque qui justifierait la discrimination, la violence ou l'exclusion des femmes.

Dès lors la question qui se pose dans la sphère arabo-musulmane est celle de savoir comment continuer cette quête de l'égalité et la traduire dans la législation relative au droit familial en général et aux droits inhérents aux femmes en particulier.

L'égalité comme objectif / perspective d'une libération

La prise en considération par l'Islam du contexte socio-culturel de l'époque de sa révélation dans le but de jeter les bases d'un changement social profond et progressif, doit être présente dans l'*Ijtihâd* sur les textes sacrés afin de poursuivre l'évolution dans le domaine des droits des femmes inaugurée par le message islamique.

Dans ce sens, l'*Ijtihâd*, qui est un travail d'intelligibilité et d'exégèse des textes sacrés en vue d'en déduire les qualifications juridiques, «*al-ahkâm*», est recommandé expressément par le Coran et la Sunna¹³.

13. La Sunna est composée des paroles du prophète «*hadith*», et de ses actes. Ne sont considérés comme Sunna que les *hadith* authentiques.

C'est une quête du sens qui tend à déceler l'intentionnalité divine, «*al maqâssid*», qui est la recherche du bien commun, dans un souci d'équilibre et de juste milieu.

Cette méthode a donné lieu à la naissance de la théorie de «*maqâssid al-charī'a*» (des objectifs, des finalités), que le grand jurisconsulte andalou Al-Shâtibī a eu le mérite de développer, à partir du principe du bien commun, «*al-massâlih al-mursala*».

Elle consiste à dégager les qualifications légales, «*istinbât al-ahkâm*», non pas à partir d'une exégèse littérale et lexicale des textes, mais en recherchant leur raison médiate, «*al-'illa*» (le principe de motivation) et leur finalité, qui ne peuvent et ne doivent se ramener qu'au bien commun, «*maslaha*». Le but est d'adapter la règle juridique, «*hukm*» aux exigences des circonstances en tenant compte surtout des sens latents des textes qui exprimeraient mieux l'intentionnalité divine.

Ce travail d'exégèse doit se faire dans le respect des objectifs et des finalités du message islamique, «*maqâssid a-charī'a*», qui se ramènent aux valeurs fondamentales d'égalité et de justice.

Dans le Coran et la Sunna on peut distinguer deux sortes d'enseignements.

- Des enseignements anhistoriques, atemporels se rattachant principalement au credo et aux pratiques rituelles, «*'ibâdât*», telles la prière, le jeûne, le pèlerinage ou l'aumône obligatoire, «*zakât*». Les textes concernant ces rituels sont considérés comme étant catégoriques, «*qat'ī*», ne pouvant souffrir un quelconque changement ou abrogation.
- En revanche, les textes qui renvoient aux enseignements relatifs à la vie sociale et aux relations humaines qui s'y rattachent, «*mu'âmalât*», sont conjecturales, «*dhannī*». De manière générale, ils doivent être perçus et appréhendés à travers les objectifs de l'Islam, «*maqâssid a-charī'a*» et traduire ses valeurs fondamentales de justice, d'égalité et de dignité pour tous les êtres humains.

Sans renier à ces textes *dhannī* leur sacralité transcendante, les règles juridiques qui en découlent doivent donner lieu, autant dans leur élaboration que lors de leur application, à la prise en compte de l'environnement social de chaque époque.

Le droit familial dans ses grandes lignes ne fait pas partie des dispositions rituelles, il relève plutôt des «*mu'âmalât*», d'autant plus que la plupart de ses règles ont été élaborées par les juristes «*fuqahâ'*» dans le cadre de l'*Ijtihâd*. Les prescriptions légales inscrites dans les textes

sacrés régissant les différentes situations du couple ou de la famille, ne sont que des indications générales de base dont le but était de protéger la cellule familiale tout en sauvegardant la dignité de chacun de ses membres dans un contexte particulier, celui de la révélation.

La finalité ultime de ces prescriptions n'était pas de généraliser certaines anomalies et encore moins de les institutionnaliser. Il en est ainsi de la pratique de la polygamie, que l'Islam a limitée quant au nombre. Il l'a soumise à des conditions impératives de justice et d'équité, tout comme le divorce unilatéral exercé par le mari soumis lui aussi aux mêmes conditions. Par la suite, ces conditions sont devenues facultatives sous l'influence des us et coutumes.

Car, de manière générale, le *fiqh* relatif à la condition des femmes a été beaucoup plus le reflet d'une mentalité patriarcale régnante que d'une stricte application des valeurs d'égalité et de justice prônées par le Coran et la Sunna. Certains enseignements hautement riches en matière de respect pour les femmes n'ont malheureusement pas été traduits par les différents interprètes des textes sacrés dans les normes juridiques qu'ils en ont déduites. Bien pire, certaines prescriptions coraniques libératrices pour l'époque ont été détournées de leurs finalités et interprétées dans un sens oppressif.

D'où la nécessité de procéder à une révision profonde de la condition juridique des femmes dans les législations actuelles des pays musulmans, dans le but de mettre fin aux injustices qui les entachent et d'y inclure le droit à l'égalité, une des finalités de la *charī'a*.

Pour commencer, il importe d'élucider un certain nombre de confusions et d'amalgames qui affectent la pensée islamique et entravent l'*Ijtihād*, en particulier celui relatif à la question des droits des femmes.

Amalgames

Le premier amalgame réside dans la confusion, largement répandue, entre les textes fondateurs de l'Islam – à savoir le Coran et la Sunna qui constituent la *charī'a*, la voie – et la production juridique des juristes musulmans, le *fiqh*. Ce dernier représente l'ensemble des règles juridiques élaborées ultérieurement à la révélation du texte coranique et bien après la mort du prophète, par les théologiens/juristes musulmans, «*ulamā*», à partir de leurs interprétations des textes sacrés et en fonction des réalités et des besoins sociaux de leur époque.

Il est donc le fruit d'un travail humain imprégné des circonstances de sa réalisation et de l'environnement social de ses auteurs. Il doit être en conséquence susceptible d'être revu et corrigé en fonction des nouvelles données sociales et nourri par les nouvelles approches scientifiques. La confusion entre la *chari'a* et le *fiqh* a abouti progressivement à sacrifier ce dernier dans la conscience collective des musulmans, alors que les premiers juristes, fondateurs des quatre écoles sunnites, avaient la modestie de ne pas prétendre détenir la vérité et relativisaient souvent leur jurisprudence. Plus tard, les adeptes de chaque école ont rompu avec cet esprit en érigeant la jurisprudence des pères fondateurs et les autres règles juridiques du *fiqh* qui en découlent, en référence sacrée au même titre que le Coran et les *Hadith*. Ainsi, un grand nombre de règles juridiques discriminatoires à l'égard des femmes ne sont en réalité que des constructions humaines érigées au rang de textes catégoriques sacrés.

La généralisation et la banalisation de ces lois discriminatoires et des pratiques violentes qui en découlent, sont à l'origine d'un autre amalgame qui se traduit par l'assimilation de l'Islam social et historique à l'Islam référentiel, dont les valeurs fondamentales condamnent sans équivoque ces discriminations basées sur le sexe.

La persistance de ces deux amalgames au niveau des lois comme des mentalités contribue à légitimer par l'Islam des situations d'inégalité et de violence à l'égard des femmes musulmanes.

Entraves à l'*Ijtihâd*

La suspension de la pratique de l'*Ijtihâd* au début du quatrième siècle de l'Hégire¹⁴, a mis un terme à l'esprit d'innovation qui animait les premiers juristes musulmans.

Les femmes ont été les principales victimes de l'arrêt de la pratique de l'*Ijtihâd*, dans la mesure où les droits qui leur étaient reconnus au début de l'ère musulmane ont été reniés au cours des temps au nom d'une lecture restrictive des textes sacrés. Des us et coutumes défavorables à l'émancipation des femmes ont été sacrifiés et érigés en règles immuables.

Parmi les restrictions les plus contraignantes pour la pratique de l'*Ijtihâd*, hier comme aujourd'hui, on peut citer l'exemple de la célèbre règle : «Pas

14. Soit le X^e siècle du calendrier grégorien.

d'Ijtihād en présence du texte», «*lā Ijtihād ma'a wujūdi al-nass*». C'est une règle de la science des fondements juridiques, «*ilm ussūl al-fiqh*» qui a atteint une sacralité telle qu'elle arrive à réduire l'opération herméneutique à une simple lecture littéraliste des textes sacrés, qu'ils soient catégoriques, «*nass qat'ī*» ou conjecturaux, «*dhannī*».

Une autre limitation à la portée de l'*Ijtihād*, s'est faite au nom de la règle appelée «*sadd al-dharā'ī*» (fermeture des voies de l'illicite). Elle consiste à suspendre une règle juridique dans les cas où son application serait susceptible de porter préjudice à une personne ou de causer des dégâts pour la communauté. Le but des juristes était de prémunir la société contre un certain nombre de dérives néfastes. Elle a été appliquée avec bonheur dans certains cas pour protéger des droits, dont ceux spécifiques aux femmes.

Cependant, ce principe a par la suite été détourné de son objectif initial, et son utilisation a connu une inflation démesurée notamment dans le domaine des droits des femmes, au fur et à mesure que la mentalité patriarcale reprenait ses droits dans les sociétés musulmanes et s'écartait des valeurs d'égalité et de justice prônées par l'Islam. La profusion du recours à cette règle dans la production normative par le passé, et dans les *fatwa* de nos jours, montre l'impact de la construction sociale des rapports de sexes sur la pensée juridique islamique.

Ainsi, la participation politique des femmes, par exemple, est contestée et même interdite dans certains pays musulmans, au nom d'une interprétation tronquée des textes sacrés du Coran et des *hadith*. Elle s'appuie sur une lecture littéraliste de ces textes, et ne tient aucunement compte ni du contexte de leur révélation, ni des finalités prônées par la *charī'a*.

Certains *hadith* apocryphes ou contestés servent d'argument à la consolidation des traditions et coutumes selon lesquelles les aptitudes physiques et intellectuelles des femmes sont définitivement déterminées à partir de leur appartenance sexuelle. En conséquence, la femme, de par «sa nature», ne peut pas accéder à l'espace public, et encore moins à certaines fonctions réservées exclusivement aux hommes.

Ce point de vue est défendu jusqu'à nos jours par nombre de théologiens musulmans contemporains, qui ne mettent pas en question ces *hadith*, qui non seulement sont en contradiction avec le texte coranique et ses finalités, mais également avec la pratique du temps du prophète où les premières musulmanes ont pleinement bénéficié de droits politiques évidents.

Pour dépasser ce cloisonnement dogmatique en matière de droits des femmes, les sociétés musulmanes contemporaines doivent mener une réflexion profonde et critique sur le *fiqh* et les lois qui en découlent, à la lumière des préceptes fondateurs de l'Islam, de manière à permettre à ce dernier d'être aujourd'hui un vecteur des valeurs universelles des droits humains comme il l'a été du temps de la Révélation. Ceci est d'autant plus urgent que ces sociétés sont engagées dans un monde qui connaît l'émergence de nouveaux référentiels avec de nouveaux paradigmes, qui les interpellent, en même temps qu'ils s'imposent à elles sous l'effet de l'homogénéisation des modèles dictée par la mondialisation.

Féministes musulmanes : de la réappropriation du religieux aux stratégies de libération fidèles aux valeurs universelles

Malika HAMIDI*

Entre le modèle d'émancipation occidentale et le modèle traditionnel de la femme musulmane, se profile en Occident un sujet féminin musulman d'un nouveau type. Ainsi de nombreuses jeunes musulmanes occidentales tentent-elles de vivre aujourd'hui selon les principes d'un Islam occidental qu'elles associent pourtant à la modernité. Nous assistons véritablement aux premiers balbutiements d'un mouvement de pensée et d'action féministe musulman en Occident.

Islam et féminisme : un nouveau discours sur le genre

Les premiers mouvements féministes parmi les femmes musulmanes sont apparus dans les années 1990, plus précisément, lorsque ces dernières ont acquis des connaissances en sciences islamiques et qu'elles

* L'auteure est doctorante en sociologie à l'EHESS - Paris, porte-parole du Groupe international d'étude et de réflexion sur la femme en Islam (GIERFI) - Barcelone et vice-présidente du groupe de réflexion *European Muslim Network* - Bruxelles.

se sont spécialisées dans les sources scripturaires et le processus d'interprétation du texte religieux. L'importance accordée à la lecture directe du Coran est soulignée par de nombreux *hadith* (tradition du Prophète de l'Islam), et ceci indépendamment du critère de genre. La sacralisation de l'enseignement religieux explique pourquoi, malgré une forte tradition patriarcale, les femmes n'étaient pas exclues de l'instruction. L'histoire musulmane offre même, à différentes périodes, de grandes figures féminines réputées pour leur savoir en général et pour leur savoir religieux en particulier.

Depuis les années 1970, les femmes participent activement au «réveil» de l'Islam dans le monde arabo-musulman. Des femmes appartenant à différentes classes sociales (bourgeoisie, milieu modeste et monde rural) se reconnaissent pleinement dans ce mouvement. L'accès aux études et le renouveau de leur engagement leur ont octroyé la possibilité de se réapproprier le débat religieux tout en produisant une réflexion profonde et une remise en question de pratiques culturelles et coutumières, responsables de la dégradation de la condition de la femme musulmane.

Comme pour «le féminisme occidental», parvenir à une définition concise du terme «féminisme musulman» est très difficile. La définition sur laquelle nous nous appuyons est celle de Margot Badran : «*C'est un discours féministe et une pratique articulée à l'intérieur d'un paradigme islamique et qui tire sa compréhension des sources scripturaires, tout en étant en quête de droits et de justice pour les femmes et les hommes dans leur vie de tous les jours. Le féminisme musulman est à la fois contesté et en même temps fermement adopté*»¹.

Il faut situer ce mouvement sur deux plans.

En tant que mouvement de **pensée** : composé d'universitaires et d'intellectuelles qui travaillent sur la relecture du Coran et sur une analyse minutieuse des *hadith*. Nous parlerons ici d'un «*activisme académique*» selon l'expression utilisée dans le livre *Windows of Faith* (Fenêtres de la foi) publié en 2001 sous la direction de Gisela Webb².

En tant que mouvement d'**action** : il s'agit de dynamiques de femmes qui s'engagent sur le terrain pour une égalité des sexes et contre les lois dis-

1. Margot BADRAN, «Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ?», dans *Al-Ahram Weekly*, Le Caire, 17-23 janvier 2002 (trad. MH).
2. Gisela WEBB, éditrice de *Windows of Faith : Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse University Press.

criminatoires envers les femmes. Nous citerons à titre d'exemple *Sisters in Islam* en Malaisie³, le groupe qui a participé au mouvement de lutte contre les violences sexistes perpétrées au nom de l'Islam, en publiant un manifeste qu'il a été largement distribué.

Vers une théologie féministe en Islam

Depuis un certain nombre d'années, des féministes musulmanes s'engagent à «revisiter» le Coran en lui apportant un regard féminin. L'objectif est de s'attaquer aux injustices sociales à l'encontre des femmes, car les discriminations dont elles sont victimes sont principalement liées à une interprétation historique du Coran : *«La nouvelle approche féminine islamique s'inscrit dans un registre de fond différent, quoique dans la forme il y ait une certaine cause commune. Notre but sera de militer pour les droits des femmes musulmanes, de l'intérieur de l'Islam en tant que religion, mode de vie, selon une vision globalisante et contemporaine (...). Nous luttons dans un cadre explicitement religieux pour la simple et bonne raison que nous considérons que l'Islam est à nos yeux porteur d'un message profondément émancipateur. La différence est de taille, dans et par l'Islam, et à partir des références islamiques»*⁴.

Il convient de préciser que l'Islam est venu libérer la femme alors qu'elle vivait dans l'obscurantisme le plus total. Elle a obtenu des droits dès l'avènement de l'Islam. Mais, l'interprétation littérale des Sources scripturaires par certains juristes musulmans a contribué à la dégradation de la condition féminine.

En Iran, Hojjat Ol-Eslâm Saidzâdeh⁵, ancien juge, propose une lecture «féministe» du Coran et soulève des arguments islamiques en matière d'égalité juridique et sociale concernant la femme : *«L'égalité des sexes fait partie des fondements de l'Islam. La religion reconnaît cette égalité. Ce sont les hommes qui ne l'acceptent pas (...). Dans les interprétations des ouléma, on trouve mélangés le discours de la religion et celui de la*

3. Groupe de femmes professionnelles qui remettent en question l'interprétation traditionnelle du Coran et mettent en avant une lecture féminine et féministe d'un «Islam plus ouvert». L'organisation veut mettre fin au monopole détenu par les ouléma, les docteurs de la loi musulmane. Ces derniers, selon elles, ne peuvent être la voix exclusive d'un Islam authentique. Les prises de position de *Sisters in Islam* ne font pas l'unanimité et suscitent même de l'hostilité.

4. Asma LAMRABET, «Féminisme musulman ?», Conférence donnée lors du premier Congrès mondial des musulmans hispanophones, à Séville, les 3, 4 et 5 avril 2003.

5. L'un des meilleurs spécialistes iraniens des textes islamiques sur les femmes.

domination masculine». C'est à partir d'une analyse minutieuse du corpus religieux et de l'ensemble des avis autorisés (*fatwa*) des *oulémas*, qu'il cherche à transformer le discours religieux en faisant une lecture «féministe» du Coran sur les rapports sociaux de sexe. Il affirme l'égalité entre l'homme et la femme, au-delà des différences liées au genre, comme un principe fondamental. Il inscrit l'inégalité entre les sexes dans les rapports de pouvoir, dont le discours religieux est une expression. Il déconstruit, enfin, le discours religieux traditionnel pour rendre compte de la lecture et des interprétations «machistes» des Sources. Il a ouvert la voie à une critique sociale et historique des textes sacrés par le biais des rapports sociaux de sexe.

A la recherche de réponses, les féministes et les intellectuel-le-s proposent donc le renouvellement des interprétations et multiplient les lectures des textes sacrés. Aux débats théoriques lancés par des intellectuels sur l'écart entre la religion et la compréhension de la religion vient se juxtaposer l'analyse des inégalités flagrantes des rapports sociaux de sexe. La désacralisation du discours religieux se renforce donc avec la mise en cause de l'approche «machiste» voire «sexiste» du discours religieux et élargit son champ d'intervention dans l'analyse du corpus religieux.

Une conscience féministe musulmane en mouvement

Comme nous l'avons déjà précisé, le terme «féminisme musulman» a commencé à être clairement utilisé dans les années 1990, et ce dans différentes contrées du monde arabo-musulman. Ziba Mir Hosseini⁶ a été l'une des premières à expliquer la montée et l'utilisation du terme *Islamic feminism* en Iran par des femmes qui écrivaient dans le journal *Zanan*, fondé en 1992 par Shahla Sherkat⁷. «L'apparition de la revue marque une ouverture à l'approche féministe. Une partie des femmes musulmanes n'hésite plus à se référer publiquement au mouvement des femmes mobilisées à travers le monde ; bien que les actrices musulmanes ne s'identifient pas au contenu culturel des revendications exprimées par les fémi-

6. Ziba MIR HOSSEINI, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999.

7. Shahla SHERKAT est une auteure iranienne, journaliste et féministe musulmane, l'une des pionnières du mouvement de libération des femmes en Iran. Elle est la fondatrice et éditrice de la revue *Zanan* (Femmes), qui a été l'une des porte-paroles les plus actives du féminisme islamique, s'intéressant tout autant aux politiques réformistes en Iran qu'aux cas de violence domestique ou à la sexualité. *Zanan* est la plus importante revue féminine depuis la révolution iranienne de 1979.

nistes occidentales, elles proclament la légitimité de la démarche et se rallient à la dénonciation de l'oppression des femmes»⁸.

L'intellectuelle saoudienne Mai Yamani a également utilisé le terme dans son livre *Feminism and Islam : Legal and Literary Perspectives*, écrit en 1996. Dans leurs écrits des années 90, les intellectuelles turques, Yesim Arat⁹ et Feride Acar¹⁰, dans leurs articles, et Nilufer Gole¹¹ dans son livre *La modernité interdite* (publié en turc en 1991 et en anglais en 1996), utilisèrent le terme *Islamic feminism* pour décrire un nouveau paradigme féministe qu'elles ont détecté comme émergeant en Turquie.

Celles qui adoptent la posture d'un féminisme musulman revendiquent une identité de féministe musulmane dès le départ. Nous pouvons citer parmi d'autres les collaboratrices du journal iranien *Zanan*, les exégètes et activistes sud-africaines ainsi que le groupe malais précité, *Sisters in Islam*. D'autres, et cela inclut quelques-unes des précurseurs du discours islamique féministe ou des personnes ayant une approche réformée des interprétations coraniques concernant la question des genres, ont quelque peu hésité à s'identifier comme féministes musulmanes.

Cependant, certaines ont changé leur position au cours de ces dernières années. Il y a quelque temps en effet, Amina Wadud refusait catégoriquement d'être cataloguée féministe musulmane. Dans la préface de son livre écrit en 1999, elle décriait l'utilisation des termes Occident et féministe¹². Aujourd'hui, elle ne montre plus d'inquiétude à être identifiée en tant que telle, ce qui lui importe étant la compréhension de la portée de son travail. Cette femme musulmane fervente se demande : qu'y a-t-il de mal à être occidentale ? N'oublions pas qu'il y a de plus en plus de

8. Nouchine YAVAR D'HELLEN COURT, «De la délégitimation à la désacralisation de l'autorité en islam : le féminisme post-islamiste et la réforme sh'ite en Islam», colloque AFSR, 5-6 février 2001.
9. Professeure de sciences politiques à l'Université du Bosphore.
10. Auteure de *Gender and Identity Construction : Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey*, Brill Academic Publishers, 1999.
11. Sociologue et directrice d'études à l'EHESS, chercheuse au CADIS. Ses travaux sont consacrés à l'étude de nouvelles configurations entre la modernité et l'Islam, en particulier à l'émergence de nouvelles figures musulmanes dans l'espace public, dans une perspective comparative (Turquie, Iran, Europe, Etats-Unis).
12. Amina WADUD, *Qur'an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford U. Press in Malaysia, 1999. Professeure afro-américaine d'études islamiques à la Commonwealth University de Virginie.

musulmans occidentaux ou de musulmans vivant en Occident, dont Wadud fait partie.

La théologienne Riffat Hassan¹³, installée aux Etats-Unis et d'origine pakistanaise, a aussi fini par accepter l'appellation féministe musulmane car, tout comme Wadud, ce qui compte pour elle c'est la bonne compréhension de ses travaux.

Certaines femmes se concentrent exclusivement sur le Coran (Amina Wadud, Rifaat Hassan, la saoudienne Fatima Naseef¹⁴), d'autres s'appliquent à sa relecture pour analyser les diverses élaborations et compréhensions de la *Shari'a* (la libanaise Aziza Al Hibri¹⁵, la pakistanaise Shaheen Sardar Ali¹⁶). Enfin, d'autres encore s'attachent à interroger et réexaminer les *hadith* (la marocaine Fatima Mernissi¹⁷ et la turque Hidayet Tuksal¹⁸).

13. Féministe musulmane d'origine pakistanaise. Enseignante à l'Université de Louisville aux Etats-Unis, elle a été l'une des pionnières dans le domaine de la théologie féministe en Islam.
14. Célèbre par ses prises de position en faveur des droits de la femme, elle fut pendant quatre ans directrice du département des études islamiques à l'Université King Abdul Aziz à Jeddah.
15. Professeure de Droit à l'Université de Richmond, Faculté de Droit T.C. Williams, éditrice d'*Hypatia*, revue de philosophie féministe et fondatrice de Karamah, une association d'avocates musulmanes pour les droits de la personne. Azizah AL HIBRI est une experte en matière de démocratie, de droits de l'homme et d'Islam, en particulier des droits des femmes musulmanes. Elle apporte une vision renouvelée sur les femmes et l'Islam, inspirante pour une dynamique de notre époque dans le débat sociétal en Occident.
16. Shaheen SARDAR ALI est professeure de droit à l'Université de Peshawar au Pakistan, et ancienne directrice du *Women's study Center* dans la même université.
17. Fatima MERNISSI est professeure de sociologie à l'Université Mohammed V de Rabat. Elle a publié des ouvrages sur les femmes dans les sociétés arabo-musulmanes, dont *Sexe, idéologie et Islam*, Tierce, 1983 [1975 éd. anglaise]. Dans deux ouvrages récents, elle critique l'image que l'Occident se fait de la femme en Orient et dénonce la situation de la femme occidentale : *Etes-vous vaccinés contre le Harem ?* (Le Fenec, 1997), et *Le harem et l'Occident* (Albin Michel, 2001), réédité en 2003 au Maroc avec un nouveau titre, *Le harem européen*.
18. Professeure de théologie, c'est une représentante du mouvement de réforme islamique, qui travaille à une interprétation moderne et féministe du Coran. Refusant de retirer son voile, elle n'a pas le droit d'enseigner à l'université. Voir Hidayet Sefkatli TUKSAL, *Traces of misogynist discourse in the Islamic tradition*, 1^{re} édition traduite du turc, 2000.

Le cadre théorique du projet féministe musulman

En parallèle à l'utilisation d'autres outils – linguistique, histoire, sociologie, anthropologie, critique littéraire – la méthodologie de base de ce féminisme musulman s'appuie sur des méthodologies classiques islamiques et comprend trois parties.

L'*ijtihad* (effort d'interprétation) – Les exégètes engagés dans ce processus questionnent l'atemporalité des Textes à la lumière du contexte temporel et spatial dans lequel ils vivent.

La «relecture» des *hadith* (paroles et actes du Prophète Mohammad) – Il s'agit de réexaminer et de relire les *hadith* à l'aide d'outils élaborés par les sciences islamiques en essayant d'y soustraire tous les éléments «misogynes» qui fausseraient la réalité du statut de la femme dans la tradition musulmane. Ainsi, un certain nombre de *hadith* ont été remis en question du point de vue de l'authenticité de la chaîne de transmission. En effet, certaines féministes considèrent qu'ils ont été introduits et utilisés à tort, dans le but de justifier un statut d'infériorité imposé à la femme musulmane.

L'élaboration d'une nouvelle jurisprudence islamique, le *Fiqh* – Certains observateurs engagés sur la question du genre considèrent le *Fiqh* comme patriarcal, étant donné le contexte dans lequel les écoles jurisprudentielles furent fondées¹⁹. Et pourtant, c'est grâce aux nouvelles interprétations du *Fiqh* que les lois sur le statut personnel musulman ont pu être amendées pour les rendre plus conformes aux principes égalitaires. Nous pouvons prendre à titre d'exemple la loi marocaine sur la famille, la *Moudawana*²⁰, qui a été révisée pour plus d'égalité dans la cellule familiale. Ou comment au Nigéria deux femmes ont pu obtenir leur acquittement, après avoir été accusées d'adultère, grâce à des féministes laïques et musulmanes, des ONG, des spécialistes de la religion musulmane, des associations des droits humains comme *Baobab for Women's Human Rights* qui se sont unies et qui ont tiré leurs arguments

19. Barbara STOWASSER, *Women in the Quran – Traditions and Interpretation*, Oxford University Press, New York, 1994.

20. La *Moudawana* ou Code du statut personnel marocain est le droit de la famille marocain. Il a été révisé en février 2004 par le Parlement marocain et a reçu le consentement du roi Mohammed VI. Cette révision améliore entre autres les droits des femmes. Voir l'article de Aïcha El Hajjami dans ce numéro des *CM*.

du *Fiqh* pour les défendre. Enfin, certaines féministes utilisent leurs connaissances en sciences islamiques pour revendiquer le droit à être *mufti* (ce qui permet d'édicter des *fatwa*, des avis religieux), ou juge dans les tribunaux religieux comme dans la prestigieuse Université d'Al Azhar en Egypte.

En abordant le Coran, les femmes lisent le Texte à partir de leurs expériences et de leurs questionnements de femmes. Elles démontrent que les interprétations classiques se fondaient sur des expériences d'hommes, à partir d'un regard masculin, tout en étant influencées par les sociétés patriarcales dans lesquelles ils vivaient.

L'herméneutique féministe met en évidence l'égalité totale entre les genres dans le Coran. Malheureusement, la culture patriarcale de l'époque a influencé le *tafsir*, l'interprétation du Coran. Du point de vue de l'Islam, tous les êtres humains sont égaux, ils sont seulement distincts les uns des autres sur la base de leur pratique légitime ou sur la mise en œuvre du principe coranique fondamental de justice.

Vers un mouvement de pensée et d'action féministe musulman en Occident

Les femmes de confession musulmane de la nouvelle génération ne souhaitent plus être perçues comme une minorité aspirant à être reconnue dans la société civile, mais comme des sujets de leur histoire, aux côtés d'autres femmes avec qui elles partagent des luttes analogues. Aujourd'hui, elles relèvent le défi de promouvoir une véritable solidarité féminine. Nous reviendrons sur ce point *in fine*.

C'est sur le religieux qu'elles s'appuient pour défendre leur droit à l'instruction, au travail, à plus d'équité face au monde des hommes, estimant que des coutumes archaïques sont venues, au cours des siècles, léser les femmes musulmanes des privilèges que l'Islam, dans son essence leur avait accordés. En empruntant des voies qui souvent étonnent, elles redéfinissent leur identité féminine en développant une double stratégie d'émancipation : elles vont, d'une part, promouvoir une interprétation autonome des Textes dans une perspective féministe et, d'autre part, elles développent un discours citoyen pour lutter contre toutes les formes de discrimination, afin de retrouver les termes d'une véritable émancipation, digne et fidèle aux valeurs universelles.

«Occidentales et musulmanes» : une identité en construction, une dynamique féministe en action

La deuxième génération de femmes musulmanes en Occident est souvent tiraillée entre les pratiques culturelles du pays d'origine, des parents ayant émigré, et le mode de vie de leur nouveau pays. Le féminisme musulman aide ces femmes à extraire le culturel du religieux et leur donne une approche islamique de la compréhension de la question de l'égalité des sexes et de leur propre potentiel.

Dans son ouvrage *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam*²¹, et plus précisément dans le chapitre «*Naissance d'un féminisme musulman*», Tariq Ramadan²², met en évidence qu'en Occident s'opère une réforme autour de trois principaux axes.

Alors que la majorité des ouvrages abordaient la question de la femme sous l'angle de ses «fonctions» (en tant qu'enfant, épouse ou mère), aujourd'hui, force est de constater qu'une exigence s'impose : parler de la femme en tant qu'«être», en se préoccupant davantage de sa psychologie, de sa nature, et de sa spiritualité. C'est à partir de cette nouvelle approche qu'il convient de «lire» le Coran.

En termes de discours, il y a un renouveau qui est la conséquence du premier axe et qui se veut fermement ancré dans le paradigme religieux tout en se voulant émancipateur. Les femmes deviennent actrices de changement, elles récusent certaines interprétations erronées, tout en restant fidèles au message de l'Islam.

Le troisième axe est la «visibilité» de cette composante féminine dans toutes les sphères de la société. Il va bien falloir composer avec elle, car les femmes la revendiquent d'une certaine manière.

Le discours des féministes musulmanes constitue un énoncé différent de la vision des gens, de leur compréhension et du lien qu'ils entretiennent avec leur culture et leur religion, en tentant une articulation forte et basée

21. Tariq RAMADAN, *Les musulmans d'occident et l'avenir de l'islam*, éd. Sinbad, 2003.

22. Professeur d'islamologie à la Faculté de théologie à Oxford, il est également professeur invité (en charge de la chaire Identité et Citoyenneté) à l'Université Erasmus (Pays-Bas). Il est actuellement *Senior Research Fellow* à l'Université d'Oxford (St Antony's College), à l'Université de Doshisha (Kyoto, Japon) et à la *Lokahi Foundation* (Londres). Il est également président de l'*European Muslim Network - EMN*, groupe de réflexion et d'action à Bruxelles.

sur les sources islamiques de questions comme l'égalité des sexes et bien d'autres encore...

En Occident, il convient de préciser qu'il existe deux catégories de personnes détenant un discours articulé autour du féminisme musulman : celles et ceux qui ont produit ce discours et sont impliqué-e-s socialement, politiquement, culturellement à partir de l'influence de ce discours ; d'autres musulman-e-s, intellectuel-le-s, écrivain-e-s et journalistes produisant une réflexion à propos de cette nouvelle forme de revendication tout en restant en dehors de ce mouvement émergent.

Il est important de rappeler que le discours féministe musulman se distingue du discours féministe laïque en ce qu'il est beaucoup plus influencé par les références religieuses, c'est-à-dire l'Islam, et qu'il y a d'emblée des imbrications entre les deux discours, «laïque» et «religieux».

Si le discours des féministes musulmanes occidentales s'inscrit dans un cadre purement et simplement islamique, il importe de mettre en évidence qu'il s'agit d'un féminisme à l'intérieur du féminisme, que ce discours puise dans une appartenance religieuse pour arriver à des principes universels : «*Partir des particularités pour défendre des valeurs communes*»²³. C'est un mouvement en marche au niveau international même si, en Occident, le concept paraît antinomique. Se libérer, à partir d'un paradigme religieux, tel est le défi d'un certain nombre de féministes musulmanes : par le biais d'une participation active dans la société musulmane et non musulmane, elles proposent un autre modèle de femme libre et émancipée dont la source reste l'Islam.

«Un féminisme sans frontières»²⁴

Aujourd'hui, les femmes européennes de confession musulmane organisent elles-mêmes leurs luttes pour les droits humains sur tous les fronts simultanément. Leurs stratégies abordent le problème de manière appropriée.

D'une part, elles s'appuient sur un travail à l'intérieur du cadre religieux, avec la ré-interprétation du Coran dans une perspective féministe pour tout ce qui concerne les discriminations qu'elles vivent au sein de leur

23. Tariq RAMADAN, «Musulmanes féministes, du paradoxe à la réalité», colloque au Parlement européen, 5 mars 2004.

24. Selon l'expression de Chandra TALPADE MOHANTY, *Feminism Without Borders : Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003.

propre communauté de foi et parfois aux côtés d'autres hommes (exemples : la question des mariages forcés²⁵, les violences conjugales, la question de la virginité au mariage, le droit d'avoir une activité professionnelle voire d'étudier, ...).

D'autre part, elles affirment le principe « dialogique » entre l'universel et la spécificité culturelle ou culturelle, tout en ayant une exigence de reconnaissance citoyenne égalitaire. C'est à partir d'une appartenance religieuse, d'une histoire et de leur mémoire qu'elles revendiquent des normes communes de droit, de justice et de citoyenneté sur tous les plans.

Entre universel et particulier : décoloniser la pratique féministe

Nous entendons aujourd'hui un discours féministe qui se revendique universaliste, mais agit sur le mode exclusif et essentialise les femmes musulmanes et/ou issues de l'immigration afin de bien maintenir sa position de « suprématie idéologique ».

Christine Delphy²⁶ souligne l'imbrication des oppressions sexistes et racistes dans le discours d'une certaine mouvance féministe. Cette mouvance considère la femme musulmane comme étant l'Autre, avec la classique terminologie d'opprimée, d'inférieure, de femme traditionnelle, voilée,...

L'Autre est donc construite comme « différente ». Nous sommes confrontées à l'opposition d'un « elles » et « nous » symbolique, terreau du racisme, mais surtout à un rapport de pouvoir qui placerait la femme « blanche » dans un rapport de domination avec les femmes « racisées »²⁷. Il s'agit bien là d'un rapport de pouvoir entre les femmes elles-

25. En mai/juin 2008, la municipalité de Rotterdam et la plate-forme néerlandaise d'organisations musulmanes SPIOR (*Stichting Platform Islamitische Organisaties Rijnmond*), en collaboration avec le professeur Tariq Ramadan et le collectif *European Muslim Network*, ont pris l'initiative commune de lancer une campagne européenne de sensibilisation intitulée « *Main dans la main contre le mariage forcé* ». Cette campagne a pour objectif de dénoncer de l'intérieur de la communauté musulmane cette pratique ancestrale et culturelle qui n'a rien à voir avec l'essence même de l'Islam, qui interdit par ailleurs cette pratique (Bruxelles, Londres, Paris, Rotterdam, Madrid et Bologne).

