

Femmes, printemps arabes et revendications citoyennes

Sous la direction de
Gaëlle GILLOT
Andrea MARTINEZ

Femmes,
printemps arabes
et revendications
citoyennes

Objectifs Suds

Les défis du développement

Collection généraliste consacrée aux grandes questions contemporaines relatives au développement et à l'environnement. À travers des synthèses ou des éclairages originaux, elle rend compte des recherches pluri-disciplinaires menées par l'IRD en partenariat avec les pays du Sud pour répondre aux défis de la mondialisation et mettre en œuvre les conditions du co-développement.

L'IRD souhaite ainsi répondre aux attentes d'un large public en lui présentant les réflexions des chercheurs et en l'informant de manière rigoureuse sur les grands enjeux de développement contemporains.

Directeur de collection : Benoît Antheaume
benoit.antheaume@ird.fr

Derniers volumes parus :

Pour un développement « humanitaire » ?

Les ONG à l'épreuve de la critique

M.A. PÉROUSE DE MONTCLOS

Le pouvoir de la biodiversité

Néolibéralisation de la nature dans les pays émergents

F. THOMAS, V. BOISVERT (ÉD.)

Le monde des transports sénégalais

Ancrage local et développement international

J. LOMBARD

Sous le développement, le genre

C. VERSCHUUR, I. GUÉRIN, H. GUÉTAT-BERNARD (ÉD.)

Géopolitique et environnement

Les leçons de l'expérience malgache

H. RAKOTO RAMIARANTSOA, C. BLANC-PAMARD, F. PINTON (ÉD.)

Sociétés, environnements, santé

N. VERNAZZA-LICHT, M.-É. GRUÉNAIS, D. BLEY (ÉD.)

Les Suds face au sida

Quand la société civile se mobilise

F. EBOKO, F. BOURDIER, C. BROQUA (ÉD.)

Aires protégées, espaces durables ?

C. AUBERTIN, E. RODARY (ÉD.)

Les marchés de la biodiversité

C. AUBERTIN, F. PINTON, V. BOISVERT (ÉD.)

Femmes, printemps arabes et revendications citoyennes

Sous la direction de
Gaëlle GILLOT
Andrea MARTINEZ

IRD Éditions
INSTITUT DE RECHERCHE
POUR LE DÉVELOPPEMENT
Collection Objectifs Suds

Marseille, 2016

Préparation éditoriale
Corinne Lavagne

Mise en page
Desk (53)

Correction
Sylvie Hart

Coordination, fabrication
Corinne Lavagne

Maquette de couverture
maquette intérieure
Aline Lugand/Gris Souris (30)

Cette publication est issue de l'École pluridisciplinaire d'été sur les rapports sociaux de sexe : « L'égalité de genre dans les réformes et révolutions de la région Afrique du Nord et Moyen-Orient », rencontre internationale qui a rassemblé 35 chercheur-e-s et acteurs/actrices de la société civile, et plus de 60 étudiant-e-s chaque jour. Organisée en juillet 2012 à l'Université Mohammed V Agdal-Rabat, elle a été le fruit d'un partenariat entre l'IRD, l'université Mohammed V Agdal, l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et l'université d'Ottawa, associant Gaëlle Gillot, Andrea Martinez, Latifa El Mahdati et Kenza Oubejja dans le cadre du dispositif PEERS (Programme d'excellence d'enseignement et de recherche aux Suds - IRD/AIRD) pour le programme « Travail, femmes et villes au Maghreb » entre 2012 et 2014.

La loi du 1^{er} juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

© IRD, 2016

ISBN : 978-2-7099-2187-9

ISSN : 1958-0975

Sommaire

Liste des auteures.....	7
Introduction	
Femmes en quête de citoyenneté inclusive. Marges d'action, violences et résistances	9
<i>Andrea MARTINEZ, Gaëlle GILLOT</i>	
Partie 1	
Aux fondements de la citoyenneté... les femmes ?.....	25
Chapitre 1	
Les études féministes : contribution à la déconstruction des savoirs dominants et à la réappropriation des espaces privés et publics.....	27
<i>Francine DESCARRIES</i>	
Chapitre 2	
Agir politique et citoyennetés des femmes au tournant des révolutions arabes.....	43
<i>Sonia DAYAN-HERZBRUN</i>	
Chapitre 3	
Printemps démocratique et évolutions du féminisme au Maroc.....	59
<i>Houria ALAMI M'CHICHI</i>	
Chapitre 4	
Féminisme historique et féminisme islamique émergent au Maroc. Quels enjeux pour l'égalité de genre ? ...	73
<i>Leïla EL BACHIRI</i>	
Chapitre 5	
Idéologisation du religieux et impact sur l'égalité. Le cas iranien.....	95
<i>Chahla CHAFIQ</i>	
Chapitre 6	
Les femmes face à l'islamisme radical en Algérie depuis 1988. Chronique des années de braise	113
<i>Nora SEMMOUD</i>	

Partie 2

**Géopolitique de la citoyenneté,
pratiques urbaines et atteintes au corps des femmes 139**

Chapitre 7

**Pratiques de réappropriation citoyenne
des ouvrières marocaines du textile..... 141**
Andrea MARTINEZ

Chapitre 8

**L'accès à la ville : une composante de la citoyenneté.
Petits arrangements urbains des ouvrières du textile au Maroc ... 161**
Gaëlle GILLOT

Chapitre 9

La féminisation des espaces publics en Iran 185
Mina SAIDI-SHAROUZ

Chapitre 10

Nouveaux visages de la violence fondée sur le genre 195
Naima CHIKHAOUI

Chapitre 11

**Outils et réflexions pour une citoyenneté affirmée
pour les femmes et les hommes aux Suds et aux Nord.
Réseau « Femmes du Monde » 211**
Ada BAZAN, Carine TROUSSEL

Chapitre 12

**Empowerment sociopolitique des femmes et construction
de la paix en Libye. Entretiens avec Zahra Langhi 229**
*Marine CASALIS***Conclusion****Des femmes et des (r)évolutions 249**
Gaëlle GILLOT, Andrea MARTINEZ

Liste des auteures

Houria ALAMI M'CHICHI, professeure,
sciences politiques, université Mohammed V Agdal Rabat.
hourialami@yahoo.fr

Ada BAZAN, coordinatrice internationale,
ONG « Quartiers du Monde », Rabat.
www.quartiersdumonde.org
ada.bazan@quartiersdumonde.org

Marine CASALIS, journaliste,
correspondante en Libye et Tunisie, France 24 et RFI.
marine.casalis@gmail.com

Chahla CHAFIQ, sociologue,
directrice de l'Adric (Agence de développement
des relations interculturelles pour la citoyenneté), Paris.
www.chahlachafiq.com
chahla.chafiq@gmail.com

Naïma CHIKHAOUI, professeure, anthropologie,
Institut national des sciences de l'archéologie
et du patrimoine. Département d'anthropologie,
Rabat. École doctorale Genre Société et Culture,
FLSH Ain Chock, université Hassan II de Casablanca.
naima.chikhaoui@yahoo.fr

Sonia DAYAN-HERZBRUN, professeure émérite, sociologie,
Université Paris Diderot-Paris 7,
Laboratoire du Changement Social et Politique.
soherzbrun@yahoo.fr

Francine DESCARRIES, professeure, sociologie,

université du Québec à Montréal.

Directrice scientifique du Réseau québécois en études féministes (RéQEF).

descarries.francine@uqam.ca

Leïla El Bachiri, chargée de cours, philosophie et lettres (orientation histoire des religions),

université de Genève et université de Lausanne.

leila.elbachiri@unige.ch

Gaëlle GILLOT, chercheure, géographie/aménagement

Enseignante-chercheure à l'université

de Paris 1 Panthéon-Sorbonne/IEDES,

UMR 201, Développement et Sociétés

Andrea MARTINEZ, sociologue et professeure titulaire,

Institut d'études féministes et de genre

et École de développement international et mondialisation,

université d'Ottawa

martinez@uottawa.ca

Mina SAIDI SHAROUZ, chargée de cours, architecture et anthropologie,

École nationale supérieure d'architecture Paris La Villette,

Mosaïque/UMR LAVUE.

mssharouz@gmail.com

Nora SEMMOUD, professeure, géographie et aménagement,

université François-Rabelais de Tours.

Responsable de l'Équipe Mondes arabes et Méditerranée (EMAM) de l'UMR

7324 CITERES/CNRS/Université de Tours.

nora.semmoud@gmail.com

Carine TROUSSEL, chargée de projet,

coordination internationale, ONG « Quartiers du Monde »

www.quartiersdumonde.org

carine.troussel@quartiersdumonde.org

Introduction

Femmes en quête de citoyenneté inclusive. Marges d'action, violences et résistances

Andrea MARTINEZ

Gaëlle GILLOT

Dans la foulée des soulèvements populaires qui depuis 2011 ont embrasé le monde arabo-musulman, surtout la zone méditerranéenne, un certain nombre de colloques, de journées d'étude, de numéros de revues et d'autres activités scientifiques et militantes ont été organisés concernant la participation des femmes dans cette vague de contestation. Nul doute que la présence massive – pourtant pas nouvelle – des femmes dans les manifestations a attiré l'attention des médias et des réseaux sociaux, secoué les sociétés et entraîné une prise de conscience de l'urgence de faire l'analyse des (r)évolutions actuelles et de leur impact sur les rôles et statuts des femmes de la région. Ainsi, on a vu croître simultanément la demande sociale, symbolisée par le slogan des Tunisiennes « Pas de démocratie sans égalité », et la demande institutionnelle (sous la pression des organismes internationaux, ministères, associations, universités...) pour une meilleure compréhension des rapports sociaux de sexe et de leurs interactions avec d'autres systèmes de pouvoir dans la région Afrique du Nord et Moyen-Orient (Anmo ou Mena selon l'acronyme anglais).