26. Christine DELPHY, « De l'affaire du voile : de l'imbrication du sexisme et du racisme », sur www.lmsi.net

27. Laetitia DECHAUFOR, <http://www.resistingwomen.net/spip.php?article108&lang=fr>

mêmes. La femme «arabe/immigrée» est instrumentalisée afin de conforter une opposition entre un Occident moderne, éclairé et un Orient barbare, obscurantiste. Aussi, tout comme il est essentiel de dénoncer le rapport de domination des hommes sur les femmes, il faut reconnaître qu'il existe un rapport de domination des femmes «blanches» sur les femmes «racisées».

Prenons à titre d'exemple les débats autour du foulard islamique qui ont agité la classe politique mais aussi les mouvements féministes en France et en Belgique : afin de lutter contre le symbole par excellence de l'oppression de la femme, en France, une loi a été votée, et en Belgique, le chef d'établissement scolaire peut l'interdire à travers le règlement d'ordre intérieur. Or ceux qui prétendent se battre pour l'émancipation des femmes, soutiennent et cautionnent une loi et des règlements qui justement renvoient les écolières vers un espace domestique jugé oppressant par ces mêmes mouvements... Une certaine frange des mouvements féministes aurait dû privilégier la cause de la libération et la lutte contre toutes les formes de domination et non pas le «symbole»²⁸.

Reconnaître les grands acquis des luttes féministes en Occident ne doit pas empêcher de questionner ce modèle et d'admettre que le féminisme occidental ne détient pas le monopole de la résistance contre toutes les formes de dominations. Tout comme il faut refuser les préjugés idéologiques qui nient toute compatibilité entre la croyance et la lutte féministe...

Chandra Mohanty²⁹ a émis une critique juste et qui garde toute son actualité plus de quinze ans après : elle considère que la recherche féministe occidentale dépeint les femmes du tiers-monde comme des victimes. Telle est la critique formulée dans *Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourse*³⁰. Mohanty reproche à la recherche féministe occidentale de créer l'image d'une «femme du tiers-monde» sans nuances, victime sans esprit d'initiative, opprimée par la famille, la culture et la religion. Elle examine les représentations du tiers-monde dans les écrits de féministes du «premier monde» sur des sujets comme les mutilations sexuelles féminines et l'approche «Femmes en dévelop-

28. Malika HAMIDI, «Racisme, idéologie post-coloniale... Et les femmes dans tout cela ?», article paru dans *MRAX INFO*, mars 2008.

29. Théoricienne féministe post-coloniale, professeure en *Women's Studies* à la Syracuse University.

30. Chandra MOHANTY, «Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourse», dans C. Mohanty, A. Russo et L. Torres (eds), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1991.

pement» et constate que ces textes décrivent systématiquement les femmes comme les objets ou les victimes, au choix, de la «*violence masculine*», du «*processus colonial*», du «*système familial arabe*», du «*processus de développement économique*» ou du «*code islamique*» et non comme des actrices capables de réagir. Et comme l'écrit Judith Butler : «*Elle montre également comment le cadre comparatif dans lequel les féministes des pays dits développés élaborent leur critique des conditions d'oppression des femmes des pays en voie de développement, sur la base de revendications universelles, les conduit non seulement à se méprendre sur l'action des féministes des pays en voie de développement, mais aussi à se forger une conception faussement homogène de ce qu'elles sont et de ce qu'elles veulent*»³¹.

Si, en effet, on critique beaucoup l'universalisme tel qu'il existe aujourd'hui, pour son ethnocentrisme implicite et orienté vers les prétendues «*valeurs occidentales*», la plupart des femmes reconnaissent néanmoins le besoin, soutiennent le principe, et œuvrent pour une nouvelle définition de l'universalité dans les droits humains. Aujourd'hui, les femmes occidentales de foi musulmane perçoivent la nécessité urgente non seulement de liens mais aussi d'une solidarité de genre entre féministes d'horizons et de sensibilités diverses.

Activistes et penseuses féministes : vers une coalition nationale et transnationale

Le mouvement féministe musulman émergent en Occident, qui nous intéresse ici plus particulièrement, celui qui prône cette relecture des sources, et par-delà, une libération de la femme de l'intérieur de l'Islam, peut parfaitement s'inscrire dans la perspective des mouvements féministes occidentaux puisque son combat rencontre l'objectif principal du mouvement féministe, à savoir la lutte contre les différents types de subordination des femmes.

Les similitudes l'emportent sur les divergences puisqu'en général, et même si le mouvement féministe occidental est lui aussi traversé par différents courants de pensée, l'essentiel des revendications porte sur l'égalité homme-femme dans les sphères publique et privée.

Il me semble néanmoins que la possibilité d'une coalition nationale et transnationale doit être pensée à partir des critiques précitées.

31. Judith BUTLER, *Vie précaire – Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Editions Amsterdam, 2004.

Dans cette logique, il y a urgence à interpeller les mouvements féministes et l'ensemble de la société civile afin que les femmes occidentales de foi musulmane et/ou issues de l'immigration soient, avec toutes les femmes, des forces de proposition au sein du politique, des pouvoirs publics, et qu'elles se réapproprient ensemble un activisme axé sur des pratiques sociales et politiques. Il s'agit de combattre les oppressions «multi-couches» dans une société «multiculturelle» et «multiraciale». Ceci ne signifie pas parler d'une seule et même voix, car cela contredirait le principe de la diversité qu'il faut respecter, mais bien faire passer un message auprès des partis politiques, des mouvements sociaux et élaborer des stratégies collectives de résistance contre un système inégalitaire.

En définitive, nous considérons que seul un féminisme ouvert à l'Autre, débarrassé de ce que Sophie Bessis³² appelle «*la culture de la suprématie occidentale*», trouvera naturellement sa place au sein des mouvements de femmes en général, pour construire des solidarités féministes et pour, ensemble, lutter contre toutes les formes de domination et de subordination, les inégalités économiques et sociales et les discriminations que vivent les femmes ici ... Et ailleurs.

32. Sophie BESSIS, *L'Occident et les autres*, La Découverte, 2001.

2007 : Année européenne de l'égalité des chances pour tous

Au cœur des politiques publiques de la diversité

Gratia PUNGU*

Le 19 octobre 2006, L'Amazone¹ organisait, en collaboration avec différentes associations de femmes, une journée de réflexion consacrée au débat qui agite, plus que jamais, le mouvement des femmes, à savoir la rencontre du genre et de l'interculturalité. Ce fut l'occasion de confronter les avis des unes et des autres sur l'intégration au sein du mouvement des femmes, et dans une mesure plus modeste, au sein des politiques publiques, des «Autres», celles que le programme qualifiait comme *«étrangères, migrantes ou femmes d'origine étrangère»*.

Le 22 février 2007, c'était au tour de l'association Sophia d'organiser une soirée consacrée au thème du (faux ?) dilemme que constitue le partage entre l'antisexisme et l'antiracisme.

* Militante féministe, ex-fonctionnaire chargée de l'égalité.

1. Fondée en 1995 pour soutenir les organisations de femmes sur les plans logistique et documentaire et favoriser l'échange d'idées entre les individus et les groupes actifs sur le terrain de l'égalité entre femmes et hommes, L'Amazone est devenue peu à peu un centre de ressources national pour l'ensemble des acteurs de l'égalité, associatifs ou institutionnels.

Si ces interrogations ne sont pas entièrement neuves pour les féministes, elles ont néanmoins pris une nouvelle envergure du fait de la mutation des politiques publiques d'égalité des sexes en politiques «*de la diversité*». C'est pourquoi il semble opportun d'analyser le changement de paradigme européen qu'a constitué «l'année 2007».

Au plus tard, fin 2008 devrait paraître l'évaluation de «*2007, année européenne de l'égalité des chances pour tous*». Sans attendre cette évaluation officielle, il n'est pas inutile de s'interroger sur l'apport des politiques européennes au débat qui met en présence la question de la diversité et celle de l'égalité hommes/femmes.

Les termes du débat²

Au préalable, le nombre de vocables différents utilisés dans cette matière mérite que l'on tente quelques définitions, car on emploie à la manière de synonymes, ou au moins comme des concepts proches, des termes tels égalité des chances, multiculturalisme, interculturalité et diversité.

Ainsi l'approche de «*la diversité*» dans les politiques publiques – concernant les usagers, les travailleurs et les actions – est-elle susceptible de couvrir le multiculturalisme dans le sens de «différences culturelles», mais aussi toutes les politiques qui caractérisent l'altérité, c'est-à-dire celles qui tiennent aussi à des différences sexuelles, à l'âge,... somme toute des différences quelle qu'en soit l'origine. «*La diversité*», c'est en quelque sorte l'activation des différences.

Cela permet certes d'éviter les tensions qui naissent dès lors qu'on se focalise sur la différence de culture. On élargit le champ, on le contextualise, on étend la catégorie des «hors normes». Mais cet avantage même constitue le noyau du problème pour les féministes : en étendant ce champ d'application, on affaiblit les revendications de chaque groupe, au risque de les jouer l'un contre l'autre (notamment dans les partages des budgets), au profit du groupe dominant³.

On a objecté qu'en définissant des catégories «à problèmes» on renforce la norme, or être une femme est au moins aussi normal qu'être un

2. Lire à ce propos Thomas BERNS, «Une approche philosophique du multiculturalisme», dans *Les défis de la diversité culturelle dans les organisations*, ULB, 2006.

3. De ce point de vue, la bataille dans le camp démocrate aux Etats-Unis, entre Hilary Clinton et Barack Obama, pourrait être un paradigme remarquable.

homme. Ou encore que les femmes ne sont en aucun cas une minorité mais la majorité de l'espèce humaine ; ce qui est vrai dans un sens purement numérique alors que dans un sens juridique ou sociologique, il s'agit de tout autre chose : une minorité est un groupe présentant des caractéristiques communes et sur lequel s'exerce une **domination structurelle** injuste, une exploitation (économique, domestique, religieuse, etc.).

La diversité pose question car elle focalise une série de tensions de ce début de XXI^e siècle : quelle place pour l'immigration dans des économies davantage globalisées, quel partage dans ces économies entre les exigences de justice sociale et d'efficacité économique ? Quelle expression et quel degré d'homogénéité souhaite-t-on dans la société ?

Dans cette perspective, la vision libérale de l'espace public – qui uniformise en renvoyant à l'espace privé une série de différences (de genre, de religion), tout en prétendant à la neutralité – s'oppose fondamentalement à une forme de communautarisme qui fait droit à un certain relativisme des valeurs au nom des intérêts de minorités. Dans cette vision, la minorité est définie non par un nombre, une proportion, mais par son assujettissement à la majorité qui définit elle-même ses propres normes comme neutres, son étalon de mesure étant la règle commune et universelle. Et c'est bien cette neutralité normative présentée comme idéal universel que les théories communautaristes font voler en éclat : ce faisant elles menacent une homogénéité sociale tout en promouvant le bien et les intérêts du groupe (des femmes, des musulmans,...). Elles substituent à l'idée que l'universel consiste en un minimum de normes que chacune et chacun suivent, du moins dans l'espace public, l'idée que le respect et l'attention à la différence est et doit être une forme de respect de l'universalité.

Politiques européennes

C'est par la Décision n°771/2006, intitulée «*Vers une société juste*» que, sur proposition de la Commission, le principe d'organiser cette «*année*» fut fixé⁴. La décision s'inscrit dans une série d'actions et de mesures législatives adoptées pour lutter contre les discriminations et promouvoir l'égalité des chances.

4. Décision n°771/2006/CE du Parlement européen et du Conseil du 17 mai 2006, relative à l'année européenne de l'égalité des chances pour tous (2007) - «*Vers une société juste*» in JOL, 31/05/2006.

L'action s'appuie sur les piliers suivants : la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne ; l'article 13 du Traité de l'Union et les Directives anti-discrimination qu'il a permis d'adopter⁵ ; les Objectifs de Lisbonne et l'Agenda social 2005-2010 visant à renforcer la dimension sociale de la croissance économique.

Elle entend tirer parti de l'expérience acquise durant une décennie en matière de lutte contre le racisme, ainsi que des avancées réalisées dans le cadre de la politique d'égalité entre hommes et femmes. Bien que tenant « *pleinement compte des différences entre hommes et femmes* », les actions visées concernent : la race ou l'origine ethnique, la religion ou les convictions, le handicap, l'âge ou l'orientation sexuelle.

Après consultations en 2004 – de différents publics, particuliers et ONG via le *Livre vert* intitulé *Egalité et non-discrimination dans l'Union européenne élargie* – le projet entend favoriser le traitement équilibré de tous les motifs de discrimination, veiller à la cohérence avec les autres politiques communautaires, sensibiliser le public au droit à l'égalité et à la non-discrimination, stimuler le débat sur la participation de toutes et tous, célébrer « *la diversité et l'égalité* », et œuvrer en faveur d'une société plus solidaire. Enfin l'objectif ultime est de faire avancer la nouvelle stratégie en matière de non-discrimination et d'égalité des chances.

A ce stade, une première remarque s'impose : la notion d'égalité des chances pour toutes et tous rassemble non seulement des groupes cibles très divers mais surtout des politiques d'égalité dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles se situent à des stades très différents d'intégration législative et politique. La lutte contre le racisme, commencée il y a une décennie, n'a pas la même origine au niveau européen que l'égalité entre les sexes, qui date elle de 1957. La diversité dans son acception de lutte antiraciste n'est pas non plus synonyme de multiculturalisme, ce qui serait une forme de reconnaissance d'un certain relativisme et serait loin

5. L'article 13 du Traité CE est libellé comme suit : « *Sans préjudice des autres dispositions du présent traité et dans les limites des compétences que celui-ci confère à la Communauté, le Conseil, statuant à l'unanimité sur proposition de la Commission et après consultation du Parlement européen, peut prendre les mesures nécessaires en vue de combattre toute discrimination fondée sur le sexe, la race ou l'origine ethnique, la religion ou les convictions, un handicap, l'âge ou l'orientation sexuelle* ».

Les Directives adoptées sont la 2000/78/CE portant création d'un cadre général en faveur de l'égalité de traitement en matière d'emploi et de travail et la 2000/43/CE relative à la mise en œuvre du principe de l'égalité de traitement entre les personnes sans distinction de race ou d'origine ethnique.

d'être une idée européenne, le débat passionnel relatif à l'entrée de la Turquie en Europe est illustratif à cet égard.

Et puis si le préambule n°10 du texte de la Décision, ainsi que son article 4 paraissent insister sur la nécessité de réaliser les actions en tenant compte du caractère transversal de l'égalité entre hommes et femmes, ses articles 2 et 5, en disposant que toutes les discriminations prévues à l'article 13 du Traité «*soient abordées et traitées de manière équilibrée*», introduisent une certaine confusion. Est-ce à dire que les projets nationaux doivent concerner toutes les discriminations citées, y compris le sexe, comme dans l'article 13 du Traité ? Ou bien cela signifie-t-il que les projets relatifs aux différentes catégories de la diversité doivent obligatoirement être genrés ? Le texte peut-être compris des deux façons. Enfin, cerise sur le gâteau, dans la synthèse qui en est présentée sur le site de l'Union, l'année «*s'inscrit dans une approche transversale de la non-discrimination qui devrait permettre d'assurer l'application correcte et uniforme du cadre législatif communautaire dans toute l'Europe*».

Diversité

Si elle n'est mentionnée qu'à titre secondaire dans les sources européennes, qui visent plutôt «*l'égalité des chances pour tous*», la notion même de diversité y est pourtant bien présente. La stratégie-cadre et le *Livre vert* n'évoquent que la non-discrimination et l'égalité des chances pour tous, mais la Décision n°771/2006 parle de «*célébrer la diversité et l'égalité*» et de «*mettre en exergue la diversité*». Sans que l'on sache s'il s'agit d'une politique de diversité ou d'un souhait de diversité.

Enfin diversité, égalité et non-discrimination sont des termes qui recouvrent des réalités juridiques très inégales dans leur développement. La non-discrimination est une condition de base de l'obtention de l'égalité, mais toute l'histoire du mouvement des femmes montre que la promotion de l'égalité ne se résume pas à ce type de dispositif quand il faut combattre des inégalités structurelles⁶.

Si on jette un coup d'œil aux politiques communautaires, l'évolution de la notion est marquée par la récente ouverture des mesures anti-discrimi-

6. Voir pour toutes ces questions, «*Quelle Europe pour quelle égalité ?*», *Chronique féministe*, n°99, Université des Femmes, 2007.

Agnès HUBERT, *L'Europe et les Femmes - Identités en mouvement*, Editions Apogée, coll. Politique européenne, 1998.

minatoires à des catégories reconnues de personnes discriminées. La difficulté de l'élargissement de l'Union du point de vue du respect des droits fondamentaux par les pays-candidats et la transposition parfois difficile des directives anti-discriminations dans leurs législations ont renforcé la volonté d'aller plus avant dans la matière. Le *Livre vert* s'y consacre largement puisque deux de ses axes concernent le défi de l'élargissement ainsi que la transposition et la mise en œuvre du principe de non-discrimination.

Plus profondément, il faut replacer cette politique dans l'évolution des mesures sociales et dans le passage d'une idée portée par une gauche «prolétarienne», dont l'action politique trouve son fondement dans les théories de la domination, de l'aliénation, à une gauche de type «humanitaire». L'essor des dispositions en matière de droits fondamentaux, parmi lesquelles la lutte contre la discrimination, est marqué par une optique philosophique libérale où l'individu singulier doit être protégé contre les injustices de façon à pouvoir exprimer au mieux son talent. Il s'agit d'une protection à mi-chemin entre le collectif et l'individuel : un groupe, une classe d'individus partageant des caractéristiques communes sur lesquelles une série de discriminations pèsent de façon récurrente sont identifiés, mais cela n'entraîne que des mesures de sauvegarde plutôt que des changements systémiques.

Cet accent mis sur l'individu discriminé, la notion de groupe évacuée de fait... dans les politiques publiques, si ce n'est comme groupe-cible de mesures anti-discriminatoires, forment un concept qui convient à l'entreprise privée. L'attention est apportée aux politiques individuelles et aux procédures, au détriment des mesures et objectifs quantitatifs : ce que l'on cherche à obtenir, c'est la neutralité du processus (alors que, selon les théories de la domination, la neutralité est construite par le groupe majoritaire), et dans cette optique la discrimination est considérée comme un «*dysfonctionnement*», qu'il s'agit de corriger sans qu'il faille rééquilibrer *a priori* le modèle au profit de l'une ou l'autre catégorie discriminée. C'est ainsi que l'on va refuser, par exemple, d'instaurer des quotas (de femmes, de minorités visibles) et plutôt prôner le recours aux CV anonymes. L'idée maîtresse c'est de tirer le meilleur parti de chacune et chacun, ou d'offrir une meilleure image de l'entreprise, avec le danger que recèle, en termes de justice sociale, une logique de nature instrumentale. On vise à favoriser l'harmonie, pas la résolution du conflit, à augmenter le gisement de travail disponible, à améliorer l'image auprès de la clientèle.

Le danger de l'approche instrumentale est manifeste dans plusieurs domaines : par exemple, le port du voile est toléré par une entreprise

pour la clientèle de ses bureaux situés dans des quartiers «sensibles» mais pas dans d'autres ; ailleurs les «chartes de la diversité» se multiplient, mais ce sont des règles non contraignantes que l'entreprise ou le service public se donnent ainsi à eux-mêmes, qu'ils évaluent en interne ou dont ils confient la surveillance à un tiers qu'ils rémunèrent. A l'évidence la garantie d'indépendance, d'impartialité n'est pas comparable à celle qu'offre une disposition légale, contraignante et défendable devant des tribunaux.

On n'en est pas là au niveau européen, mais le côté instrumental transparaît aussi dans la stratégie-cadre pour la non-discrimination et l'égalité des chances pour toutes et tous, puisqu'on y précise que «*l'Union aura du mal à atteindre les ambitieux objectifs qu'elle s'est fixés sur le plan de la croissance de l'économie et de l'emploi si certains se voient dans l'impossibilité de travailler ou de s'épanouir davantage pour des raisons liées à leur sexe, un handicap, leur âge, etc. Le besoin de combattre les discriminations (...) se fait d'autant plus sentir que l'Union européenne (...) doit faire face à des problèmes démographiques*». Il n'est pas question ici de rejeter *a priori* l'intérêt d'une politique qui trouve son fondement dans des considérations plus instrumentales qu'éthiques. Après tout, l'égalité entre les hommes et les femmes, comme politique européenne, s'est bâtie sur une disposition presque insignifiante du Traité de 1957, qui visait à lutter contre les distorsions de concurrence que provoquait l'inégalité des salaires entre hommes et femmes dans les différents pays européens. Cependant, efficacité économique de la diversité et justice sociale, sans être nécessairement antagonistes, peuvent l'être au gré des fluctuations économiques, politiques. Une entreprise peut autant avoir intérêt à varier l'origine ethnique de son personnel qu'à s'en garder en fonction des caractéristiques, goûts réels ou supposés de sa clientèle.

Bien sûr les Directives obligent à l'adoption d'un cadre législatif contraignant, mais au-delà, il faudra d'autres mesures volontaristes pour que l'égalité ne se limite pas à la non-discrimination et à des mesures de type compassionnel comme les chartes de la diversité⁷ ou une année célébrant l'égalité des chances pour tous.

7. La stratégie-cadre relève d'ailleurs que la Commission a engagé des procédures d'infraction contre nombre d'Etats membres, continuera à surveiller le travail de transposition des directives et publiera un rapport à ce sujet. En cette matière aussi l'évaluation de l'année sera importante.

Egalité entre hommes et femmes

C'est par le Traité de Rome et la jurisprudence de la Cour de Justice que la matière connaît ses premiers développements.

Dès l'entame, il existe une tension entre le caractère collectif du problème soulevé et la correction jurisprudentielle individuelle qui y est apportée. Ce n'est pas le lieu ici d'en refaire l'historique. Lentement et sous la pression du mouvement des femmes, des mesures qui prennent en compte le caractère collectif de l'inégalité voient le jour. On encourage, par exemple, la récolte de statistiques sexuées comme indices de discrimination.

De directives en actions en justice, de programme-cadre en conférence internationale, la notion de *mainstreaming* de genre⁸, c'est-à-dire l'intégration du genre dans toutes les politiques, a fini par s'imposer comme une des stratégies d'égalité entre hommes et femmes au sein de l'Union.

Cette notion est cependant fort discutée par les féministes : si elle apporte une forme de reconnaissance de l'inégalité systématique et systémique entre les hommes et les femmes, elle en évacue toute référence à l'idée même de domination qui en est le fondement, au profit de **stéréotypes**, et c'est un tournant. La cause de l'inégalité n'est plus la domination, l'exploitation mais des images stéréotypées du rôle des un-e-s et des autres. D'ailleurs, les dernières directives ne parlent plus d'actions positives en faveur des femmes mais bien en faveur du «*sexe sous-représenté*»⁹.

Diversité versus Egalité

La crainte des unes se heurte à la frustration des autres, face auxquelles le féminisme, loin d'être utilisé comme un projet émancipateur à portée universelle est brandi, dans certains pays de l'UE, pour stigmatiser l'autre, le migrant, l'allochtone, l'immigré... Au fond, c'est du féminisme qu'on pourrait qualifier de répulsif : il sert la défiance que suscite celui qui est présenté comme étranger. Le silence, voire la complicité du mouvement des femmes à cet égard annihile toute prétention à l'universalité, toute crédibilité dans le projet émancipateur. Du côté des féministes, la hantise et la conscience d'un retournement de la situation en défaveur

8. Apparue à la conférence des Nations Unies à Nairobi en 1985, et à Pékin en 1995.

9. On pourrait tenter, grosso modo, le même raisonnement pour la notion de diversité et de cohésion sociale.

des femmes, du fait de l'instrumentalisation de la diversité, de l'absence de droit contraignant, de la disparition du caractère systémique de l'inégalité, du repli sur une position de lutte contre les discriminations plutôt qu'en faveur de l'égalité... tout cela entraîne des effets pervers dont le moindre n'est pas la concurrence des discriminations.

Ainsi entend-t-on souvent, et à juste titre, les féministes répéter que la différence de genre est primordiale car elle traverse toutes les sociétés. C'est exact, mais cette affirmation passe mal la rampe auprès des autres groupes discriminés, car pour être première, cette discrimination n'est pas toujours la plus grave.

Dans un numéro récent des *Cahiers du genre*¹⁰, les auteures s'interrogent sur la dilution de l'égalité des sexes dans les politiques d'égalité des chances pour tous, sur le fait que cette égalité n'est plus tant un objectif qu'un outil au service des finalités de croissance économique, mais qu'elle est également un *challenge* fondamental pour les féministes, qui peinent à penser l'articulation des discriminations multiples. Le défi consiste non seulement à globaliser les luttes, mais aussi à tirer parti de l'expérience et de l'avance acquise, au profit de tous¹¹.

La stratégie-cadre entend faire de même¹². L'enjeu pour le mouvement des femmes est d'en être un moteur, car il n'est pas concevable de refuser à des groupes discriminés le bénéfice de politiques d'égalité dont les féministes ne sont pas les dernières à pouvoir tirer les bénéfices¹³.

10. *Cahiers du Genre*, n°44, L'Harmattan, 2008 : «*Gender mainstreaming* : De l'égalité des sexes à la diversité ?».

11. Voir notamment : Sandrine DAUPHIN et Réjane SENAC-SLAWINSKI, «*Gender mainstreaming* : analyse des enjeux d'un concept-méthode» ; Judith SQUIRES, «*Diversity mainstreaming* : dépasser les approches technocratiques et d'addition des inégalités» ; Alison WOODWARD, «Est-il trop tard pour une approche intégrée de l'égalité ? Le point sur la situation à Bruxelles».

12. «(...) l'Union doit s'interroger sur la façon dont son expérience dans la lutte contre les discriminations sexuelles et dans la défense de l'égalité des sexes peut s'appliquer à d'autres types de discrimination (...) elle doit réfléchir aux diverses formes de discriminations (...) il peut être judicieux d'envisager l'élaboration d'une méthode intégrée de promotion qui tiendrait compte du fait que certains peuvent subir des discriminations multiples fondées sur divers critères».

13. Par exemple en matière d'accès aux biens et services, la Directive 2000/43 (interdiction de la discrimination raciale) vise certains domaines que la Directive 2004/113 (discriminations fondées sur le sexe) ne prend pas en compte : la Directive ne s'applique ni au contenu des médias et de la publicité ni à l'éducation. Il y a là sans doute des enseignements à en tirer et des stratégies à mettre en place.

L'exemple du Royaume-Uni, cité par Judith Squires dans les *Cahiers du genre* est intéressant à cet égard. De même, Alison Woodward pointe la difficulté qu'éprouve la société civile à investir les groupes transversaux : sur base de recherches effectuées en 2004, elle constate le peu de contacts entretenus par les groupes entre eux, quand bien même ils éprouvent de la sympathie pour les causes de chacun. Que dire alors quand leurs objectifs ou valeurs s'opposent ?

A cet égard, l'expérience du monde anglo-saxon et particulièrement les leçons des féministes afro-américaines méritent qu'on s'y attarde pour nourrir le débat, refonder des concepts et en tirer des stratégies nouvelles¹⁴. Ainsi le mouvement féministe classique se définit-il, au contraire de mouvements communautaristes, comme universel du fait même de l'existence par nature de deux sexes : il n'entend pas se limiter à une communauté particulière. Les afro-américaines ont bien mis en exergue que, ce faisant, il se présentait comme la norme neutre et universelle de la majorité ; autrement dit, qu'il substituait à la norme de l'homme blanc, 40 ans, marié et hétérosexuel, une norme de la femme blanche. Ce faisant, les théoriciennes afro-américaines poussent les théories féministes au bout de leur logique, approfondissant les théories de la domination et entamant un peu plus l'image d'une nature féminine.

Mais elles permettent aussi de démonter des différences qui sont construites et racialisées au profit du groupe dominant et au détriment de plusieurs minorités¹⁵. Elles interrogent le mouvement féministe sur son propre racisme et les avantages que les femmes appartenant au groupe dominant en tirent.

Enfin, si elles visent l'harmonisation, les politiques de diversité ne sont pas dépourvues d'arrière-pensées vis-à-vis des catégories sociales sensibles, comprenez dangereuses. La diversité peut aiguïser la concurrence comme elle peut bénéficier à des groupes jugés peu menaçants, peu mobilisés quoique réellement discriminés, tels les femmes. En ce sens la diversité peut être une nouvelle occasion à saisir.

14. Voir *Black feminism – Anthologie du féminisme afro-américain, 1975-2000*, textes présentés par Elsa Dorlin, L'Harmattan, 2008.

15. Elles démontrent par exemple que l'image de la femme noire, cheffe de famille et mangeuse d'allocations est plus une conséquence historique de l'esclavage qu'un héritage africain (les hommes dans l'esclavage n'ont pas de lien avec leurs enfants), mais permet d'imposer un double standard, sexiste et raciste : celui de la «vraie» femme (blanche, bourgeoise, qui vit en famille) et celui du vrai père de famille, auquel les hommes noirs ne se conformaient pas.

Si on devait choisir un seul exemple pour mesurer l'urgence et l'intérêt pour le mouvement des femmes d'un tel débat, cette «année 2007» en fournirait un excellent paradigme : 30 pays participants¹⁶, 430 actions nationales et une évaluation qui tarde...

D'autant plus que le dernier *Eurobaromètre* sur la discrimination¹⁷ révèle que la discrimination la plus perçue dans l'Union est celle qui concerne l'origine ethnique, et la moins reconnue ... le sexe.

16. Les actions étaient proposées également à des pays extra-communautaires.

17. *Eurobaromètre* spécial, n° 296, «La discrimination dans l'Union européenne», février-mars 2008.

Féminisme et diversité culturelle : enjeux de Belgique

Zakia KHATTABI*

La Belgique, société moderne démocratique se caractérise désormais, c'est une évidence, par son pluralisme culturel. Des personnes aux valeurs et aux idées variées, de cultures, de traditions et de religions diverses y vivent ensemble. Si d'aucuns s'accordent à reconnaître la richesse de cette diversité, il n'en demeure pas moins qu'elle pose des questions pressantes et entraîne des débats et des revendications, des tensions et des oppositions qui sont autant de défis pour notre société : comment composer avec toutes les différences qui la caractérisent désormais sans assister à son éclatement en une multitude de sous-groupes ou de communautés particulières, comment reconnaître la différence sans renoncer à un projet commun ?

D'un point de vue féministe, le pluralisme recèle des enjeux particuliers. Les gains des femmes au chapitre de l'égalité sont fragiles. Si les principes égalitaristes défendus par les mouvements féministes sont acquis en droit, dans la pratique, elles doivent toujours et encore lutter pour conserver les acquis et les élargir. Aujourd'hui la libération des femmes croise ce besoin de reconnaissance de la diversité culturelle et ce croisement brouille tous les repères et fragilise le mouvement des femmes qui a continué à évoluer sans toujours intégrer les nouvelles réalités sociales.

* Sociologue, militante féministe et consultante diversité.

Le mouvement doit s'interroger sur les «acquis» du féminisme et les «accommodements» qu'il est prêt à, qu'il se doit de consentir pour accueillir cette diversité. Il ne s'agit pas seulement d'accorder, *de facto*, une place aux femmes issues des minorités au sein du mouvement mais bien de se redéfinir, d'évoluer en intégrant et s'appropriant pleinement cette réalité sociale et ainsi de réinventer un paradigme féministe à l'image de nos sociétés modernes. Il doit se pencher sérieusement sur ces questions plutôt que de réagir ponctuellement à des «affaires», au gré de l'actualité, et de risquer ainsi de porter un discours parfois aux antipodes de l'idéal féministe comme on a pu, par exemple, le voir en France à l'occasion des affaires du voile. *«Comment expliquer aux jeunes Françaises musulmanes que leur exclusion de l'école républicaine devait se faire pour leur bien, au nom du féminisme et de sa vocation à l'émancipation ? Autrement dit, quel est ce féminisme qui, au nom de l'égalité des droits, exige l'exclusion scolaire et la stigmatisation sociale de jeunes filles déjà (...) victimes non seulement du sexisme de la société française mais également de son racisme anti-arabe ?»*¹.

Dans ce contexte, il est important de garder à l'esprit que les besoins des femmes d'ici et d'ailleurs sont à maints égards similaires et que beaucoup de revendications féministes peuvent les rassembler. En effet, les femmes dans toutes les cultures ont cherché et cherchent à s'émanciper des rôles étroits qui les définissent.

En émigrant, plusieurs d'entre elles espèrent réaliser un nouveau projet de vie, participer à la vie dans une société moderne. Elles s'approprient alors certaines valeurs de la modernité et réinterprètent les traditions à partir notamment de l'égalité entre les sexes. Cependant, si l'accès à la modernité par le fait migratoire peut favoriser la remise en question de certaines traditions patriarcales, elles continuent à clamer leur attachement à la famille et à des valeurs traditionnelles.

Une analyse approfondie du mouvement et de son évolution devrait prendre acte de ces réalités, des rapports d'inégalité entre les hommes et les femmes au sein des différentes cultures et religions, mais également de ceux qui peuvent exister entre les groupes ethnoculturels majoritaires et minoritaires, et partant, entre les femmes appartenant à la majorité et celles qui font partie de différentes minorités. C'est dans cette perspective que nous avons interpellé un certain nombre de militantes et les avons invitées à partager leur réalité et réflexion sur la question.

1. N. GUENIF-SOUILAMAS et E. MACE, *Les féministes et le garçon arabe*, éditions de l'Aube, 2006.

En passant de l'approche internationale de Malika Hamidi et européenne de Gratia Pungu à nos entretiens avec des femmes organisées pour l'action de terrain, l'enjeu de la reconnaissance des «différences» est d'abord présenté par Sara S'Jegers au départ de son expérience de Flandre. On s'attendrait ensuite à trouver un clivage classique – en Belgique et dans le mouvement des femmes récemment – entre «laïques» et «croyantes». A y regarder de plus près, les proximités sont plus frappantes que les divergences, au demeurant réelles.

Mouvement(s) des femmes en Flandre : il est temps d'annoncer la couleur

Sara S'JEGERS*

Le 19 octobre 2006, à L'Amazone, se tenait une journée de réflexion autour de l'interculturalité. Ce thème constitue un sujet brûlant, non seulement dans la société en général, mais aussi dans le mouvement des femmes¹. La journée de réflexion mit en présence des femmes d'horizons différents pour débattre de collaboration interculturelle entre femmes, féministes, organisations féminines. En me fondant sur la recherche que j'ai réalisée pour mon mémoire², mais aussi sur mes propres expériences

- * L'auteure est graphiste et diplômée en études de genre des Universités d'Anvers et Utrecht. Ancienne coordinatrice de Sophia, féministe active, elle participe notamment au collectif anversoïis BOEH! (*Baas over eigen hoofd* – maître de sa tête). Le présent texte reprend le contenu de son exposé à la journée de réflexion «*Genre et ethnicité : un débat dans le mouvement des femmes*», tenue le 19 octobre 2006 à l'Amazone (Bruxelles). Original en néerlandais – traduction CM revue par l'auteure.
1. Le titre originellement donné à la journée était au demeurant : «*Genre et ethnicité : un débat difficile dans le mouvement des femmes ?*». Je trouvais ce titre plus parlant que celui qui a été finalement retenu, où le mot «difficile» et le point d'interrogation ont disparu. Au point où nous en sommes dans l'histoire des mouvements de femmes, j'estime que nous devons développer la maturité et l'expertise nécessaires pour regarder en face la «difficulté» du débat, pour poser les questions «difficiles» et pour ne pas éluder le conflit.
 2. Sara S'JEGERS, *Een feminisme voor alle vrouwen ? De witte vrouwenbeweging in Vlaanderen in relatie tot multiculturaliteit, 'allochtone' vrouwen(organisaties) en het hoofddoekendebat*, mémoire de fin d'études dans le cadre de la formation académique approfondie *Vrouwenstudies*, Faculté des sciences politiques et sociales, Université d'Anvers, /...

à l'intérieur du mouvement des femmes à propos des questions d'ethnicité et d'antiracisme, j'essayerai dans le présent article d'aborder un certain nombre d'idées et même de stratégies qui me paraissent importantes si nous voulons – je cite les termes de l'invitation à cette journée – «*effectuer un travail ensemble et arriver à une véritable collaboration*».

Je partirai d'un constat qui était également formulé dans l'invitation à la journée : «*depuis quelques années, nombre de petits groupes et associations et quelques plateformes de réflexion et associations coupoles se sont formés autour de problèmes qui sont spécifiquement vécus par des femmes allochtones. Ce mouvement s'est produit en dehors du mouvement des femmes 'dominantes'*». Que ces organisations se soient formées en dehors du mouvement des femmes dominantes, ou blanches comme je les appellerai ici³, n'a en soi rien d'illogique : les femmes «allochtones»⁴ ont généralement d'autres problèmes et besoins que les femmes blanches, en raison de la spécificité des discriminations auxquelles elles ont affaire. Que ces femmes s'organisent elles-mêmes et qu'elles le fassent séparément n'est donc pas seulement normal, c'est aussi souhaitable.

Audre Lorde, une poétesse et activiste afro-américaine lesbienne-féministe écrit à ce propos : «*le féminisme noir n'est pas un féminisme blanc avec un visage noir*»⁵. Cela vaut selon moi également pour la Flandre

./J. année académique 2004-2005. Ce mémoire peut être consulté en format .pdf dans la banque de données www.liav.nl/scripts/wwwopac.exe?DATABASE=catalogus_integraal&LANGUAGE=1&OPNIEUWZOEKEN=&OPAC_URL=&INGANG=detail&%250=95890&isutf8=1&GEZOCHTOP=S'Jegers,%Sara.

3. Dans de nombreux ouvrages antiracistes en néerlandais, le terme «blanc» s'emploie pour rendre visible la position «ethnique» des personnes blanches. Le terme ne renvoie donc pas seulement à la couleur de la peau mais davantage au statut. «Blanc» et «noir» (comme «autochtone» et «allochtone») sont plutôt des constructions qui divisent l'humanité en deux groupes : d'une part, les personnes blanches qui jouissent de privilèges et, d'autre part, les personnes non blanches, noires, allochtones qui en sont exclues. Voir : www.gebrokenwit.be
4. Concepts courants en Flandre et aux Pays-Bas, «autochtone» et «allochtone» font une différence artificielle entre les personnes sur base d'ethnicité et de couleur de peau. A mes yeux, ce sont des notions racistes qui construisent une différence fictive et qui aussi, continuellement, la confortent. Dans le présent texte je ne peux pas m'attarder sur les notions, mais pour exprimer mon déplaisir à ce propos, je mettrai des guillemets aux mots «autochtone» et «allochtone».
5. Nos traductions de l'original : «*black feminism is not white feminism in blackface*». Tiré de Audre LORDE, «Sexism : An American Disease in Blackface», dans *Sister Outsider - Essays & Speeches by Audre Lorde*, The Crossing Press, California, 1984, p.60.

d'aujourd'hui⁶ : les visions des femmes blanches et «allochtones» sur le féminisme, l'émancipation, la société idéale diffèrent fortement. Le personnel est encore toujours politique, mais nous devons nous rendre compte et même mettre au centre de notre réflexion que ce personnel n'a pas le même contenu pour chacune. Par ailleurs, nous pouvons aussi nous interroger sur le fait que les femmes «allochtones» et blanches continuent pour la plupart à s'organiser séparément, alors que des débats sociétaux, souvent très genrés, à propos de «la société multiculturelle» font rage depuis des années⁷.

Actuellement, dans la société au sens large, nous pouvons observer que la diversité tend à être plus que jamais une réalité, surtout dans les grandes villes, mais que cette évolution se heurte à l'opposition du groupe dominant. Nous observons même une certaine ségrégation entre différents groupes. Dans le mouvement des femmes «*mainstream*» (qui se situe également en grande partie dans ce groupe dominant blanc), la diversité est reflétée de manière tout aussi peu satisfaisante. Pour y remédier, les femmes blanches doivent balayer devant leur propre porte : nous devons développer un féminisme antiraciste, parce qu'à défaut, les femmes blanches continueront à développer des dynamiques racistes à l'encontre de celles qui ne sont pas blanches. Gloria Wekker écrit à ce propos : «*les analyses féministes qui s'appuient exclusivement sur le concept-clé de genre ne constituent pas une bonne base pour comprendre des réalités complexes ; elles sont en outre le privilège de celles qui n'expérimentent pas dans leur chair l'oppression fondée sur l'ethnicité ou la classe*»⁸.

Un mouvement des femmes qui, au milieu d'une société multiculturelle, continue à se centrer aveuglément sur les expériences de femmes blanches (et de plus, souvent de certains groupes de femmes blanches seulement), signe son propre déclin. Ou, comme Audre Lorde et

6. Dans cet article, je parlerai surtout de la Flandre, parce que c'est la partie du mouvement des femmes que je connais le mieux. Peut-être nombre de mes constatations sont-elles aussi valables pour le reste du pays.
7. A propos dudit débat sur le foulard, on a déjà remarqué qu'il a donné au mouvement des femmes blanches l'occasion de finalement chercher un vrai rapprochement avec le mouvement montant des femmes musulmanes, mais qu'une grande partie du mouvement des blancs est passé à côté de ce défi. Voir entre autres : Ida DEQUEECKER, «*Naar een nieuw elan met de moslimvrouwenbeweging ? Het feministisch debat in Vlaanderen*», dans *Kenteringen*, n°10, décembre 2004, pp.4-7.
8. Gloria WEKKER, «*Praten in het donker*», dans Gloria Wekker et Rosi Braidotti (éd.), *Praten in het donker - Multiculturalisme en anti-racisme in feministisch perspectief*, Kok Agora, Kampen, 1996, p.61.

Adrienne Rich l'ont affirmé dans le contexte des débats américains des années 1980 : *«les féministes blanches ont acquis des connaissances sur tant de choses au cours des dix dernières années, comment se fait-il que vous n'ayez rien acquis à propos des femmes noires et des différences entre nous – blanches et noires – alors que c'est la clé de notre survie en tant que mouvement ?»*⁹.

Privilèges blancs : le point aveugle de la rétine blanche

Pourtant, les féministes disposent de la connaissance nécessaire pour comprendre le racisme comme un mécanisme d'oppression. Le féminisme a précisément en commun avec l'antiracisme de mettre en question les privilèges injustifiés d'un groupe plus puissant. Mais cela ne signifie pas pour autant que les femmes blanches et «allochtones» puissent combattre le racisme ensemble sur pied d'égalité. Ceci ne serait possible qu'à condition de considérer que le racisme se trouve toujours chez un autre : chez «les racistes», ou chez les «*Vlaams Belangers*». Non ! si les femmes blanches veulent lutter contre le racisme, elles doivent commencer par regarder de leur côté. Car le racisme ne s'exprime pas seulement en actes ou déclarations grossiers et extrémistes mais aussi du fait que les personnes blanches jouissent de privilèges dont les non-blanches ne jouissent pas, purement et simplement sur base de l'ethnicité. Une grande erreur à propos du racisme consiste à penser que les femmes blanches n'y ont rien à voir parce que le racisme est toujours présenté comme quelque chose qui désavantage les «allochtones», les noirs, etc. et non comme quelque chose qui avantage les personnes blanches !

Peggy McIntosh, une féministe américaine, nous aide à saisir cette idée en établissant une liste des privilèges dont elle jouit en tant que femme blanche. Les exemples parlent d'eux-mêmes.

«Quand on me parle de notre héritage national (ou de notre 'civilisation'), le message est que ce sont des personnes de ma couleur qui en ont fait ce qu'il est devenu.

9. Nos traductions de l'original : *«white feminists have educated themselves about such an enormous amount over the past ten years, how come you haven't also educated yourselves about Black women and the differences between us – white and Black – when it is the key to our survival as a movement ?»*, tiré de Audre Lorde, «The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House», dans *Sister Outsider – Essays & Speeches by Audre Lorde*, op.cit., p.113.

Je peux être assez certaine que mes enfants recevront du matériel scolaire qui témoigne de l'existence de leur 'groupe ethnique'.

Je peux parler la bouche pleine sans que des gens l'attribuent à ma couleur de peau.

Je peux faire en sorte de passer la plus grande partie de mon temps en compagnie de personnes de mon origine ethnique si je le veux»¹⁰.

Le groupe *NextGeneration België* a tenté un exercice semblable. Au printemps 2005 ce groupe a entamé une réflexion à propos des privilèges blancs. C'est de là qu'est sorti le projet «*blanc cassé*». Une des thèses centrales du mouvement des femmes servit de point de départ, à savoir que la (re)connaissance et la mise en question des privilèges masculins et de la domination forment une condition nécessaire de la solidarité dans la lutte pour les droits des femmes. Via une série de *posters* affichant ses prises de position, *NextGeneration* vise à stimuler une remise en question semblable à propos des personnes blanches et de la lutte antiraciste. Exemples.

«Le racisme c'est... être constamment interpellée pour parler au nom de ma communauté, mon ethnicité, ma religion, mon voisinage, ma famille / La blanchitude c'est... juste parler pour moi-même.

Le racisme c'est... quand mon émancipation est mise en doute en fonction de ma couleur de peau et/ou de mon origine ou de mon environnement culturel / La blanchitude c'est... quand ma (prétendue) émancipation est vue comme la norme.

Le racisme c'est... quand mon désir de prendre une gynécologue femme est vu comme un signe de retard culturel / La blanchitude c'est... quand prendre une gynécologue femme est vu comme une attitude féministe»¹¹.

Si nous voulons discuter de collaboration entre femmes blanches et «allochtones», j'estime que la mise en question de la «blanchitude» et surtout des privilèges blancs – pour citer Gloria Wekker – n'est pas facul-

10. Peggy McINTOSH, «White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack», dans *Independent School*, hiver 1990.

Voir <http://seamonkey.ed.asu.edu/~mcisaac/emc598ge/Unpacking.html>

11. Les affiches peuvent être téléchargées en format .pdf sur le site www.gebrokenwit.be. Pour plus d'information à propos de *NexGeneration België* (auparavant, *idem Brussel*), voir www.nexgeneration.be ; voir *idem .net* pour plus d'information sur le réseau européen.

12. Gloria WEKKER, «After the Last Sky, Where Do the Birds Fly? – What can European Women Learn from Anti-Racist Struggles in the United States?», dans Hema Lutz, Ann Phoenix et Nira Yuval-Davis (éd.), *Crossfires - Nationalism, Racism and Gender in Europe*, Pluto Press, Londres, 1995, p.82.

tative, mais bien une condition nécessaire pour la construction de coalitions¹². La mise en question des « privilèges blancs » suppose dans la plupart des cas que nous devons rendre visible ce qui est invisible, ce qui est la norme. Le racisme n'est pas seulement une question d'intention : des déclarations comme « je ne suis pas raciste » ne signifient absolument rien. Et le fait que les femmes blanches et les féministes ne sont pour la plupart pas conscientes des « privilèges blancs » dont elles jouissent augmente simplement le risque qu'elles aient (inconsciemment ou pas) un comportement raciste. Cet état d'inconscience est désigné par Gloria Wekker, de manière très frappante, comme un « *point aveugle* »¹³. Dans ce contexte et paraphrasant Marilyn Frye, Linda-Martin Alcoff a attiré l'attention sur une importante caractéristique du « privilège blanc » qui reste souvent invisible dans les groupes féministes : « *il est caractéristique de ce privilège blanc que les femmes blanches ont le choix d'écouter ou non les demandes et les critiques des femmes de couleur – et d'y répondre ou non* »¹⁴.

Le mouvement des femmes ne peut plus se permettre de continuer à vivre avec ce point aveugle. Le mouvement des femmes blanches doit annoncer la couleur, et comme première étape, développer des stratégies pour prendre en compte son propre racisme. Et si, dans les organisations de femmes blanches, il y a une inquiétude de devoir réviser ses propres acquis en écoutant les exigences et les désirs des femmes « allochtones », cette inquiétude n'est peut-être pas sans fondement. Pas sans fondement au sens où les femmes blanches, littéralement et symboliquement, vont devoir faire de la place aux femmes « allochtones » ! Car voilà ce que lutter ensemble signifie : non seulement collaborer avec les femmes « allochtones » quand cela marche bien mais aussi les considérer pour de bon comme compagnes dans la lutte. Une première étape dans cette voie est d'abord d'aller écouter réellement ces femmes : elles savent elles-mêmes mieux ce que sont leurs problèmes et également leurs exigences. Partir de l'idée qu'elles ne peuvent pas se représenter elles-mêmes, ou que leur regard sur leurs problématiques est erroné, ou encore qu'elles ne sont pas conscientes des problèmes « réels » qui les concernent, cela témoigne d'une forme effrayante de paternalisme.

Les femmes blanches ne peuvent pas prétendre pouvoir collaborer avec les femmes « allochtones » si elles ne les prennent pas au sérieux. Par

13. Gloria WEKKER, *op.cit.*, 1996.

14. Original : « *it is a feature of this race privilege that white women have a choice to hear or not to hear – and to respond or not to respond – to the demands and criticisms of women of color* » – Linda-Martin ALCOFF, « What Should White People Do ? », dans *Hypatia*, 13 (3), 1998, p.11.

parenthèse : une des manières de prendre les femmes «allochtones» au sérieux, c'est de ne pas espérer de ce groupe très divers un seul point de vue. Or c'est bien souvent, et à tort, de là qu'on part : les femmes «allochtones» comme groupe auraient un seul point de vue. Ce préjugé nous fait plus d'une fois conclure rapidement qu'elles se confondent avec «leur culture», que nous voyons à son tour comme un ensemble unique et immuable.

Le mouvement des femmes comme «communauté imaginée»

La stratégie visant à rendre visibles les privilèges et normes invisibles suppose que je projette une lumière critique sur moi-même. Comme femme blanche et non musulmane, le fait que je plaide pour certains points de vue a des conséquences sur la manière dont mon message sera ou pourra être reçu. Le fait que j'appartienne à la culture dominante (blanche, non musulmane), signifie précisément, comme Peggy McIntosh l'a relevé, que je sois beaucoup plus facilement capable de, et autorisée à critiquer cette culture¹⁵. La présidente de l'ancien *Actiecomité Moslimvrouwen Vlaanderen*, Saliha Berhili, que j'ai interrogée dans le cadre de mon travail de fin d'études, m'y a rendue spécialement attentive :

«J'ai un seul espoir, c'est que les femmes se soutiennent mutuellement en tant que femmes. Et pas seulement que chacune soutienne la femme qui lui convient le mieux. Quand je dis cela ... Quand toi, tu dis cela, c'est tout-à-fait normal. Quand moi je le dis, je suis interpellée par ceux qui donnent je ne sais combien d'exemples comme : 'pourquoi ne manifestez-vous pas pour l'Iran ?' Oui mais, je peux à peine, j'ai à peine l'occasion de dire que j'existe. Ici chez vous. Et si au moins on m'entendait quand je dis quelque chose à propos de l'Iran. Alors je dis : on ne va pas m'écouter (...) Qui va m'écouter ? Et quand je dis 'luttons ensemble', il me faut toujours me justifier en donnant un exemple de groupe d'ailleurs pour lequel je vais me mobiliser»¹⁶.

Comme féministe et comme femme blanche non musulmane, je fais, pourrait-on dire, automatiquement partie du mouvement des femmes blanches, sans que des «conditions» spéciales ne m'aient jamais été imposées. Tandis que Saliha Berhili, active dans un groupe de femmes musulmanes a, elle, manifestement été confrontée à de telles conditions. En tant que femme musulmane, elle n'appartient pas automatiquement

15. Peggy McINTOSH, *op. cit.*, 1980.

16. Interview de Saliha Berhili dans mon mémoire cité ci-avant (note 2).

au mouvement des femmes. On pourrait aussi voir le mouvement des femmes comme une sorte de «*communauté imaginée*», qui serait basée sur l'idée d'une conception partagée d'une histoire, de traditions, idéaux et valeurs¹⁷. Berhili n'est pas seulement vue comme quelqu'un qui ne fait pas partie de cette communauté : la déclaration ci-dessus montre aussi clairement qu'il est supposé (par les blanc-he-s) qu'elle fait partie d'une «*autre*» communauté.

Les remarques auxquelles Berhili est confrontée quand elle propose de «*lutter ensemble*» ne peuvent pas non plus être détachées d'un modèle d'essentialisme culturel, selon lequel les «*cultures*» islamiques sont présentées comme hostiles à la femme et patriarcales, tandis que le féminisme est plutôt associé à «*l'Occident*». Saliha Berhili, une femme aux racines marocaines et islamiques, doit d'abord prouver son dévouement à «*la cause des femmes*», c'est-à-dire montrer que «*la cause des femmes*» a pour elle priorité sur toutes les autres loyautés auxquelles elle est supposée être attachée. Venant d'une «*outsider*» du mouvement des femmes flamandes – cette «*communauté imaginée*» (blanche) – sa proposition de collaborer suscite chez les femmes et féministes blanches une demande de justification : qu'as-tu fait pour combattre la discrimination à l'égard des femmes dans ta communauté ? C'est comme si Berhili devait d'abord prouver qu'elle condamne et abjure certains éléments de «*cette autre culture*» avant que la qualité de membre d'un mouvement féministe blanc lui soit accordée.

Trois stratégies de changement

Les propos de Saliha Berhili constituent seulement un exemple, mais ils indiquent que des mécanismes d'exclusion se sont développés et que ceux-ci permettent de continuer à définir le mouvement des femmes flamandes comme une communauté blanche (et souvent non religieuse).

En conclusion, je formulerai trois suggestions de stratégies qui pourraient nous aider à contrer et annihiler ces mécanismes d'exclusion.

J'ai déjà expliqué largement la première : les femmes blanches doivent regarder en face leur propre racisme, qui s'exprime surtout via des «*privileges blancs*», en prendre la responsabilité et y travailler, ce qui est une partie du processus de développement d'un féminisme antiraciste. Cela ne se fera pas en un jour, ni même en une génération, mais c'est un processus que nous devons d'urgence enclencher.

17. Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres et New York, 1991.

La deuxième suggestion, qui découle de la première, est que nous devons poser la différence comme centrale (toutes les différences des femmes entre elles, notamment les différences concernant la classe, l'ethnicité, etc.). Au lieu de chercher péniblement des accords en essayant d'éviter des conflits ouverts, j'estime qu'il est temps de se concentrer sur la différence, car c'est là que gît la leçon, l'enjeu, le point délicat, ... Les différences vont de toute façon subsister provisoirement, que nous souhaitions ou non les voir disparaître, et nous continuerons à tomber dessus. Ce choc sera au désavantage des féministes «allochtones», parce que ce sont elles qui disposent du moins de pouvoir dans ce système raciste. Mais à long terme, ce sera au désavantage du mouvement des femmes blanches dans son ensemble, parce qu'on part toujours d'un féminisme prétendument de toutes les femmes mais qui en fait est défini seulement par des femmes blanches. A défaut, nous continuerions à utiliser les mauvais instruments et la libération ou émancipation souhaitée ne se produira pas.

Troisièmement, je crois que nous avons besoin d'une autre conception de la solidarité. Il n'y a pas de solidarité entre femmes *a priori*, elle doit être atteinte par le dialogue. La solidarité, ou autrement dit la «sororité», devient alors un but et non un point de départ.

Laïcité, mixité, égalité

*entretien avec Fatoumata SIDIBE**

En juillet 2006, après une année de rencontres avec des personnes de terrain afin de voir les besoins et les demandes des femmes à la base, Fatoumata Sidibé créait, avec Pierre Efratas et une poignée de militant-e-s, le Comité belge de NPNS – Ni Putes Ni Soumises Wallonie-Bruxelles. Le constat qui en découlait corroborait l'hypothèse de départ : dégradation du statut des femmes, décomposition du lien social, sexisme, violences, racisme, replis identitaires, montée de tous les extrêmes.

*L'objectif du comité était tout d'abord de libérer la parole et de briser le silence sur toutes les violences faites aux femmes. Pour NPNS, la question des femmes ne peut cependant être isolée de la question de la société en général. On ne peut pas lutter contre les violences faites aux femmes sans lutter contre l'extrémisme, l'intégrisme, la misogynie, l'homophobie, l'exclusion, le racisme. Il s'agit d'un seul et même combat dans la mesure où la femme est le baromètre de la société. Par ailleurs, le Comité vise aussi à défendre sa devise qui est **laïcité, mixité, égalité**, une devise susceptible de rassembler l'ensemble des citoyennes et des citoyens quels que soient leurs appartenances, leur sexe, leurs origines, leurs choix sexuels, leurs convictions religieuses et philosophiques.*

* Présidente du comité belge de NPNS - Ni putés ni soumises, Wallonie-Bruxelles.
www.niputesnisoumises.be

Les atteintes aux droits des femmes

Nous voulons, *explique Fatoumata*, dénoncer la loi du silence qui règne dans nos quartiers et nos villes, les discriminations et les violences faites aux femmes (violences intra-familiales, physiques, verbales, polygamie, excision et infibulation, mariages forcés, crimes d'honneur, déni du corps féminin, contrôles vestimentaires, agressions sexuelles, etc.), les dérives religieuses, les traditions archaïques qui étouffent les femmes et endoctrinent les hommes... Nous dénonçons également toutes les menaces portées ici en Europe aux droits des femmes : le droit à l'avortement, à la contraception. Notre combat dépasse donc la spécificité d'une communauté religieuse, c'est un combat universel qui part du principe que les droits sont menacés à maints égards. Il s'articule au combat contre le sexisme, l'homophobie, la misogynie, le racisme, la discrimination et se situe dans un contexte plus général de dégradation des relations hommes/femmes, filles/garçons.

Comment êtes-vous arrivé-e-s à ce constat de la dégradation des relations entre les hommes et les femmes, sur quoi vous-êtes vous basé-e-s ?

Fatoumata Sidibé – Les militant-e-s de notre association ne sont pas arrivé-e-s à NPNS dépourvu-e-s de tout bagage. Chacun-e avait déjà, à sa manière, des engagements à différents niveaux. Par ailleurs, dans notre travail de terrain, nous avons constaté ces dernières années des restrictions dans divers domaines qui marquent une dégradation de la condition des filles. De nombreuses jeunes filles, apprenant que nous voulions créer un Comité belge de NPNS, nous ont contacté-e-s pour témoigner des difficultés auxquelles elles étaient confrontées.

En quoi consistent concrètement ces restrictions ?

FS. – Pour les jeunes filles, c'est la liberté qui est de plus en plus confisquée. Elles aspirent à un espace de liberté où exister, sans frôler les murs, sans se voiler l'esprit et le corps, sans être jugées par le tribunal communautaire, sans se soumettre aux lois sexistes, sans subir les violences ou les traditions qui nient leurs droits les plus élémentaires. Elles veulent choisir leur partenaire, avoir accès à l'éducation, s'habiller librement. On revient au degré zéro des revendications des féministes des années 70 : le droit de disposer de son corps.

Est-ce que ce sont des phénomènes en augmentation ? ou bien en parle-t-on plus qu'avant ?

FS. – Je pense qu'on en parle beaucoup plus aujourd'hui. Il y a une loi du silence qui est en passe d'être brisée. Les mariages arrangés existent depuis longtemps en Belgique, mais c'était un sujet qui n'était pas mis sur la place publique. En Europe, les pays d'accueil ont trop souvent fermé les yeux sur ces violences patriarcales. Au nom du relativisme culturel, pour ne pas donner du grain à moudre au racisme. Nous vivons aujourd'hui dans des sociétés interculturelles. On ne peut pas ne pas entendre le désir de ces jeunes filles de jouir des mêmes libertés, des mêmes droits et devoirs que les jeunes filles qu'elles fréquentent dans le pays accueil. Elles sont des citoyennes à part entière et demandent à être protégées par les lois de nos démocraties.

Vous évoquez les mariages arrangés mais on parle aujourd'hui des mariages forcés.

FS. – Le phénomène n'est pas nouveau. Il y a une vingtaine d'années, les jeunes filles parlaient de mariage arrangé. Elles disaient : *« mon père, mes parents m'ont choisi un conjoint »*, cela semblait normal, c'était dans la logique des choses. C'était la tradition et il n'était pas question de ne pas la respecter. Mais les enfants de la seconde génération, nés ici et confrontés à un mode de pensée qui leur permet de vivre comme des jeunes filles de leur époque, n'acceptent plus ces méthodes. D'autant moins que, loin des stéréotypes et des préjugés, ces jeunes filles aujourd'hui victimes de mariages forcés sont pour la plupart belges, scolarisées, voire étudiantes et parfois même indépendantes financièrement. La Belgique semble depuis peu découvrir les mariages forcés, même si, depuis des années, des professeur-e-s alertent régulièrement sur la disparition de certaines de leurs étudiantes.

Quand nous avons créé le Comité belge de NPNS, on disait que les mariages forcés, ça n'existait pas, que cela se passait dans les banlieues françaises et pas en Belgique. De nombreux cas de mariages forcés ou de risques de mariages nous ont été rapportés. Les jeunes filles font état de pressions psychologiques, de séquestrations, de violences physiques. Le documentaire et le DVD réalisés par le Centre laïque de l'audiovisuel pour NPNS contribuent à libérer la parole avec les témoignages récoltés. Nous nous sommes rendu compte que les jeunes filles sont murées dans le silence, qu'elles se sentent isolées et n'osent pas parler. La plus grosse difficulté que nous rencontrons, c'est d'instaurer un climat de confiance pour qu'elles puissent s'exprimer. De plus en plus de jeunes filles nous contactent, pas seulement dans le cas de mariage forcé mais aussi dans le cas de refus des parents parce que la jeune fille choisit un conjoint d'une autre religion.

Par ailleurs, nous avons énormément de rencontres avec le corps enseignant, les médiatrices et médiateurs, les directions d'école qui nous font part de leur malaise et de leur solitude face à un certain nombre de difficultés. Ces personnes sont en première ligne, elles se sentent isolées car elles n'ont pas d'accompagnement et finalement elles servent d'interlocuteurs sociaux pour ces jeunes en crise. Il y a une demande très claire en ce qui concerne la façon d'aider les jeunes filles qui sont contrôlées quotidiennement à la sortie de l'école. Le gsm se révèle à cet égard un instrument extraordinaire de contrôle. Dès qu'une jeune fille parle à un copain, le gsm fonctionne et à la fin de la journée, le frère l'attend à la sortie... Le corps enseignant se sent véritablement interpellé par ces questions. De même le corps médical. Nous avons rencontré des gynécologues, des chirurgien-ne-s, des infirmières qui nous font part de leur désarroi et nous disent être confronté-e-s à des questionnements qui n'entraient pas dans leur réflexion médicale. Que faire concrètement face à une demande croissante de réfections d'hymen, de certificats de virginité ? Toutes ces personnes se sentent isolées, renvoyées à elles-mêmes face à ces difficultés. Dans ce contexte, elles tentent de s'organiser en mettant en place des groupes de réflexion réunissant les différents interlocuteurs de terrain.

Nous avons pensé qu'il n'était plus possible de faire comme s'il n'y avait pas de régression, comme s'il n'y avait pas une mainmise du religieux dans l'espace public. Tous ces constats fondent la légitimité de notre association, ils montrent qu'elle répond à un besoin de libérer la parole. Certain-e-s nous ont dit qu'elles et ils se sentaient moins seul-e-s parce que toutes ces questions peuvent être abordées sans que l'on craigne d'être stigmatisé-e, victime de préjugés. Ces personnes n'osaient jusqu'alors pas parler car elles avaient peur, non seulement des généralisations hâtives mais également de créer de la discrimination envers un groupe particulier. Aujourd'hui, il faut mettre ces questions très importantes à l'agenda public ; on ne peut plus les laisser gérer uniquement par les individus qui y sont confrontés.

Le travail sur le terrain

Nous avons voulu faire un travail en différentes étapes. Il y a le *Guide du respect* et les animations autour de ce guide dans les écoles. Notre petite équipe d'animation composée de bénévoles assure des animations au gré de ses disponibilités. Puis nous avons souhaité accompagner ce guide d'un *kit* d'animation pédagogique, le *Kit du respect*, qui sort au mois d'octobre. Cet outil permettra de créer un espace de dialogue pour les jeunes. Le *kit* a été conçu avec plusieurs associations. Nous avons voulu rassembler autour de nous plusieurs expériences. Nous avons

ainsi travaillé avec Le Monde selon les femmes, le SIREAS, le GAMs, le Planning Josaphat, le Planning Familial Marolles, le CCLJ, Aimer jeunes, le Cactus, le Service de la médiation scolaire en Wallonie. Nous avons conçu l'outil autour des thématiques du *Guide du respect* : les traditions qui enferment, la sexualité et les violences. Le *kit* comprend le *Guide*, les fiches d'animation pédagogique, un dvd d'animation avec des témoignages de psychologues, d'avocat-e-s, de juristes, de jeunes, de victimes de mariages forcés, de racket ainsi que le documentaire NPNS de 52 minutes.

Nous ne voulions pas lancer ce *kit* sans possibilité d'accompagnement pédagogique. C'est pourquoi nous avons prévu des formations d'animatrices et animateurs qui se mettront en place dès le mois d'octobre. Elles ont été conçues en partenariat avec «Annoncer la Couleur» – Province de Hainaut, la Direction générale des Affaires culturelles du Hainaut, Secteur de la formation des cadres (DGAC), le Centre régional d'action interculturelle du Centre (CeRAIC). L'objectif est aussi de récolter des témoignages via ces animations. En effet, après chaque animation, les professeurs reçoivent des demandes, des questions des jeunes qui viennent les trouver, parlent de leur vécu et de leur désarroi. Nous comptons également nous orienter vers la création d'un pôle d'accueil. Notre objectif est de fédérer. Il y a assez d'associations qui font un travail extraordinaire et qui peuvent prendre le relais. Mais il faut que nous puissions recevoir les personnes qui nous contactent – il y en a quand même régulièrement – pour les aiguiller. Quand une jeune fille nous contacte, que pouvons-nous faire concrètement ? Le monde associatif n'est malheureusement pas, à lui tout seul, capable de régler tous les problèmes. Il va falloir maintenant interpeller les politiques pour obtenir la création de structures d'accompagnement juridiques, psychologiques spécifiquement consacrées à ces problématiques, parce qu'une jeune fille confrontée à un mariage forcé ne devrait pas et ne voudra peut-être pas s'adresser à un Centre pour femmes battues. A cet égard, les drames récents ont permis hélas de prendre la mesure du problème. Il faut maintenant aller au-delà du discours et réfléchir concrètement à ce qu'on peut faire ensemble.

Un mouvement «mixiste» et laïque

NPNS est un mouvement féministe parce que nous partons du principe que la femme est le marqueur, le baromètre de la société. Nous luttons donc contre toutes les discriminations faites aux femmes et pour l'égalité qui est loin d'être achevée. Mais nous sommes aussi un mouvement mixiste. J'entends par là que nous sommes ouvert-e-s aux hommes et aux femmes, que nous sommes un mouvement qui intègre en son sein des hommes et des femmes de toutes origines, croyant-e-s, non croyant-e-s

ou agnostiques, et que nous revendiquons également une mixité sociale et culturelle. Ce n'est pas un mouvement dédié à une lutte particulière, une communauté particulière. Pour nous, le combat féministe concerne à la fois les hommes et les femmes, et dans cette logique-là, la montée de l'intégrisme, de l'obscurantisme, concerne aussi bien les hommes que les femmes. Nous sommes aussi une association universaliste dans la mesure où nous estimons que toutes et tous, citoyennes et citoyens, hommes et femmes, ont le droit d'avoir accès à tous les droits humains. Mais fondamentalement, le combat des femmes est notre combat transversal puisqu'effectivement la cause des femmes traverse toute la société.

Comment articulez-vous ces différentes dimensions, mettez-vous une priorité ?

FS. – L'articulation se fait via notre devise «*laïcité, mixité, égalité*» qui stipule qu'il n'y a pas d'égalité sans laïcité et sans mixité. Cette trilogie est très importante pour nous. Il faut préserver la laïcité de l'espace public par rapport à tous les particularismes qui risquent de mettre à mal la cohésion sociale. L'articulation se fait donc sur base de cette laïcité qui n'est pas philosophique mais politique et qui vise à ce que l'espace public – j'entends par là les écoles, les hôpitaux, les administrations publiques,... – puisse être préservé de l'intrusion de certains particularismes religieux et/ou identitaires qui mettent à mal le vivre ensemble.

Pensez-vous vraiment que cette laïcité-là est menacée ici et maintenant en Belgique, de manière grave ?

FS. – La Belgique n'est pas constitutionnellement un Etat laïque. Pour qu'elle soit menacée, il faudrait que cette laïcité-là existe. Aujourd'hui, nous vivons dans un monde interculturel, de globalisation, de mondialisation et nous sommes en présence de groupes culturels, religieux, ethniques qui revendiquent chacun une place dans l'espace public, ce qui est tout à fait légitime. La question qui se pose est de savoir si l'espace public doit se plier aux exigences des uns et des autres en mettant à mal l'égalité qui est le principe fondateur. La laïcité politique garantit non seulement la liberté de conscience, mais également celle de croire ou de ne pas croire. Elle ne confond pas la neutralité de l'Etat avec la neutralisation, la passivité. Dès le moment où cette laïcité est menacée par certains particularismes identitaires, dès lors qu'on oblige notre système d'égalité des droits humains à réaménager les règles et à renégocier pour créer des droits particuliers pour certain-e-s et pas pour d'autres, on assiste à un morcellement des droits et cela ouvre la porte au relativisme culturel dont les femmes sont les premières victimes.

Existe-t-il vraiment des droits particuliers puisque tous les Belges sont égaux devant la loi ?

FS. – Il y a des tentatives de plus en plus pressantes, des revendications d'adaptation de l'espace public sous la pression de certains groupes religieux : je pense par exemple aux horaires différenciés pour les piscines, aux exigences dans certains hôpitaux, à l'intrusion, dans certaines écoles, de certaines pratiques qui imposent d'aménager certains cours, comme la biologie, les cours d'éducation sexuelle, l'enseignement du darwinisme. Face à ces situations, que peut-on faire concrètement ? Quand on parle de droits pour tous, il faut éviter le relativisme culturel. On voit très bien aujourd'hui qu'on essaie de justifier certains jugements au nom de la tradition ou de la religion, comme ce juge, en Allemagne, qui a refusé le divorce à une jeune femme musulmane battue par son mari, sous prétexte que le Coran autorise cette pratique. Ce genre d'intrusion est de plus en plus fréquent dans l'espace public et à ce niveau-là, il est important de se mobiliser pour éviter que certaines revendications ne malmènent nos principes d'égalité.

Que pensez-vous dans ce contexte des «*accommodements raisonnables*» ?

FS. – Justement, jusqu'où peut-on aller ? Doit-on, au nom de convictions religieuses, revendiquer des «*accommodements*» de la part des services publics – hôpitaux, administrations, écoles, Justice ? Peut-on accepter, au nom du droit à la différence pervertie en différence des droits, de mettre en cause l'égalité fondamentale entre tous les citoyens, la neutralité de l'Etat ?

Il y a un risque de dérives et de relativisme. Si chaque commune, chaque établissement édicte sa loi, ses normes, ses règles, il n'y a plus de règle générale pour tous, ce pacte commun qui garantit le vivre ensemble aujourd'hui entre croyant-e-s et non-croyant-e-s. Il faut qu'il y ait une réflexion globale à tous les niveaux et qu'on ne laisse pas uniquement une commune, un établissement scolaire déterminer ce qui est acceptable ou pas acceptable. Le danger, c'est que finalement chacun de son côté adopte des accommodements dé-raisonnables, qui risquent de grignoter les droits de chacun-e.

L'accommodement dans le cas de la piscine cause-t-il un préjudice à certaines personnes ?