Mais à notre connaissance, du moins jusqu'à présent, il existe très peu d'ouvrages (GATÉ, 2012 ; Unesco, 2013) édités en France ou ailleurs dans la francophonie qui soient basés sur une analyse pluridisciplinaire et entièrement consacrée aux femmes dans les mouvements de réformes et les révolutions de cette région. Mis à

part le recueil de nouvelles dirigé par TAMZALI (2012), la perspective « genre » adoptée jusqu'ici dans les publications de langue française s'est le plus souvent limitée à une lecture fragmentaire de la condition féminine laissant de côté l'analyse critique des processus d'appropriation/réappropriation d'une citoyenneté inclusive des femmes comme sujets politiques (plutôt que catégorie biologique homogène) et ce, dans les divers champs de la vie socioculturelle, politique et religieuse. Un livre tel que celui-ci vient combler cette lacune, en plus de rassembler des connaissances et des analyses réalisées dans des perspectives géographiques variées. Il réunit des chercheuses confirmées de la région Anmo, d'Europe et d'Amérique du Nord, connues dans leurs domaines respectifs, mais qui n'avaient pas l'habitude de travailler ensemble, et des actrices de la société civile, et tisse le corpus de base d'un réseau scientifique plus vaste. À travers les articles proposés s'établit ainsi un dialogue entre, d'un côté, des spécialistes de la région Anmo, mettant en valeur des compétences reconnues qui existent dans les pays concernés, mais qui n'ont pas toujours accès à une diffusion internationale de leurs recherches ou de leur action militante, et, de l'autre, des chercheuses européennes et canadiennes, contribuant à un enrichissement mutuel de même qu'à un décloisonnement des savoirs et des méthodes d'analyse.

La genèse des contributions rassemblées ici remonte au colloque international « L'égalité de genre dans les réformes et révolutions de la région Afrique du Nord et Moyen-Orient » qui s'est tenu du 2 au 6 juillet 2012 à la Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales de l'université Mohammed V Agdal-Rabat. L'ouvrage tiré dudit colloque a pour objectif de partager des réflexions théoriques et méthodologiques sur les avancées et reculs de l'égalité des droits et de la justice de genre à l'aune d'exemples concrets (cas recensés au Maghreb, en Libye, en Palestine et en Iran). Dans le sillage des dénommés « printemps arabes », dont le désenchantement allait ouvrir la voie à « l'hiver islamiste »¹, il vise notamment à cerner les revendications (affrontements et déchirements compris) des militantes féministes – laïques et religieuses – de la région Anmo, d'une part, et à analyser les pratiques d'accès

¹ Selon la formule-choc du professeur Lahcen Oulhaj, ancien doyen de la Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales de l'université Mohammed V Agdal-Rabat (Conférence d'ouverture de l'École d'été, 2 juillet 2012).

à l'espace public des femmes « ordinaires » sans affiliation politique affichée, d'autre part. Rappelons que les premières (militantes intellectuelles) font souvent les manchettes des journaux en raison de leur rôle dans les manifestations et transformations sociopolitiques qui ont mené à la refonte – plus ou moins achevée – de certaines lois coutumières et autres codes discriminatoires sur la famille, l'héritage, le travail, etc. Moins médiatisées, sauf lorsqu'elles sont la cible d'agressions sexuelles violentes perpétrées en toute impunité par des groupes d'hommes dans des lieux de rassemblement public (on pense à l'emblématique place Tahrir au Caire, mais aussi à ses « émules » telles la place Taksim à Istanbul ou la place des Martyrs à Tripoli), les secondes (issues de milieux socio-économiques divers et amenées à se déplacer en ville par choix ou nécessité) contribuent également à complexifier notre compréhension d'une citoyenneté inclusive grâce à leurs luttes et négociations au quotidien contre les hiérarchies, les violences et les subordinations croisées (de sexe, de classe, d'âge, de religion, de capacité, etc.) à partir de leurs positions de sujets. Nous rejoignons ici la définition de la « citoyenneté inclusive » proposée par MARQUES-PEREIRA (2011 : 7), à savoir « une dynamique de subjectivation politique et sociale (reposant) sur un processus collectif qui passe par la construction d'une autonomie fondée sur l'émancipation des différentes formes de tutelle maritale, paternelle et masculine – émancipation qui laisse chaque femme libre de s'investir dans des groupes et des institutions sociales et politiques ».

Mobilisant une diversité de cadres conceptuels faisant ressortir la pluralité des champs (inter)disciplinaires (études féministes, géographie, histoire, science politique, sociologie), des thématiques et des terrains retenus, l'ouvrage s'organise en deux parties reliées par un même objectif : rendre compte des reconfigurations en cours de la citoyenneté *genrée* dans un environnement géopolitique instable et complexe. Cela d'autant plus que les modèles de pensée binaires (masculin-féminin ; tradition-modernité ; religion-laïcité) ne suffisent plus à expliquer les entraves – tantôt individuelles, tantôt institutionnelles – à l'exercice des droits civils, civiques, socio-économiques ou juridico-politiques. Inspiré de la prémisse foucauldienne voulant que là où il y a du pouvoir, il y a des possibilités de résistance, ce livre examine les marges de liberté (ou de contre-pouvoir) inattendues, d'autonomisation

et d'*agentivité* de différentes catégories de femmes de la région Anmo au regard de leurs identités plurielles, elles-mêmes intrinsèquement liées aux positionnements et rapports sociaux qui définissent leurs conditions matérielles d'existence. Reflet des questionnements des féministes antiracistes critiques (au premier chef les *Black feminists*), l'universel et le naturel ne sont plus donnés comme évidences. De ce fait, la prétendue sororité des femmes se fait plus discrète, au motif qu'elle gomme les dispositifs de contrôle et de biopouvoir qui font de l'égalité entre les sexes un « concept de dominants », selon l'expression de GUILLEMAUT (2007 : 357). L'argument, emprunté à bell hooks (2000), table sur l'urgence de déplacer l'objectif de l'égalité avec les hommes vers la déconstruction de l'oppression et de la domination liées non plus au sexe, mais aux autres marqueurs identitaires tels que la classe, l'âge ou l'ethnie. Si par ailleurs les rapports de pouvoir sont des relations dynamiques, à ce titre réversibles et instables (FOUCAULT, 1994), leur analyse se prête à des débats qui sont loin de faire l'unanimité. En outre, la diversification des théories féministes s'accompagne de nouvelles façons de penser l'égalité, telles les approches de l'intersectionnalité ou de la consubstantialité des rapports sociaux, qui n'ont pas la même réception et encore moins la même portée dans tous les continents et sociétés. Pour preuve, le primat de la différence des sexes influence encore les grilles de lecture de certains travaux présentés ici. Or, ce qui *a priori* aurait pu engendrer des crispations sinon des frictions entre féministes des Suds et des Nords traduit plutôt le pari des éditrices de croiser des perspectives critiques différentes regroupées autour d'un intérêt commun : débusquer les représentations essentialistes faisant des femmes arabo-musulmanes des victimes impuissantes de l'idéologie sexiste héritée du patriarcat et du colonialisme. De fait, les auteures de ce collectif s'intéressent non seulement aux rapports de force qui engendrent des situations d'oppression spécifiques, mais aussi aux processus de prise de conscience à partir desquels les femmes, en tant qu'entité sociale située, développent une citoyenneté active.

Un enjeu régional de taille est précisément d'arriver à assurer le plein exercice de la citoyenneté inclusive, comprise à la fois comme « un statut » garantissant des droits sociaux, civiques, politiques et reproductifs (LISTER, 1997 : 196) et comme « une pratique conflictuelle liée au pouvoir et aux luttes pour la

reconnaissance des acteurs considérés comme protagonistes de revendications légitimes » (MARQUES-PEREIRA, 2003 : 27). Autrement dit, il s'agit de trouver des possibilités d'action concertée pour favoriser la dimension participative dans l'articulation du vivre ensemble, tout en faisant émerger de nouvelles demandes pour la reconnaissance effective (et non seulement formelle) de l'égalité à tous les niveaux : égalité des droits individuels et des identités de groupe, mais aussi dans la pratique sociale, y compris dans l'espace public au sens physique du terme. D'ailleurs le lien étroit entre l'acquisition de l'égalité en droit et en pratique, et l'éradication de la violence fondée sur le genre constitue une préoccupation transversale dans cet ouvrage. Les espaces publics physiques et politiques sont évidemment complémentaires et l'un est souvent un bon indicateur de l'autre. Or, l'un des problèmes majeurs observé par plusieurs contributrices est le fossé entre le droit et son application. Cette situation traduit les résistances sociales à l'égalité hommes-femmes, quand bien même celle-ci est gravée dans le marbre des Constitutions. Le défi est alors de montrer que les acquis des femmes s'avèrent en réalité des gains pour toute la société. Du Maroc à l'Algérie, en passant par la Libye et la Palestine, l'Égypte ou l'Iran, les femmes appellent activement à la démocratie, à la dignité et à la liberté, point commun aux révoltes qui secouent la région Anmo depuis 2009. Toutefois, leurs revendications peuvent prendre des orientations différentes. Il faut donc se méfier des interprétations trop globalisantes faisant miroiter une vague unifiée ou homogène de leurs demandes (BENNANI-CHRAÏBI et FILLIEULE, 2012).