FS. – Je crois que c'est symptomatique d'une atmosphère générale d'imixtion du religieux dans l'espace public et que la question est à mettre

en lien avec d'autres revendications. Certaines argueront que toutes les femmes ne souhaitent pas forcément se faire ausculter par un gynécologue homme ; ce sont certes là des demandes légitimes qu'il faut entendre. Cependant, il y a certaines situations qui ne sont pas acceptables. Je pense aux situations d'urgence, de danger pour la vie. Il y a des demandes de plus en plus nombreuses dans les hôpitaux (refus de médecins masculins, certificats de virginité, réfections d'hymen) et dans les établissements scolaires. Dans ce cas, ne faut-il pas fixer des limites à une liberté de conscience qui prétend interagir avec les lois et les règles qui valent pour tous ? De nombreuses associations plaident pour l'égalité des sexes sans accommodement au nom de la liberté de religion. La lutte pour l'égalité des sexes n'est pas une agression contre la culture ou les croyances religieuses des minorités.

Le référentiel religieux et l'émancipation des femmes

L'histoire a montré que féminisme et religion ne font pas bon ménage. Mais il faut reconnaître que le modèle occidental n'est pas le seul modèle et que, partout dans le monde, des femmes sont en train d'inventer un discours en fonction de leurs identités, de leurs réalités propres. On ne peut pas nier cette volonté de trouver dans leurs références (qu'elles soient religieuses ou autres) des voies à l'émancipation. Je crois sincèrement qu'il faut ouvrir un dialogue avec toutes les femmes qui luttent contre l'oppression patriarcale, contre les mariages forcés, contre les traditions qui enferment. Fondamentalement notre combat est le même. Ce sont les méthodes d'intervention, les stratégies qui changent. Il faut aussi savoir qu'issues d'autres pays, d'autres cultures, elles sont prises en tenaille entre l'oppression qu'elles vivent au sein de leur propre communauté et dans l'espace public, l'espace social. Elles élaborent donc toute une série de stratégies qui leur sont propres pour essayer d'affirmer leur volonté de défendre les droits des femmes. Je crois que la réflexion n'est pas suffisamment avancée par rapport aux stratégies mises en place, mais je pense qu'on ne peut pas nier que certaines féministes sont instrumentalisées par les islamistes qui véhiculent un islam politique et un discours clairement non féministe, non égalitaire parce que niant l'autonomie des citoyen-ne-s, entièrement assujetti-e-s à la «*Loi divine*».

Par conséquent, le référentiel religieux est à prendre avec beaucoup de précautions mais je crois qu'il peut également être une arme, un outil dans la stratégie mise en place par certaines femmes pour s'émanciper à l'intérieur de leurs communautés, pour montrer qu'elles peuvent élaborer un discours propre.

En Belgique, il y a des féministes islamiques. Avez-vous des rapports avec ces groupes-là ? N'y a-t-il pas des crispations autour de la notion de laïcité et de son interprétation ?

FS. – Il faut rappeler que les sociétés pré-islamiques et islamiques ont de riches traditions de rationalité, de tolérance et de liberté et que ces valeurs ne sont pas un luxe réservé à l'Occident. Que certaines féministes veuillent revendiquer leur foi, leur appartenance religieuse est leur droit le plus absolu. Des femmes revendiquent un féminisme à l'intérieur du référentiel religieux. Ce sont des femmes intelligentes, instruites, cultivées et qui ont envie d'étudier les textes sacrés pour les dégager de leur appartenance patriarcale. Elles veulent affirmer leur indépendance d'esprit mais toujours à l'intérieur du référentiel religieux. La question est de savoir si l'émancipation des femmes est possible à l'intérieur du référentiel religieux.

Ceci étant, le féminisme version modèle occidental, tel que véhiculé, est né à un moment donné en Europe. Certaines femmes revendiquent un féminisme détaché de ce modèle. Je pense aux femmes africaines qui élaborent des stratégies qui leur sont propres. Elles ne peuvent pas résister comme ici, à travers des revendications, en brandissant des calicots. Elles revendiquent par le biais de stratégies très contournées et arrivent parfois à leurs fins. Ce que je veux dire par là, c'est que le féminisme a des voix/voies multiples mais qu'il reste quand même des droits qu'on ne négocie pas : on ne négocie pas les droits humains. On est bien d'accord qu'il ne faut pas imposer un modèle occidental qui a aussi montré ses limites, mais il faut défendre un modèle universel qui échappe à toutes les formes d'intégrisme, d'obscurantisme, d'extrémisme. Le danger aujourd'hui, c'est le risque d'une désolidarisation des mouvements féministes par les intégristes et les fascistes de tous bords.

Combattre les intégrismes

La meilleure stratégie pour combattre ces intégrismes ne serait-elle pas justement de renforcer les femmes de ces communautés qui luttent contre le sexisme ?

FS. – Oui, il faut soutenir toutes les femmes qui luttent contre toutes les formes d'obscurantisme et d'intégrisme, contre le sexisme, contre le patriarcat, contre les dérives religieuses. Cependant, l'égalité entre les sexes ne doit pas être mise de côté pour des considérations religieuses ou culturelles. Pour ce faire, les féministes doivent contrecarrer l'argumentaire religieux du sexisme, informer les femmes de leurs droits, et

mettre l'accent sur l'éducation, la mise en question des idées reçues, des préjugés et des dogmes.

Le contexte actuel de crispation internationale a entraîné un repli identitaire. Quand on se sent menacé-e dans sa culture, on se replie sur soi, sur sa communauté. Dès lors, comment faire pour que ces replis, ces crispations soient contrôlées, pour ne pas aller vers le *clash* ? Il nous faut nous rassembler autour d'un creuset de valeurs universelles. Ce qui est important, c'est comment travailler ensemble. Une femme qui saigne, qu'elle soit noire, blanche, musulmane ou chrétienne, saigne de la même façon.

La question est bien là : comment travailler ensemble ? Comment imaginez-vous cela ?

FS. – Remettons les choses à plat et faisons front contre les intégrismes, parce que ce sont surtout eux qui nous menacent. Comment travailler ensemble ? En ce qui concerne Ni Putes Ni Soumises, nous voulons d'abord travailler concrètement avec le *Guide du Respect* et les animations pédagogiques.

Quel est le combat le plus important pour vous ?

FS. – Nous voulons mettre l'accent sur l'éducation et la sensibilisation, en libérant la parole, en se mobilisant pour que les valeurs de mixité, laïcité et égalité soient appliquées à tous et à toutes sans exception, pour vivre ensemble dans le respect mutuel, respect de l'autre et respect de soi-même, en interaction. L'école est un lieu ouvert sur lequel on peut avoir prise, où on peut amorcer un dialogue. Tous les maux que nous combattons se retrouvent concentrés dans le milieu scolaire ; il rassemble toutes les crispations, c'est donc là qu'il faut travailler. Pour commencer, il faut créer un espace de dialogue, de rencontre où l'on peut aller à la rencontre des jeunes et des enseignant-e-s vraiment démuni-e-s. Notre priorité va donc aux animations dans les écoles.

Il s'agit aussi pour nous de faire émerger toute une série de constats, de travailler sur la connaissance des droits et des devoirs, parce qu'on parle beaucoup de droits aujourd'hui en oubliant qu'on a des devoirs. Travailler sur l'éducation, c'est travailler dans l'espace citoyen par définition, l'espace où on est censé former des citoyen-ne-s libres qui savent penser, réfléchir, capables de prendre du recul par rapport aux normes et aux dogmes. Si, dès le départ, les jeunes ne sont pas armé-e-s pour critiquer le dogmatisme, on peut difficilement aller plus loin. Le milieu scolaire est donc vraiment le premier milieu dans lequel nous souhaitons travailler et l'urgence dans ce milieu scolaire, ce sont aussi les rapports filles/gar-

çons. Ces relations se dégradent de manière incroyable : des insultes fusent continuellement, des jeunes filles n'osent plus s'habiller comme elles veulent, elles ont peur et sont de plus en plus contrôlées. Cette dérive n'épargne plus aucun quartier. Lors des animations, le manque de respect et le mépris pour les filles s'expriment explicitement. C'est donc une thématique très importante qui sera prise en compte dans le travail sur le terrain autour du *Guide du respect*. Pour pouvoir émanciper les femmes, il faut aussi émanciper les hommes et toute la société, spécialement les jeunes.

Le combat pour l'égalité entre les filles et les garçons doit commencer à l'école, par la déconstruction des idées reçues, la mise en question des préjugés et des dogmes, la connaissance des droits et des devoirs fondamentaux. Il faut identifier les oppressions et les enfermements pour mieux les combattre. Par respect pour le combat des générations précédentes et pour tous nos acquis aujourd'hui menacés, on doit se souvenir, se mobiliser, travailler sur l'éducation des nouvelles générations, inculquer les droits et devoirs. On doit se mobiliser pour que nos enfants n'aient pas à reprendre les mêmes combats que ceux de nos grands-mères, de nos mères et que les nôtres.

Propos recueillis par **Zakia Khattabi** et **Nadine Plateau**.

Diversité et problématiques communes

*entretien avec Véronique LEFRANCO**

Née d'un père belge chrétien et d'une mère marocaine musulmane, Véronique Lefrancq a grandi au Maroc dans un respect réciproque des deux cultures et des deux religions. Arrivée en Belgique, elle s'est impliquée dans le secteur associatif via ses contacts avec des femmes d'origine étrangère. Elle préside depuis trois ans la commission «Femmes et Immigration» du CFFB, composée d'une trentaine de femmes majoritairement présidentes et représentantes de diverses associations de femmes d'origine étrangère.

Comment rassembler des groupes autour de thématiques communes ?

Véronique Lefrancq considère que ce n'est pas une chose facile. Plus : *«c'est le réel défi de notre commission : fédérer les communautés d'origine étrangère sur des thématiques qui ne concernent pas directement leurs communautés. Car chaque association a tendance à se préoccuper surtout de problèmes spécifiques à sa communauté et des discriminations dont elle est victime. Dès le début, nous avons identifié les priorités d'action : accès à l'emploi, accès au logement, formation, problématique de l'équivalence des diplômes, lutte contre les discriminations,....».*

* Présidente de la commission Femmes et immigration du CFFB – Conseil des femmes francophones de Belgique.

Les membres de la commission voulaient faire entendre leurs voix, leurs vécus, leurs combats, leurs craintes pour ne plus être discriminées, sortir de la précarité et offrir un avenir meilleur à leurs enfants, bref pour avoir une place légitime dans la société. Le premier colloque organisé sous la présidence de Véronique fut d'ailleurs consacré à la discrimination dans l'emploi envers les femmes sub-sahariennes. Depuis, la commission choisit des thèmes d'ordre général susceptibles de mobiliser tous les groupes, comme la question des relations inter-générationnelles ou celle des femmes clandestines.

Comment mobiliser les femmes d'origine étrangère ?

Les communautés d'origine étrangère et en particulier les associations, surtout quand elles sont locales, mènent des actions spécifiques suivies d'effet immédiat pour les proches, ce qui constitue une barrière pour agir de manière globale. Comment alors toucher un maximum de femmes ? Véronique Lefrancq, qui parle arabe et côtoie une communauté d'origine marocaine, a cherché des moyens de rencontrer ces femmes ailleurs que dans leurs maisons ou dans les associations trop liées avec la commune et donc à l'autorité (c'est quand on a un problème qu'on va à la maison communale). Elle s'est adressée avec succès aux concierges des écoles, celles qui accueillent à l'entrée et ont la confiance de ces femmes. Quand elle organise une rencontre, par exemple avec Amnesty international sur la violence, elle s'adresse à elles pour transmettre l'information sur l'événement, ce qui permet de faire salle comble. Autre intermédiaire, le médecin de famille, car dans les cas de violence conjugale ou de problème à l'école, les femmes se confient à «leur docteur» qui devient le confident de la famille. Enfin, Véronique Lefrancq pense qu'il est intéressant de provoquer la rencontre en la «communautarisant», c'est-à-dire en organisant des activités auxquelles une communauté est sensible. Pour la communauté musulmane par exemple, le Ramadan est sacré. Il ne s'agit pas de jouer sur le religieux mais de se fonder sur quelque chose qui a du sens. Par exemple, des cours de chant religieux ont été organisés pour les enfants musulmans ; une école d'arabe a été créée pour que ces enfants maîtrisent leur langue d'origine. En ce qui concerne la communauté sub-saharienne, la commission constatant que les Eglises y ont un pouvoir énorme, a préféré travailler dans le cadre des journées des voisin-e-s.

Comment le «féminisme à la belge» est-il perçu ?

Contrairement aux femmes qui se sont exprimées lors de la journée «Genre et interculturalité» à L'Amazone¹, la commission ne se comporte pas de manière critique vis à vis du féminisme belgo-belge, sans doute parce que, pour les femmes qui la composent, c'est «leur» commission. Véronique Lefrancq, par contre, s'est sentie interpellée à cette journée-là, agressée même tout en estimant cette réaction positive : *«Est-ce que je passerais à côté de quelque chose ? Moi qui côtoie les gens, ai-je compris réellement ce qu'ils ressentent ? Je me suis sentie incompétente comme si je ne saisisais pas le réel problème»*. Elle constate que les femmes qui se sont exprimées lors de cette journée sont des femmes très actives, maîtrisant bien le monde associatif et tous ses rouages et des femmes qui ne veulent surtout pas qu'on les reconnaisse seulement à leur statut d'étrangère. Véronique Lefrancq les suit tout-à-fait dans leur volonté d'être impliquées dans tous les problèmes : *«dans l'associatif, il faudrait quand même qu'il y ait une représentation des personnes d'origine étrangère au niveau de tous les organes de décision»*. Elle pense que c'est un leurre de croire que l'intégration est une assimilation à la culture dominante. Ce qu'elle retient du fonctionnement de sa commission, c'est que les femmes d'origine étrangère s'approprient pas mal de choses du pays d'accueil mais que, parallèlement, elles prennent des positions en fonction de leur culture. Et si elles ne sont pas reconnues ou respectées dans leur diversité, le dialogue ne se fera pas : *«dans notre société multiculturelle, l'enjeu est de créer des connexions pour qu'un dialogue interculturel s'opère dans le respect des différences afin de promouvoir un socle de valeurs communes»*.

La peur des féministes belgo-belges

Pour Véronique Lefrancq, ce sont les féministes «gauloises» qui s'inquiètent de la diversité tandis que les femmes d'origine étrangère la vivent, cela fait partie de leur identité, elles la revendiquent. Les femmes musulmanes par exemple, que Véronique Lefrancq connaît mieux, sont agacées par ce paternalisme occidental qui donne une définition de l'émancipation ne correspondant pas à ce qu'elles entendent par ce mot. Elle remarque également que ces femmes construisent une identité dans un pays où la culture diffère de la leur : une femme belge d'origine marocaine ne va pas se construire de la même façon qu'une femme au Maroc. De plus le rapport à la religion est différent : *«Aujourd'hui on parle des assises de l'Islam, ce n'est pas pour rien. On ne sait plus. Une musul-*

1. Voir l'article de Sara 's Jegers dans ce numéro des CM.

mane s'assied en face d'une autre, je peux t'assurer qu'elles vont être en désaccord sur presque tout. Il y a tellement de tendances. C'est extrêmement complexe».

Véronique Lefrancq précise qu'il est essentiel de ne pas cloisonner les femmes d'origines étrangères à des thématiques qui ne concernent que leurs communautés. Ces femmes revendiquent de s'impliquer dans des matières qui touchent toutes les femmes (politique, économique,...).

Si les femmes belgo-belges s'indignent et soutiennent le combat de ces femmes, elles ont tendance à renforcer la dimension culturelle (ex : les féministes gauloises vont par exemple se porter partie civile face à un crime d'honneur, mais pas face aux crimes subis par des milliers de femmes gauloises qui décèdent sous les coups de leurs partenaires dans notre pays).

Quid du dialogue interculturel ?

On peut également parler de dialogue inter-générationnel. De nombreuses femmes se plaignaient du rapport mère/fille, d'une fracture entre les générations alors qu'elles se soucient tellement de transmettre une culture qui semble à leurs enfants complètement dépassée. Ce conflit inter-générationnel les préoccupait toutes. Elles sont fières de voir que les jeunes filles sont mieux formées, vont à l'université, mais déçues de s'apercevoir qu'elles n'ont pas les mêmes aspirations que leurs mères, ce qui d'ailleurs n'est pas une question spécifique aux femmes d'origine étrangère.

La présidente aurait voulu développer le dialogue interculturel, *«mieux se connaître, découvrir l'autre, repérer les points communs, mais là n'était pas le premier souci de la majorité des membres de la commission».*

Par ailleurs, quand la commission a organisé un colloque sur la *Moudawana*, une nouvelle forme de dialogue s'est installée entre les femmes. *«Pour une fois, dit Véronique Lefrancq, l'attitude des européennes a été différente, elles ont respecté le contexte spécifique des avancées de la réforme et compris que ces avancées s'inscrivaient dans une culture. Voilà le défi du dialogue interculturel : pouvoir remettre tout dans un contexte, reconnaître les avancées et témoigner de respect. Parce que la spécialité des européennes, c'est de culpabiliser les autres femmes. Elles ont à leur actif un siècle de féminisme et le reste du monde est complexé».*

Il est intéressant de pointer également l'instrumentalisation des revendications communautaires par les politiques, qui le plus souvent attisent la

haine ; et il est urgent d'impliquer les médias (qui ne sont pas tout à fait neutres) dans la lutte contre les stéréotypes.

Garder la mémoire

Véronique Lefrancq pense qu'il est essentiel de créer en Belgique un musée de la diversité ou de l'immigration, pour permettre aux citoyen-nés de mieux comprendre les trajectoires de différentes vagues d'immigration (avec des témoignages de la première à la quatrième génération, se souvenir que des étrangères et des étrangers ont donné leur vie pour libérer la Belgique,...). Il est important de donner une place à l'histoire. Quand la mémoire est respectée, non faussée et proposée aux jeunes générations, elle est le meilleur moyen de créer des liens entre le pays d'accueil et les immigré-e-s. Sans cela, on ne peut pas arriver à un dialogue sur des bases communes. *«En 2004, j'ai interviewé trois femmes de trois générations différentes. Je n'oublierai jamais celle qui, venue dans les années 60, me racontait qu'elle ne connaissait que le trajet du marché à la maison. Je lui ai demandé si elle avait vu l'Atomium, la Grand place, elle m'a dit non. 'Mais oui, s'est écrié son mari, tu es allée à la Grand Place, c'est là où ton fils s'est marié'. C'est parce que son fils s'est marié un jour qu'elle a pu connaître la Grand Place. Nous devons conserver le vécu de ces femmes, le faire connaître et le partager».*

Propos recueillis et transcrits par **Gratia Pungu et Nadine Plateau**

Vie Féminine, le féminisme et l'interculturalité

*entretien avec Hafida BACHIR**

Quand Hafida Bachir, présidente de Vie Féminine, répond à nos questions sur sa conception et sa pratique du féminisme, certains mots reviennent comme des clés : articuler, ouvrir, questionner, cheminer, réfléchir, contre-pouvoir... Et une phrase résonne comme un leitmotiv impérieux : ne pas se déconnecter des femmes et des réalités qu'elles vivent. Voici un condensé de l'échange que nous avons eu avec cette militante chaleureuse et exigeante.

Jeune adhérente, Hafida a connu le temps où Vie Féminine se définissait comme un mouvement chrétien d'action culturelle et sociale. En remontant plus haut, le mouvement s'appelait Ligues ouvrières féminines chrétiennes. Actuellement, et depuis son congrès de 2001, Vie Féminine est annoncée sur son site comme Mouvement féministe d'action interculturelle et sociale. Comment et pourquoi cette référence au féminisme et à l'interculturalité ?

Le temps d'Action Immigrées

Les vagues successives d'immigration ouvrière, depuis les années 1960-70, apportent un gros morceau de la réponse. La présence relativement massive de femmes étrangères, venues en Belgique avec ou après leur

* Présidente de Vie Féminine.

mari, a modifié, sinon bouleversé, le monde ouvrier. L'action syndicale a puissamment contribué à l'intégration des hommes. Vie Féminine s'est trouvée confrontée à une réalité nouvelle : des femmes très différentes les unes des autres – des chrétiennes bien sûr, mais aussi d'autres qui avaient des convictions et des engagements différents. Pour permettre l'accueil des femmes de la première immigration – italienne et espagnole – Vie Féminine a initié, dans le cadre de ses «actions spécialisées», l'Action Immigrées. C'est dans ce contexte que Hafida a été engagée, il y a plus de vingt ans. L'Action Immigrées était une manière de prendre en compte réellement les problèmes spécifiques de ces femmes. La «spécificité» de l'accompagnement ne portait pas sur l'Italie ou sur l'Espagne, mais sur les problèmes qu'elles rencontraient en Belgique – langue, logement, scolarisation des enfants, etc. Cette dynamique s'est prolongée avec les vagues d'immigration turque et marocaine. Elle a confronté le mouvement à de nouvelles questions politiques liées à l'immigration : droit de vote, droit d'asile, répudiation,... Des questions sur lesquelles d'ailleurs le mouvement a pris position.

Ouverture versus ghettoïsation

Bien vite ont surgi des contradictions suscitées par le fonctionnement de l'Action Immigrées. En effet, d'une part, le mouvement se voulait ouvert à toutes les femmes, et d'autre part, l'Action Immigrées, organisée aux niveaux national et régional, drainait les seules non-Belges, produisant un effet de ghettoïsation non voulu. Hafida a vécu cette contradiction, dans son propre travail car elle avait été engagée comme animatrice pour l'Action Immigrées. Elle se souvient : *«C'était dérangentant d'être l'animatrice immigrée pour les femmes de l'immigration, et ce que je vivais personnellement, d'autres femmes de l'immigration devaient aussi le vivre»*. En même temps, ajoute-t-elle, *«globalement chez les responsables du Mouvement, il y avait un vrai questionnement très constructif pour remettre en question cette organisation»*. Le débat sur ces enjeux a été très vif et a fait l'objet de nombreux allers et retours dans l'ensemble du Mouvement et à tous niveaux. Il a débouché en 2001 sur la suppression de l'Action Immigrées. Aux niveaux régional et national, les groupes de travail spécifiques furent dissous : *«Comme nous avions un projet interculturel auquel nous croyions, nous voulions une organisation de Mouvement en accord avec ce projet. Or l'Action Immigrées et le fait de désigner des animatrices 'immigrées' étaient contradictoires avec le projet interculturel que nous avons défini avec les femmes»*. Si l'organisation liée à l'Action Immigrées fut supprimée, la vie locale quant à elle a été préservée, étant données la richesse et la diversité des initiatives à l'échelon du quartier. Au point que Hafida déclare très volontiers que *«on n'empêche rien localement»*... Il n'y a d'ailleurs pas de raison d'empê-

cher, par exemple, des femmes marocaines de se réunir en fonction de situations communes, ni des femmes divorcées, qui se mobilisent autour de leurs réalités spécifiques. Actuellement, le travail se fait le plus possible dans la proximité avec des groupes locaux, des maisons, des espaces femmes. Vie Féminine a essayé de diversifier au maximum la manière de rassembler les femmes, parce que son objectif n'est pas de privilégier un seul mode de rassemblement, mais bien de prendre en compte les besoins spécifiques des femmes et de les soutenir pour qu'elles mettent en place leurs projets.

Pour avancer dans le domaine de la démarche interculturelle, le Mouvement a fait appel à la fois à la lecture féministe et à une méthodologie largement inspirée des théories de Margalit Cohen-Emerique, chercheuse et formatrice à l'interculturel. Sa méthodologie permet notamment de se décentrer, de se questionner sur sa propre identité, pour pouvoir dialoguer avec les autres.

Dialoguer ne suffit pas

Mais si Vie Féminine affirmait sa volonté de dialogue, elle ajoutait : dialoguer ne suffit pas. Comme mouvement féministe attaché à la démarche d'éducation permanente, Vie Féminine veut du changement. Il y a, selon Hafida, des éléments non négociables sur lesquels Vie Féminine doit provoquer le débat et la confrontation d'idées. Ce qui est non négociable peut, par exemple, être le respect de l'intégrité physique et morale des femmes : *« Il y a des choses qu'on ne peut pas tolérer. On ne peut pas dire, 'ça c'est leur culture' ! A titre d'exemple, on ne peut tolérer l'excision, la polygamie, la répudiation, le racisme... Il s'agit de rejeter des pratiques injustes vécues par les femmes et non les femmes ! Le rejet de l'autre ne peut être toléré dans une perspective féministe »*. Cela dit, et Hafida insiste, il n'a pas été question de distribuer aux animatrices un catalogue de ce qui n'est pas tolérable. Il s'agit de donner des outils aux femmes pour qu'elles se questionnent. Une méthodologie a été mise en œuvre visant à ce que les femmes problématissent leur propre culture ou religion. En ce qui concerne la question du voile, par exemple : *« On ne dit pas : 'le voile, c'est contraire au féminisme, à l'égalité femmes/hommes, il faut l'enlever'. On ne rejette pas la femme, l'objectif n'est pas d'attaquer la personne mais de lui donner des outils qui lui permettent de se poser des questions sur les raisons pour lesquelles elle fait tel ou tel choix, et c'est à elle de décider si elle continue ou non à se voiler. Il y a des femmes émancipées et féministes qui portent un voile. Le voile, pour nous, n'est pas un problème. Le problème, ce ne sont pas les femmes, c'est le système patriarcal »*.

Responsabilités politiques

Pour Vie Féminine, l'interculturalité fait donc partie d'une démarche féministe. Inscrite dans le travail de proximité du Mouvement, cette approche conduit à questionner toutes les cultures, pas seulement les cultures arabo-musulmanes souvent stigmatisées comme rétrogrades. Car toutes les cultures ont été élaborées en dehors des femmes et ce schéma est donc à questionner. Être animatrice à Vie Féminine implique que l'on a une responsabilité politique en ce qui concerne le processus, le cheminement dans lequel s'engagent les femmes. Une animatrice n'est pas neutre, elle se positionne, elle est «*co-responsable d'options fondamentales*». Pour nous faire comprendre cette notion, Hafida donne l'exemple suivant. Toutes les initiatives et activités sont sur le même pied, qu'il s'agisse de travailler à un patchwork ou de discuter du sujet de l'emploi. Parce que ce qui compte, c'est l'expression des femmes et les confrontations entre elles dans ces activités.

Dans le groupe patchwork, où rien n'est balisé, les femmes évoquent des situations vécues, elles parlent de ce qui pèse sur elles, des violences conjugales... Et il arrive que l'une ou l'autre dise : *«Il y a tellement de femmes victimes... C'est comme ça, que veux-tu qu'on y fasse !»*. Notre rôle consiste alors à intervenir pour rappeler que, *«Non, ce n'est pas normal, ce n'est pas acceptable ; en tant que femme, féministe, c'est intolérable ; voyons ce qu'on peut faire»*. Plus largement, l'animatrice est amenée à établir des liens entre les situations personnelles et un système plus global qui opprime les femmes, à la fois pour les déculpabiliser et aussi pour élargir les formes d'interpellations. Dans cette optique, un des objectifs de la semaine d'étude de Vie Féminine de cette année était d'analyser l'articulation entre les différents systèmes de domination que sont le patriarcat, le racisme et le capitalisme. Et Hafida d'affirmer : *«On ne peut pas, à un moment donné, ne pas croiser la dénonciation du patriarcat avec une lecture des inégalités économiques»*. Vie Féminine est effectivement un mouvement féministe ancré en milieux populaires, concerné par les différents systèmes de domination.

Notre féminisme n'est pas cadennassé

Dans le projet de Vie Féminine, tout part des femmes, de leurs réalités et de leur capacité à prendre en mains leur propre projet. Les animatrices salariées ne sont qu'un maillon de l'organisation. Elles sont là pour soutenir les femmes dans leurs désirs en lien avec une perspective collective. Car le collectif, c'est important. Il y a quelques années, le Mouvement a mis en place une organisation en antennes. Dans chacune des 84 antennes, une «*référente*» est là pour favoriser la création de réseaux

ainsi que le travail collectif avec toutes les femmes, pas uniquement celles qui ont adhéré à Vie Féminine. Si, par exemple, une femme téléphone et dit *«je vois que vous travaillez sur la question du divorce, moi ça m'intéresse»*, il faut qu'elle puisse se connecter à un moment donné et prendre part au travail. *«Notre volonté est de pouvoir donner une place à tous les modes d'engagement sans les hiérarchiser : il n'y a pas la super militante et l'autre qui ne fait qu'ouvrir la porte du local»*. Vie Féminine tente donc d'assouplir sa manière de fonctionner pour permettre différentes formes de participation, y compris celles qui se présentent comme ponctuelles. Être prêtes à accueillir dans le réseau des nouvelles venues ou des «revenantes», à n'importe quel moment, cela exige beaucoup de souplesse.

Par ailleurs, Vie Féminine mobilise les femmes sur un projet social et politique. Un des volets de ce projet vise à ce que les femmes construisent elles-mêmes leur identité à partir de ce qu'elles vivent, et peu importe leur croyance ou leur religion. *«Notre féminisme n'est pas cadenasé»*, dit Hafida, qui ajoute : *«mon féminisme, je suis en train de le construire avec celles qui sont là et celles qui étaient là avant. De plus jeunes nous rejoignent ; elles sont contentes que notre féminisme ne soit pas figé parce qu'elles y trouvent leur place. J'espère que ce sera toujours un processus inachevé»*.

Droits des femmes et religion sont-ils compatibles ?

Vie Féminine a toujours travaillé pour que les femmes puissent se positionner de manière critique par rapport à leur religion, quelle qu'elle soit. Ainsi, le Mouvement a réalisé un dossier d'animation appelé *«Sacrées paroles»* et la sacrée parole, c'est la parole des femmes, ce n'est pas la parole de l'imam ou du curé du coin. Car Vie Féminine considère que les femmes ont une expertise, que leur parole a une valeur et qu'elles doivent pouvoir vivre leur religion à leur manière et non en fonction de ce qu'on leur dicte. La démarche féministe et d'éducation permanente consiste à leur donner des outils pour qu'elles puissent questionner les évidences de n'importe quelle religion.

Un mouvement de contre-pouvoir

Vie Féminine est confrontée chaque jour aux réalités de vie des femmes des milieux populaires. A toutes les réalités, qu'elles soient culturelles, économiques ou sociales. Cette proximité permet parfois au Mouvement d'anticiper sur les conséquences des différentes politiques mises en

place. *«Par exemple, nous avons dénoncé le dispositif des titres-services, le plan d'accompagnement des chômeurs... ce qui peut parfois déranger et fait dire à certains que nous nous mêlons de ce qui ne nous regarde pas. Pour nous, c'est essentiel de continuer à porter la parole de toutes celles qui ne se retrouvent plus nulle part. C'est ça qui nous permet de faire face aux critiques, c'est le lien continu avec la réalité des femmes. Ce contact est essentiel pour pouvoir se positionner comme mouvement féministe sur certaines questions, car la vie des femmes n'est pas figée une fois pour toutes dans un mémorandum. La proximité avec les femmes nous oblige à actualiser à tout moment nos positions».*

En tant qu'organisme d'éducation permanente, Vie Féminine tient à son autonomie et à sa liberté de parole. *«Si on se réfère à l'article 1 du décret de 2003, qui nous finance, cette liberté est bétonnée dans les textes»,* rappelle Hafida. C'est donc un mouvement de contre-pouvoir, jaloux de son autonomie et fort de son expérience. *«Il est vrai que, sur la question du divorce, nous nous sommes retrouvées complètement isolées, avec le sentiment que le débat démocratique avait été confisqué et qu'il existait un réel malaise dans les mouvements de femmes. Mais en ce qui nous concerne, nous avons appris à mesurer les problèmes à l'aune de la cause féministe et nous savons dire NON».*

Nommer une injustice pour la révéler et la combattre

«Moi, j'aime qu'on nomme les choses, explique Hafida. Nommer une injustice, cela fait prendre conscience du fait qu'elle existe. Si elle n'existe pas, on ne peut pas la combattre. Ainsi, s'en prendre aux femmes voilées, à mon avis, ne relève pas du sexisme, ni du féminisme mais du racisme». De même, poursuit Hafida, quand on parle de crimes d'honneur, il faut réfléchir à ce que ces termes occultent ou banalisent. C'est le patriarcat qui est là-derrrière, ici il tue les femmes, ailleurs il les insulte.

C'est comme la dénonciation du sexisme dans les banlieues françaises par certain-e-s ; on fait comme si les hommes en dehors des banlieues n'étaient pas machos. Cela ne signifie évidemment pas qu'il faille excuser les attitudes de certains dans les banlieues, mais en stigmatisant le sexisme des banlieues, on banalise et on occulte le sexisme ailleurs ; il n'y a pas que les hommes noirs ou beurs qui sont sexistes ! Stigmatiser ainsi certaines populations, c'est tout simplement raciste et antiféministe. Le problème, c'est que dans cet exercice des femmes aussi sont complices, même des féministes. Du coup, beaucoup se découvrent féministes grâce aux immigrées, y compris dans les rangs politiques...

Quant au rejet du voile par certaines personnes au nom des principes d'égalité entre les hommes et les femmes, il faut se demander si elles ont déjà discuté avec une femme voilée pour voir comment celle-ci vit les choses. Vie Féminine a pris un an de réflexion avec les femmes concernées ou non avant de définir une position sur la question du voile et après avoir découvert une multitude de courants et de situations.

Hafida explique le point de vue du mouvement : *«Au nom de l'égalité entre les hommes et les femmes, nous sommes contre une loi qui interdit le port du voile, car ce sont les femmes qui en subiront les conséquences. Ne seront pas concernés les petits machos qui eux ne portent pas de signes extérieurs religieux, mais bien des femmes qui ont fait un choix en toute connaissance de cause ! C'est profondément injuste. Cette position ne nous a pas empêchées de nous questionner sur le voile. Est-ce une manière d'instrumentaliser les femmes ? De rendre l'Islam plus visible en Europe ? Le voile ne désolidarise-t-il pas les femmes : les voilées, les pas voilées, celles qui le mettent bien ou mal ? Nous nous sommes aussi interrogées sur l'impact du voile sur l'insertion des femmes dans l'emploi»*. Et Hafida de conclure : *«Finalement, le système d'interdiction, qu'il soit légal ou non, renvoie les femmes au foyer. Les politiques comme les religieux ont donc réussi leur coup...»*.

Propos recueillis et mis en forme par **Rosine Lewin** et **Nadine Plateau**.

Les Femmes Prévoyantes Socialistes : un projet féministe et laïc

entretien avec
Dominique PLASMAN et Sylvie PINCHART*

L'enquête des CM rencontre, chez les Femmes Prévoyantes socialistes, de vastes interrogations sur « quel féminisme ? », à partir notamment de changements constatés dans les manières d'adhérer au mouvement : l'adhésion globale ne se pratique plus, les engagements se font à la carte. Ce constat capital concerne certes les femmes d'origine marocaine, mais pas elles seules. Dominique Plasman, secrétaire générale des FPS et Sylvie Pinchart, responsable du secteur socioculturel, m'ont accueillie avec chaleur et ont répondu à mes questions en tentant toujours de cerner au plus près la complexité des choses.

Un mouvement féministe

Dominique raconte que, l'année passée, un gros travail de réflexion sur les valeurs du mouvement a été réalisé à la fois au niveau des animatrices et animateurs (il y en a une cinquantaine) et du conseil d'administration. *« Une des valeurs sur lesquelles nous avons beaucoup débattu, c'était justement le féminisme. Nous avons conclu que nous étions bien un mouvement féministe. Bien sûr il y a différentes formes de féminismes, mais nous nous reconnaissons dans le mouvement féministe ».*

* Respectivement Secrétaire générale et responsable du secteur socioculturel des FPS.

Cela est relativement nouveau, ajoute-t-elle, car les FPS ont toujours préféré s'appeler un mouvement féminin, à cause de leur attachement au mouvement social et de leur volonté de mener un combat lié à la lutte des classes. Le terme féministe, qui évoquait des intellectuelles, n'était pas bien compris ni bien accepté par les femmes de milieu populaire. Sylvie ajoute que les femmes qu'elle rencontrait sur le terrain avaient tendance à rejeter le modèle de la femme battante, souvent hyper-scolarisée, avec un travail valorisant, car elles ne se reconnaissaient pas dans ce prototype de la femme (sacrifiant tout à sa profession et en rupture avec leurs propres milieux populaires d'appartenance). Depuis, les choses ont changé. D'une part, il est plus communément admis qu'il existe différentes manières d'être féministe. D'autre part, une illusion est morte, celle qui a fait croire qu'il suffirait que toutes les femmes travaillent pour que soit acquise l'égalité entre hommes et femmes. On sait maintenant que même la présence de femmes dans certains lieux de décision n'a pas apporté l'égalité et que le combat doit continuer. Enfin, conclut Sylvie, de nouveaux enjeux sont apparus, liés à la laïcité, qui nous ont amenées à *«faire corps et dire clairement les choses»*.

Enjeux nouveaux et valeurs

Lors du travail réalisé sur les enjeux – ce que le mouvement veut changer à moyen terme dans la société – et sur les valeurs des FPS, les grands débats ont tourné autour de la multiculturalité, de l'interculturalité. Pour deux raisons : d'une part, l'institution souhaitait faire un travail de fond, de repositionnement et, d'autre part, les animateurs sur le terrain soulevaient des questions de fond du genre : comment concilier une pratique avec des femmes d'origines, de cultures et de religions diverses, dans le cadre d'un mouvement qui se dit laïc, féministe ? Ou encore : comment intégrer les femmes dans le mouvement ? Sylvie fait remarquer que les FPS ont abouti au même constat que le mouvement ouvrier, ou venu du mouvement ouvrier : auparavant des femmes issues des vagues d'immigration précédentes s'intégraient dans les structures des FPS (soit en tant que membres des comités locaux, soit parce qu'elles faisaient partie des assemblées générales ou des conseils d'administration). Mais actuellement, c'est beaucoup plus compliqué parce que l'intégration des femmes ne se passe plus nécessairement par l'emploi, les mutualités, le milieu syndical. Dominique rappelle que *«chez les FPS, certaines commençaient à adhérer presque à la naissance ; elles venaient à la consultation des nourrissons, ensuite elles allaient aux colonies de vacances, aux cours de couture puis au comité local. C'est le menu total avec la mutualité, le syndicat, le parti, la coopérative et aujourd'hui... En tous cas, avec les populations d'origine immigrée, ça ne marche pas»*. En réalité, le lien au mouvement ouvrier au sens large, mutualités, syndicats,

etc., tout ce travail de militance a perduré et fonctionné jusque dans les années 80, 90, mais depuis les gens vivent autrement. Comme l'exprime Sylvie, «*le travail ou l'absence de travail a perdu de son rôle de cohésion sociale, et les engagements militants se vivent 'à la carte'*. *Actuellement, les gens ont besoin d'adhérer à une action, pas à un panel lié à une militance institutionnelle*», et les modes d'entrée dans le mouvement se sont diversifiés.

Toucher les femmes des milieux populaires

Les FPS sont donc confrontées au défi de trouver les bons outils, avec les bonnes méthodes pour atteindre les femmes de milieu populaire dans une perspective d'émancipation. Lors d'une campagne visant à faire reculer les votes pour les partis d'extrême droite, elles ont voulu, à côté d'actions de sensibilisations grand public menées avec d'autres associations, mener une réflexion sur leurs liens avec les femmes de milieux populaires. Sur leurs capacités de prendre en compte les aspirations, les peurs, la méfiance envers le politique de leur public et d'y apporter des réponses positives et concrètes. Des questions plus particulières ont surgi : comment faire avec les jeunes filles d'origine immigrée ? On voit bien les gamins, mais les filles, où les trouve-t-on ? Et puis comment définir les milieux populaires aujourd'hui ?... Au début de cette réflexion, quand les actions se sont mises en place, il n'y avait, dans les comités locaux, pas beaucoup de femmes d'origine immigrée. Il fallait donc comprendre pourquoi elles ne venaient pas, ou pourquoi les FPS n'arrivaient pas à aller dans les quartiers où elles se trouvent.

Dominique nuance toutefois ce constat en rappelant que les FPS disposent d'un réseau d'écoles de promotion sociale qui ont toujours recruté dans ces quartiers, ce qui fait que l'école de Bruxelles par exemple compte énormément de jeunes filles d'origine marocaine. De même, quand un centre de planning est installé et intégré dans un quartier populaire, il draine une population d'origine immigrée. Mais utiliser les services ne signifie pas s'engager dans le mouvement et les FPS tentent de modifier leur manière de travailler comme en témoigne le projet Nejma à Liège. Contrairement à un projet traditionnel FPS, où un comité local adhère à un projet mutuelliste approuvé par l'assemblée générale, Nejma est une maison de quartier qui a démarré avec des cours d'arabe. Ont suivi des cours de cuisine, puis du soutien scolaire et maintenant elle fonctionne comme une maison des femmes tout à fait intégrée dans son quartier.

Nos interlocutrices estiment que les difficultés croissantes d'accès à l'emploi, les conditions de travail (surtout pour les femmes non qualifiées) sont tellement éprouvantes qu'elles interfèrent sur les choix de vie, voire

sur l'adhésion à un projet féministe. Selon Dominique, les travailleuses et travailleurs des centres de planning disent rencontrer de plus en plus souvent des jeunes de milieu populaire dont le projet est de faire un bébé, parce que c'est une façon d'exister. Les FPS, elles, parlent avortement et surtout contraception, mais le problème de ces jeunes femmes n'est pas là : ce n'est pas qu'elles n'ont pas accès à la contraception, c'est que leur projet de vie est de devenir maman. Parce que, explique Sylvie, pour certaines l'accès au travail est tellement compliqué, le travail est tellement déqualifiant, les conditions de travail si exécrables que, face à l'échec à un moment donné, au moins une place et un rôle socialement reconnu c'est d'avoir des enfants et retourner à la maison. Il faudrait travailler davantage sur les aspects qualitatifs des emplois des femmes peu qualifiées. En tant que mouvement de femmes, avoue-t-elle, on se sent impuissant par rapport aux mécanismes socio-économiques. Donc fatalement, ces femmes-là ne se retrouvent pas nécessairement dans le projet féministe.

Le travail d'éducation permanente

Les animatrices et les animateurs sont des salarié-e-s dont le gros de l'activité relève de l'éducation permanente. Réparti-e-s dans les dix régionales de la Communauté française¹, elles et ils développent des actions, soit des programmes généraux FPS, soit des projets plus locaux qui partent de situations locales ou de demandes locales comme le projet Nejma. En ce qui concerne les programmes généraux, les quatre thématiques développées et choisies dans le cadre du décret² sur l'Education permanente sont :

- famille laïque et égalitaire, c'est-à-dire tout ce qui concerne le soutien aux familles de milieu populaire, les aspects de parentalité, d'accueil, etc., sans oublier la dimension critique des politiques familiales ;
- déconstruction des rôles sociaux, soit les questions d'égalité entre les femmes et les hommes ;
- participation à l'espace public, c'est-à-dire ce qui met en œuvre une participation accrue des femmes dans les espaces publics (prise de décision économique, politique, etc.) ;
- santé, soit les questions de santé publique, d'organisation des soins, des usagers de la santé et (d'utilisation) des politiques de (la) santé.

1. Bruxelles, Brabant wallon, Centre et Soignies, Liège, Verviers, Mons-Borinage, Tournai-Ath-Mouscron, Namur, Charleroi et Dinant-Philippeville.

2. Le décret impose que les associations se définissent des thématiques de travail, mais n'en propose pas. Une thématique est « l'identification par l'association, en toute autonomie, des enjeux essentiels qu'elle identifie à moyen ou long terme ».

La multiculturalité ou interculturalité n'a pas été identifiée comme thématique d'action spécifique, car l'objectif était d'intégrer cette dimension dans toutes les actions présentes ou futures.

Les FPS ont toutefois des priorités : atteindre un public populaire, réaliser un travail collectif et non individuel, favoriser la parole des gens, les faire participer à la prise de décision.

Ainsi la formation «*Ma commune c'est mon affaire*», organisée tous les six ans avant les élections communales, visait à permettre aux femmes de se rencontrer dans un espace de formation et de réfléchir à la possibilité de s'investir au niveau de la commune, soit en tant que candidate soit en tant qu'active dans les terrains associatifs et consultatifs. Cette action marche très bien : près de 400 femmes suivirent la formation aux dernières élections communales. Parmi elles, des militantes connues et identifiées FPS et d'autres, mais toutes sont des femmes intéressées qui se posent un certain nombre de questions. Suite à ces formations, un comité local a été créé à Evere qui intègre des femmes issues de l'immigration notamment maghrébine. Autre exemple, un grand forum sur les usagers en soins de santé organisé à partir des constats et demandes des groupes locaux. Ici aussi, certains groupes se composaient de personnes d'origines diverses, ou alors constituaient des groupes homogènes à partir d'une problématique spécifique, comme le groupe de demandeuses et demandeurs d'asile.

L'interculturel sur le terrain

Sylvie estime que les FPS se trouvent à un moment décisif de leur histoire, au sens où un questionnement a surgi au niveau des équipes de travail qui a amené à clarifier un certain nombre d'enjeux. Il est devenu nécessaire de se mettre d'accord sur ce qu'on entend par un travail en interculturalité et sur la nécessité de toucher aussi les femmes issues de l'immigration. Les animatrices et animateurs, rapporte Dominique, demandaient une réponse institutionnelle, par exemple à la question : «*Que fait-on quand on a des femmes voilées ?*». Ou encore : «*Je travaille avec un groupe de femmes au niveau local, elles revendiquent que la piscine soit ouverte rien que pour les femmes de telle à telle heure. Qu'est-ce qu'on fait avec cela ?*».

Elles et ils attendaient un message clair, dit Sylvie, mais nous ne l'avons pas donné. Par contre, nous avons essayé d'identifier où se situait le questionnement en faisant appel à des personnes extérieures pour alimenter le débat. Les animatrices et animateurs ont eu l'occasion de dis-

cuter et apparemment, c'est devenu plus clair puisque ces questions ne ré-émergent pas. Tel est l'intérêt du travail avec le groupe, c'est d'identifier en quoi le mouvement porte un certain nombre de valeurs et pour quoi il les porte. Il faut pouvoir ré-expliciter ces valeurs. Dominique ajoute : *«Nous avons quand même balisé. Par exemple en ce qui concerne la question du voile, nous avons pris position, au sens où toutes nos activités sont ouvertes aux femmes voilées mais nous n'aurons jamais une animatrice voilée, parce que les FPS sont une sphère laïque»*. Le voile fait peur car il apparaît comme un premier pas dans l'engrenage : un petit voile, léger, ne gêne pas, par contre une *burqa*, c'est autre chose.

Sylvie, elle, pense que cette question du voile a ébranlé le travail d'émancipation... Elle se demande, sans avoir de réponse, pourquoi ce travail avec les femmes de l'immigration maghrébine devrait être fondamentalement différent du travail d'émancipation que les FPS mènent depuis tant d'années. Concrètement, il faut gérer des revendications spécifiques communautaires. Pour Sylvie, il faut travailler sur le «je», sur les revendications pour soi et voir en quoi cette revendication est valable aussi pour (le mouvement et) le groupe et pour l'ensemble de la société. D'autre part, quel que soit le groupe, il est important de rappeler que ses membres se situent dans le cadre du mouvement des FPS : si celles-ci ne souhaitent pas porter de jugement sur des demandes «communautaristes», elles estiment que de pareilles revendications ne s'intègrent pas dans leur vision. Les FPS n'ont pas à porter toutes les demandes, à condition d'être claires sur les raisons pour lesquelles elles ne les soutiennent pas. Comme dit Sylvie, *«Quand une animatrice me dit qu'elle a un groupe qui revendique cela, j'ai envie de demander comment elles sont arrivées à cette revendication et comment cette revendication a été réfléchi à un niveau plus global, ce qui est tout de même le sens de l'éducation permanente»*.

La laïcité

Tout cela rend indispensable de clarifier le cadre de valeurs : les FPS ont identifié, en forme d'étoile, cinq pôles de valeurs et quand une position doit être prise, il faut se situer à la croisée de ces pôles. La question de la laïcité n'existe pas indépendamment de celle du féminisme, de la citoyenneté, de l'égalité et de la solidarité. Tout cela doit se conjuguer à un moment donné.

D'emblée, Sylvie met les choses au point : *«La question de la laïcité, si elle se pose, ce n'est pas avec le voile qu'elle se pose le plus. Il y a d'autres choses à questionner comme, par exemple, l'organisation de l'enseignement. Cela me gêne que la laïcité se porte sur le voile. Au*

niveau scolaire ou politique, il y a quand même d'autres questions». Et Dominique d'ajouter : «Quand nous débattons ou quand nous prenons position sur le voile, ce n'est jamais par rapport à la laïcité, c'est toujours en ayant à l'esprit qu'une femme peut être fière de son corps et qu'elle n'est pas obligée de se protéger avec un voile en présence d'un homme».

Pour Dominique, les valeurs que défendent les FPS, que ce soit le féminisme ou la multiculturalité, n'auront de vrai sens que si elles sont traversées par la laïcité. Elle ne dit pas que les sociétés laïques sont des sociétés tout-à-fait égalitaires, non, mais elle pense quand même que c'est dans la laïcité qu'on pourra le mieux arriver à l'égalité, et elle est convaincue qu'on ne pourra bâtir une réelle égalité hommes/femmes que dans une société qui sépare le religieux du reste. Tant que la religion reste une référence personnelle, elle ne pose pas problème. Dominique n'a aucun problème intellectuel avec le fait qu'il y ait des chrétiens, des bouddhistes, des musulmans. Mais que les règles de la vie ne soient pas ces règles-là : *«c'est dans ce sens-là que je dis que je ne peux pas imaginer une société d'égalité hommes/femmes qui ne soit pas une société laïque».*

Lutter ensemble

Dans le contexte d'éclatement des féminismes, une manière de s'en sortir serait d'identifier les enjeux sur lesquels on peut faire cohésion. Si nos enjeux concrets, dit Sylvie, peuvent correspondre aux enjeux concrets d'autres femmes, alors on pourra avancer. Sinon on n'arrive pas à progresser ensemble. Certains combats sont communs, l'encadrement de la petite enfance est un combat commun, comme la lutte pour le droit à l'avortement qui a été le ciment du mouvement des femmes. Aujourd'hui, ce qui semble faire ciment, ce sont les grandes manifestations comme la Marche mondiale des femmes. On se rassemble à partir d'idées très générales – peut-être trop générales – mais qui à un moment donné font sens : le combat contre la pauvreté des femmes et la lutte contre les violences faites aux femmes.

Compte-rendu de **Nadine Plateau**

Clarifier la lutte politique des minoritaires pour l'égalité

*entretien avec Nouria OUALI**

Tu es à l'initiative de la création du groupe de recherche Genre et migration (GEM). Pourquoi as-tu éprouvé le besoin de créer un tel groupe alors que le sujet de la migration était déjà traité à l'ULB et que d'ailleurs tu y travaillais ?

Nouria Ouall – J'ai toujours été attentive à la dimension femme puis à celle du genre. A l'ULB, j'ai essayé avec Anne Morelli de rendre visible ce qui se passait du côté des femmes parce que la sociologie de l'immigration parle toujours au neutre masculin. Sur les questions migratoires, j'estimais qu'il fallait non seulement intégrer la dimension de « sexe » comme rapport social dans la sociologie de l'immigration mais aussi développer la dimension de « race » dans les études de genre. Il est clair que la race n'existe pas au sens biologique, mais comme construction sociale au même titre que le sexe : la dimension de « race », qui s'exprime en racisme et xénophobie ou nationalisme, notamment, est aussi un rapport social de domination comme le sexe. Cette double perspective me semblait vraiment importante car je me suis aperçue que la seule prise en compte de la dimension de genre masquait alors des pans entiers de l'histoire et de la réalité des femmes immigrées et de leurs descendantes. Ce sont les outils d'analyse développés dans les théories féministes de la domination qui m'ont permis de théoriser et d'approfon-

* Sociologue, chercheuse à l'Institut de sociologie de l'ULB.

dir cette dimension dans le champ des études sur l'immigration. L'approche en termes de rapport social de sexe et de race permet d'observer plus finement les réalités complexes que connaissent les femmes immigrées et leurs descendantes.

Tu as choisi le mot «genre» plutôt que «femme» et tu aurais pu dire «diversité» au lieu de «migration». Pourquoi ces termes-là ?

NO. – Les concepts qui ont été choisis mettent avant tout l'accent sur les rapports sociaux. Les notions comme diversité, multiculturalité ou inter-culturalité noient un peu le poisson et occultent les rapports de domination qui sont des facteurs explicatifs de la position des immigrées et de leurs descendantes dans la société. D'une certaine manière, de même que l'ethnicité a euphémisé la «race», la multiculturalité ou la diversité euphémisent et dépolitisent les classes sociales. Lorsque j'aborde la question des immigrées et de leurs filles, j'adopte l'approche «*intersectionnelle*» qui combine les dimensions de genre, de race et de classe et fait usage de la notion d'oppressions entrecroisées. Elle inclut aussi les critères de nationalité, d'âge, de religion, de handicap ou d'orientation sexuelle qui constituent ce que Patricia Collins nomme une «*matrice de la domination*». Dans cette matrice, il n'y a pas de primauté d'un critère sur l'autre, les différentes formes de domination sont **interactives** dans leurs processus comme dans leurs effets. En conséquence, comme le signale Danièle Kergoat, il est impossible par exemple d'analyser isolément la précarisation et la flexibilisation de l'emploi des femmes, sans prendre simultanément en considération les rapports de sexe, de classe, et Nord-Sud. Dans ce schéma, les discriminations ne peuvent être hiérarchisées : ce qui importe au final, c'est moins les catégories sur lesquelles portent la discrimination que les systèmes qui produisent la discrimination.

Ce n'est pas le point de vue des politiques qui doivent faire des choix...

NO. – Les sociétés capitalistes génèrent une multitude de discriminations. Depuis peu, la discrimination est un fait désormais juridiquement (il y a une directive européenne) et politiquement reconnu sur base de différents critères : le sexe, la «race», l'âge, l'orientation sexuelle, le handicap, la religion, etc. Les groupes concernés se sont battus pour faire reconnaître leur discrimination «spécifique» en entrant, par ailleurs, dans des logiques de hiérarchisation (en degrés de gravité) et de concurrence afin de bénéficier des politiques anti-discriminations.

Dans cette lutte, les militant-es perdent de vue que ce qui importe, c'est le combat pour l'égalité et non la défense des intérêts des groupes dis-

criminés. La différence de perspective est fondamentale en termes politiques et repose sur deux manières de voir l'égalité : soit comme un objectif, soit comme un point de départ. Dans ce dernier cas, l'égalité est une réalité concrète et observable (les femmes et les noires par exemple ne sont pas des êtres inférieures) et les choix politiques visent à mettre tous les moyens en œuvre pour la garantir. Tandis que l'égalité appréhendée comme objectif repose sur l'idée d'une égalité formelle, les politiques mises en place visent davantage à compenser les inégalités inhérentes à nos sociétés et «inévitables». Les différences entre les groupes sociaux permettent de les hiérarchiser et, dans certains cas, de justifier un traitement inégal : le foulard «islamique» dans les écoles a ainsi servi à justifier l'exclusion des études des filles.

Parmi les objectifs du GEM, tu nous disais que vous vouliez rendre les outils que vous élaborez opératoires sur le terrain. Tu es très soucieuse de la manière dont on va utiliser les outils et des répercussions de ton travail sur les gens sur le terrain. Comment conçois-tu la relation entre le travail académique ou théorique et le travail social ou politique des associations, ou pour le dire autrement : quel est le lien, au GEM, entre théorie et praxis et en particulier le lien avec le mouvement des femmes, au sens large ?

NO. – Le lien entre théorie et praxis est fondamental. C'est d'abord une question de méthode au sens scientifique du terme. La construction des outils d'analyse ne se fait pas de manière spéculative, mais sur base d'enquêtes empiriques, d'observations et de contacts sur le terrain. Le dialogue avec les associations, les institutions (écoles, syndicats, ministères,...) est essentiel à la fois pour réaliser nos enquêtes, mais aussi pour tester nos outils théoriques. Il doit y avoir un retour de notre travail vers les actrices et acteurs de terrain, retour qui se réalise sous forme de conférences ou de séminaires où l'on discute les résultats de nos recherches. Ceci nous permet de confronter aussi les analyses de milieux qui évoluent constamment. De manière très concrète, ma collègue Isabelle Carles a par exemple analysé l'usage de la loi anti-discrimination sur base de la «race» (la loi Moureaux) du point de vue du genre¹. Elle a interviewé des victimes ainsi que des praticiennes et des praticiens et a montré l'impact du genre tant dans l'usage de cette loi que dans la perception des victimes par les agents institutionnels.

1. Le rapport de recherche peut être téléchargé sur le site du groupe Genre et Migration (<http://www.ulb.ac.be/is/gem/projets.htm#Race>. Cliquez sur Projets. Disponible en français et en anglais).

Peux-tu nous donner des exemples concrets ? C'est une question fondamentale de souligner l'apport de la perspective de genre pour les savoirs en général.

NO. – Par exemple, Isabelle a observé que les dossiers de plaintes pour discrimination se répartissent inégalement selon le sexe des victimes. Les femmes sont davantage impliquées dans les dossiers ayant trait aux relations de voisinage, à l'éducation ou à la santé alors que les hommes sont concernés par des dossiers relatifs à l'emploi, aux loisirs ou à l'orientation sexuelle.

D'un autre côté, la recherche signale une différenciation des attitudes des agents institutionnels à l'égard des hommes et des femmes victimes des discriminations. Les praticiennes et les praticiens tendent à voir une femme plutôt comme une victime alors que les hommes sont perçus d'emblée comme des agresseurs. Ces perceptions genrées, notamment dans le groupe des musulmans, ont parfois influé sur la manière de traiter le dossier, comme certaines études l'ont d'ailleurs montré en France et au Canada.

Du point de vue des victimes de discrimination, l'étude montre un usage différent de la loi anti-discrimination par les hommes et les femmes. Ces dernières connaissent mieux les institutions et les procédures et sont apparues plus déterminées dans la défense de leur droit : lorsqu'elles décident de porter plainte, elles veulent aller jusqu'au bout. Elles sont aussi moins isolées que les hommes, car elles disposent de réseaux familiaux et sociaux qui leur permettent manifestement de mieux gérer la situation. Les hommes expriment davantage le besoin de s'épancher, de parler à quelqu'un-e, sans nécessairement aller jusqu'au bout d'une procédure judiciaire. Ils possèdent une moins bonne connaissance des institutions et, du fait de leur expérience directe ou indirecte de la discrimination, ils manifestent une plus grande méfiance à l'égard de la police et des institutions judiciaires.

Tu nous as dit être préoccupée par la prise en compte de la «race» dans les études féministes. Pratiquement comment cela se passe-t-il ?

NO. – Très concrètement, à l'Institut de sociologie de l'ULB, nous avons réuni sept centres et groupes de recherche dans un nouveau centre appelé METICES² – pour Migrations, Espaces, Travail, Institutions, Citoyenneté, Epistémologie, Santé – qui regroupe des chercheuses et des chercheurs dans ces différents domaines. L'objectif est de travailler

2. <http://www.ulb.ac.be/socio/css/metices.html>

de manière transversale et multidisciplinaire. Ainsi, un projet sur la ville devrait pouvoir convoquer les dimensions de genre, de race et de classe pour analyser les expériences singulières, notamment dans l'usage de l'espace public et de l'espace privé, ou pour l'examen des trajectoires de mobilité dans l'espace urbain. Nous avons créé un cadre institutionnel, il faut maintenant que les initiatives se développent. Cela commence à se mettre en place.

Avez-vous réalisé des travaux au sein du GEM ? Vos recherches sont-elles financées par les pouvoirs publics ? Faites-vous de la «recherche orientée vers la décision politique» ?

NO. – Le GEM est un groupe relativement jeune : il a été créé en novembre 2003. Depuis 2005, deux projets de recherche ont été financés par la Commission européenne. D'abord la recherche dont je viens de parler sur l'usage des lois relatives à la lutte contre les discriminations sur base de la nationalité ou l'origine ethnique en Belgique selon le genre. Actuellement et jusqu'en 2010, ce projet est mené au niveau européen, ce qui va permettre de réaliser des comparaisons au niveau international, notamment avec le Royaume-Uni, la France, l'Espagne et l'Allemagne. Un autre projet, *NEWS – Network on Ethnicity and Women Scientists*, sur la place des femmes immigrées et issues des groupes minoritaires à l'université et dans la recherche scientifique a aussi été financé par la Commission européenne en 2006-2007. Ce projet a donné lieu à la constitution d'un réseau européen de chercheuses issues de groupes minoritaires de sept pays européens (Allemagne, Belgique, Bulgarie, Italie, Grande-Bretagne, Pays-Bas, Portugal) et a permis la réalisation d'un état des lieux national et européen sur la place des femmes minoritaires dans le monde académique et de la recherche scientifique³.

Le groupe est aussi sollicité par certaines institutions publiques (comme la Direction de l'égalité des chances de la Communauté française, l'Institut pour l'Égalité des femmes et des hommes ou le Parlement européen) pour proposer, par exemple, une méthode de recherche sur une problématique et avec un budget bien déterminés (appels d'offre). Il peut s'agir de recherches très ciblées comme sur la question de la polygamie ou sur les mariages forcés chez les musulmans, des thèmes très en vogue pour le moment. Souvent les pouvoirs publics cherchent à mieux connaître une question sociale et parfois demandent que nous formulions des recommandations pour éclairer leurs éventuelles mesures politiques. Nous analysons la faisabilité de ces recherches en fonction des

3. Téléchargeable, en anglais uniquement, sur le site du GEM : www.ulb.ac.be/is/gem

contraintes imposées (budget, temps, espace voire groupes sociaux à étudier). Par exemple, le projet sur la polygamie n'a pas été retenu du fait qu'il fallait mener l'enquête dans plusieurs Etats européens dans un laps de temps très court et avec un budget très insuffisant pour réaliser une enquête sociologique sérieuse.

L'immigration marocaine et turque est majoritairement de culture musulmane. La question de la religion pourrait arriver à l'ordre du jour. Cette question vous intéresserait-elle ?

NO. – Cette question est déjà à l'ordre du jour de beaucoup de projets de recherche et je constate la multiplication des demandes s'intéressant au statut personnel, au mariage, à l'excision, à la répudiation, *etc.* Je suis toujours surprise de cette tendance de plus en plus marquée des politiques et des institutions à problématiser les questions liées aux citoyen-ne-s d'origine musulmane essentiellement sous l'angle du religieux et du culturel. Culture et religion dont on critique systématiquement par ailleurs la place prise dans l'espace public. Je ne nie évidemment pas l'impact que peuvent avoir ces variables sur certains groupes et individus. Ce qui me gêne, c'est lorsque la culture et la religion deviennent les seuls facteurs explicatifs des comportements et des situations sociales des musulmans. C'est un point de vue très réducteur, dont la conséquence est de nous faire perdre totalement de vue les enjeux économiques et sociaux qui sont au cœur des difficultés que ces personnes rencontrent, mais aussi les rapports sociaux qui produisent les positions inégales. Par ailleurs, cette approche «culturaliste» empêche de percevoir qu'il y a bien des points communs avec les autres groupes sociaux qui sont aussi dominés.

Un projet de recherche sur la religion devrait être examiné sous l'angle des rapports sociaux de sexe, de «race» et de classe et prendre pour objet une variété de populations vivant en Belgique et pas seulement les musulman-e-s. Cependant, cette perspective analytique dérange, car elle ne valide pas l'approche culturaliste et simpliste des phénomènes sociaux qui vise précisément à imputer à un groupe culturel des comportements spécifiques (machisme, violence intrafamiliale, *etc.*) liés à une prétendue «nature». La culture, la religion voire la nationalité sont alors substantialisées, les générations successives nées en Belgique reproduisant «naturellement» ces comportements. Finalement, c'est comme si ces groupes de populations étaient imperméables à l'influence de l'environnement dans lequel elles baignent depuis plusieurs générations. Autrement dit, elles sont figées et incapables de changement, elles n'ont pas d'histoire. Or tous les groupes sont impliqués dans des rapports de forces et des conflictualités qui sont précisément les moteurs des changements des sociétés. La conflictualité inhérente aux

groupes sociaux ne signifie certainement pas incompatibilité entre les groupes comme d'aucuns cherchent à nous en convaincre à propos des musulmans européens.

Que penses-tu du débat actuel sur la libération des femmes et de l'opposition laïcité/religion ?

NO. – La question du statut des femmes est illustrative de cette tendance à tout analyser au travers du prisme culturel et religieux. Sur la question de la laïcité, si on ne parle que des musulman-e-s, je suis frappée de constater que le processus de laïcisation relevé dans de nombreuses enquêtes réalisées en France, aux Pays-Bas, au Royaume-Uni et même en Belgique⁴ est tout simplement occulté. Ces études font apparaître que les populations musulmanes se distancient partout de la pratique religieuse. En France, on a même observé la conversion de 10 % de musulmans à d'autres religions, que ce soit au christianisme ou au bouddhisme. Les enquêtes mettent aussi l'accent sur la dimension sociale et familiale de la pratique religieuse. Dans le cas du Ramadan, par exemple, les descendant-e-s d'immigré-e-s privilégient souvent le caractère familial et festif de cette pratique plutôt que le caractère religieux, car le Ramadan reste un moment important de rassemblement et de maintien des liens familiaux.

Pour ma part, l'expression du religieux en Belgique, comme dans d'autres pays européens d'ancienne immigration, est davantage un des symptômes de réaction à la stigmatisation et à l'exclusion sociale et culturelle des plus faibles et des plus fragiles qu'un retour fervent à une pratique religieuse. Ce qui est très complexe, c'est que les questions identitaires et religieuses se confondent. Ce qui est choquant, c'est qu'au nom de la laïcité, on discrimine des filles parce qu'elles portent le foulard et qu'on leur interdit l'accès à l'école voire à l'enseignement. Les affaires du foulard ont montré que l'exclusion de l'école et/ou de l'emploi sanctionne essentiellement les jeunes musulmanes. Il n'y a pas pire contradiction en matière d'émancipation des femmes. Et puis, c'est tout simplement oublier que l'éducation est – et a été – un facteur essentiel d'émancipation, comme l'histoire du mouvement des femmes le montre clairement.

4. Voir le travail de Ron Lesthaeghe de la VUB, qui a réalisé une enquête démographique sur les attitudes à l'égard de la religion des hommes et des femmes d'origine turque et marocaine.

Y vois-tu un phénomène politique ?

NO. – Pour une partie des musulman-e-s la réponse à cette réaction de rejet de leur groupe et de leur identité a pris des formes politiques multiples. Dans une société démocratique, il est logique de se constituer en groupes de revendication pour tenter de faire entendre sa voix et faire valoir ses droits. On ne retient souvent que l'engagement d'une très faible partie des musulman-e-s dans les organisations religieuses ou le PJM (Parti des Jeunes Musulmans), le seul parti politique musulman, dont les scores électoraux sont négligeables. Nombre de descendant-e-s d'immigré-e-s se mobilisent aussi dans le mouvement associatif et dans les partis politiques traditionnels comme tout-e citoyen-ne. L'engagement dans les associations a débuté dans les années 1980 (en France, avec le mouvement Beurs et les marches organisées par SOS Racisme) notamment avec les associations Jeunesse Maghrébine ou Avicenne. Ces mouvements à cette époque ne parlaient pas de religion et leurs revendications étaient avant tout sociales et culturelles. En France, les discours valorisaient les femmes maghrébines qui étaient perçues comme des médiatrices et des vecteurs d'intégration.

Vingt ans plus tard, la crise des banlieues n'a fait que s'aggraver, le voile et la violence dans les banlieues ont occupé les devants de la scène. Les problèmes sociaux soulevés n'ont pas été résolus et les populations ont continué à être stigmatisées et marginalisées. L'ascenseur social ne fonctionne pas (scolarité, insertion et promotion dans l'emploi), pas plus pour les jeunes hommes que pour les femmes d'origine maghrébine, ce qui entraîne de fortes frustrations qui sont le terreau idéal d'instrumentalisation et de radicalisation politiques. Les revendications d'égalité et de justice ne sont pas entendues. Les musulman-es sont stigmatisé-e-s parce qu'ils et elles sont musulman-es, parce qu'ils et elles ne seraient pas «intégrés-es» mais aussi seraient les seul-es responsables de leurs difficultés sociales. Il y a une violence inouïe dans cette logique vis-à-vis de ces groupes, avec qui l'on refuse par ailleurs tout dialogue. En revanche, une multitude de discours sur ce qu'ils sont et sur ce qu'ils devraient être sont constamment développés.

Parmi les jeunes, les expressions identitaires sont exacerbées comme chez n'importe quel-le autre jeune à la période de l'adolescence. Pour les adultes, les fragilités identitaires se révèlent aussi à la suite de la perte d'un emploi ou d'une rupture familiale, comme pour cette femme de quarante cinq ans qui du jour au lendemain porte le foulard après son divorce et l'éclatement de sa famille. Pour elle, le voile la cadre, la restructure, la sécurise.

Il s'agit là d'une réponse individuelle mais pas politique...

NO. – Cet exemple montre que les femmes peuvent porter le voile pour des tas de raisons différentes sans nécessairement s'identifier à un parti islamiste ou adopter une position politique. Quand bien même il y a un élément religieux commun, les femmes ne forment pas un groupe homogène, comme si rien ne les différençait ou comme si elles pensaient ou revendiquaient toutes la même chose. La réalité montre, au contraire, une extraordinaire diversité d'attitudes et de motivations. Porter le voile par exemple n'a pas le sens unique qu'on lui prête, c'est-à-dire de repli communautaire, de refus d'intégration, de rejet de la société ou d'adhésion aux mouvements radicaux islamistes. Par ailleurs, si des pressions peuvent exister sur les femmes pour qu'elles portent le voile, cela ne signifie pas pour autant qu'elles acceptent de le porter. Des femmes et des hommes aussi remettent en cause et critiquent même le discours des imams dans certaines mosquées. Il faut cesser d'imaginer ces populations sans capacité de penser et d'agir.

Comment les femmes vont-elles se débrouiller pour ne pas se faire avoir ?

NO. – C'est là que vient la réponse politique. Ce que je veux dire, c'est qu'il est de notre responsabilité individuelle et collective de comprendre ce qui se passe dans notre société et de nous demander pourquoi les choses sont ce qu'elles sont. En réalité, on ne sait pas ce qui se passe, mais on élabore des discours et l'on porte sans arrêt des jugements négatifs et définitifs sur les citoyen-ne-s d'origine musulmane les plus marginalisé-e-s et les plus dominé-e-s. Pour ma part, je pense qu'il est vital de les rencontrer et de dialoguer avec ces citoyen-ne-s. C'est dans les quartiers les plus mélangés, où les liens entre voisin-e-s de toutes origines sont entretenus, que les tensions sociales sont les moins fortes. Sur le plan politique, il est urgent de créer les conditions de ce dialogue et du débat démocratique. C'est bien dans l'échange et la confrontation que l'on découvre l'Autre, et donc Soi-même, et que l'on est en mesure de réfléchir et de penser ensemble la société future. De même qu'il est indispensable de créer les conditions économiques, sociales, culturelles et politiques permettant l'épanouissement individuel et collectif des plus dominés plutôt que de développer des discours idéologiques les enjoignant à l'autonomie et à l'émancipation (typiques des rapports de domination).

Pour conclure, le GEM est-il un centre d'études féministe ? Le discours que tu tiens, le revendiques-tu comme un discours féministe ?

NO. – Absolument. C'est quoi le féminisme ? C'est mettre au cœur de son combat, la lutte contre le sexisme, pour l'égalité et l'émancipation des femmes, de toutes les femmes ! L'approche de ces questions à partir de la situation des femmes immigrées et de leurs descendantes permet de ré-interroger les processus de domination qui prennent des formes multiples, mais procèdent de la même logique. Ainsi, par le biais de la situation des femmes immigrées, il s'agit de montrer la diversité de statut des femmes dans notre société, et des inégalités persistantes sur base du genre, de la race et de la classe.