La première partie de l'ouvrage, « Aux fondements de la citoyenneté... les femmes », porte sur les assises historiques et politiques des mouvements féministes qui orientent et dans certains cas fractionnent les actions militantes. En guise d'introduction, la sociologue québécoise Francine Descarries propose un texte délibérément décentré de la région Anmo, faisant le point sur les défis et les pièges du projet féministe articulé autour d'un « Nous femmes pluriel » (chap. 1). Partant de sa position de militante féministe matérialiste et cherchant à camper la problématique générale de la contribution des études féministes et leur impact sur la production des savoirs, son analyse pose avec acuité la nécessité de construire un nouvel espace féministe capable d'« accueillir toutes les femmes » sans pour autant gommer les tiraillements et

les débats qui les divisent. Au nombre des principales tensions de l'heure, la question du religieux s'impose, même si elle n'est pas appréhendée de la même manière dans des sociétés différentes, aux histoires particulières et aux évolutions politiques diversifiées. Pourtant, estime la sociologue, par-delà les efforts d'exégèse et de relecture des textes religieux comme gages et outils d'émancipation des femmes, ceux-ci ne peuvent se soustraire aux hiérarchies et divisions sexuelles mises en avant et renforcées par les institutions religieuses et leur pouvoir de socialisation. Son appel à une praxis féministe en marge de l'orthodoxie religieuse trouve une résonance particulière, parfois même dissonante, dans le contexte mouvant des sociétés arabo-musulmanes en quête d'une nouvelle vision de l'égalité pour (re)penser et nommer la coexistence d'identités et de revendications citoyennes particulières.

Il faut savoir que, à la différence des féministes des générations antérieures pour qui la citoyenneté politique appréhendée sous l'angle de l'égalité des chances et de la parité (en termes de présence des femmes aux parlements, dans les instances de représentation locales ou d'accès aux postes de responsabilité) constituait une priorité, les revendications récentes s'orientent plutôt vers les droits sociaux et familiaux (héritage, divorce, autorité parentale...). Un phénomène qui, d'après Sonia Dayan-Herzbrun (chap. 2), résulte des évolutions et des dynamiques de la citoyenneté coloniale dont le contact avec le patriarcat aurait modifié le rapport au politique, en accentuant les appartenances religieuses et communautaires, notamment les statuts personnels des femmes en tant que « marqueurs du statut inférieur des colonisé-e-s ». Dans ce contexte, précise l'auteure, plutôt que d'opposer l'islam au sécularisme, il faut situer l'agir des femmes de la région Anmo à l'intérieur des références musulmanes, en distinguant les expériences de soumission de celles alimentées par des tensions-résistances pouvant mener vers une réappropriation par ces femmes des normes à leur profit. L'analyse historique de l'activisme des femmes palestiniennes montre bien les perspectives et limites de leur lutte anticoloniale menée simultanément sur trois fronts indissociables : l'occupation, les inégalités sociales et le patriarcat. Bien que leurs engagements féministes contre les inégalités et les discriminations de fait soient encore relégués à l'arrière-plan, car jugés par le groupe (social et national) moins prioritaires dans la lutte pour la libération nationale, leur détermination politique

pour rompre avec les diverses formes de patriarcat contraste avec l'image eurocentrée et orientaliste les cantonnant dans le rôle de femmes « naturellement passives et soumises ».

De plus en plus de femmes optent pour de nouveaux types de réseaux, formels et informels, leur permettant de gérer les inégalités du quotidien plutôt que de s'en remettre au féminisme d'État. Dans le contexte des pouvoirs coloniaux ou postcoloniaux, tous deux réfractaires à l'exercice d'une citoyenneté active et inclusive, ces nouvelles pratiques féministes – que Dayan-Herzbrun, parmi d'autres, appelle « négociations aux marges » – touchent tout particulièrement les femmes des quartiers pauvres et délaissés, contribuant ainsi à l'essor d'une « démocratie par le bas », elle-même réactivée par les révolutions arabes et brouillant davantage les frontières entre la famille et le public. Or cette politisation du privé comme voie d'accès à la citoyenneté donne lieu à des débats – parfois houleux – entre féministes laïques et religieuses, quant au contenu à donner à la démocratie, à la dignité, à la justice ou encore à l'égalité. D'où l'intérêt de préciser de quels droits on parle, inspirés de quel(s) référentiel(s), et surtout comment les appliquer. Les textes d'Houria Alami M'Chichi, de Leila El-Bachiri et de Chahla Chafiq tentent de répondre à ces questions en analysant la place de la religion dans le droit, une problématique traversée de multiples courants aussi divergents que révélateurs des évolutions en cours.

Un autre enjeu majeur au sein des pays à dominante musulmane abordé ici est la relation complexe entre le droit positif, séculier, et le droit de source religieuse, et plus particulièrement l'adéquation entre les deux dans le processus de « modernisation ». On observe dans tous ces pays une crispation sur le droit de la famille, seul domaine juridique qui échappe encore à la sécularisation, avec un point d'achoppement sur les codes de statut personnel. Cela entraîne des divisions idéologiques (pour l'essentiel fondées sur la religion) entre l'universel et le particularisme qui posent la question de l'identité musulmane (souvent contre l'Occident), et celles des évolutions à adopter ainsi que de leur articulation.

En particulier, la contribution des femmes nord-africaines à la construction démocratique et aux projets de sociétés plus égalitaires nous invite à réfléchir sur la « modernité » interrogée à partir du statut des femmes, lui-même défini la plupart du temps

en relation avec la famille par une tradition religieuse profondément ancrée. À ce propos, les systèmes juridiques maghrébins sont ambivalents puisqu'ils puisent leurs sources à la fois dans un référentiel universaliste et un référentiel religieux. Ainsi, le statut juridique des femmes, qui occupe une place particulière dans les systèmes juridiques de la région car il reste un des seuls domaines majoritairement inspirés par le référentiel religieux, renvoie au débat de la source du droit. Cela a pour double conséquence de réserver l'interprétation du droit (musulman) aux seules personnes possédant un savoir théologique d'une part, et de dénier aux porteurs/ses des valeurs universelles et positives une telle possibilité d'autre part. Ce décalage fondamental entre les référentiels et la pratique juridiques pourrait se résoudre par l'adoption d'un réformisme musulman, au sens d'une rénovation intellectuelle, pour ultérieurement s'engager dans la voie du réformisme féministe. Depuis quelques années d'ailleurs, une remise en cause de l'universalité de l'égalité au profit d'une interprétation contextualisée gagne du terrain dans la région Anmo et pose des questions à la fois religieuses, identitaires et nationalistes. Sous l'influence des courants post-colonialiste et décolonialiste ainsi que des *Subaltern Studies* (portés, entre autres, par les Indiennes Gayatri Spivack et Chandra Mohanty), des militantes croyantes remettent en question l'universalité de « la condition des femmes », qu'elles considèrent comme erronée et fondée sur la seule expérience européenne et nord-américaine, et s'opposent ainsi au féminisme universaliste vu comme une hégémonie de « l'Occident ». Elles revendiquent un féminisme compatible avec la religion musulmane, un des fondements de leur identité, dont elles appellent la réforme des interprétations. Ce féminisme se veut très critique par rapport à la pensée traditionnaliste islamique, dont il dénonce le patriarcalisme. Tendances lourdes des sociétés de la région Anmo, ce féminisme musulman s'inscrit dans la critique non seulement des rapports de domination hommes/femmes, y compris dans l'interprétation de l'islam, mais aussi dans celle des rapports de domination « Nord/Sud ».

Dans le cas du Maroc, note Houria Alami M'Chichi (chap. 3), les liens affirmés entre la loi et la religion posent des questions sur le sens de la référence à la suprématie religieuse et sur les limites que cela impose à l'égalité de genre. La définition même de citoyenneté en arabe soulève d'autres questions essentielles sur

la signification de la nation, traduite par « communauté nationale » (*Mouwatana*), terme qui pourtant ne désigne pas exactement la même chose puisqu'il comporte aussi une dimension de communauté religieuse. Plus encore, cette même traduction fait des membres de la communauté nationale des personnes qui lui sont redevables, et doivent conséquemment remplir devoirs et missions à son égard, ce qui les fige dans un rôle social genré précis (les femmes procréent et s'occupent de la famille, les hommes défendent la patrie). Dans ce contexte, et après des décennies de « féminisme étatique » pendant lesquelles les femmes actives et visibles dans l'espace public ont connu des avancées notables, telle la révision du Code de la famille du Maroc (*Moudawana*) en 2004, le mouvement féministe « historique » s'essouffle. Marginalisé lors des manifestations de 2011², il se voit contraint de déconstruire et de reconstruire son positionnement pour mieux reconquérir l'adhésion populaire. Face à un pouvoir politique et à une société où les valeurs religieuses sont de plus en plus (ré)affirmées, les féministes historiques tentent désormais en effet d'intégrer une démarche spirituelle qu'elles avaient jusqu'ici rejetée.

Dans la continuité de ces analyses, Leila El Bachiri (chap. 4) s'intéresse à l'émergence du féminisme islamique, toujours au Maroc. Son texte, tout en complétant les arguments avancés par Houria Alami M'Chichi, propose de discuter la place des référentiels, universel et religieux, dans la question de l'égalité des sexes. Les mouvements féministes qui les portent respectivement s'opposent frontalement, les uns appréhendant la religion comme mode de vie et les autres se réclamant d'un universalisme féministe considéré « à la solde de l'Occident » par ses détracteurs. Ces derniers, rappelle-t-elle, oublient pourtant que le féminisme historique arabe universaliste existe bel et bien. Non seulement il émane des sociétés musulmanes elles-mêmes, mais il joue un rôle majeur dans la dénonciation du patriarcat institutionnalisé depuis plus d'un demi-siècle. Il semble d'ailleurs que, depuis quelques années, une forme de convergence soit en train d'apparaître entre ces deux types de féminisme, laquelle tendrait à une conciliation des paradigmes « moderne » et « traditionnel » des différents mouvements féministes, dans une stratégie postmoderne en gestation.

² Le mouvement du 20 février n'a paradoxalement pas intégré la question de l'égalité des sexes, malgré la présence importante des femmes en son sein.

Il ne reste pas moins que la relecture des sources religieuses comme source de droit engendre potentiellement une forme de désillusion concernant le statut de l'égalité des sexes, si l'on en croit Chahla Chafiq (chap. 5). En effet, cette expérience du féminisme islamique, l'Iran l'a vécue dès la fin des années 1970 avec la révolution islamique, qui a projeté la religion musulmane comme une alternative politique en la transformant en doctrine politique. L'auteure nous montre comment la « question des femmes » a été instrumentalisée par l'imam Khomeiny pour se positionner contre le Chah après qu'il ait observé leur grande participation dans les mouvements révolutionnaires. À ce propos, elle rappelle que l'islam était devenu une forme de guide dans la lutte contre la dictature et contre l'impérialisme occidental. Or les promesses de justice et de dignité se sont heurtées à la réalité totalitaire fondée sur l'idéologisation de la religion, jugée garante de la famille et de l'ordre communautaire. Depuis, certaines femmes porteuses de l'idéologie islamique ont pris la mesure de cette instrumentalisation, et leurs espoirs de nouvel ordre égalitaire dans la religion ont été déçus. C'est en outre à partir de cette prise de conscience que des courants de femmes soutenant le cadre islamiste au pouvoir ont cherché des solutions dans des réformes fondées sur une réinterprétation de la charia. Un de leurs créneaux était (et demeure) de remplacer l'égalité des sexes par l'équité, dans le but de préserver la solidité de la famille, cellule de base de l'oumma. Cette posture contraste avec celle d'autres groupes de femmes qui, depuis 2009, se mobilisent pour revendiquer des droits égaux, décrits comme universels, et manifester un ardent désir de liberté et d'accès à la pleine citoyenneté. D'ailleurs, leur remise en cause des normes islamiques de non-mixité alimente toujours une crise sociopolitique importante en Iran, sous-tendue par la revendication de droits fondamentaux sécularisés.

En Algérie, les luttes pour l'égalité et l'émancipation féminine sont aussi l'objet de débats intenses entre les mouvements féministes dits « généralistes », pour qui le statut des femmes dépend de l'amélioration des droits de l'ensemble de la société, d'une part, et des mouvements faisant du Code de la famille l'objet central de leur lutte, d'autre part. Dans ce contexte, l'étude de Nora Semmoud (chap. 6) sur l'historique des mouvements féministes algériens révèle les effets contrastés de l'islamisation, ici encore présentée comme modèle alternatif à l'Occident, sur les choix

sociétaux. Elle souligne notamment l'expérience paradoxale des femmes qui estiment devoir utiliser le voile pour améliorer leur mobilité dans les villes et les campagnes, et ainsi conquérir des espaces de liberté, tout en ayant gagné une législation du travail égalitaire et accédé massivement à l'université.

La deuxième partie de l'ouvrage, « Géopolitique de la citoyenneté, pratiques urbaines et atteintes au corps des femmes », explore les rapports de pouvoir qui, du Maghreb/Machrek jusqu'en Iran, façonnent les expériences quotidiennes de femmes d'origines socio-économiques diverses (ouvrières peu éduquées, voire analphabètes ; diplômées des grandes écoles, juristes, ingénieures...). Des témoignages et des études de cas ancrées dans la vie de tous les jours – travail productif et reproductif, loisirs, courses – nous font découvrir les combats que livrent ces femmes contre les dispositifs hiérarchiques qui les oppriment et leur font violence. Dans cette perspective, le texte d'Andrea Martinez (chap. 7) s'ouvre sur une remise en question des représentations archétypales des ouvrières du textile-habillement au Maroc. Faisant écho aux travaux de MARQUES-PEREIRA (2003 ; 2011) sur la capacité des femmes « à peser sur les rapports de force dans l'espace public », l'étude documente les stratégies d'*empowerment* d'un groupe d'ouvrières de Rabat et de Tanger pour accéder au marché de l'emploi et y demeurer malgré le caractère pénible du travail. Longtemps considérées comme victimes passives en raison de leurs maigres qualifications et de leurs attributs genrés (dociles et corvéables), ces femmes partagent leurs expériences de la citoyenneté active : depuis les tensions entre leur inscription dans les systèmes croisés de domination (mondialisation néolibérale, rapports sociaux de classe et de sexe) et leur désir de se faire respecter jusqu'aux répertoires d'action grâce auxquels elles parviennent à mobiliser des ressources, individuelles et collectives, pour s'exprimer, négocier et tenter d'améliorer leurs conditions de vie.

Partant du même groupe d'ouvrières, Gaëlle Gillot s'intéresse à leur pratique de la ville à la fois comme quête et effet de la citoyenneté (chap. 8). Elle montre comment la limitation de l'accès à la ville, par les contraintes qui pèsent sur les sorties des femmes, peut être un frein à l'exercice de leur citoyenneté et, par extension, de leur citoyenneté. En les rappelant à l'ordre social sexué selon lequel implicitement et parfois explicitement les femmes n'ont

pas à être dans la rue, le harcèlement sexuel leur dénie un droit à l'individualisation et par conséquent à l'autonomie. Malgré cela, les ouvrières du textile à Rabat et à Tanger utilisent la ville comme une ressource matérielle pour créer des micro-espaces de sécurité et de liberté, qui peu à peu habituent la société à leur présence et changent les représentations des femmes circulant dans les rues, leur donnant le courage de revendiquer un droit d'accès en sécurité à l'espace public.

Dans la même veine, Mina Saidi-Sharouz examine les formes et définitions de l'espace public à Téhéran sous l'angle des mobilités quotidiennes des femmes (chap. 9). Mu par ce qu'elle appelle « le désir de ville », son texte nous invite à découvrir les stratégies génératrices de liberté grâce auxquelles les femmes parviennent à investir la cité. Loin du cliché de la réclusion qui confine les femmes à la maison, l'idée d'une féminisation de la ville dans des espaces nouveaux ou intermédiaires contribue au brouillage des repères privés et publics. À mesure que les femmes deviennent de plus en plus visibles, témoignant de leurs capacités de résistance vis-à-vis des politiques de contrôle des corps sexualisés, se pose *in fine* la question des fissures du dispositif de surveillance mis en place par l'État.

Sur ces parcours minutieusement anticipés se dessinent la peur et l'insécurité croissantes associées aux violences faites aux femmes. Les statistiques et les témoignages confirment l'ampleur d'un phénomène qui transcende les divisions de classe, d'âge, d'ethnie, de religion, et ainsi de suite. Dans un texte troublant sur les violences de genre dans la région Anmo, Naïma Chikhaoui (chap. 10) examine les pratiques qui, du suicide aux féminicides en passant par le viol conjugal et la violence étatique, dévoilent les constructions sociales qui légitiment les meurtrissures – symboliques et physiques – du corps féminin. Mobilisant les concepts de « corps texte » et de « texte caché », l'auteure s'attache à montrer que ce corps violenté parvient malgré tout à résister et à « parler la liberté ».

Cette liberté peut trouver à s'exprimer lors de groupes de réflexion commune et de la prise de conscience qu'ils permettent, et que décrivent Ada Bazan et Carine Troussel de l'ONG « Quartiers du Monde » (chap. 11). Leur texte propose une réflexion sur le territoire comme espace de relations où se nouent et se dénouent

les représentations de la citoyenneté des hommes et des femmes. Prenant appui sur une étude de cas réalisée dans les quartiers populaires de Laâyayda et Tabriquet, à Salé, et de Taskoukt (un douar proche de Ouarzazate) au Maroc, les auteures offrent un exemple de formation politique à la participation citoyenne, une approche encore relativement peu explorée dans les études féministes de la région Anmo. Grâce à la cartographie sociale, une technique de recherche-action participative servant à retracer les positions sociales qu'occupent les habitants d'un territoire donné, leur étude illustre les parcours qui conduisent les participantes et les participants à prendre conscience de leurs droits respectifs et à transformer leur quotidien en levant les entraves (reconnais-sables aux dichotomies et hiérarchies en place) à l'exercice d'une citoyenneté inclusive.

Mais l'espoir suscité par ces groupes de réflexion ne saurait faire oublier que le corps sexualisé des femmes, référent d'un construit patriarcal du féminin et rappelé à l'ordre dans les espaces publics, sert aussi de cache-sexe à la violence politique. En témoigne l'entretien de Marine Casalis avec Zahra Langhi, fondatrice du mouvement *Libyan Women's Platform for Peace*, sur la situation des femmes libyennes avant, sous et après le régime de Kadhafi (chap. 12). Faisant écho aux luttes féministes des années 1950 en Palestine (décrites en première partie par Sonia Dayan-Herzbrun), cet entretien est volontairement proposé sous cette forme afin de conserver la force des mots et de mettre en exergue des combats peu connus dans l'Afrique du Nord en plein bouleversement. Mis en contexte par Marine Casalis, le témoignage direct et vivant de Zahra Langhi agit dans cet ouvrage comme une présence incarnée de la lutte des femmes, rendant ainsi visible la complexité de la lutte féministe dans un environnement social et politique lourdement plombé par l'insécurité et une hiérarchie des urgences insensible à l'égalité hommes-femmes.

Dans un récit sans complaisance à l'endroit de l'ancien dictateur, dont les exactions et autres violations des droits humains touchaient aussi bien les hommes que les femmes, cette militante dévoile les conséquences des manœuvres de certains éléments de l'actuelle Assemblée nationale – soutenus par les milices djihadistes – pour imposer une interprétation de la charia, restée otage de sources scripturaires de l'islam salafiste. Même les femmes qui,

jusque-là, avaient pu investir l'appareil gouvernemental, l'armée, la police et les tribunaux voient désormais leurs acquis de plus en plus fragilisés par les tentatives de modification des lois personnelles (touchant, entre autres, la polygamie), de réforme de la sécurité publique (projet d'interdiction pour les femmes d'intégrer le ministère de la Sécurité ou l'armée) ou encore de féminisation de l'éducation (moyen de cantonner les femmes diplômées en sciences dans le secteur traditionnel de l'enseignement). Or, dans ce climat de dégradation de la sécurité et de violences qui frappent de plus en plus les femmes, Zahra Langhi déplore ce qu'elle qualifie d'« hypocrisie » des agences internationales, qui s'en tiennent aux violences conjugales, fermant les yeux sur les violences politiques contre les femmes et les activistes, au risque de masquer leur combat pour une citoyenneté inclusive.