Il est essentiel aujourd'hui que le mouvement des femmes prenne en considération ces dimensions de la domination, sans quoi il n'est pas possible de comprendre la position des femmes immigrées et de leurs descendantes dans la stratification sociale, si ce n'est à partir de l'argument culturel, faux et réducteur. Dans le mouvement féministe, l'idée d'une sororité universelle a été battue en brèche, dès les années 1970 par les *Black feminists* aux Etats-Unis puis en Angleterre car, comme Angela Davis l'a bien montré, dans la réalité concrète les femmes noires et les immigrées sont aussi dominées par des femmes blanches. Ainsi, on voit bien que la condition d'une domestique noire ou immigrée n'est pas comparable à celle de sa patronne bourgeoise simplement parce qu'elles sont femmes. De même, la condition de cette domestique noire ou immigrée n'est pas semblable à celle du mari noir ou immigré malgré leur couleur de peau ou de leur origine étrangère communes. L'expérience de ces femmes est spécifique du fait qu'elles se trouvent au cœur de trois systèmes d'oppression : le patriarcat, le racisme et la classe sociale.

On observe que les revendications des mouvements féministes et des associations antiracistes ne relayaient pas les demandes des femmes noires et des immigrées : les premiers ignoraient l'oppression raciste et les secondes occultaient la domination patriarcale. Ainsi, l'analyse des politiques publiques belges montre que les femmes noires et d'origine étrangère sont souvent négligées dans les politiques sociales. Les choses commencent très doucement à changer, mais il y a encore beaucoup de résistance.

L'enjeu est donc bien d'identifier les mécanismes communs et spécifiques de la domination pour s'attacher à combattre non pas les groupes, mais les systèmes qui génèrent les inégalités. Pour la sociologue Christine Delphy, la domination prend des formes spécifiques (le rapport de «race» est spécifique de la domination coloniale, le rapport de sexe et de classe de la domination patriarcale et capitaliste), mais elle produit

les mêmes effets d'essentialisation, de stigmatisation (criminalisation) et d'exclusion.

Cette reconnaissance du caractère spécifique ne mène pas nécessairement au relativisme et à la fragmentation des mouvements sociaux, comme on le craint souvent. Pour éviter de tomber dans ce piège, il importe de distinguer l'analyse et la reconnaissance de la discrimination sur base des expériences différentes, de la stratégie politique de lutte pour l'égalité. Le sexe, la race, la classe sont des catégories analytiques à partir de laquelle ou desquelles l'expérience de l'inégalité se réalise. En termes de mobilisation politique, le danger est de revendiquer des droits sur base de ces mêmes catégories, ce qui a pour conséquence de mettre les groupes en compétition. Pour éviter cette fragmentation des mouvements sociaux, ces catégories doivent faire l'objet d'une critique. Les femmes, les noir-es, les immigré-es, les musulman-es, les jeunes, *etc.* sont renvoyé-es à une nature immuable leur attribuant des caractéristiques intrinsèques et invariables dans le temps (faibles, paresseux, délinquants, *etc.*). De plus, ces catégories enferment les individus dans des identités «altérisées» ce qui signifie, par exemple, qu'une descendante d'immigré-e originaire de Turquie de la quatrième génération restera toujours turque (avec toutes les représentations sociales négatives que cette catégorie charrie). Ce sur quoi devrait porter la lutte politique, ce sont les systèmes qui produisent les inégalités : répartition des richesses, sélection scolaire et à l'emploi, *etc.* et non sur les groupes victimes des discriminations.

C'est pourquoi j'ai personnellement trouvé regrettable que le gouvernement ait choisi de créer deux institutions distinctes pour l'égalité : l'Institut pour l'égalité entre les femmes et les hommes et le Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme. Le mouvement des femmes et le mouvement antiraciste craignaient d'être marginalisés dans les politiques anti-discrimination. La conséquence directe de ce dédoublement est que les moyens nécessaires pour lutter contre les discriminations sont fragmentés et que les un-es et les autres passent leur temps à justifier leur raison d'être au lieu de développer une réflexion sur leurs intérêts communs et les stratégies à élaborer ensemble pour garantir l'égalité entre les citoyen-ne-s. Car c'est cet enjeu-là qu'il ne faut surtout pas perdre de vue.

Propos recueillis par **Nadine Plateau** et **Zakia Khattabi**.

Du côté de la décroissance : questions encore non résolues

Décroissance ou Neuvième Symphonie ?

Jean-Marie HARRIBEY*

La gravité de la crise écologique, qui se surajoute à la crise sociale engendrée par le capitalisme néolibéral, a fait surgir un débat autour de la question de la «décroissance». Un débat qui, pour l'essentiel, n'oppose pas, au sein des mouvements sociaux et écologistes, les partisans de la croissance économique productiviste et ceux de la décroissance, mais qui traverse ceux qui se préoccupent d'écologie. Un débat auquel, à titre individuel ou dans un cadre collectif, nous participons depuis plusieurs années¹. C'est donc dans le but de poursuivre cette discussion que nous proposons ici un commentaire critique sur quatre livres parus récemment, commentaire qui ne prétend pas avoir le dernier mot, étant lui-même susceptible de remarques contradictoires.

* Economiste, enseignant à l'Université de Bordeaux 4. Co-président d'ATTAC-France.

1. Jean-Marie HARRIBEY, *L'économie économe - Le développement soutenable par la réduction du temps de travail*, L'Harmattan, Paris, 1997 (édition partielle de la conclusion revue dans le n°235 des *Cahiers Marxistes*, 2007, *Critiques de la (dé)croissance*). ATTAC (dir. J.-M. Harribey), *Le développement a-t-il un avenir ? Pour une société solidaire et économe*, Mille et une nuits, Paris, 2004.

Ces quatre livres sont ceux de Paul Ariès, *La décroissance – Un nouveau projet politique* [PA1] ; de Vincent Cheynet, *Le choc de la décroissance* [VC] ; et de Serge Latouche, *Le pari de la décroissance* [SL1], et *Petit traité de la décroissance sereine* [SL2]².

Ils ont pour avantages d'être récents et de refléter, sinon la totalité des sensibilités s'exprimant sur le même sujet, du moins une large fraction des idées défendues par les théoriciens de la décroissance en langue française. Notre commentaire fait suite à un précédent³ que nous avons consacré à un premier ouvrage de Paul Ariès et à un autre de Jean-Paul Besset, qui s'inscrivaient dans la même problématique.

Si l'on suit, d'aussi près que possible, les textes de ces auteurs, sans esprit polémique mais sans concession théorique, la plupart des remarques et questions posées antérieurement restent sans réponse – bien qu'on sente à chaque instant que beaucoup d'affirmations de ces auteurs sont destinées à réfuter nos arguments ou bien, sans le dire, à réintégrer ceux-ci dans leur corpus. Car, une fois que le rappel est fait des innombrables dégâts écologiques et sociaux du mode de développement actuel, lesquels font consensus aujourd'hui au sein de la galaxie écologiste et même au-delà, reste le problème d'une alternative au productivisme et au capitalisme. Suffit-il d'admettre que la croissance économique infinie est impossible pour construire une théorie et un projet cohérents ?

Comme il serait fastidieux dans cet article de passer en revue ces ouvrages l'un après l'autre, nous rassemblons nos remarques autour de trois thèmes qui reviennent souvent chez ces auteurs : Quelle philosophie politique ? Quelle économie ? Quelle épistémologie ?

2. Cités ci-dessous cursivement sous ces initiales avec renvoi aux numéros de page. Paul ARIES, *La décroissance - Un nouveau projet politique*, Gollias, Paris, 2007. Vincent CHEYNET, *Le choc de la décroissance*, Seuil, Paris, 2008. Serge LATOUCHE, *Le pari de la décroissance*, Fayard, Paris, 2006 ; et *Petit traité de la décroissance sereine*, Mille et une nuits, Paris, 2007. Nous référons pareillement, sous [PA2], à Paul ARIES, *Le mésusage - Essai sur l'hypercapitalisme*, Parangon, Lyon, 2007.
3. Jean-Marie HARRIBEY, «Toute critique radicale est-elle recyclable dans la décroissance ? – Commentaires critiques sur deux ouvrages récents de Paul Ariès, *Décroissance ou barbarie*, Ed. Gollias, Villeurbanne, 2005, et Jean-Paul Besset, *Comment ne plus être progressiste sans être réactionnaire*, Fayard, Paris, 2005», dans *Contretemps*, n° 18, février 2007, pp. 142-149. Lisible en <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/soutenabilite/cr-aries-besset.pdf>.

Quelle philosophie politique de la décroissance ?

Tous les auteurs essayant de théoriser la décroissance affirment se situer sur le terrain de l'élaboration d'un projet de société. En suivant leur raisonnement, on rencontre trois sujets principaux : le rapport entre décroissance et humanisme, la démographie et le caractère anticapitaliste de la décroissance.

La décroissance est-elle humaniste ?

Paul Ariès et Vincent Cheynet, chevilles ouvrières, entre autres, du journal *La Décroissance*, abordent sans détours l'un des points les plus controversés de certaines thèses répandues dans le courant de la décroissance : le rapport à la démocratie et, par suite, le rapport à l'humanisme. L'un comme l'autre confirment leur choix clair en faveur de la démocratie et n'ont pas de mots assez durs pour condamner les variantes d'extrême droite de l'écologie et la récupération de celle-ci par un Alain de Benoist⁴. Ils déclarent se reconnaître dans la « *tradition humaniste* » [PA1 pp. 320 et 325], débarrassée d'une conception du progrès dans laquelle l'homme n'est qu'un conquérant prédateur de la nature, ou bien « *refuser avec force toute doctrine antihumaniste* » [VC p. 127]. Ariès dénonce même « *l'illusion de l'illusion politique, plus dangereuse que l'illusion politique* » [PA1 pp. 263 et 338], en se démarquant nettement de Jacques Ellul et Bernard Charbonneau [PA1 pp. 310, 314 et 315], pourtant parmi les références préférées des partisans de la décroissance. Et Cheynet parle de « *réhabiliter la loi* » [VC p. 93] et de « *réinvestir le politique* » [VC p. 111]. Le renvoi à la sphère individuelle de la transformation de la société ou un simple « *retour au local* » sont récusés pour ne pas « *condamner les objecteurs de croissance à se confiner dans des marges* » [VC p. 133], et une grande distance est prise avec une écologie qui serait un acte de foi. Dans la réaffirmation de leur attachement à la République, on peut voir aussi un plaidoyer implicite en faveur de la laïcité.

On comprend aisément pourquoi ces deux auteurs insistent particulièrement sur la démocratie, l'humanisme et les droits de l'homme. Ce sont des concepts qui ne vont pas de soi parmi les théoriciens de la décroissance. C'est ici que survient le premier étonnement. Plusieurs auteurs, anti-productivistes mais critiques à l'égard de la décroissance, ont été pris à partie au cours des dernières années par les théoriciens de la

4. Alain DE BENOIST, *Demain, la décroissance ! Penser l'écologie jusqu'au bout*, *é*dite, Genève, 2007.

décroissance pour avoir mis au jour le risque que représentait la posture consistant à renier toute la philosophie des Lumières, au nom du rejet du progrès, sous-jacent à ladite philosophie, ou de celui de l'Occident, son géniteur. Or, Ariès et Cheynet font comme si cette clarification n'était pas redevable aux voix qui s'étaient élevées contre le relativisme culturel et l'abandon de la raison, comme s'il avait été inutile de critiquer l'idée selon laquelle la modernité nous aurait chassés d'un ordre naturel qu'il s'agirait de retrouver. L'avertissement lancé notamment par Attac, Cyril Di Méo, Stéphanie Treillet ou nous-même⁵ n'était pas superflu puisque Ariès et Cheynet l'adoptent, contre l'avis de certains de leurs amis, sans toutefois reconnaître que leurs récriminations antérieures contre nous étaient alors sans objet.

Ariès et Cheynet vident une partie de leur querelle avec Latouche, beaucoup plus proche d'une posture relativiste. Cheynet pointe à juste titre la contradiction de celui qu'il appelle «*le plus ancien dans le grade le plus élevé*» [VC p. 132] : «*Serge Latouche affirme fonder son engagement sur la recherche d'une fraternité humaine. Il y a là une contradiction majeure pour un intellectuel qui réfute tout universalisme des valeurs. Nous pourrions très bien lui objecter que cet esprit de fraternité dont il se réclame est aussi une valeur universelle qui, selon sa logique, ne devrait pas être imposée*» [VC pp. 138-139]. Latouche avance en effet à reculons vers l'humanisme. Il ne s'y rallie que du bout des lèvres ou, finalement, que pour retourner dans la dénégation. Son refus de voir les pays pauvres construire des réseaux d'adduction d'eau potable, des écoles ou des centres de soins est toujours justifié parce que ces projets relèveraient d'un «*ethnocentrisme ordinaire*» [SL2 p. 96]. Pour tenter de se tirer de ce mauvais pas, Latouche est obligé d'assimiler humanisme et «*occidentalocentrisme*» [SL2 p. 151], pour aussitôt jurer que «*la décroissance n'est en aucun cas un antihumanisme ou un antiuniversalisme*» [SL2 p. 154] et proposer de «*parler d'un a-humanisme*» [SL2 p.155]. Le «*a*» privatif à la place de «*anti*» n'est-il pas un artifice de rhétorique ?

5. Attac, *op. cit.*, 2004 ; Cyril DI MEO, *La face cachée de la décroissance - La décroissance : une réelle solution face à la crise écologique ?*, L'Harmattan, Paris, 2006 ; Stéphanie TREILLET, «*L'impasse de l'anti-développement*», dans Lafaye de Micheaux E., Muiot E. et Ould-Ahmed P. (dir.), *Institutions et développement*, PUR, Rennes, 2007, pp.47-67 ; Jean-Marie HARRIBEY, «*Les théories de la décroissance : enjeux et limites*», dans *Cahiers français*, n° 337, mars-avril 2007, pp. 20-26 (lisible en <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/soutenabilite/dcroissance.pdf>).

La décroissance s'éloigne-t-elle du malthusianisme ?

La question démographique reste le point aveugle de la philosophie politique de la décroissance. Dans son *Pari de la décroissance*, Latouche laisse entendre qu'il serait «réaliste» de ramener la population mondiale à 3 milliards [SL1 p. 144] ; dans son *Petit traité de la décroissance sereine*, il prend le lecteur à contre-pied en titrant «Une fausse solution : réduire la population» [SL2 p. 46]. Après avoir montré que les thèses sur la population étaient toutes erronées, il nous surprend encore en affirmant que «les contraintes sont élastiques», à condition, certes, d'arrêter la «surconsommation de viande des riches» [SL2 p.49]. Latouche termine en faisant sienne l'idée exprimée par Jean-Pierre Tertrais, pour qui l'espèce humaine «doit impérativement parvenir dans le siècle présent à une stabilisation de sa population. La question centrale est de savoir si ce mouvement sera imposé par les événements, par des politiques autoritaires, par des méthodes fondées sur la coercition, voire sur la barbarie, ou s'il résultera d'un choix volontaire, refusant que le désir de procréation ne devienne programmable par une prétendue élite éclairée» [SL2 p. 50]. Non seulement Latouche pose un faux problème car la transition démographique est largement amorcée, voire achevée en maints endroits, mais il veut ignorer que ce mouvement est dû au développement qu'il condamne par ailleurs : «Bien loin d'être le remède aux problèmes sociaux et écologiques qui déchirent la planète, le développement économique constitue la source du mal» [SL1 p. 42].

Cheyne, qui se réfère encore à l'idée que «la démographie a explosé» [VC p. 127], ne semble pas connaître la transition démographique. Certes, la démographie a explosé au cours de l'histoire, mais elle n'explose plus. Ariès évite le problème en déclarant que la démographie est une «fausse peur» parce qu'il est possible que «l'humanité s'achemine tout doucement vers la mort» [PA1 p. 173] à cause de taux de natalité n'assurant pas la reproduction. Et il donne quitus à un propos erroné de Christian Godin, affirmant que l'espérance de vie n'augmente que par l'effet d'un nombre de personnes plus élevé à vivre vieux et non par la longévité de chacune. Or, l'augmentation de la durée moyenne de vie est due aux deux facteurs à la fois. Finalement, si elle apparaît maintenant avec moins de netteté qu'elle n'était exprimée par certains dans *La Décroissance*⁶ en 2004, la thèse démographique malthusienne n'est sans doute pas vraiment écartée au sein de ce courant. A aucun moment, ni nulle part, n'est posé le principe «humaniste», puisque tel est le choix

6. *La Décroissance*, «Faut-il limiter les naissances ?», débat avec Paul Ariès, Vincent Cheyne, Véronique Lopez, et Pierre Rabhi, n° 21, mai 2004.

d'Ariès et de Cheynet, de la nécessité d'accueillir, dans le demi-siècle qui vient, l'accroissement de moitié de la population mondiale devant se produire inéluctablement avant de s'arrêter.

La décroissance est-elle anticapitaliste ?

Soupçonnés de ne pas porter l'antiproductivisme à la hauteur d'un anticapitalisme, Ariès, Cheynet et Latouche témoignent de leur engagement contre le capitalisme. «*La décroissance est une réaction à l'échec conjoint du capitalisme (destructeur de la planète et responsable de cette immondialisation) et de ses concurrents directs que furent le 'socialisme réellement existant' (bloc de l'Est) et la social-démocratie (devenue un social-libéralisme)*» [PA1 p. 159]. Cheynet définit «*des combats humanistes : contre l'univers des objets, le capitalisme, la société de consommation, la marchandisation et 'l'économicisation' du monde, qui réduisent les espaces de gratuité, nous éloignent de nous-mêmes et nous vident de notre substance*» [VC p. 213].

Latouche considère la décroissance comme un «*éco-socialisme*» [SL2 p. 140], sans mentionner que ce concept est né ailleurs⁷, et avertit : «*Si nous n'insistons pas sur la critique spécifique du capitalisme, c'est qu'il nous paraît inutile d'enfoncer une porte ouverte. Cette critique a, pour l'essentiel, été faite et bien faite par Karl Marx. Toutefois, il ne suffit pas de remettre en cause le capitalisme, mais toute société de croissance. Et là, Marx est pris en défaut*» [SL2 p. 136]. Il y a ici, de notre point de vue, une erreur et un point de débat contradictoire. L'erreur est de croire que l'on n'a pas besoin de mener une critique du capitalisme contemporain, alors que la transformation qu'il a imposée au monde depuis trois décennies a exacerbé sa tendance à la marchandisation généralisée. Comme le dit Michel Husson, le capitalisme tend à se rapprocher de son modèle «*pur*»⁸, en soumettant toutes les activités humaines à une rentabilité financière exorbitante, par le sacrifice de l'emploi, des salaires, du droit du travail, de la protection sociale et... des investissements qui seraient nécessaires pour prendre vraiment en compte l'écologie. Dans ces conditions, affirmer qu'une critique du capitalisme est devenue inutile invalide toute profession de foi «*anticapitaliste*». Ensuite, il reste à débattre du principe fondamental qui gouverne notre société. S'agit-il du capitalisme ou bien de la croissance ? Latouche et la plupart des théori-

7. Voir notamment Ted BENTON, «*Marxisme et limites naturelles : critique et reconstructions écologiques*», *Actuel Marx*, n°12, 1993, pp. 59-95 ; et Michaël LOWY (coord.), *Écologie et socialisme*, Syllepse, Paris, 2005.

8. Michel HUSSON, *Un pur capitalisme*, Page deux, Lausanne, 2008.

ciens de la décroissance abandonnent la critique du capitalisme, non pas, principalement, parce que «elle a été faite et bien faite» par Marx, mais parce que fondamentalement ils n'adhèrent pas ou plus à cette critique, et qu'il situent l'origine de nos maux au-delà de ce système. La «société de croissance» surdéterminerait tout.

«L'ubris» [SL2 p. 39], c'est-à-dire la démesure dénoncée par Latouche, renvoie à une nature humaine, qui n'est jamais bien sûr spécifiée comme telle par l'auteur, mais sur laquelle on a de la peine à voir comment les rapports sociaux, les structures sociales et l'organisation de la société interviennent. Et, dans ce cas-là, que peut-on politiquement pour extirper du cœur de l'homme sa démesure, pâle succédané de son angoisse de la mort ? La réponse est : rien. Et l'on comprend alors tous les attermoissements des théoriciens de la décroissance par rapport au capitalisme : ils affirment être anticapitalistes, mais dédouanent aussitôt le système de sa responsabilité. Pourquoi alors être hostile à un système qui ne serait pour rien dans les désastres du monde⁹ ? On voit ici les limites théoriques et épistémologiques – nous reviendrons plus loin sur ces dernières – de la naturalisation des conditions sociales. «*La lutte des classes est terminée*», affirme péremptoirement Latouche [SL1 p. 261], qui est bien loin de la thématique développée par Hervé Kempf, «*Comment les riches détruisent la planète*»¹⁰, à laquelle il se réfère pourtant. «*Avec le triomphe du capital, la lutte des classes s'est épuisée*», reprend Latouche dans son autre livre [SL2 p. 102]. Or, la concentration des richesses et la détérioration de la part des travailleurs ne sont-elles pas les actes qu'on pourrait dire «primitifs» de la lutte des classes¹¹ ? Des apories de la philosophie politique à celles de l'économie, il n'y a qu'un pas.

Quelle économie pour la décroissance ?

La discussion sur l'économie avec les théoriciens de la décroissance réserve de multiples surprises à propos de la définition de ce concept, des domaines et des populations concernés par ce projet, de la place du travail qui renvoie aux conceptions de la richesse et de la valeur, et de la transition vers une société non productiviste.

9. Voir Jean-Marie HARRIBEY, «Toute critique...», *op. cit.*, 2007.

10. Hervé KEMPF, *Comment les riches détruisent la planète*, Seuil, Paris, 2007.

11. Sourions un peu : dans le chapitre 4 de la 4^e partie de son livre, intitulé «*Ce que la décroissance n'est pas*» [PA1 p. 179], figure un paragraphe titré «*Une décroissance équitable*» [PA1 p. 181].

Qu'est-ce que la décroissance ?

Les auteurs étudiés ici sont unanimes : la décroissance n'est pas le contraire de la croissance. Bien que celle-ci se définisse comme l'augmentation de la production, la décroissance ne serait pas en revanche, à les en croire, la diminution de la production. Citons Latouche qui a élargi la définition : «*La décroissance, pour nous, n'est pas la croissance négative, expression oxymorique et absurde qui traduit bien la domination de l'imaginaire de la croissance. (...) On imagine quelle catastrophe engendrerait un taux de croissance négatif ! De même qu'il n'y a rien de pire qu'une société travailliste sans travail, il n'y a rien de pire qu'une société de croissance dans laquelle la croissance n'est pas au rendez-vous. Cette régression sociale et civilisationnelle est précisément ce qui nous guette si nous ne changeons pas de trajectoire. Pour toutes ces raisons, la décroissance n'est envisageable que dans une 'société de décroissance', c'est-à-dire dans le cadre d'un système reposant sur une autre logique*» [SL2 p. 21]. Exagère-t-on si l'on résume cette définition par «*la décroissance, c'est la décroissance*» ? Les théoriciens de la décroissance se sont donc enfermés dans un piège qu'ils ont eux-mêmes tendu. Quel lecteur, quel citoyen conscient de la crise écologique et qui réfléchit à une solution ne conclut pas spontanément : puisque la croissance (c'est-à-dire l'augmentation de la production) est, prétendument, la mère de tous nos maux, la décroissance ne peut être que son contraire (la diminution de la production) ? Au lieu d'accepter les conséquences de leur propre choix théorique et politique, tous les théoriciens de la décroissance font assaut d'imagination pour sortir de leur propre piège. L'un parle de «*mot-obus*» [PA1 p. 11] tout en disant que «*le seul moyen est de **réduire** l'économie elle-même, bref d'entrer en décroissance*» [PA1 p. 170, souligné par nous], l'autre de «*slogan politique*» [SL1 p.16 et SL2 p. 20] ou d'«*une bannière derrière laquelle se retrouvent tous ceux qui ont procédé à une critique radicale du développement et qui veulent dessiner les contours d'un projet alternatif pour une politique de l'après-développement*» [SL1 p. 17]. Obus, slogan, bannière, on est dans le registre des représentations, ce qui, on le verra plus loin, n'est pas sans poser de problèmes.

Cheyne met toutefois les pieds dans le plat : «*La décroissance, c'est d'abord la décroissance économique*» [VC p. 59]. Car il a sans doute flairé le piège : si la décroissance n'était pas celle de l'économie, le risque serait de la voir comprise comme «*la décroissance de la population humaine ou des relations sociales*» [VC p. 59]. Ariès enfreint une règle : les «*décroissances à particules*» (soutenable, équitable, spiritualiste, etc.) [PA1 p. 274] sont admises : ainsi, une méthode condamnée pour la croissance et le développement devient vertu pour la décroissance !

La difficulté à définir le mot de décroissance renvoie au choix effectué par la plupart des théoriciens de la décroissance, suivant en cela la thèse défendue par Latouche depuis longtemps, de ne pas différencier la croissance du développement. Distinguer le second de la première par des éléments d'ordre qualitatif, lesquels pourraient constituer une redéfinition radicale du développement, est pour eux inenvisageable. Or, le fondateur de l'idée de décroissance, Nicholas Georgescu-Roegen lui-même, récusait cette assimilation : *«Une grande confusion imprègne les vives controverses relatives à la 'croissance' tout simplement parce que ce terme est utilisé dans de multiples acceptions. Une confusion sur laquelle Joseph Schumpeter a constamment mis en garde les économistes, c'est la confusion entre croissance et développement (...) Au niveau purement logique, il n'y a nul lien nécessaire entre développement et croissance ; on pourrait concevoir le développement sans la croissance. C'est faute d'avoir systématiquement observé les distinctions précédentes que les défenseurs de l'environnement ont pu être accusés d'être des adversaires du développement. En fait, la véritable défense de l'environnement doit être centrée sur le taux global d'épuisement des ressources (et sur le taux de pollution qui en découle)»*¹². On ne saurait mieux dire pour situer le glissement auquel procèdent les théoriciens actuels de la décroissance entre décroissance de l'empreinte écologique (sur laquelle il y a un accord unanime parmi les écologistes, et même au-delà) et décroissance de la production, comme si la production constituait un tout homogène.

La décroissance de quoi ?

Car, et c'est la deuxième surprise annoncée, on cherche vainement dans les écrits des théoriciens de la décroissance une distinction claire entre les productions qu'il faut absolument faire décroître et celles qu'il conviendrait peut-être d'augmenter. Notamment l'opposition entre sphère marchande et sphère non marchande est occultée. Pire, la confusion est entretenue au sujet de la composition du produit intérieur brut (PIB) en ignorant que celui-ci contient le produit marchand et le produit non marchand : *«Le produit intérieur ou national ne mesure que la 'richesse' marchande ou celle qu'on peut lui assimiler»* (SL1 p.69). Plus loin : *«L'affaire est entendue : le PIB/PNB ne mesure que ce que le système capitaliste considère comme richesse et fort mal, voire pas du tout, le bien-être vécu et les 'vraies' richesses»* (SL1 p. 72). Eh bien, non, l'affaire n'est pas entendue, car, sous ces affirmations inexactes, se cachent

12. Nicholas GEORGESCU-ROEGEN, *La décroissance – Entropie, écologie, économie*, Sang de la terre, Paris, 1995, pp.104-106.

les confusions entre monétaire et marchand et entre non monétaire et non marchand¹³. Ces confusions, loin d'être mineures, sont récurrentes dans les écrits de Latouche et dans le discours répété par nombre de militants de la décroissance, lorsqu'il est proposé de sortir de l'économie monétaire. Or, il y a dans cette idée une méconnaissance totale de la monnaie, qui est certes un instrument d'exploitation de la force de travail et d'accumulation privée lorsqu'elle est utilisée comme capital, mais qui est aussi un instrument public par le biais duquel peut être organisé le paiement socialisé des services non marchands. Nul ne paie en nature les médecins et infirmières quand il va se faire soigner à l'hôpital : le service santé est payé collectivement en monnaie. Les théoriciens de la décroissance avaient poussé les hauts cris quand Di Méo et nous-même avons pointé cette faille¹⁴, mais ils n'ont jamais réfuté l'argument. Et la «réappropriation de la monnaie à travers l'usage de monnaies locales, de monnaies fondantes ou de monnaies non convertibles» [SL1 p. 205] est ici hors sujet car une appendicite ne sera pas soignée dans un SEL (système d'échange local). L'éloge de la gratuité [PA1 pp. 209 et 361] pourrait pourtant devenir un terrain d'entente entre décroissancistes et socio-écologistes, notamment par la proposition d'Ariès de renchérir le mauvais usage des choses (l'eau pour la piscine privée payée plus cher que l'eau pour boire), à condition de comprendre que la tendance vers la gratuité n'est pas séparable de l'amélioration de la productivité du travail ou bien de la socialisation du paiement des services non marchands, grâce à l'impôt acquitté en monnaie.

On reste interloqué quand tous ces auteurs accusent les économistes d'Attac (et l'auteur de ces lignes en particulier) de faire l'apologie des Trente Glorieuses [PA1 pp. 29 et 289] ou d'une «société travailliste» [SL2 p. 131], ou encore de ne pas se défaire de «l'idéologie du travail» [PA1 p.213]. Que ces accusations ne soient accompagnées d'aucune citation ni d'aucune référence à l'appui, permettant au lecteur de vérifier leur bien-fondé, n'étonnera personne car elles relèvent de l'imagination de nos contempteurs. Mais cela est révélateur d'autres débats sous-jacents.

13. André Gorz commet la même erreur : «Le PIB ne connaît et ne mesure les richesses que si elles ont la forme de marchandises» (dans *Ecologica*, Galilée, Paris, 2008, p.125).

14. Cyril DI MEO et Jean-Marie HARRIBEY, «Les dangers du discours sur la décroissance», *Politix*, n° 917, 14septembre 2006 (lisible en <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/soutenabilite/discours-decroissance.pdf>).

Travail, richesse et valeur

Celui concernant le travail et l'emploi d'abord. Depuis une vingtaine d'années, nous sommes quelques-uns¹⁵ à avancer l'idée que la réduction du temps de travail est une manière d'utiliser les gains de productivité afin de vaincre le chômage sans recourir à une croissance économique démesurée et, simultanément, d'engager la société vers une autre conception du bien-être, en somme d'articuler le social et l'écologie. Dans ce cadre, un plein emploi de qualité, permis notamment par une réduction des inégalités des revenus, est concevable ; au contraire, Ariès «*ne croit plus en la possibilité de marier le 'rouge' et le 'vert'*», car «*cette voie conduit à l'impasse*» [PA1 p. 323]. Or la question du plein emploi en tant qu'objectif n'entre pas dans les schémas de pensée de beaucoup de théoriciens de la décroissance. L'idéologie de «*la fin du travail*», qui fit des ravages durant la décennie 1990, au moment où le chômage explosait partout, reste peu ou prou présente chez eux [PA2 pp. 6 et 15]. Ils font leur l'idée de réduire le temps de travail, sans se rendre compte que cette réduction est permise par l'amélioration de la productivité, ou bien en déclarant péremptoirement : «*Nous ne travaillerons plus, mais nous aurons beaucoup d'activités*» [PA1 p. 201]. L'assimilation de tout travail humain au travail salarié aliénant et le refus de voir dans le travail une catégorie anthropologique sur le fond et une catégorie historique dans sa forme sont parmi les points les plus contestables du soubassement théorique de la décroissance¹⁶. Latouche reprend à son compte [SL2 p. 108] les calculs que nous avons effectués, à partir des données de base de l'INSEE¹⁷, sur la répartition des gains de productivité depuis deux siècles entre accroissement de la production, hausse de l'emploi et réduction du temps de travail. Mais, comment interprète-t-il la portée de cette mise en perspective historique ? Il attribue à une «*alchimie marchande*» l'enrichissement de la croissance en emplois [SL2 p.132], alors que la croissance s'enrichit en

15. Michel HUSSON, *Misère du capital – Une critique du néolibéralisme*, Syros, Paris, 1996 ; Jean-Marie HARRIBEY, *L'économie ... op. cit.*, 1997 ; Thomas COUTROT et Michel HUSSON, *Avenue du plein emploi*, Mille et une nuits, Paris, 2001.
16. Voir Jean-Marie HARRIBEY, *L'économie ... op. cit.* 1997 ; et «*Désaliéner le travail pour économiser les ressources*», dans *Entropia*, n° 2, printemps 2007, pp. 24-38 (lisible en <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/soutenabilite/travail-ecologie.pdf>).
17. Olivier MARCHAND, Claude THELOT et Alain BAYET, *Le travail en France (1800-2000)*, Nathan, Paris, 1997. Voir Jean-Marie HARRIBEY, «*De quoi dépend l'emploi ?*», dans *Politis*, n° 901, 11 mai 2006 (lisible en <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/travail/emploi-ecologie.pdf>). Latouche cite par erreur Thierry Paquot (*Terre urbaine - Cinq défis pour le devenir urbain de la planète*, La Découverte, Paris, 2006), se référant à Marchand et Thélot, alors que celui-ci n'aborde absolument pas cette question dans son ouvrage.

emplois uniquement lorsque la productivité par tête diminue, cette dernière étant l'inverse mathématique du contenu de la production en emplois. On tient ainsi l'origine de la confusion entretenue aussi bien par les théoriciens de la décroissance que par les économistes libéraux entre productivité du travail par tête et productivité horaire. Le jour où les théoriciens de la décroissance auront compris que le «travailler plus pour gagner plus» est fondé sur cette confusion, leur engagement en faveur de la RTT gagnera en crédibilité et ils cesseront d'assimiler les économistes critiques aux libéraux ou de les qualifier de «travaillistes». En effet, travailler davantage permet de produire davantage, pour une productivité horaire et un nombre d'emplois donnés. Mais, d'une part, l'augmentation de la quantité de travail peut venir de la hausse de la durée individuelle du travail (c'est le projet de Sarkozy) ou bien de la hausse du nombre de travailleurs (si, par exemple, le chômage diminue) ; et d'autre part, on peut concevoir un maintien, voire une hausse de la productivité horaire, tout en réduisant la productivité individuelle. D'ailleurs, Latouche se contredit en dénonçant les anti-libéraux «qui veulent construire des hôpitaux pour sauver les emplois» [SL2 p. 123] – ce qui serait absurde car si l'on doit construire des hôpitaux, c'est pour répondre aux besoins de santé – et, quelques lignes plus loin, en proposant de «transformer les gains de productivité en réduction du temps de travail et en création d'emplois, sans porter atteinte aux salaires (en tout cas les plus bas) ni à la production finale, sauf à en changer le contenu» [SL2 p. 124].

Ce n'est pas en effet sacraliser le travail que de situer l'origine de toute valeur monétaire créée et distribuée dans le travail. Encore une incompréhension majeure de la plupart des théoriciens de la décroissance qui ont adopté la proposition du revenu d'existence (ou allocation universelle) et qui continuent à propager l'idée qu'un revenu monétaire distribué à ceux qui n'ont pas d'emploi (salarie ou non) pourrait jaillir d'une autre source que le travail social. Ariès interprète notre opposition à ce non-sens comme une adhésion à «l'obligation de travailler» [PA1 p. 213] ou au «mythe du travail libérateur» [PA1 p. 343]. Non, c'est tout simplement la critique radicale de l'imaginaire bourgeois autour de la fécondité du capital, largement répandu jusque chez les penseurs affichant une posture critique mais qui persèverent à penser que «le travail est de moins en moins la source principale du profit», ou que la valeur jaillit de «l'économie immatérielle» sans travail ou de la spéculation [PA2 pp.13, 14 et 72]¹⁸. C'est également la critique de la croyance qu'il est possible de dis-

18. Pour une critique du «capitalisme cognitif», voir Jean-Marie HARRIBEY, «Le cognitivisme, nouvelle société ou impasse théorique et politique ?», dans *Actuel Marx*, n° 36, septembre 2004, pp.151-180 (lisible en <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/valeur/cognitivisme.pdf>).

tribuer un revenu «*préalablement*» [PA1 p.201] au travail collectif, laquelle croyance confond les notions de flux et de stock, ou bien de revenu et de patrimoine : «*Nous proposons [...] de reconnaître un droit à un revenu d'existence, véritable contrepartie de la reconnaissance du droit de chacun à l'existence puisque nous héritons tous de la civilisation*» [PA1 p. 356, souligné par nous]. Or, aucun revenu monétaire ne provient d'un prélèvement sur le patrimoine, car tous les revenus monétaires sont engendrés par l'activité courante. André Gorz, pourtant rallié à l'idée de «*revenu social à vie*», prend soin de préciser que celui-ci est «*assuré à chacun en échange de vingt mille heures de travail socialement utile que chaque citoyen serait libre de répartir en autant de fractions qu'il le désire, de façon continue ou discontinue, dans un seul ou dans une multiplicité de domaines d'activité*»¹⁹.