Par-delà les contraintes et les embûches, cet ouvrage entend montrer que la lutte pour la citoyenneté inclusive ne fléchit pas pour autant. Elle reste au contraire tenace, grâce à la capacité d'agir sans cesse renouvelée des femmes de la région Anmo.

Références bibliographiques

BENNANI-CHRAÏBI M., FILLIEULE O., 2012 – Pour une sociologie des situations révolutionnaires. Retour sur les révoltes arabes. *Revue française de science politique*, 62 (5-6) : 767-796.

GATÉ J. (dir.), 2012 – *Droits des femmes et révolutions arabes*. Actes du colloque du Mans, 29 juin 2012, Éditions L'épitoque-Lextenso.

GUILLEMAUT F., 2007 – *Stratégies des femmes en migration : pratiques et pensées minoritaires*. *Repenser les marges au Centre*. Thèse de doctorat, université de Toulouse II.

HOOKS BELL, 2000 – *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge, MA, South End Press.

FOUCAULT M., 1994 – *Dits et Écrits*. Tomes I et II, Paris, Gallimard.

LISTER R., 1997 – *Citizenship. Feminist Perspectives*. New York, New York University Press.

MARQUES-PEREIRA B., 2003 – *La citoyenneté politique des femmes*. Paris, Armand Colin.

MARQUES-PEREIRA B., PFEFFERKORN R. (COORD.), 2011 – Genre, politiques sociales et citoyenneté. *Cahiers du Genre*, hors-série.

TAMZALI W., 2012 – *Histoires minuscules des révolutions arabes*. Paris, éditions ChèvreFeuille étoilée.

Unesco, 2013 – Printemps arabes, printemps durables ? *Revue des femmes philosophes*, 2-3, mai 2013.

<http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002210/221019f.pdf>

Partie 1

Aux fondements
de la citoyenneté...
les femmes ?

Chapitre 1

Les études féministes : contribution à la déconstruction des savoirs dominants et à la réappropriation des espaces privés et publics

Francine DESCARRIES

Quelle est la contribution des études féministes à la déconstruction des savoirs dominants et à la réappropriation des espaces privé et public ? La réponse à cette question peut apparaître évidente aux yeux de celles qui se réclament du féminisme. Elle demande néanmoins réponse, non seulement pour susciter un meilleur éveil à l'approche féministe en sciences et en création, mais également pour réfuter les différentes hypothèses qui prétendent que les études féministes auraient dépassé leur raison d'être, ou encore qu'elles demeurent cantonnées dans une pensée moniste. Si ce n'est pour mettre à bas les arguments des diverses droites politiques ou intellectuelles qui leur refusent droit de cité dans les programmes universitaires, les considérant, selon les termes mêmes d'un éditorial du *National*

Post du 25 janvier 2010, comme des intruses « trop politiques, trop radicales pour mériter d'exister au sein de l'université¹ ». Faute de pouvoir restituer dans toute leur complexité les différentes perspectives féministes développées au fil des décennies en de multiples lieux et disciplines, c'est donc à partir de ma position de sociologue féministe québécoise, soit au carrefour des études féministes américaines et françaises, que je propose de répondre à cette question. Je préciserai dans un premier temps, m'appuyant sur ma propre expérience, ce que je désigne sous le vocable d'études féministes, puis j'en résumerai très brièvement les différentes phases de développement, afin de mettre en lumière la contribution féministe à l'analyse des rapports sociaux de sexe et de genre et proposer une représentation des études féministes comme espace sociopolitique pour repenser l'égalité.

Les études féministes

En filiation ou en opposition avec diverses traditions des sciences humaines et sociales, les études féministes ont introduit, à partir de postures épistémologiques et disciplinaires variées, de nouveaux regards sur les savoirs et les pratiques sociales, contribuant ainsi à leur questionnement et à leur renouvellement. S'appuyant sur l'innovation conceptuelle et méthodologique, de même que sur l'expérience quotidienne des femmes, elles ont proposé une autre représentation de la société et forcé la déconstruction de la dimension sexuée des processus sociaux à l'œuvre dans l'ensemble de l'organisation sociale. Elles en sont ainsi venues à présenter différents modèles d'observation et d'interprétation pour repérer et analyser les effets structurants de division et de hiérarchie inhérents à la sexuation du social (HIRATA *et al.*, 2000) et à la re/reproduction des rapports sociaux de sexe au sein des cultures, des institutions et des politiques dans différents temps et espaces. Faut-il le préciser, les études féministes ne procèdent pas du simple ajout d'actrices sociales trop longtemps tenues à l'ombre ou encore de la juxtaposition des catégories de genre aux théories et

¹ Traduction libre par l'auteur. "Women's Studies Is Still With Us", Canada, *National Post*, 25 janvier 2010. Cité par HOBBS et RICE (2011).

méthodologies existantes. Elles ne sont pas non plus un champ d'études et de recherches uniquement centré sur les femmes, ni, comme l'affirmait le *National Post* cité plus haut pour les discréditer, une démarche idéologique normative et homogène antinomique avec la méthode scientifique. Elles sont au contraire plurielles, traversées par une multitude d'objets, d'interrogations, d'approches, de méthodologies et d'enjeux. Développées dans le creuset du mouvement des femmes contemporain, elles en ont intégré les préoccupations et les finalités. Elles participent, en conséquence, d'une volonté de transformer en profondeur tant notre façon de penser, de dire et de vivre les rapports entre les hommes et les femmes que les conditions symboliques, matérielles et politiques qui légitiment toujours au sein de nos sociétés, malgré les nombreux changements intervenus, la perpétuation, sous des formes variées et plus ou moins intenses, d'un mode patriarcal d'organisation du social. Elles ont donné lieu, au cours des ans, au développement de nouveaux concepts, de nouvelles manières de voir, souvent complémentaires mais aussi quelquefois contradictoires, pour remettre en cause les « paradigmes classiques », manifester des réalités et des rapports qui n'avaient jamais été étudiés et questionner la construction sociale des inégalités entre les hommes et les femmes, et entre les femmes elles-mêmes.

Aujourd'hui, sous un même libellé, les études féministes désignent à la fois : une critique épistémologique des biais et des stéréotypes sexistes à l'œuvre dans la production des savoirs afin d'échapper à leur cécité androcentrique, au réductionnisme de leurs analyses et au caractère « partial et partiel » (JUTEAU, 1981) de leurs observations et interprétations ; l'aire de production d'une pensée formulée en termes de rapports sociaux ; une démarche pour établir le sexe/genre comme catégorie critique d'analyse et poser le rapport hiérarchique entre les sexes comme un construit social sujet à transformation ; une approche méthodologique destinée à rendre visible la parole et l'expérience des femmes et à faire éclater la conception de l'activité de recherche comme activité neutre fondée sur l'objectivité.

Mais le portrait tracé par les quelques remarques précédentes serait incomplet si l'on négligeait de préciser que les études féministes sont également : une écriture littéraire et des expressions artistiques pour échapper à l'effacement, à l'enfermement et à l'exclusion du langage et des représentations sociales sexistes ; des

efforts de créativité pour soustraire les femmes de l'emprise de la naturalisation statique et univoque du féminin, de la maternité et de la sexualité dans laquelle le patriarcat les a confinées ; et, enfin, des analyses sociopolitiques engagées en faveur d'un idéal de démocratie, de justice sociale et de transformation des institutions reproductrices de la division et de la hiérarchie entre les sexes.

Développement des études féministes

Appuyées sur un mouvement d'émancipation dynamique au Québec, comme dans bien d'autres sociétés au Nord comme au Sud, les études féministes se sont développées à travers trois « processus essentiels » : prise de conscience, accumulation de connaissances, et formulation théorique et action. À ces trois phases, identifiées dès 1978 par Mary Colby, j'en ajoute une quatrième, soit celle de l'élargissement du champ d'observation qui fait place à une vision critique plus complexe du sujet « femmes » dans sa « pluralité » sociale, culturelle et religieuse et à l'ouverture d'un espace pour repenser les inégalités.

Questionnement des rôles de sexe

Prise de conscience et questionnement des rôles de sexe sont les principales caractéristiques de la première phase de développement des études féministes. Amorcée au cours des années 1960, celle-ci correspond plus ou moins à la période de mobilisation des femmes de nombreux pays contre la discrimination et de leurs luttes pour l'abrogation des lois et des mesures préjudiciables à l'exercice de l'égalité de droits et à l'accès aux ressources sociétales. Cette phase est largement traversée par la pensée féministe égalitariste et influencée par les premières traductions des travaux des féministes américaines. L'essai de Betty FRIEDAN (1963), *La femme mystifiée*, est particulièrement important et alimente une discussion sur « le malaise » des femmes, alors que la contribution d'Ann OAKLEY (1972) révèle l'ampleur et l'arbitraire des mécanismes de socialisation impliqués dans la construction du « genre ». La recherche se développe sur la base d'une approche pragmatique, en grande partie

pour répondre à des besoins d'information, sur, disait-on à l'époque, « la condition des femmes ». Les premières initiatives s'attachent à la description et à l'explicitation de leur réalité et de leur histoire largement tues, sinon ignorées jusque-là. Les méthodes préconisées sont celles des sciences sociales, et les recherches menées empruntent largement les thèmes et les méthodes traditionnels d'observation. La variable « sexe » est introduite comme variable de catégorisation pour scruter la situation des femmes au regard de leur participation au monde du travail, de leur rôle dans la famille et de leur place dans l'espace public². Malgré l'aspect souvent descriptif des travaux qui en résultent, ceux-ci permettent, pour la première fois, de mettre en évidence l'angle mort des savoirs scientifiques. S'ensuit une remise en question d'une conception tronquée de la société et des rapports de sexe que reproduisent alors les sciences sociales et humaines. Les notions de sexisme, de socialisation, de rôles de sexe, d'égalité de chances, de stéréotypes sexuels et de discrimination sont progressivement introduites dans le vocabulaire féministe.

Production de savoirs critiques

Propulsée par le mouvement des femmes, ses besoins et le rapport de force concret auquel il donne lieu, la seconde phase, qui se greffe et se superpose à la première au cours des années 1970, est marquée par le contexte politique plus progressiste de cette période. Elle est traversée par une volonté militante de changement, qui s'accompagne d'une critique plus virulente de l'État, des institutions patriarcales et des rapports hétéronormés. Elle est caractérisée par la diversification des modes d'interprétation des rapports de sexe et la démonstration de leur transversalité (DAUNE-RICHARD et DEVREUX, 1992) et de leurs effets structurants sur l'ensemble du champ social. D'importantes ruptures épistémologiques sont opérées, entraînant une distanciation avec les approches de l'inégalité des sexes formulées en termes de rôles et fonctions (VARIKAS, 2006). Réfutant la notion de complémentarité des sexes, propre aux théories

² Pour le Québec et le Canada, il est vraisemblable que les travaux de recherche commandés dans le cadre de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada (Rapport Bird, 1972) représentent le coup d'envoi d'une pratique de recherche sur les femmes et pour les femmes.

naturalistes et téléologiques, les chercheuses féministes refusent dorénavant de penser les marqueurs biologiques comme présociaux. Elles démontrent l'importance de l'historicité, de la socialisation et des représentations sociales dans la construction du féminin (GREER, 1970 ; MORGAN *et al.*, 1970 ; FIRESTONE, 1970 ; MERNISSI, 1997). Elles se préoccupent de développer une histoire sociétale écrite en termes de domination des groupes sociaux les uns par les autres (*Partisans*, 1970). Peu à peu, les études féministes transcendent donc leurs objectifs premiers d'information et de dénonciation, et participent à l'élaboration d'une théorie critique des rapports de sexe formulée, selon les auteures, en termes de différences, de division sexuelle du travail, de classe de femmes, de rapports de pouvoir, d'appropriation ou de reproduction sociale.

La recherche devient plus engagée. Les notions de neutralité, d'objectivité et les prétentions des sciences positivistes sont remises en cause (KELLER, 1985 ; ACKER *et al.*, 1983). Un nouveau vocabulaire féministe scientifique et militant est proposé, qui apporte un éclairage critique sur la division sexuelle du travail, l'arbitraire de la distinction sphère privée, sphère publique et les limites qui en résultent pour les femmes. Les études féministes s'attachent dès lors à démontrer le caractère construit des rapports de sexe et interprètent le repli des femmes sur le domestique comme cause d'un « malaise » générateur de frustration, de violence et de pauvreté (MICHEL, 1978).

Participant d'une problématique abondamment développée dans le cadre de la revue *Questions féministes* puis de *Nouvelles Questions féministes*, une large part de la production féministe admet alors comme hypothèse qu'il n'est plus possible de penser le monde et de faire de la science comme avant, c'est-à-dire d'une façon qui exclut les femmes comme sujets de l'histoire et du savoir, et qui évacue le sexe/genre comme variable critique d'analyse. Ainsi Nicole Claude MATHIEU (1973 : 105 ; 1991) avance que les catégories de sexe n'existent que « par et dans leur relation » et identifie la famille comme le « regroupement social qui conserve le plus pleinement aux catégories de sexe leur signification biologique ». La notion de classe des femmes est retenue pour caractériser le sujet politique du féminisme et cerner les mécanismes matériels et idéels d'appropriation individuelle et collective non seulement de la force de travail des femmes (DELPHY, 1970 ; 1998 ; 2001), mais également

de leur personne (GUILLAUMIN, 1978 ; 1992) et de leur sexualité (TABET, 1998 ; 2004) dans un système genre distinct du capitalisme. Une large part des travaux produits dans cet esprit se consacre à l'analyse des mécanismes de reconduction du patriarcat comme système social, de même qu'à celle des causes matérielles et idéelles de ce que Kate MILLET (1970) a surnommé « l'hétérosexualité perverse ». La division sexuelle du travail (RUBIN, 1975 ; TABET, 1979 ; Collectif, 1984 ; DELPHY et KERGOAT, 1984), la contrainte à l'hétérosexualité et à la maternité (RICH, 1976, 1981 ; O'BRIEN, 1981), la violence à l'égard des femmes comme moyen de contrôle social (HANMER, 1977), la prostitution et la pornographie (RUBIN, 1975 ; DWORKIN, 1981 ; DWORKIN et McKINNON, 1988) représentent, pour la première fois, des thèmes prioritaires de recherche.

Parallèlement, informés par les nouvelles conditions de vie des femmes dans de nombreux pays et par les nouveaux défis et contradictions qui en découlent, de nouveaux champs d'investigation sont explorés et ouvrent l'observation à des thématiques spécifiques telles la participation des femmes aux sphères publique et privée, leur santé physique et mentale, l'orientation sexuelle, la monoparentalité, les nouvelles technologies de reproduction, l'articulation famille-travail, les trajectoires de vie de femmes appartenant à des groupes minorisés, etc.

Diversification des perspectives théoriques

La diversification des perspectives théoriques et des thématiques, la multiplication des lieux de production et des inscriptions disciplinaires, de même que l'institutionnalisation du champ des études féministes dans certains pays, constituent les traits dominants de la troisième phase. Traversées par les thèses post-modernes et les discours déconstructivistes comme par les tensions qui divisent les femmes entre elles, les études féministes revêtent depuis lors l'aspect plus fragmenté et spécialisé qui les caractérise aujourd'hui et que reflètent les nombreuses appellations utilisées pour les désigner : études féministes, études sur les femmes, études genre, études féminines, études queer, etc.

L'ambition de produire un méta-récit féministe formulé dans les seuls termes des rapports de sexe est abandonnée (MAILLÉ, 2002). L'unanimité, qui avait été perçue jusqu'à cette époque comme un

enjeu sociopolitique important du développement des études féministes, sinon comme une nécessité, est de moins en moins recherchée, alors que le projet de développer une théorie générale est progressivement délaissé, ne serait-ce que parce qu'il est de moins en moins possible ou jugé pertinent. Conséquence immédiate, les interprétations du sujet et des finalités des études féministes se diversifient, s'élargissent et se confrontent plus ouvertement entre elles, tandis que les conceptions de l'égalité (DAGENAIS, 1996) et de l'identité se multiplient. Sous l'influence notamment des critiques et des propositions des féministes lesbiennes, du « Black feminism » et des « Suds » (BUNCH, 1972 ; hooks, 1981 ; LORDE, 1984 ; SPIVAK, 1993 ; MOHANTY, 1988 ; CRENSHAW, 1989 ; COLLINS, 1990), qui se retrouvent difficilement dans les analyses féministes dominantes, la réflexion sociologique et militante sur l'objet et les finalités mêmes du féminisme reprend de plus en plus de centralité. À la lumière des nouvelles pratiques et tensions qui divisent les femmes entre elles, l'entrecroisement des processus de catégorisation de sexe, de race, de classe, voire de religion³, comme principe d'organisation du social s'impose à l'évidence.

Parallèlement, les problèmes d'éthique et le genre sont au cœur de diverses tentatives pour élaborer une théorie du sujet « femmes ». Selon toute vraisemblance, l'ambivalence de plusieurs d'entre elles concernant la définition de l'identité féminine et des stratégies de libération continue d'alimenter le débat, à savoir s'il s'agit

³ Ainsi peuvent se comprendre les tensions qui existent, notamment au Maroc, entre les féministes islamiques et les féministes séculières ; les premières considérant qu'une réinterprétation des textes sacrés (WADUD, 1999) peut mener à une revalorisation des droits féminins pensée en termes de revalorisation de soi et d'accès à de nouveaux rôles (LATTE ABDALLAH, 2010), alors que les secondes partagent la conviction que toutes les grandes religions monothéistes, quelle que soit l'exégèse proposée de leurs textes, constituent une entrave insurmontable (DESCARRIES, 2013 a, b) aux trajectoires d'affirmation des femmes et à l'atteinte d'une véritable égalité de fait ; la Torah, les Évangiles et le Coran ayant été rédigés, puis transmis, interprétés et appliqués au fil des siècles par l'intermédiaire de messagers inscrits dans des sociétés patriarcales fondées sur le principe de la division et de la hiérarchie des sexes. Quelle que soit la posture intellectuelle retenue, ces textes sanctionnent l'existence d'une nette distinction entre la fonction et les positions sociales des femmes et celles des hommes. En raison de la force des institutions religieuses et de leur pouvoir de socialisation, surtout dans les pays qui se revendiquent, directement ou indirectement, de l'orthodoxie religieuse, il m'apparaît, pour ma part, nécessaire que les mouvements des femmes, au Nord comme au Sud, s'émancipent de la réinterprétation ou de l'adaptation des textes religieux comme stratégies de libération.

de revendiquer l'intégration des femmes à la citoyenneté au nom de leur commune appartenance à la société avec les hommes, ou en tant que « femmes »⁴.