La question de ce que sont la richesse et la valeur est en filigrane de toutes les précédentes. Cheynet «*déclare la guerre à la richesse*» [VC p. 105] mais, curieusement, se prononce en faveur de la «*répartition de la richesse*» [VC p. 127]. Ariès a essayé de théoriser ce qu'il appelle le «*mésusage*» [PA2], mais outre que ce concept n'apporte rien de plus que l'idée de mauvais usage, il est à craindre qu'il ne s'agisse que d'un pas en arrière par rapport aux deux concepts fondamentaux d'Aristote, de Smith, de Ricardo et de Marx, la valeur d'usage et la valeur d'échange, irréductibles l'une à l'autre. Ariès répète inlassablement que «*la valeur d'usage excède la valeur d'échange*» [PA1 pp. 211 et 345, souligné par nous, et PA2 p. 49], alors que ces deux concepts sont incommensurables²⁰. Cela rappelle étrangement la récupération par les économistes néo-classiques de l'environnement de l'idée de valeur d'usage de la nature qu'ils additionnent (*sic*) au prix de marché et à d'autres considérations incommensurables²¹. Car la nature n'a pas de valeur économique intrinsèque²² et, ici, laisser croire qu'on peut comparer valeur d'usage et

19. André GORZ, *Adieux au prolétariat – Au-delà du socialisme*, Galilée, Paris, 1980, pp. 177-178 (réf. p. 104 de l'édition de 2008).

20. Ce problème reste généralement incompris des partisans de la décroissance. Ainsi Nicolas Ridoux écrit-il : «*les 'achats' se font [doivent se faire] sur la base d'une valeur d'usage et non d'une valeur monétaire*» (dans *La décroissance pour tous*, Parangon, Lyon, 2006, p.143). S'il y a des achats (et des ventes), il y a monnaie ; de plus, ce n'est pas la monnaie qui détermine la valeur d'échange.

21. Malgré les critiques non réfutées à ce jour (Jean-Marie HARRIBEY, *L'économie..., op. cit.*, 1997 ; M. ANGEL, *La nature a-t-elle un prix ? Critique de l'évaluation monétaire des biens environnementaux*, Ecole des Mines, Paris, 1998), les économistes néo-classiques persistent dans cette voie : récemment encore, G. Rotillon («*L'économie de l'environnement définit un espace de négociation rationnel*», entretien avec P. Canfin dans *Cosmopolitiques*, n° 13, août 2006, pp. 81-92).

22. Jean-Marie HARRIBEY, *L'économie ..., op. cit.*, 1997.

valeur d'échange signifie en fait la négation de leur caractère d'irréductibilité et d'incommensurabilité²³. Les pionniers néo-classiques de la fin du XIX^e siècle étaient, eux, à leur manière, cohérents : ils avaient carrément éliminé la distinction entre les deux concepts. Latouche n'est pas loin de commettre à son tour la même erreur quand il critique, à juste titre, le gaspillage (en termes de transport, publicité, emballage) pour le définir, à tort, comme un « *accroissement factice de valeur* » [SL2 p. 132], sans préciser que ce qui est factice, c'est la valeur d'usage, mais non, hélas, la valeur d'échange. Ariès tombe dans le même travers quand il croit critiquer « *l'hypercapitalisme* » en posant la question : « *Qu'advient-il quand la valeur ne dépend plus de l'usage ?* » [PA2 p. 6]. L'illusion est de croire qu'un jour la valeur d'usage ait eu ou aura cette capacité de donner la mesure de la valeur. Au lieu d'être projetés dans un post-économisme, nous sommes renvoyés à l'ère de l'avant-économie politique. Ainsi, la confusion entre richesse et valeur est-elle perpétuée à travers ce contresens : « *Marx a repris l'hypothèse d'Adam Smith selon laquelle la production de richesse et la valorisation capitaliste coïncideraient* » [PA2 p.39].

La décroissance pour qui?

Il faut saluer le fait que presque tous les écrits actuels provenant de ce courant affirment que la décroissance ne concernerait pas les pauvres mais seulement les riches. On voit bien d'ailleurs ici l'inconséquence de la définition de ce concept par leurs auteurs, qui refusent de la concevoir sur le plan économique, mais qui sont obligés d'y revenir pour distinguer l'avenir de la production et de la consommation chez les riches et chez les pauvres. Si cette distinction était naguère passée sous silence, ce n'est plus le cas aujourd'hui et c'est tant mieux. « *La décroissance que nous prônons n'est pas la décroissance de tout pour tous. Elle concerne d'abord les trop croissants : les riches et les pays riches* » [PA1 p. 181]. « *Les objecteurs de croissance ne sont pas pour la 'décroissance des pauvres'* » [VC p. 59]. Seul, Latouche résiste encore : « *Le défi de la décroissance pour le Sud (...)* Oser la décroissance dans l'hémisphère Sud » [SL2 pp. 90 et 92], et cela grâce à « *l'auto-organisation de la débrouille des exclus de la modernité économique* » [SL2 p. 94]. Il y a dans sa posture une contradiction flagrante que les deux citations suivantes, prises à deux pages d'intervalle, éclairent. Primo : « *De deux choses l'une : ou bien l'on demande aux pays intéressés ce qu'ils veu-*

23. Même Gorz se laisse prendre à ce piège du mot « valeur » quand il traite de la révolution informationnelle : « *La valeur commerciale (le prix) des produits devait donc dépendre davantage de leurs qualités immatérielles non mesurables que de leur utilité (valeur d'usage) substantielle* » (op. cit., p. 32 de l'édition de 2008).

lent, à travers leurs gouvernements ou les enquêtes d'une opinion manipulée par les médias, et la réponse ne fait pas de doute : avant ces 'besoins fondamentaux' que le paternalisme occidental leur attribue, on réclamera des climatiseurs, des portables et surtout des 'bagnoles', ainsi que des centrales nucléaires, des avions Rafale et des chars AMX pour la joie des responsables... Ou bien on écoute le cri du cœur du leader paysan guatémaltèque : 'Laissez les pauvres tranquilles et ne leur parlez plus de développement' [SL2 pp. 96-97]. Secundo : « Nous pensons que ce sont les populations concernées qui doivent déterminer le contenu du projet » [SL2 p. 99]. Cette contradiction est la conséquence du postulat jamais remis en cause par les théoriciens de la décroissance, selon lequel le développement est un mal en soi : « Pourquoi sauver le développement ? » se demande Ariès, en l'assimilant aux Trente Glorieuses [PA1 pp. 27-29]. « Le terme de développement sera entendu, qu'on le veuille ou non, comme 'développement économique', donc comme croissance » [VC pp. 65-66]. Ayant pris de nombreuses fois nos distances vis-à-vis du développement durable, tel qu'il est formulé par toutes les instances officielles²⁴, nous ne pouvons nous résoudre à abandonner l'idée que l'humanité puisse développer ses potentialités émancipatrices.

La transition est-elle pensée ?

Que dire de la véhémence avec laquelle Ariès et Latouche se sont élevés contre la proposition que nous avons faite au sein du livre collectif d'Attac de « *décélération de la croissance pour les pays les plus riches comme première étape vers le recul des productions prédatrices, assortie d'une répartition juste des richesses et des gains de productivité* »²⁵ ? Nous avons répété cette proposition à plusieurs reprises dans ce livre : « Au nom du principe de responsabilité formulé par Hans Jonas, il nous paraît raisonnable de commencer à poser la question d'une *décélération de la croissance au sein des pays riches de façon à ralentir le prélèvement qu'ils effectuent sur les ressources naturelles et faciliter celui des plus pauvres. Le développement peut ainsi devenir un objectif stratégique pour tous dès lors qu'il est conçu différemment selon le niveau déjà atteint et que la préférence est accordée aux productions de qualité, obtenues dans des conditions sociales et écologiques elles-mêmes de qualité* ». Ou encore : « Ainsi, la *décélération de la croissance n'est pas un objectif en soi mais un moyen d'enclencher une transition permettant*

24. Et cela même dans notre préface à l'ouvrage de Di Mèo (*op. cit.* 2006), ouvrage que nous continuons à considérer comme salutaire pour avoir mis le doigt sur les failles du discours de la décroissance, mais auquel nous opposons que le « *développement durable* » officiel relevait lui aussi d'une critique radicale.

25. Attac, 2004, *op. cit.*, pp. 156, 205, 217, 21 et, 220.

à terme la déconnexion du développement qualitatif par rapport à la croissance économique globale qui est impossible perpétuellement. La décélération de la croissance à moyen terme pour les pays riches est une démarche qui précède nécessairement celle de la décroissance, laquelle n'est pas envisageable simultanément pour tous les peuples compte tenu des inégalités, ni indifféremment pour tous les types de production»²⁶.

Ce fut un déchaînement de quolibets : « Cette thèse en faveur d'une décélération est masochiste car soit nous n'allons pas dans le mur, alors pourquoi limiter la croissance, soit nous y allons, mais ralentir ne permet alors que de le voir mieux venir » [PA1 p. 172]. « On se souvient comment Harribey a dû remballer dans sa musette sa notion de 'décélération de la croissance' qu'il nous opposait » [PA1 p. 285]. Latouche juge qu'« elle masque une incohérence de fond » (SL1 p. 34)²⁷. Ces jugements appellent plusieurs remarques. Premièrement, Ariès, Latouche et Cheynet récusent la notion de décélération, mais ils théorisent celle de ralentissement [PA1 pp. 310 et 321 ; SL2 pp. 57 (note 1), 88 et 137 ; VC pp.101-104] et approuvent Paul Virilio qui fait la promotion du ralentissement et reprend la notion de décélération : « Il y a en fait deux ordres de 'grandeur temporelle'. La première, celle de l'accélération, est associée abusivement au 'Progrès'. La deuxième 'grandeur' est celle de la décélération. Cette décélération est en revanche, assimilée à la régression et à la pauvreté. Deux mots courants découlent de cette analyse : vitesse et lenteur. Comme si la fameuse 'lenteur' n'était pas une vitesse à part entière ! (...) La question du ralentissement sans cette analyse préalable nous enferme dans la lecture biaisée et idéologique qu'a notre société des mots 'lenteur' et 'vitesse' »²⁸. Quel lecteur n'est pas conduit spontanément à tenir ralentissement et décélération comme synonymes ? De toute manière, avant, éventuellement, de rebrousser chemin, ne faut-il ralentir le véhicule²⁹ ?

26. *Ibidem*, p.218 et pp. 220-221.

27. Gentiment moqué autrefois, l'adjectif du titre de notre livre *L'économie économe* (1997), est repris fréquemment par Latouche [SL2 pp. 55, 90]. La polysémie du mot « économie » n'aide pas à la clarification : ainsi, Gorz dit tantôt que l'économie doit viser à économiser – texte publié en 1980 – tantôt que la gratuité est le contraire de l'économie – texte publié en 2005 (*op. cit.*, éd. 2008, pp. 96 et 20). Dans le premier cas, Gorz est dans le sillage d'Aristote, dans le second, il en prend le contre-pied.

28. Paul VIRILIO, « Comment inventer des machines à ralentir ? », débat dans *La Décroissance*, n° 39, mai 2007.

29. Avant qu'une fonction passe par un maximum et donc que sa dérivée première positive s'annule, il faut que sa dérivée seconde soit négative : tel est le sens de « décélération » ou de « ralentissement ».

Deuxièmement, l'impensé des théoriciens de la décroissance est celui des transitions à assurer : comment imaginer que les transformations fondamentales des systèmes énergétiques, des systèmes de transports, de l'habitat, de l'urbanisme, pourront se réaliser, avec des investissements massifs à la clé, dans un contexte où la production diminuerait « environ des deux tiers pour la France » [SL2 p. 14] ? D'ailleurs Latouche finit par le concéder : « Il faudra du temps pour relocaliser la production, les échanges, les modes de vie » [SL2 p.119]. Et, dans un paragraphe intitulé « Des initiatives locales décroissantes » [SL2 pp. 81-83], Latouche donne une liste impressionnante d'initiatives, prises par les collectivités locales, qui sont autant d'investissements gigantesques. Ariès semble plus pressé : « Seule la rapide sortie de la société de consommation pourrait éventuellement empêcher l'effondrement environnemental » [PA1 p.44]. Est-ce parce qu'il « n'aime pas la consommation ordinaire des gens ordinaires » [PA1 p.38] ?

D'apories philosophiques en apories économiques, quels choix épistémologiques peut-on discerner chez les théoriciens de la décroissance ?

Quelle épistémologie derrière la théorie de la décroissance ?

Peut-on porter un regard critique sur l'instrumentalisation de la science et de la technique par le capitalisme, tout en conservant une démarche scientifique ? Il n'est pas sûr que les théoriciens de la décroissance y parviennent, tant l'idéalisme de leurs analyses transparaît. C'est d'autant plus regrettable que cela ne peut que se terminer en aveu d'impuissance.

La part des choses entre catégories anthropologiques et socio-historiques

Si, comme nous l'avons vu plus haut, les théoriciens de la décroissance restent dans un clair-obscur au sujet du capitalisme, c'est sans doute lié au fait que la catégorie « économie » est assimilée au capitalisme. C'est un vieux thème de Latouche que ses collègues reprennent sans le discuter. Les exemples abondent, au fil des pages, où les deux notions sont utilisées indifféremment [SL2 pp. 22 et 135] et où la lutte contre l'économisme se confond avec celle contre l'économie. Chez Ariès, cela va jusqu'à considérer « les » économistes³⁰ comme un corps homogène et alié-

30. Ariès cite Bertrand Lemennicier [PA1 p. 83]. Dira-t-il que cet économiste, membre de la Société du Mont Pèlerin, est représentatif « des » économistes ? Et le « cercle des économistes » [PA1 pp.93-94] est-il la figure de ce qu'Ariès définit comme étant de gauche ?

né à l'idéologie de la croissance : « *Les économistes reprochent leur anti-économisme aux Objecteurs de croissance. On leur opposera que l'économie n'est pas une fille à tout faire. On ne peut s'en tirer à bon compte en opposant l'économie capitaliste et socialiste. Mais l'économie doit être considérée comme une catégorie anthropologique car les divisions internes à chaque type d'économie n'épuisent pas ses invariants. Nous devons donc en finir avec des catégories comme la production ou la consommation si nous voulons sortir de l'imaginaire qui va avec le productivisme et le consumérisme* » [PA1 p. 32]. A la critique qui lui avait été adressée³¹, Ariès répond par des retournements incompréhensibles. D'abord, notre critique ne mentionnait pas les vertus du socialisme (surtout le « réellement existant » !) par rapport au capitalisme. Elle lui disait que l'économie, la production, la consommation étaient, en tant qu'activités nécessaires à toute vie humaine, des catégories par définition anthropologiques, mais qu'elles étaient sociales et historiques par les formes qu'elles prenaient. Ensuite, Ariès ne se contredit-il pas en intégrant l'idée du caractère anthropologique de l'économie, puis, aussitôt, en déclarant qu'il faut en finir avec la production et la consommation ? A moins que les « invariants » dont il parle ne renvoient à une nature humaine, hors de toute détermination sociale. Si les conditions sociales sont ainsi naturalisées, la conclusion s'impose : « *il ne s'agit pas de viser la simplicité mais l'authenticité* » [PA1 p. 222], authenticité dont il faut croire sans doute qu'elle a été balayée par la modernité.

Mais un nouveau tête-à-queue se prépare. Après avoir fustigé l'économisme, cette tendance à tout faire dépendre de l'économie, Ariès conclut son chapitre « *Vers un effondrement politique* » par une volte-face : « *Nous sommes avant tout des Objecteurs de croissance parce que seule la décroissance pourrait permettre de revenir à une société politique* » [PA1 p. 62]. L'économie commanderait-elle donc ? On avait cru comprendre que la décroissance, ce n'était plus de l'économie ! Que dire de Latouche qui estime que les procédures d'internalisation économique, « *si elles étaient poussées dans leurs ultimes conséquences, provoqueraient une véritable révolution et permettraient de réaliser, dans sa presque totalité, le programme d'une société de décroissance* » ? [SL2 pp. 114-115]. Bref, au royaume de l'anti-économisme, cela devient terriblement compliqué pour ceux qui n'entrent ni dans la dévotion de la croissance, ni dans celle de la décroissance.

31. Jean-Marie HARRIBEY, « Toute critique ... », *op. cit.*, 2007 ; et « Les théories ... », *op. cit.*, 2007.

La technique est un autre sujet de controverse : «*La critique du complexe techno-scientifique fait l'unanimité au sein des objecteurs de croissance*» [PA1 p. 173]. Ariès concède aussitôt que «*cette posture est grosse cependant de sous-entendus et parfois de malentendus*». Mais lui-même ne reste-t-il pas prisonnier de l'incapacité de penser la technique dans toute sa complexité ? Que peut bien vouloir dire en effet «*inventer des machines à ralentir à la place des machines à accélérer*» [PA1 pp. 321-322] ? Une «*machine à ralentir*» est un oxymore et une «*machine à accélérer*» est un pléonaste, deux qualificatifs que les partisans de la décroissance appliquent régulièrement au développement soutenable ou durable. Plus important encore, n'y a-t-il pas là une forme de déterminisme technologique qu'ils récuse par ailleurs ?

Tout se joue-t-il au niveau des représentations ?

Tous nos auteurs se réfèrent au concept d'imaginaire de Cornelius Castoriadis. Grâce à lui, ils pensent pouvoir éviter de donner une définition matérialiste de la décroissance. Mais où conduit la recherche d'un refuge exclusivement dans le registre des représentations ? A un raisonnement circulaire et à l'éclatement de ce courant de pensée. «*Le programme d'une politique nationale de décroissance apparaît comme paradoxal. La mise en œuvre de propositions réalistes et raisonnables a peu de chances d'être adoptée et moins encore d'aboutir sans une subversion totale. Celle-ci présuppose le changement dans l'imaginaire que la réalisation de l'utopie féconde de la société autonome et conviviale est seule en mesure d'engendrer*» [SL2 p. 117]. Autant dire que la transformation est impossible puisqu'elle suppose que le problème soit déjà résolu. Ariès comprend que Latouche est dans une impasse : «*La décroissance est un mot obus destiné à briser l'idéologie dominante. Elle n'a pas cependant vocation à demeurer une simple opération de décolonisation de l'imaginaire mais doit devenir un véritable projet politique*» [PA1 p. 11]. Mais il ajoute quelques pages plus loin : «*La décroissance a cette vertu rare de faire basculer dans un nouvel imaginaire*» [PA1 p. 39].

On est donc effectivement dans l'impasse théorique et politique que nous avons déjà signalée à propos du livre de Jean-Paul Besset : puisque tout se joue au niveau des représentations, l'action sur les structures sociales devient inutile et, de surcroît, impossible. La seule issue concrète qui subsiste est celle du repli sur soi : «*La décroissance (...) implique à la fois réduction quantitative et transformation qualitative du travail. Certains ont déjà individuellement réussi cette sortie de la société travailliste, et ces expériences peuvent indiquer une voie, sous réserve de résister à l'engrenage de l'accumulation illimitée et de se garder du cycle infernal des besoins et du revenu*» [SL2 p. 127].

A travers toutes ces incohérences, y a-t-il tout de même un fil conducteur ? Sans doute. Les théoriciens de la décroissance analysent la croissance comme une croyance, comme «*une foi ou une religion*» [SL2 p.22], dont on cherche en vain comment elle se greffe sur les rapports sociaux capitalistes. Ils ne peuvent dès lors que créer une image de la décroissance en miroir : celle d'une nouvelle foi. Et cela de deux manières différentes. A la manière de Cheynet qui se définit lui-même comme un «*repenti*» [VC pp. 7-9] de la publicité et qui prend le risque de partir en croisade pour la décroissance, rompant des lances avec tout le monde, productivistes comme anti-productivistes ne partageant pas ses vues. Ou à la manière d'un Latouche ou d'un Ariès, cherchant une assise conceptuelle à leurs analyses, mais ne la trouvant pas, à cause d'oscillations permanentes entre matérialisme et idéalisme philosophiques. Le risque est donc d'entraîner le lecteur vers l'attitude assumée pleinement par Edward Goldsmith³², qui affirme fonder l'écologie sur la foi, et donc de délégitimer l'action politique. Régulièrement, revient sous la plume de Latouche l'idée de réenchanter le monde [SL1 pp. 279-285] et il conclut, au risque de s'attirer les foudres de Cheynet³³, son *Petit traité de la décroissance sereine* par une citation de Jacques Godbout éclairant l'ensemble de sa démarche : «*L'artiste témoigne peut-être du fait que l'animisme est la seule philosophie qui respecte les choses et l'environnement, une philosophie adaptée à l'esprit du don qui circule dans les choses, et dont la modernité nous a coupés*'. *Animiste ou pas, pour une société de décroissance, comme pour Oscar Wilde, l'art est inutile et donc essentiel' !*» [SL2 p. 158]. Tout semble dit...

Mais il n'empêche que Serge Latouche a certainement raison sur un point, à son corps défendant, car nous sommes partis de la philosophie des Lumières et l'art, loin de nous en éloigner, nous y ramène : ainsi, par exemple, lorsque Beethoven compose son *Ode à la joie*, reprise du poème de Schiller, il fait siens les idéaux des Lumières, qui méritent mieux que d'être réduits aux dégâts de l'accumulation capitaliste ou, pire encore, considérés comme la matrice de ces derniers. Peut-on voir dans le choix de cet artiste une anticipation de l'alternative entre une certaine conception de la décroissance et la *Neuvième Symphonie* ? Pour notre part, nous continuons de penser que, si les critiques à l'égard du productivisme en provenance du courant de la décroissance peuvent nour-

32. Edward GOLDSMITH, *Le Tao de l'écologie*, Ed. du Rocher, Monaco, 2002.

33. Vincent CHEYNET, «L'universalisme, raison de notre engagement pour la décroissance - Critique du dernier livre de Serge Latouche *Le Pari de la décroissance*», 2006, lisible en <http://www.decroissance.org/?chemin=textes/parilatouche>.

rir celles inspirées par d'autres courants – notamment un marxisme rénové – et réciproquement, les réponses à y apporter doivent se frayer un chemin duquel ne seront pas bannies les idées de progrès social, d'émancipation, associées à une véritable économie du travail humain et des ressources de toutes sortes. Si tant est que le débat intellectuel puisse y contribuer, il doit obéir à une exigence de rigueur qui n'exclut pas la préservation d'un espace de discussion autour des possibles à imaginer.

Les passagers aériens européens sous surveillance américaine

Jean-Claude PAYE*

Le 23 juillet 2007, l'Union européenne et les Etats-Unis ont signé un nouvel accord sur la transmission, aux autorités américaines, des données des passagers aériens (données *PNR* - *Passenger Name Record*) embarquant du sol européen vers les *USA*. Cet accord, en matière de sécurité et de « lutte contre le terrorisme », est à replacer dans le cadre de la création d'un marché commun transatlantique d'ici 2015.

Selon une résolution votée par le Parlement européen en mai 2008, même les députés veulent accélérer la libéralisation du marché entre les deux continents, légitimant par là les initiatives de la Commission, ainsi que douze ans de négociations avec le Ministère américain du commerce¹. La première étape a consisté² en l'entrée en vigueur de l'accord « Ciel ouvert », le 30 mars 2008, qui vise à ouvrir le marché du transport aérien transatlantique. La transmission, aux autorités américaines, des données personnelles des ressortissants européens apparaît comme

* Auteur de *La Fin de l'Etat de droit*, La Dispute, Paris, 2004 et de *Global War on Liberty*, Telos Press, New York, 2007.

1. Parlement européen, « Résolution du Parlement européen sur les relations transatlantiques », B6-0280/2008, le 28/05/2008.
2. Adrien POTOČNJAK et Martin PIERRE, « Préparation du sommet Union Européenne/Etats-Unis », Université Robert Shuman, Strasbourg, MCSInfo, mars 2008, http://mcsinfo.u-strasbg.fr/article.php?cPath=31&article_id=8694

une condition du fonctionnement de ce grand marché. Ce n'est pas par hasard si les deux matières devant être libéralisées avant l'installation du marché transatlantique en 2015, le trafic aérien et les marchés financiers, sont celles sur lesquelles les autorités américaines exercent déjà un contrôle étroit.

Une étape vers un contrôle généralisé

La remise, par les compagnies européennes, de données personnelles portant sur leurs clients n'est qu'un élément du contrôle exercé par les autorités étasuniennes sur les citoyens européens. Le mois de juin 2007 a aussi été le moment de la signature d'un accord, entre l'Union européenne et les USA, légitimant la capture par la CIA des informations liées aux transactions financières internationales. Cet «accord» ne fait qu'entériner le fait que la société Swift a, depuis octobre 2001, transmis secrètement aux douanes américaines des dizaines de millions d'informations concernant ses clients³.

Le pouvoir exécutif américain ne veut d'ailleurs pas s'arrêter en si bon chemin. Les deux accords, celui portant sur les passagers aériens et celui portant sur les transactions financières sont justifiés par la notion d'état d'urgence, celui de la lutte contre le terrorisme. Ces deux textes intègrent l'exception dans le droit. Cependant, l'exception devient rapidement la règle. Les Etats-Unis veulent imposer un transfert général d'informations sur les citoyens européens, un ensemble de renseignements d'ordre judiciaire et administratif, mais aussi relatif à la «*défense du territoire*». Le cadre n'est plus limité à «*la lutte contre le terrorisme*», mais porte sur «*la prévention, la détection, l'enquête ou la poursuite de n'importe quel acte criminel ou violation de la loi relative à la protection des frontières, à la sécurité publique ou à la sécurité nationale, pour des procédures judiciaires ou administratives et des procédures non criminelles, directement relatives à ces délits ou violations*»⁴. En fait, il s'agit de remettre aux autorités américaines une série d'informations privées sur les citoyens européens, telles le numéro de la carte de crédit, les itinéraires de voyage ou les connexions internet. Le cadre de ces transferts est tellement large que toute demande américaine est susceptible d'être satisfaite.

3. «Le contrôle américain des transactions financières», *Cahiers Marxistes*, n°237, juin 2008.

4. Council of the European Union, «Note from Presidency to Coreper, final report by EU-US High Level contact Group on information sharing and privacy and personal protection», 9831/08, Brussels 28 May 2008, http://ec.europa.eu/justice_home/fsj/privacy/news/docs/report_02_07_08_en.pdf

Un accord est en passe d'être conclu. Les deux parties se sont déjà entendues sur la nature des données transférables, seuls quelques problèmes subsistent en ce qui concerne les possibilités formelles de recours des européens devant les tribunaux américains⁵.

A ce niveau, la notion de protection de la vie privée n'existe plus, la remise des informations personnelles est devenue la norme. Dans un tel contexte, l'accord sur le transfert des données *PNR*, comme celui sur les transactions financières, doit être considéré comme une étape. Il s'agit d'un procédé, devenu classique, par lequel l'intégration de l'exception dans le droit permet que celle-ci devienne la base sur laquelle se construit un nouvel ordre juridique.

L'accord *PNR* : établir des profils de «terroristes»

L'accord *PNR* de 2007 est le dernier d'une série qui débute le 5 mars 2003. Depuis cette date, les douanes américaines ont accès aux systèmes de réservation des compagnies aériennes situées sur le territoire de l'Union. A chaque nouvel accord, les pays membres de l'Union européenne abandonnent une part croissante de leur souveraineté sur leurs ressortissants au profit de l'administration des Etats-Unis, qui gère directement les populations européennes en lieu et place des institutions nationales et de celles de l'Union.

Il s'agit de contrôler des données liées aux comportements de passagers ordinaires, c'est-à-dire de personnes non recensées comme dangereuses ou criminelles, afin de vérifier, par rapport à un schéma théorique, si tel passager pourrait constituer une menace potentielle. Toute personne est traitée comme un criminel en puissance.

L'objectif est d'établir des «*profils à risques*». On détecte ainsi des individus présentant un ensemble de caractéristiques qui pourraient «*justifier*» une surveillance spéciale ou même une arrestation préventive à l'arrivée sur le sol américain. Un passager qui ne consomme pas de porc et qui est situé à l'arrière de l'appareil, tout en ayant déjà été placé sur d'autres listes globales de surveillance, présenterait un profil de terroriste qui devrait susciter toute l'attention des forces de l'ordre. Rappelons que l'*US Patriot Act* permet d'arrêter, sans inculpation et de détenir indéfiniment sans jugement, toute personne étrangère soupçonnée de participer à une activité d'une organisation désignée comme terroriste.

5. *Ibidem*.

Les informations transmises sont stockées dans une base de données du Département de la Sécurité intérieure, dénommée *Arrival/Departure Information System*.

La loi américaine, l'*Aviation and Transportation Security Act*, qui oblige chaque compagnie aérienne à fournir l'ensemble des informations dont elle dispose sur les passagers voyageant vers les Etats-Unis ou en provenance de ceux-ci, prévoit d'importantes sanctions à l'égard des sociétés récalcitrantes. Elle envisage notamment une amende de 10 000 dollars par vol.

L'opposition du Parlement européen

Le Parlement européen a manifesté plusieurs fois son opposition à l'accord provisoire du 5 mars 2003, notamment dans une résolution datant du 31 mars 2004, en déclarant que l'accès des autorités américaines est «illégal aux termes du droit national et du droit européen sur la vie privée»⁶. Cet avis négatif n'a pas empêché le Conseil de se soumettre à nouveau, par une Décision du 17 mai 2004, aux injonctions des autorités américaines⁷.

Ayant un rôle purement consultatif, le Parlement a saisi la Cour européenne de Justice afin de faire casser cet accord. Cependant, comme la Cour a refusé d'appliquer la procédure accélérée d'examen, c'est seulement en mai 2006 qu'elle a donné partiellement raison au Parlement. Le jugement rejette le texte pour «défaut de base juridique appropriée», le «premier pilier» de l'Union ne pouvant servir de base à un accord à propos d'une matière relevant de la coopération policière et judiciaire, c'est-à-dire du «troisième pilier»⁸. Toutefois, le tribunal n'a pas estimé nécessaire d'examiner les autres points avancés par le Parlement européen, en particulier la violation de la vie privée garantie par l'article 8 de la Convention européenne des droits de l'homme, ainsi que le manque de

6. «Observatory on the exchange of data on passengers (PNR) with USA», <http://www.statewatch.org/pnrobsevatory>

7. *Journal Officiel des Communautés européennes*, L 183/83, le 20/5/2004.

8. La construction européenne repose sur trois «piliers» relativement autonomes. Le premier pilier est composé de trois traités dont le traité instituant la Communauté européenne. Il fonctionne selon la méthode de l'intégration. Le deuxième pilier comprend la politique étrangère et de sécurité commune. Le troisième pilier comprend la coopération policière et judiciaire en matière pénale. Le Traité de Maastricht, signé en 1992, a introduit dans le premier pilier des matières liées à la libre circulation des personnes qui relevaient autrefois du troisième pilier. Les deux derniers piliers fonctionnent selon la méthode de la coopération intergouvernementale.

proportionnalité des dispositions prises. Le jugement porte uniquement sur la forme et non sur le fond.

Suite au jugement de la Cour, le Conseil de l'Union européenne a adopté, le 6 octobre 2006, une Décision⁹ qui modifie la base légale de l'accord PNR en le faisant passer du Traité établissant la Communauté européenne (premier pilier) au troisième pilier (les articles 24 et 38 du Traité établissant l'Union européenne). Cette modification permet la signature, le 16 octobre 2006, d'un nouvel accord provisoire entre le Conseil de l'Union européenne et les USA.

Cette adaptation légale a permis que, le 23 juillet 2007, l'Union européenne et les Etats-Unis signent, cette fois dans le cadre du troisième pilier, un nouvel accord sur le traitement et le transfert de données des passagers¹⁰. Ce dernier texte inscrit dans la durée l'accord provisoire, conclu le 19 octobre 2006 et qui venait à expiration le 31 juillet 2007.

Le Parlement européen a aussi manifesté son opposition à ce dernier accord. Dans sa résolution du 12 juillet 2007, il *«regrette vivement l'absence de tout contrôle démocratique, le nouvel accord PNR, qui résulte des exigences américaines, ayant été négocié et conclu sans la moindre participation du Parlement européen et en ne laissant aux Parlements nationaux que des possibilités insuffisantes d'influer d'une quelconque manière sur le mandat de négociation, ni d'évaluer de façon approfondie le nouvel accord PNR proposé ou de présenter des amendements»*¹¹.

La signature de ces accords est un bon exemple de fonctionnement des institutions européennes. Alors que les mandataires élus au suffrage universel, les membres du Parlement européen, ont une simple compétence d'avis, l'accord, avalisé par le Conseil est, dans les faits, conclu par le Coreper, le groupe des représentants permanents (ambassadeurs des Etats membres) attaché au Conseil. La structure de direction est essentiellement administrative. La structure centrale de l'Etat américain «négo-

9. Council of European Union, 1366/06, Bruxelles, 10/6/2006, <http://www.statewatch.org/news/2006/oct/eu-usa-pnr-agreement-6-10-06.pdf>
10. «Processing and transfer of passenger name record data by air carriers to the United States Department of Homeland Security – PNR», Conseil de l'Union européenne, 11304/07, Bruxelles, 18/06/2007, <http://www.statewatch.org/news/2007/jul/eu-usa-pnr-agreement-2007.pdf>
11. «Accord avec les Etats-Unis d'Amérique sur l'utilisation des données passagers», Parlement européen P6_TA-PROV(2007)0347 B6-0278, 0280, 0281 et 0285/20, le 12/07/2007.

cie» directement avec un corps de fonctionnaires spécialisés, incontrôlables par les institutions européennes. La structure formelle du pouvoir exécutif elle-même, que ce soit au niveau national ou européen, a essentiellement un rôle de ratification, sans capacité ou sans volonté politique de peser sur les décisions.

Une violation de la vie privée

Comme c'était déjà le cas en 2004, les informations communiquées – appelées *Passenger Name Record*¹² – ne se limitent pas aux nom, prénom, adresse, numéro de téléphone, date de naissance, nationalité, numéro de passeport, sexe, mais comprennent les adresses durant le séjour aux USA, l'itinéraire complet des déplacements, les contacts à terre ainsi que des données médicales. Y sont reprises des informations bancaires,

12. Les 34 données de l'accord de 2006, regroupées en 19 répertoires dans le dernier accord de 2007, sont les suivantes. Code repère du fichier *Passenger Name Record (PNR)* : pour identifier le fichier. Date de réservation du voyage. Dates(s) prévue(s) du voyage. Nom du passager. Autres noms figurant dans le fichier, ceux des autres passagers et de l'équipage. Adresse : cette mention concerne en fait le vol (comme le code des aéroports de départ, de transit et d'arrivée). Mode de paiement, dont le numéro de carte de crédit. Adresse de facturation. Numéro de téléphone du passager : domicile, professionnel, portable (contact à terre du passager). Itinéraire complet du voyageur, en cas de changement, ou de pause dans le voyage. Informations «grands voyageurs» : miles parcourus et coordonnées de vols. Agence de voyages, où le billet a été vendu. Agent de voyage. Informations sur le partage des codes, quand un vol est effectué en partenariat entre deux compagnies (par exemple entre Air France et Delta Airlines). Statut du voyageur : classe économique, *business*, *vip*, grand voyageur, etc. *PNR scindé/divisé* : lorsque le fichier occupe plusieurs pages sur un écran d'ordinateur. Adresse électronique du passager. Informations sur l'établissement des billets. Observations générales : celles-ci peuvent concerner les éventuels incidents survenus sur les vols précédents (altercations, alcoolisme, etc.). Numéro de billet. Numéro du siège occupé. Date d'émission du billet. Passager répertorié comme défaillant : qui ne s'est pas présenté à l'embarquement malgré une réservation. Numéro d'étiquetage des bagages. Passager de dernière minute sans réservation. Données *OSI* (autres informations, zone de saisie libre) : mention des demandes diverses exprimées par un voyageur, comme la fourniture d'une chaise roulante à l'arrivée. Données *SSI/SSR (Special Service Request)* : demande de «services spéciaux» en fonction des préférences alimentaires, de l'état de santé ou de l'âge (végétarien, asiatique, diabétique, aveugle, sans sel, sans porc, assistance médicale, etc.). La plupart de ces données sont codées au niveau international. Informations sur la source. Historique des changements apportés dans le fichier des voyageurs. Nombre des voyageurs dans le fichier. Informations relatives au siège occupé (à gauche, à droite, à l'avant, à l'arrière). Allers simples. Informations *APIS* éventuellement recueillies : numéro de passeport, date de naissance, nationalité du passager. Données *ATQF* : prix du billet.

tels les modes de paiement, le numéro de la carte de crédit et aussi le comportement alimentaire permettant de révéler les pratiques religieuses.

Ces données constituent une base à partir de laquelle peuvent se développer d'autres recherches. Ainsi, à partir du numéro d'identité bancaire ou de l'adresse électronique obtenus dans les PNR, il est possible d'obtenir d'autres renseignements tels : les listes d'appels vers les services de télé-achat, les listes de courrier électronique des listes de diffusion, les données de réservations de voyages en avion vers d'autres destinations, l'appartenance aux programmes de fidélité des compagnies aériennes ou des hôtels, les fichiers contenant les identifiants des souscriptions à des abonnements à différents magazines, les fichiers de connexion enregistrés après des appels téléphoniques, les numéros de cartes de crédits, les listes des derniers achats effectués par une personne, les locations ou achats de véhicules, les numéros de compte en banque et l'état du compte.

Les accords de 2006 et de 2007 ont confirmé le droit d'accès direct des autorités américaines aux données collectées par les transporteurs situés sur le sol européen. Il est précisé que le *Department of Homeland Security (DHS)* «*accédera par voie électronique aux données PNR provenant des systèmes de réservation des transporteurs aériens situés sur le territoire des Etats membres de l'Union européenne, jusqu'à ce qu'un système satisfaisant soit mis en place pour permettre la transmission de ces données par les transporteurs aériens*»¹³. Cette procédure, qui revient purement et simplement à autoriser les services américains à s'introduire dans le système de réservation et à y prélever les informations qui les intéressent, a été imposée par la «*Déclaration américaine*» unilatérale, placée en annexe de l'accord¹⁴. Ce système «*pull*», considéré depuis 2004 comme provisoire, système grâce auquel les autorités américaines vont elles-mêmes collecter les données est toujours utilisé. Le passage au système «*push*», par lequel les compagnies aériennes envoient les informations aux douanes étasuniennes, suite à une requête précise de leur part, n'est toujours pas installé.

13. *Journal Officiel des Communautés européennes*, n°L 298 du 27/10/2006, p.29.

14. Points 12, 13 et 14 de la Déclaration américaine, *Journal Officiel des communautés européennes*, n° L 235, p.16.

Un accord dissymétrique

Les accords de 2007 confirment les dispositions du texte de 2006 qui, en permettant «*l'utilisation ou la divulgation de données PNR dans le cadre d'une procédure pénale ou au titre d'autres exigences prévues par la loi*»¹⁵, aggravent encore les dispositions de 2004. Selon un principe de «*disponibilité*», l'ensemble des données sont consultables par toutes les agences américaines chargées de la lutte antiterroriste, alors que, sur le papier, les accords de 2004 réservaient cette consultation aux seules agences de douane. Se pose ainsi la question du nombre réel des autorités qui pourront concrètement avoir accès à ces données et de l'augmentation du risque de fuites.

De plus, les autorités américaines ont la légitimité de transmettre ces informations à des pays tiers. Ces derniers auront accès aux données transmises par les compagnies européennes selon les conditions de sécurité fixées par le Département américain, l'Union ayant accepté «*de ne pas interférer*» concernant la protection des données des citoyens européens transférées dans ces pays¹⁶. Et la période de rétention des informations passe de 3 ans et demi à 15 années. En outre, ces données pourront être placées pour une durée de 7 ans dans des «*bases de données analytiques actives*», permettant un *profiling* massif.

Le nouveau texte renforce un cadre dissymétrique d'échanges entre les Etats-Unis et l'Europe. Les compagnies sont tenues de traiter les données PNR, stockées dans leurs systèmes informatiques de réservation, selon les demandes des autorités américaines, «*en vertu de la législation américaine*». Ainsi, les Etats-Unis ont profité de ces nouveaux accords afin de satisfaire de nouvelles exigences du Département américain de la défense intérieure (*US Department of Homeland Security*) et d'intégrer les changements intervenus dans la législation américaine¹⁷. Le ralliement inconditionnel ou l'absence de réaction de la part de l'Union européenne permettent aux autorités fédérales américaines d'imposer en permanence de nouvelles exigences.

15. Point 35 de l'Accord entre l'Union européenne et les Etats-Unis relatif au traitement et au transfert des données des dossiers passagers (PNR) par les transporteurs aériens européens au ministère américain de la sécurité intérieure, *Journal Officiel de l'Union européenne*, L298, le 27/10/2006.
16. «MEP's fear that new PNR agreement fails to protect citizens' data», *Statewatch News Online*, 12/07/2007, <http://www.statewatch.org/news/2007/jul/04ep-pnr-resolution.htm>
17. «EU-USA agreement renegotiated to meet US demands», *Statewatch News Online*, <http://www.statewatch.org/news/2006/oct/05eu-us-pnr-oct-06.htm>

Des garanties en trompe l'œil

Michael Chertoff, Secrétaire du Département de la sécurité intérieure des Etats-Unis, lors de sa visite au Comité des libertés civiles du Parlement européen le 14 mai 2007, déclara que «*les données PNR étaient protégées par l'US Privacy Act et le Freedom of Information Act et que ces lois prévoyaient de solides recours devant les tribunaux*». Cependant, l'*US Privacy Act*¹⁸ s'applique seulement aux citoyens américains et non aux citoyens européens, ni aux étrangers résidant aux USA. Le privilège, accordé par l'administration aux passagers de l'Union européenne, de pouvoir introduire des recours devant les tribunaux américains peut être remis en cause à tout moment. Dans les faits, cette égalité de traitement entre les européens et les citoyens, concédée par le pouvoir exécutif n'apporte rien de plus. En effet, ce droit des citoyens américains est purement abstrait. Comme l'accord PNR n'a pas été ratifié par le Congrès et que tout porte à croire que l'administration n'a aucune intention de le présenter ultérieurement, les passagers américains eux-mêmes n'ont et n'auront aucune possibilité de faire valoir leurs droits devant les tribunaux de leur pays¹⁹.

Ainsi, la «*lettre*» placée en annexe de la dernière version de l'accord, qui étend administrativement aux citoyens européens la possibilité, accordée par la loi aux citoyens américains, d'avoir recours aux tribunaux civils accorde une possibilité qui, pratiquement, n'existe pas. La virtualité se substitue aux faits. Malgré son caractère ouvertement invraisemblable, la parole des autorités administratives américaines devient le seul réel auquel les négociateurs européens font référence.

De plus, les conditions formelles d'exercice du contrôle des autorités européennes sur l'utilisation des données transmises sont aussi remises en cause. Elles perdent leur caractère annuel obligatoire de «*révision conjointe*»²⁰, et cela depuis les accords de 2006.

Primauté du droit américain

Le droit américain est primordial. L'administration des Etats-Unis se réserve le droit d'avoir sa propre interprétation de l'accord conclu entre

18. «Did Chertoff lies to the European Parliament?», Edward Hasbrouck's blog <http://hasbrouck.org/blog/archives/001259.html>

19. «Observatory on the exchange of data on passengers (PNR) with USA», *Statewatch News Online*, <http://statewatch.org/pnrobservatory.htm>

20. «Accord PNR EU-USA : les termes du compromis», CNIL.fr, le 11/10/2006.

les deux parties. Cette prérogative est contenue dans la lettre placée en annexe. Cela a un double avantage pour le Département à la sécurité intérieure. D'une part, il peut définir unilatéralement le contenu (conditions de traitement, de transfert, de destruction et d'extension du champ des données) de certains engagements auxquels l'accord fait référence. D'autre part, les engagements formels de protection des données et de défense des droits des passagers européens n'ont aucune valeur contraignante et peuvent être modifiés unilatéralement.

La lettre du Ministère de la sécurité intérieure ne délimite pas clairement les objectifs, mais se borne à constater que les données PNR peuvent être utilisées pour la lutte contre le terrorisme et les crimes qui y sont liés, mais aussi pour toute une série d'objectifs supplémentaires non spécifiés, notamment «*dans le cadre d'une procédure pénale ou dans d'autres cas requis par la loi*».

Des informations concernant l'origine raciale, les opinions politiques, la vie sexuelle peuvent être utilisées dans «*des cas exceptionnels*» et c'est le Département de la sécurité intérieure lui-même qui détermine ce qu'est un cas exceptionnel.

La lettre du Ministère de la sécurité intérieure américain devient également un véritable acte juridique, réglant le fonctionnement interne des institutions policières et judiciaires européennes, en lieu et place des procédures établies par l'Union elle-même. Ainsi, la lettre mentionne un projet de transfert de renseignements analytiques, dérivés des données PNR, par les autorités américaines aux autorités policières et judiciaires des Etats membres et éventuellement à Europol et à Eurojust. Ce transfert s'effectue en dehors des procédures judiciaires et d'enquêtes policières précisément définies. Il viole la base légale de telles opérations, qui ne peuvent être autorisées qu'en application des accords qui régissent actuellement l'entraide judiciaire et l'extradition entre l'Union européenne et les Etats-Unis.

Les données personnelles : propriété de l'administration américaine

Dès le premier accord de 2004, l'administration américaine affirme unilatéralement le droit d'utiliser les données remises selon ses propres critères de légalité. Ainsi, le point 29 de la Déclaration d'engagement des douanes américaines²¹ précise-t-il que «*Le CBP (Bureau of Customs and*

21. Décision de la Commission du 14 mai 2004 relative au niveau de protection adéquat des données à caractère personnel contenues dans les dossiers des passagers J..

Border Protection), à sa discrétion, ne transmettra des données PNR à d'autres autorités gouvernementales de répression ou de lutte contre le terrorisme, qu'elles soient nationales ou étrangères, qu'au cas et aux fins de prévenir ou de combattre les crimes visés au paragraphe 3 » ; puis, au point 30 : « Le CBP exercera avec discernement son pouvoir d'appréciation concernant le transfert des données (...) Le bien-fondé de la divulgation devra être examiné à la lumière de l'ensemble des circonstances exposées ». Le bureau des douanes américaines CBP est ainsi le seul à décider de la divulgation des informations ainsi que de la possibilité de leur transfert à l'extérieur des Etats-Unis.

Le point 31 de l'engagement unilatéral est d'ailleurs sans équivoque, les douanes américaines se posent comme propriétaires des données personnelles des citoyens européens : « Le CBP est considéré comme étant propriétaire des données ». Cette affirmation constitue une mutation dans l'ordre de droit. Le statut des données personnelles ne s'analyse plus en termes d'attributs de la personnalité, mais en termes de droit patrimonial. Considérer les données PNR comme attribut de la personnalité signifierait que la communication des informations aux autorités américaines devrait résulter soit du consentement des personnes concernées, soit d'obligations législatives ou réglementaires. Cette conception, généralement développée au niveau du droit européen, est renversée par la conception américaine qui pose l'administration étasunienne comme seule propriétaire des informations capturées ou transmises. Cela confère aux données PNR un statut d'informations « confidentielles à caractère commercial »²², ce qui ouvre la porte à une utilisation commerciale ultérieure. Les dispositions prises au niveau du stockage sont loin de garantir l'effacement des informations après une période déterminée de rétention. Le régime de stockage dépend en effet étroitement de la législation américaine et de ses évolutions. Comme le précise le quinzième point de la Déclaration d'engagement du Bureau des douanes et de la sécurité des frontières, le régime particulier mis en place ne le sera que « sous réserve de l'approbation par l'administration des Archives nationales (National Archives and Record Administration) ». Ainsi, rien dans les « garanties » offertes par l'administration américaine ne peut s'opposer à ce que ces banques de données puissent être détournées des finalités pour lesquelles elles ont été constituées.

..J. aériens transférés au Bureau des douanes et de la protection des frontières des Etats-Unis d'Amérique [notifiée sous le numéro C(2004) 1914], *Journal officiel*, n° L 235 du 06/07/2004, pp. 0011 - 0022.

22. Article 32 de la Déclaration.

Grâce à la multiplication des fichiers et des données collectées au nom de la lutte contre le terrorisme, ainsi qu'à leur interconnexion internationale, se constitue un gigantesque gisement d'informations, qui pourra être recyclé vers le privé là où, comme aux Etats-Unis, la législation le permet. On peut craindre que, à terme, ces informations aboutissent dans le domaine marchand par la mise en œuvre du *Freedom of Information Act*²³ qui, au nom de la liberté du commerce, oblige les agences fédérales à transmettre leurs informations aux personnes et aux entreprises privées. La différence de législation entre les pays de l'Union européenne et les Etats-Unis fait de ces derniers la base et l'élément moteur de la formation d'un grand marché des données personnelles²⁴.

Des exigences de plus en plus importantes

Le texte est construit pour permettre à l'administration américaine d'émettre en permanence de nouvelles exigences. Ainsi les données PNR sont-elles normalement envoyées par les compagnies aériennes après le départ de l'avion. Les Etats-Unis demandent maintenant que les informations leur soient également envoyées 24 heures avant l'embarquement. Les compagnies considèrent cela comme une double opération inutile et coûteuse. Elles soulignent de plus qu'il leur est difficile de se soumettre à ces injonctions dans la mesure où elles ne reçoivent pas toujours ces informations 24 heures à l'avance²⁵.

L'objectif de l'administration américaine est d'obtenir les informations le plus tôt possible avant le départ. Un des moyens privilégiés pour obtenir ce résultat est le programme d'exemption de visas pour se rendre aux Etats-Unis, dont bénéficient notamment quinze des vingt-sept Etats membres de l'Union européenne. Ainsi, le 3 juin 2008, l'administration américaine a-t-elle imposé de nouvelles mesures aux voyageurs qui veulent se rendre aux Etats-Unis sans visa. A partir de janvier 2009, ceux-ci devront, trois jours avant leur départ, présenter une demande sur Internet, afin d'obtenir une autorisation électronique de voyage qui sera valable deux ans. Les visiteurs devront fournir, en remplissant un formu-

23. U.S. Department of State, *Freedom of Information Act (FIA)*.

24. Jean-Jacques Lavenue, «Interopérabilité internationale, interconnexion (...) et protection des libertés», Colloque du droit de l'administration électronique, Université Paris 1, Paris 6 et 7 septembre 2006, http://dae2006.univ-paris1.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=116&Itemid=50

25. Conseil de l'Union européenne, *Cover Note, European Travels Agents and Tour Operator Association to Mr Pierre Sellal, Permanent representative*, 12360-08 GRI-MORG 124, 1/8/2008.

laire, toute une série de renseignements sur eux-mêmes et sur les raisons de leur voyage.

Ces dispositions, explique Washington, visent, au nom de la lutte contre le terrorisme, à renforcer les contrôles aux frontières, sans remettre en question les programmes d'exemption de visas. «*Obtenir ces renseignements à l'avance permettra à nos agents de déterminer si le voyageur sans visa représente une menace, avant d'embarquer dans un avion ou d'arriver sur nos côtes*»²⁶, a souligné Michaël Chertoff, le Secrétaire américain de l'Intérieur. Les informations demandées chercheront notamment à déterminer l'éventuelle implication du voyageur dans des activités terroristes. Le nouveau dispositif ne concernera pas seulement l'Europe, mais aussi l'Australie, la Nouvelle-Zélande, le Japon et Singapour.

Cependant, les Etats-Unis ne se contentent pas d'agir au niveau de la procédure d'accès au territoire américain, ils veulent installer un processus d'intégration des populations européennes dans le droit américain et ses mutations. Ainsi, dès que le dernier accord sur les données PNR a été signé, les Etats-Unis ont annoncé leur intention d'insérer davantage d'exceptions dans le *Privacy Act*²⁷ en ce qui concerne la gestion de l'*Automated Targeting System*. Ce système est prévu pour lutter contre le terrorisme, mais il couvre aussi «*toute activité qui viole la loi américaine*». Il contient entre autres les données PNR des passagers aériens. Tout changement dans la gestion de ce système va automatiquement modifier unilatéralement le contenu de l'accord PNR. Le projet prévoit que l'ensemble de ces données pourront faire l'objet d'une seconde inspection²⁸, c'est-à-dire être vues par d'autres agences disposant de listes globales de surveillance et croisées avec des banques de données venant de pays tiers.

A travers l'ensemble de ces changements, que ce soit au niveau de l'augmentation des exigences auprès des compagnies aériennes, des changements dans les procédures d'accès au territoire étasunien ou des modifications du *Privacy Act*, il s'agit d'accroître le pouvoir discrétionnaire du Département de l'Intérieur (*Department of Homeland Security*) en ce qui concerne l'accès des étrangers au territoire américain. L'objectif

26. Thomas Ferenczi, «Les passagers transatlantiques soumis à un questionnaire électronique», *Le Monde*, le 5/6/2008.

27. Overview of Privacy Act of 2004, May 2004, http://www.usdoj.gov/oip/04_7_1.html

28. *Op. cit.*, Automated Targeting system, 2007/08/06, <http://www.statewatch.org/news/2007/sep/04eu-usa-pnr-exemptions.htm>

fixé est de n'autoriser la personne à voyager qu'après que ses données PNR auront été contrôlées et «éclaircies»²⁹.

Il s'agirait là, si ce dernier projet est adopté, d'une mutation qui modifie la nature même du système de contrôle et, ainsi, de l'accord qui vient d'être signé avec l'Union européenne. Les autorités administratives américaines auraient la possibilité d'interdire arbitrairement de vol vers les Etats-Unis tout ressortissant européen, même si la personne dispose de tous les documents nécessaires.

Vers des listes d'interdiction de vol vers les USA ?

On rejoindrait ainsi le système américain. Aux Etats-Unis, les listes de passagers aériens permettent à l'administration de déterminer, selon son bon vouloir, qui peut utiliser l'avion et se déplacer. Ainsi, plus de 110 000 personnes, dont une majorité de citoyens américains, ont leur mobilité perturbée ou sont interdits de vol, car elles sont reprises, soit sur une liste «de personnes à surveiller» (*watch list*), soit sur une liste des «interdits de vol» (*no fly list*). La chaîne de télévision CBS avait réussi, en 2004, à se procurer un exemplaire de la liste «à surveiller». Elle faisait 540 pages et contenait les noms de «75 000 personnes à fouiller avec beaucoup d'attention et éventuellement à ne pas laisser monter à bord d'un avion»³⁰. Les opposants à la guerre en Irak sont des cibles privilégiées de cette procédure.

Pour Naomi Wolf³¹, la liste des «personnes à surveiller» a été établie à partir de 2003, suite à une directive présidentielle adressée aux agences de renseignement. Cette directive leur ordonne d'identifier et surveiller «les personnes dont on peut craindre qu'elles aient des intentions ou des contacts terroristes». La CIA/NSA et le FBI établirent une liste de noms qui fut remise à toutes les agences aériennes³².

29. Department of homeland Security, *Privacy Act of 1974, Implementation of Exceptions, Proposed Rules of the Federal Register, Notice of proposed rulemaking*, 2007/08/23, <http://www.statewatch.org/news/2007/aug/usa-adis-privacy-act-exemptions.pdf>

30. Naomi WOLF, «Are you on the Government's No Flight List», <http://www.alternet.org/rights/62407/>

31. Auteure de *End of America : Letter of Warning to a young patriot*, Chelsea Green Publishing, 2007.

32. Grégoire SEITHER, «L'administration Bush se sert de la liste noire des "interdits de vol" pour harceler et punir ses opposants», *Mondialisation.ca*, le 10/9/2007.

A cette liste, on doit ajouter 45 000 personnes interdites de vol, inscrites sur la *No Flight List*. Cette dernière, qui n'incluait que 16 personnes avant le 11 septembre 2001, a d'abord été étendue aux personnes soupçonnées d'être en contact avec des organisations terroristes, puis aux opposants politiques, qui sont ainsi bloqués dans leurs déplacements et, dans les faits, interdits de sortie du pays par la *Transportation Security Administration*. Ainsi, des personnes ayant critiqué la politique du gouvernement sont-elles fouillées intégralement, intimidées, arrêtées administrativement ou interdites de vol.

En conséquence, le Conseil de l'Union européenne a engagé ses ressortissants dans un système de contrôle des passagers aériens à destination des *USA* qui donne aux autorités américaines la possibilité de faire évoluer cette procédure selon leurs propres finalités et ainsi, à terme, s'il n'y a aucune réaction, d'empêcher arbitrairement tout passager européen d'embarquer vers les Etats-Unis.

Populations européennes sous contrôle impérial

L'acceptation par la Commission européenne de l'application de l'*Aviation and Transportation Security Act* aux passagers européens a une double conséquence. Il s'agit d'abord d'introduire l'Union et les Etats membres dans un système d'engagements unilatéraux, sans qu'ils aient la capacité de les contrôler, ni de les faire respecter. Enfin, il s'agit de demander aux Etats membres de l'Union européenne de violer les règles communes, ainsi que leur propre légalité.

A travers les différents accords installant un contrôle des passagers aériens, l'Union européenne abandonne progressivement ses propres normes, afin de permettre au droit américain de s'appliquer directement aux ressortissants européens sur le territoire de l'Union. On assiste ainsi à la mise en place d'un ordre juridique impérial qui a pour objet de placer l'espace aérien transatlantique directement sous la juridiction de l'administration des Etats-Unis.

Cet abandon européen au profit des Etats-Unis pose quelques problèmes de cohérence juridique puisque, au contraire de l'Union européenne, les Etats-Unis ne disposent pas de législation en matière de protection des données personnelles, ni d'organes indépendants de défense de la vie privée. Il faut cependant remarquer, afin de relativiser l'efficacité des mécanismes européens, que la directive européenne relative à la protection de la vie privée a été vidée en grande partie de sa substance par une clause introduisant une exception en matière du maintien de l'ordre, de justice et de sécurité des Etats membres.

La transmission aux autorités américaines des données *PNR* des passagers européens et la remise des informations financières effectuée par la société privée Swift, doivent être lues comme le premier pas d'une collecte générale des données privées des citoyens européens par l'exécutif des Etats-Unis. Dans ces deux accords, rien n'interdit le transfert de ces informations aux entreprises privées choisies par l'administration américaine, intégrant ainsi ces données dans le futur grand marché transatlantique. Le contrôle total de l'exécutif étasunien sur les populations européennes, ainsi que la transformation de leurs données personnelles en marchandises, est déjà annoncé dans le projet d'accord sur le transfert des données privées. L'acceptation par les négociateurs européens des critères américains, «*de protection*» des informations transmises, supprime toute possibilité de contrôle et de limitation de leur utilisation par l'administration étasunienne et, ultérieurement, par les entreprises privées.

L e c t u r e s

Syndicalisme au féminin

Volume I - 1830/1940

MARIE-THÉRÈSE COENEN

Editions CARHOP,
Bruxelles, 2008, 320 pp.

Le titre de cet ouvrage n'est pas précisément racoleur. La matière non plus, mais que de découvertes !

Depuis au moins vingt ans, des recherches historiques actives sont menées, notamment en Belgique, pour débusquer la place des femmes dans l'Histoire, donc aussi la place des femmes face au travail, face au travail rémunéré, face au patronat. L'usage du masculin pluriel pour désigner indifféremment ceux et celles qui étaient engagés dans les combats syndicaux a longuement occulté le *«syndicalisme au féminin»* et brouillé des pistes. Il s'agit donc d'exhumer un passé enfoui. M-T. Coenen s'y emploie, après d'autres historien-ne-s tels que Jan Dhont, Jean Neuville, Eliane Gubin, Valérie Piette, Jean Puissant...

Ce premier volume nous amène des débuts de la Belgique à la deuxième guerre mondiale. Il enjambe une période pré-industrielle, une phase d'industrialisation brutale, les débuts d'organisation syndicale, les bouleversements causés par la guerre 14-18, l'essor (discontinu) des luttes, les conquêtes en matière de droits du travail, les rivalités entre organisations socialistes et chrétiennes mais aussi leurs avancées, tout cela situé dans un cadre international – citons par exemple le Congrès international féminin de 1919.

Mariage des femmes et travail salarié, incompatibles ?

Tout au long de ce parcours tourmenté, une question demeure fondamentale : la femme mariée peut-elle exercer un travail salarié ? Sa «nature», sa vocation ne lui font-elles pas obligation de se vouer aux joies de la maternité et du foyer ? En 1940, la question était toujours ouverte pour une partie importante de l'opinion publique. Est-elle réglée aujourd'hui ? M-T. Coenen analyse sans ménagements la conception du travail de la

femme dans le mouvement syndical chrétien, en particulier dans les années 1920-30. Clairement, pour ce mouvement, la place de la femme mariée est au foyer. Le travail salarié de la femme mariée est jugé incompatible avec son rôle d'épouse et d'éducatrice. La suppression du travail salarié de la femme mariée est donc un idéal à poursuivre. Position «conservatrice et négativiste», observe MTC, position qui met le mouvement syndical en contradiction avec un principe qu'il défend, à savoir le droit au travail pour tous. L'auteure pointe aussi un autre aspect, peut-être moins dogmatique, dans le chef de responsables du mouvement ouvrier chrétien de l'époque : ils critiquent avec véhémence la prolétarianisation subie par les femmes, ce nouvel esclavage. Ils pensent pouvoir le combattre en arrachant l'ouvrière à l'usine pour la rendre à sa famille.

Si des hommes politiques catholiques se sont distingués dans ce débat, qui n'était pas seulement idéologique, des femmes telles que Maria Baers¹ y ont déployé une constante combativité.

La constance de Maria Baers

En 1928, au 8^e congrès de la CSC, Maria Baers présente une proposition de recommandation où sont réclamées une meilleure protection légale pour les femmes astreintes au travail, une loi sur le travail à domicile, et enfin «*la suppression progressive par la loi du travail salarié de la femme mariée, dans les ports, dans les mines, les carrières, les ateliers, les usines, les débits de boisson, les bureaux, les magasins et dans l'enseignement*». MTC souligne le lien entre ces revendications et les encycliques de Pie XI, surtout *Quadragesimo anno* (1931), qui enferme les mères de famille dans leur maison et dans les occupations domestiques, réclamant que soit payé à l'ouvrier «*un salaire qui lui permette de pourvoir à sa subsistance et à celle des siens*». On notera que, consulté par la CSC en 1932 sur un projet d'interdiction réglementaire du travail féminin, le patronat catholique refuse son soutien. Le recours à une main-d'œuvre féminine lui assurant à coup sûr d'intéressants bénéfices, la conscience de classe de l'employeur l'emporte ici sur le zèle pieux de la sénatrice catholique.

Mais il ne faut pas s'y tromper : du côté socialiste, si on ne rend pas hommage à Pie XI, on n'est pas imperméable à l'idée que la femme mariée se doive à sa famille. Déjà en 1867, au

1. Dirigeante nationale des Unions professionnelles chrétiennes (1883-1959), sénatrice de 1936 à 1954.

congrès de Genève de l'Association internationale des travailleurs, César De Paepe déclarait que *«l'émancipation des femmes exige qu'on les arrache à l'industrie pour en faire des ménagères, à la prostitution pour en faire des épouses et des mères, à l'ignorance et à la superstition pour en faire des éducatrices»*. Il réclame cependant pour les ouvrières, et c'est capital, *«à service égal, produit égal»*, et atténuera le tranchant de son martial propos dix ans plus tard.

Dès sa fondation en 1885, le Parti ouvrier belge présente un programme (la Charte de Quaregnon) que MTC analyse comme *«féministe et égalitaire dans beaucoup de domaines»*. Sur le travail de la femme mariée, les avis divergent. C'est ainsi par exemple qu'en 1886, la Fédération des métallurgistes demande la suppression du travail des femmes. Mais le principe *«À travail égal, salaire égal»* est défendu par le POB et par la Commission syndicale, qui en prend le relais.

Rien d'étonnant si, opposée au travail salarié de la femme mariée, la droite catholique s'oppose au droit à une indemnité des chômeuses mariées. Dans les années noires qui suivirent le *krach* de 1929, ce droit aura été au centre de longues et difficiles batailles, syndicales et politiques. Le gouvernement de Broqueville accentue les mesures restrictives déjà prises par le

ministre démocrate-chrétien H. Heyman : à coup d'arrêtés royaux, il vise les femmes mariées. En mai 33 puis en décembre 34, les cotisations sont augmentées, l'état de besoin sévèrement revu, le contrôle systématisé, les sanctions aggravées.

Vive le travail à domicile !

Le travail féminin a-t-il été inventé par la grande industrie au XIX^e siècle ? Non ! Il est bien établi que les femmes ont toujours travaillé : journalières ou servantes de ferme, ouvrières en atelier ou en chambre, fileuses, repasseuses, bobineuses, col-porteuses, trieuses ou hiercheuses dans les charbonnages, domestiques, serveuses, vendeuses, puis institutrices, infirmières, *«demoiselles du téléphone»*, etc. À quoi il faut ajouter, pour toutes, les tâches domestiques au sein de la famille.

Le recensement industriel et commercial de 1896 signale que la majorité des femmes salariées sont ouvrières (200 000 sur 270 500), majoritairement dans les industries textiles et du vêtement. Il révèle que l'industrie à domicile occupe plus du sixième de la population ouvrière. Aux yeux de certains, le travail à domicile est une formule idéale. La travailleuse est exploitée chez elle, dans sa cuisine, à l'abri des regards et propos effrontés des hommes. Tout serait donc pour le

mieux ! C'est ignorer les interminables journées de travail, la concurrence effrénée entre ouvrières, des salaires de plus en plus bas, l'isolement. Il faudra attendre 1930 pour que soit adoptée une loi fixant un salaire minimum. Le secteur est alors en déclin : en 1910, le travail à domicile occupe principalement dentellières et ouvrières de la confection. A propos des dentellières, la minutie de leur labeur semble devoir être neutralisée par la suspicion : ces ouvrières seraient de mœurs légères, «*mères en dehors du mariage, proches des prostituées*». MTC rappelle que les dentellières étaient très pauvres et que, au milieu du XIX^e siècle, les vols constituent 88,4 % des motifs qui ont amené les femmes en prison. Semblablement, les servantes qui «*tombent enceintes*» parce qu'elles sont une proie facile pour «*Monsieur*», sont accusées d'avoir un comportement débridé...

Elles font la grève

Comment se manifeste le syndicalisme au féminin ?

Une des réponses apportées par Coenen est : «*Elles font la grève*». L'énumération est impressionnante. Dans le textile, au début du XX^e siècle, les femmes participent à trois conflits sur cinq, et sont seules dans un cas sur dix. En 1906, dans une fabrique

d'épingles du Brabant, 52 ouvrières arrêtent le travail pour s'opposer à une diminution de salaire. Dans les fabriques d'allumettes phosphoriques où les femmes représentent 77 % des grévistes, les arrêts de travail se multiplient entre 1906 et 1910, principalement pour des augmentations de salaire. A Menin, en juin 1909, une grève éclate parmi les margeuses d'une chromo-lithographie. Motif : une promesse d'augmentation non réalisée. Après 23 jours, la grève se termine par une victoire : un franc d'augmentation par semaine pour les margeuses, cinquante centimes pour les autres ouvrières. A Courtrai, en février 1909, c'est aussi pour une augmentation de salaire que la grève éclate dans une filature. Sur les 125 grévistes, on compte 115 femmes. Dans une entreprise de bougies, à Anderlecht, plus de douze grèves sont menées contre la diminution des salaires. En mai 1920, 150 ouvrières polisseuses sur métaux de Herstal et du Nord de Liège cessent le travail dans 11 établissements ; elles revendiquent l'application des tarifs adoptés par une commission compétente et obtiendront une augmentation de plus de 20 % !

On pourrait continuer les citations. A l'évidence, le niveau scandaleusement bas des salaires pousse les travailleuses à lutter, donc à s'organiser.

La route est cependant semée d'obstacles. La discrimination sexuée du travail, pratiquée dès l'enfance entre fillettes et garçonnets, qui constitue objectivement une raison majeure pour que femmes et hommes unissent leurs efforts, est en même temps un facteur de concurrence. Jusqu'au moins 1940, l'air du temps véhicule une image de la femme surtout mère et ménagère plutôt que travailleuse. D'autre part, au sein des organisations syndicales qui se mettent en place, un long débat oppose les partisans de la centralisation à ceux de l'autonomie des composantes, ou encore les partisans d'un seul syndicat pour tous (y compris pour ELLES) et les défenseurs de syndicats séparés, mais coordonnés. Enfin, on ne peut sous-estimer les controverses sur les relations entre syndicats et partis politiques : convergences, intégration, hégémonie ?

Sur la période longue, étudiée par Marie-Thérèse Coenen, le paysage politique et idéologique change – avec des dates-butoirs, comme 1894 ou 1919 sur le plan de la représentation parlementaire, avec l'avènement de l'instruction obligatoire, de la législation sociale, avec l'irruption d'un féminisme offensif, tel le Groupement de la Porte ouverte... Pas question de réduire en quelques lignes les analyses de 320 grandes pages, où se

bousculent événements et documents. On se reportera volontiers aux «*propos d'étape*» qui rythment nombre de chapitres et qui allègent l'impression de touffeur due à l'abondance de la documentation.

La synthèse globale, on la trouvera dans les «*conclusions intermédiaires*» de ce premier volume, qui actent, à travers la comparaison des modes de fonctionnement des organisations syndicales socialistes et chrétiennes, «*la volonté d'intégration des femmes dans le système, et le peu de prise en considération des revendications spécifiques des travailleuses*». Elles restent décidément à la marge.

Ainsi, en juin 1936, les femmes sont largement parties prenantes à la grève qui démarre dans le port d'Anvers, gagne bientôt Liège (et d'abord la FN de Herstal) pour déferler sur tout le pays. Le mouvement oblige le gouvernement Van Zeeland à convoquer pour la première fois une Conférence nationale du travail. Un cahier de revendications, commun à la FGTB et à la CSC, est déposé. Il ne débouchera cependant pas sur des victoires pour le syndicalisme au féminin.

L'histoire continue, lente et heurtée...

Rosine Lewin

Les Cahiers Marxistes
sont déposés
dans les librairies suivantes :

- ABELARD Bouquinerie
Rue F. Dons, 5 (Quartier ULB) - 1050 Bruxelles
- AGORA Louvain-la-Neuve
Agora, 11 - 1348 Louvain-la-Neuve
- ALINEA
Rue Beaumont, 21 - L- 1536 Luxembourg
- A LIVRE OUVERT
Rue St Lambert, 116 - 1200 Bruxelles
- LA DERIVE
Grand'Place, 10 - 4500 Huy
- LIBRAIRIE FILIGRANES
Av. des Arts, 39 - 1000 Bruxelles
- SHOP 171 vzw-asbl
Bd. Lemonnier, 171 - 1000 Bruxelles
- LIBRAIRIE ANDRE LETO
Rue d'Havré, 35 - 7000 Mons
- LIBRAIRIE ENTRE-TEMPS (Centre culturel Barricade)
Rue Pierreuse, 19/21 - 4000 Liège
- LIBRIS - TOISON D'OR Espace Louise
Av. de la Toison d'Or, 40/42 - 1060 Bruxelles
- POINT VIRGULE
Rue Lelièvre, 1 - 5000 Namur
- PRESSES UNIVERSITAIRES DE BRUXELLES
Av. Paul Héger, 42 - 1050 Bruxelles
- TROPISMES
Galerie des Princes, 11 - 1000 Bruxelles
- WALLONIE - BRUXELLES
Rue Quincampoix, 46 - F - 75004 Paris

REVUE BIMESTRIELLE ISSN: 0591-0633

Editeur responsable : Pierre Gillis
6, N-D Débonnaire
7000 - Mons

Production, propriété & copyright : FREE, mouvement
d'éducation permanente non reconnu par la Communauté française
Membre de l'Association des Revues scientifiques et culturelles

Dépôt: Bruxelles X

8 EUR