Au-delà de cette confrontation entre universalisme et différencialisme, plusieurs auteures et activistes féministes, particulièrement au sein des universités, accordent dorénavant la prévalence aux interrogations sur l'identité sexuelle féminine, et plus largement sur celles de la subversion des identités genrées et de l'hétéro-normativité. Ces interrogations occupent depuis le milieu des années 1990 un espace important dans les études féministes et se sont largement développées sous l'influence de la philosophe queer Judith BUTLER (1990 ; 2005), dans l'esprit de « faire un examen critique du vocabulaire de base » du féminisme et de réfuter toute catégorisation dualiste de la modernité.

Or, si ce refus des généralisations et de la bi-catégorisation sexuelle débouche sur une percutante analyse des processus de construction identitaire autour des questions du corps et de la sexualité, les travaux produits dans cette foulée mettent assez souvent en retrait l'existence des conditions idéologiques et matérielles de production des rapports sociaux de sexe. La dimension antagonique socialement construite de ceux-ci ainsi que la défense du bien commun, qui constituent le fondement même de l'éthique du projet féministe, se voient en l'occurrence secondarisées. De nouvelles revendications identitaires et d'*empowerment* occupent l'essentiel de l'avant-scène. Cette mise en veilleuse de l'analyse en termes de rapports sociaux de division et de hiérarchie caractérise particulièrement la posture de celles qui se réclament d'une troisième vague féministe et qui réfutent le *Nous-femmes* comme possible et comme terrain de ralliement politique.

Espace pour repenser les inégalités

Dans un *continuum* dont la complexité mais aussi la richesse découlent tant de la multiplication des propositions théoriques et des lieux de prises de paroles que des tensions qui s'y manifestent, la phase actuelle peut aussi bien être décrite en termes de continuité, de remise en question ou de rupture. En effet, plu-

| ⁴ Ce que Carole PATEMAN (1988) a identifié comme le dilemme de Wollstonecraft.

sieurs des propositions qui circulent présentement au sein des études féministes apparaissent se distancier de l'analyse politique, sous-estimer les enjeux socio-économiques spécifiquement inscrits dans le corps et la sexualité des femmes et faire peu de cas des effets persistants et concrets de la division sexuelle du travail. Mais l'évolution actuelle des études féministes ne se limite pas à ce seul repli individualiste ou à la centration sur l'identité sexuelle, sur la primauté des choix individuels et l'*agentivité* personnelle des femmes, bien au contraire.

L'efficacité conceptuelle et mobilisatrice d'un féminisme dépeint comme « blanc », occidental et hétérosexuel, de même que la lutte sociopolitique menée sous la seule bannière d'un *Nous-femmes*, jugé par plusieurs monolithique et fictif, est plus que jamais questionnée. L'injonction qui en découle appelle au redéploiement d'une lecture de l'égalité plus complète et actualisée pour appréhender tant la transversalité des rapports sociaux de sexe comme vecteur de l'oppression commune des femmes que les diverses configurations hiérarchiques qui les départagent entre elles. L'idée que les femmes participent, subissent ou profitent – dans un même temps et espace ou dans des temps et espaces différents – des contraintes ou avantages résultant de la pluralité de leurs statuts identitaires et sociaux devient un « incontournable » de la boîte à outils conceptuels des études féministes. L'observation et les questionnements s'ouvrent dès lors plus explicitement sur la complexité de l'imbrication et de l'interaction des identités multiples et simultanées des femmes, de même que sur la disparité de leurs conditions et la sérialité (YOUNG, 1994) de leurs positions. La nécessité de revisiter conceptuellement et stratégiquement un *Nous-femmes* plus inclusif à partir de la position d'où il est pensé s'impose de toutes parts, tandis que le caractère limité des analyses basées sur la seule division/hiérarchie des sexes ne fait plus aucun doute. La réflexion fait ainsi place à des analyses de l'égalité formulées en termes de coproduction ou d'extensivité des rapports de pouvoir et des privilèges dans une perspective systémique où les concepts de « consubstantialité des rapports sociaux » (KERGOAT, 2001 : 20), « d'intersectionnalité » (CRENSHAW, 1989), de « conscience dédoublée ou multiple » (hooks, 1984 ; MOHANTY, 1988), de « matrice des oppressions » (COLLINS, 2005) s'imposent comme des voies d'analyse

prometteuses pour penser l'ensemble des rapports sociaux de division et de hiérarchie dans leur simultanéité et « rendre intelligibles la diversité et la complexité des pratiques sociales masculines et féminines, comme celles entre femmes » (KERGOAT, 2001 ; 2009).

L'enjeu pour les études féministes devient donc de « repenser » leur objet afin de promouvoir non seulement un projet social inédit sur la base de nouveaux rapports entre les hommes et les femmes, mais aussi un modèle d'analyse sensible aux diversités et aux clivages entre les femmes. Modèle qui ne perdrait pas, pour autant, sa cohésion et son pouvoir de ralliement autour d'un *Nous les femmes* pluriel. Autrement dit, de proposer une analyse critique qui intègre tant la transversalité des rapports sociaux de sexe dans toutes les sphères du social que l'entrecroisement, la coproduction et l'interdépendance des principaux rapports sociaux de division et de hiérarchie, en évitant les pièges du particularisme ou du relativisme culturel, ou encore celui d'une reconfiguration hiérarchique entre les différents rapports sociaux.

Il va sans dire que cette volonté de partager un projet féministe inclusif dont le prolongement va bien au-delà de la « condition féminine » pose de nombreux défis, surtout lorsqu'il s'agit de transposer la théorie en stratégies d'action pour agir sur les disparités et les clivages socio-économiques, ethniques, religieux, culturels, générationnels et d'orientation sexuelle qui placent les femmes dans des positions sociales très différentes. Ces défis demeurent pour le moment en suspens, alors que plusieurs questions demandent toujours réponse. En effet, comment déconstruire cette représentation d'une femme universelle qui constituait l'assise de ralliement du féminisme égalitariste des années 1960, tout en maintenant l'idée d'un rapport social universel de domination patriarcale qui crée la classe politique « femmes » ? Comment développer un vocabulaire et une pratique capables d'accueillir toutes les femmes et de proposer un paradigme plus inclusif de l'égalité et/ou de la libération « pour que cette libération soit celle de toutes les femmes » (FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, 2003) ? Comment faire place dans l'analyse aux différences entre les femmes, aux tensions et positions qui les divisent, comme aux dilemmes identitaires, religieux ou personnels vécus par certaines d'entre elles, tout en poursuivant la réflexion sur des dossiers litigieux tels l'identité féminine, la prostitution/travail du sexe, le voile, la

laïcité, la « dénaturalisation » de la maternité ? Bref, comment réaffirmer l'importance de l'intégration d'une vision féministe du *Nous-femmes* dans la façon de penser et de dire les rapports de sexe, mais aussi les autres rapports sociaux de division et de hiérarchie à l'aune des tiraillements et des débats qu'entraînent la multiplication des catégories construites et la coexistence d'identités et de revendications particulières ? Voilà certaines des questions auxquelles devront trouver réponse les études féministes dans les années à venir.

Références bibliographiques

ACKER J., BARRY K., ESSEVELD J., 1983 – Objectivity and truth: Problems in doing feminist research. www.sciencedirect.com/science/journal/02775395 \o "Go to Women's Studies International Forum on ScienceDirect, 6 (4) : 423-435.

BUNCH C., 1972 – Lesbians in revolt. *The Furies: Lesbian/Feminist Monthly*, 1: 8-9.

BUTLER J., 1990 – *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Paris, La Découverte (version française 1999).

BUTLER J., 2005 – Préface à la seconde édition (1999) de *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. *Cahiers du Genre*, 38. 15-42,

COLBY M., 1978 – Women's studies: an inclusive concept for an inclusive field. *Les Cahiers de la femme*, 1 (1) : 4-6.

Collectif, 1984 – *Le sexe du travail. Structures familiales et système productif*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

COLLINS P., 1990 – *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston, Unwin Hyman.

COLLINS P., 2005 – *Black Sexual Politics: African-Americans, Gender, and New Racism*. New York, Routledge.

CRENSHAW K., 1989 – Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du Genre*, 39 : 51-82.

DAGENAIS H., 1996 – « Science et conscience dans l'action : la recherche féministe québécoise à l'aube de l'an 2000 ». In Dagenais H. (dir.) : *Science, conscience et action. 25 ans de recherche féministe au Québec*, Montréal, Éditions du remue-ménage : 9-29.

DAUNE-RICHARD A.-M., DEVREUX A.-M. 1992 – Rapports sociaux de sexe et conceptualisation sociologique. *Recherches féministes*, 5 (2) : 7-30.

DELPHY (DUPONT) C., 1970 – L'ennemi principal. *Partisans*, 54-55 : 157-172.

DELPHY C., 1998 – *L'ennemi Principal*. Tome 1 : *Économie politique du patriarcat*. Paris, Éditions Syllepse.

DELPHY C., KERGOAT D., 1984 – « Études et recherches féministes et sur les femmes en sociologie ». In : *Femmes, féminisme et recherches* (Actes du Colloque national de Toulouse, 1982), Toulouse, AFFER.

DELPHY C., 2001 – *L'ennemi principal*. Tome 2 : *Penser le genre*. Paris, Éditions Syllepse.

DESCARRIES F., 2013 a – « Pourquoi les femmes québécoises ont-elles besoin d'un État laïc dans leur lutte à l'égalité ? ». In Baril D., Lamonde Y., Rocher G. (dir.) : *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques*, Québec, PUL.

DESCARRIES F., 2013 b – Féministes, gare à la dépolitisation ! *Relations*, 762, février : 17-20.

DWORKIN A., 1981 – *Pornography: men possessing women*. New York, Perigee Books.

DWORKIN A., MCKINNON C., 1988 – *Pornography & Civil Rights: A New Day for Women's Equality*. New York, Organizing Against Pornography.

FIRESTONE S., 1970 – *La dialectique du sexe*. Paris, Éditions Stock (version française 1972).

FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL D., 2003 – « Genre, catégorie sociale et rapports de domination ». In Fougeyrollas-Schwebel D., Planté C., Riot-Sarcey M., Zaidman Cl. (dir.) : *Le genre comme catégorie d'analyse*, Paris, L'Harmattan : 23-31.

FRIEDAN B., 1963 – *La femme mystifiée*. Paris, Denoël-Gonthier (version française 1964).

GUILLAUMIN C., 1978 – Pratique du pouvoir et idée de Nature : 1. L'appropriation des femmes. *Questions féministes*, 2 : 5-30.

GUILLAUMIN C., 1992. – *Sexe, race et pratique de pouvoir*. Paris, Côté Femmes.

GREER G., 1970 – *La femme eunuque*. Paris, Éditions Robert Laffont (version française, 1971).

HANMER J., 1977 – Violence et contrôle social des femmes. *Questions féministes*, 1 : 69-88.

- HIRATA H., LABORIE F., LE DOARÉ H., SENOTIER D. (dir.), 2000 – *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, PUF.
- HOBBS M., RICE C., 2011 – Rethinking Women's Studies: Curriculum, Pedagogy, and the introductory course. *Atlantis*, 35 (2) : 139-149.
- HOOKS B., 1981 – *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston, South End Press.
- HOOKS B., 1984 – *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston, South End Press.
- JUTEAU D., 1981 – Visions partielles, visions partiales : visions des minoritaires en sociologie. *Sociologie et Société*, 13 (2) : 33-48.
- KELLER E., 1985 – *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Yale University Press.
- KERGOAT D., 2001 – Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion. *Actuel Marx*, 30 : 85-100.
- KERGOAT D., 2009 – « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux ». In Dorlin E. (dir.) : *Sexe, Race, Classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF : 111-126.
- LATTE ABDALLAH S., 2010 – Les féminismes islamiques au tournant du XXI^e siècle. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 128, 15 décembre 2010 [En ligne] <http://remmm.revues.org/6822>
- LORDE A., 1984 – *Sister Outsider: Essays and Speeches*. California, The Crossing Press.
- MAILLÉ, C., 2002 - MIGRATIONS : FEMMES, MOUVEMENT ET « REFONDATION » DU FÉMINISME, *RECHERCHES FÉMINISTES*, 15 (2) : 1 - 9
- MATHIEU N.-C., 1973 – Homme-culture et femme-nature ? *L'Homme*, 13 (3) : 101-113.
- MATHIEU N.-C., 1991 – *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologie du sexe*. Paris, Côté Femmes.
- MERNISSI F., 1997 – *Rêves de femmes. Une enfance au harem*. Casablanca, Éditions Le Fennec/Paris, Albin Michel (1998).
- MICHEL A. (dir.), 1978. – *Les femmes dans la société marchande*. Paris, PUF.
- MILLET K., 1970 – *La politique du mâle*. Paris, Éditions Stock (version française 1974).
- MOHANTY C. T., 1988 – Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review*, 30 : 61-88.

- MORGAN R. *et al.* (dir.), 1970 – *Sisterhood is Powerful*. New York, Vintage Books.
- OAKLEY A., 1972 – *Sex, Gender and Society*. London, Temple Smith.
- O'BRIEN M., 1981 – *La dialectique de la reproduction*. Montréal, éditions du Remue-Ménage (version française 1987).
- PATEMAN C., 1988 – *The sexual contract*. Cambridge, Polity Press.
- Partisans*, 1970 – *Libération des femmes Année Zéro*, n° 54-55, Paris, Maspéro.
- RICH A., 1976 – *Naître d'une femme, la maternité en tant qu'expérience et institution*. Paris, Denoël-Gonthier (version française 1986).
- RICH A., 1981 – La contrainte à l'hétérosexualité ou l'existence lesbienne. *Nouvelles questions féministes*, 1 : 15-43.
- RUBIN G., 1975 – « The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex ». In Reiter R. (ed.) : *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press. Traduction française de Mathieu N.-C., 1998 – Le marché aux femmes. Économie politique du sexe et systèmes de sexe/genre. *Les Cahiers du Cedref*, 7.
- SPIVAK G. C., 1993 – « Can the Subaltern Speak? ». In Nelson C., Grossberg L. (eds) : *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press.
- TABET P., 1979 – Les mains, les outils, les armes. *L'homme*, 1 (3-4) : 5-61.
- TABET P., 1998 – *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*. Paris, L'Harmattan.
- TABET P. 2004 – *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*. Paris, L'Harmattan.
- VARIKAS E., 2006 – *Penser le genre*. Paris, PUF.
- WADUD A., 1999 – *Qur'an and woman rereading the sacred text from a woman's perspective*. New York, Oxford University Press.
- YOUNG I. M., 1994 – Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective. *Signs*, Spring, 19 (3) : 713-738. Traduction française : Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social. *Recherches féministes*, 20 (4) : 7-36.

Chapitre 2

Agir politique et citoyennetés des femmes au tournant des révolutions arabes

Sonia DAYAN-HERZBRUN

Il y a un quart de siècle, les féministes palestiniennes des Territoires occupés (Cisjordanie et Gaza) ou des camps de réfugiés avaient coutume de dire que leur lutte devait simultanément se mener sur trois fronts. Ainsi que me l'avait expliqué en 1989 Hanan Ashrawi, alors professeur de littérature anglaise à l'université de Bir Zeit et qui devait par la suite connaître une carrière politique importante, les femmes combattaient à la fois l'occupation israélienne dans le cadre de la lutte de libération nationale, les inégalités sociales et leur oppression spécifique en tant que femmes. Elles considéraient, à juste titre, que ces trois formes de domination étaient intriquées et que cela donnait au combat qu'elles menaient une forme différente de celui des femmes du Nord, ou de l'Occident, selon la métaphore géographique que l'on souhaite adopter. À une époque où il était encore question de Tiers Monde, Rosemary Sayigh faisait remarquer que l'énergie avec laquelle les femmes se jetaient dans la bataille politique dérivait de leur « oppression sociale, et qu'elles exprimaient souvent par là leurs propres critiques et leurs propres aspirations » (SAYIGH, 1988 : 247). Les femmes trouvaient, et trouvent toujours, à exprimer ce que l'on peut appeler leur conscience féministe à travers et grâce à ces engagements, mais en même temps celle-ci

courait le risque d'être subordonnée aux objectifs communs au groupe (social et national) et d'être réprimée. Si l'on considère les « révolutions arabes » comme la dernière étape du processus de décolonisation (DAYAN-HERZBRUN et KIAN, 2012), on peut y faire le même constat d'une tension entre expression et répression des revendications propres aux femmes, parce que là aussi la lutte continue à se dérouler sur trois fronts et que les femmes y sont présentes et actives.

L'agir politique des femmes dans le monde arabe et musulman

Les catégories géographiques dans lesquelles on enferme le Moyen-Orient¹ sont largement arbitraires et il faudra sans doute y renoncer un jour. Mais, de façon provisoire, on peut définir le monde arabe et musulman comme la partie du monde où l'arabe est la langue officielle et/ou véhiculaire, et/ou dans laquelle l'islam est la religion majoritaire. Cette région du monde a une certaine unité, à la fois historique et « culturelle », antérieure à l'établissement de l'empire arabe et à l'expansion de l'islam. Mais elle est également traversée de divisions multiples (religieuses, linguistiques, politiques, régionales, sociales...) et elle est en relation de contiguïté et de continuité avec d'autres régions, du fait des phénomènes migratoires et en raison de la présence d'un nombre important de musulmans dans ces autres régions². Jusqu'à l'émergence toute récente des études féministes postcoloniales dans l'espace francophone³, les femmes originaires des pays colonisés, en particulier les femmes du monde arabe, étaient considérées comme passives et soumises, sauf si elles adoptaient les normes

¹ Ainsi que le Proche-Orient et l'Afrique du Nord, si l'on reprend les classifications de la diplomatie française.

² On sait ainsi que c'est en Indonésie que la population musulmane est la plus importante.

³ Elle est beaucoup plus ancienne dans la littérature scientifique de langue anglaise. La théorie féministe postcoloniale s'est donnée le double projet de contextualiser et de « racialiser les théories féministes dominantes, et d'insérer les questions féministes dans la conceptualisation du colonialisme et du postcolonialisme » (LEWIS et MILLS, eds, 2003 : 3).

comportementales et vestimentaires des femmes des pays colonisateurs. Cette approche est loin d'avoir disparu. Mais d'autres ont également émergé, qui insistent sur le fait qu'il est nécessaire de considérer les femmes du monde arabe et musulman comme des sujets autonomes (DAYAN-HERZBRUN, 2008) et de s'intéresser à leur « capacité d'agir » (*agency*), si l'on veut cesser de reproduire les préjugés et avancer dans une connaissance dépouillée autant qu'il se peut des stéréotypes sexistes et racistes, autrement dits des biais androcentristes et orientalistes (HARDING, 2006 ; IMAN *et al.*, 2004).

Le biais androcentriste consiste à faire disparaître les femmes des récits des événements historiques, comme si elles étaient tout bonnement invisibles, ou à ne les mentionner que dans les rôles que leur assigne leur position de genre. Mais au-delà, si l'on tient compte de ce que « la régulation sociale a pour objet de ramener la multiplicité à des catégories normatives gérables » (SCOTT, 2012 : 118), il est indispensable de problématiser et d'historiciser la catégorie du genre. Le biais orientaliste, qui correspond aux périodes coloniales et postcoloniales, consiste alors non pas à les faire nécessairement disparaître des récits, mais plutôt à les présenter, de façon récurrente et insistante, comme des victimes passives. Ce sont ces femmes de couleur que des hommes blancs (aidés par des femmes blanches) sauvent de leurs hommes de couleur, selon la formule devenue paradigmatique de Gayatri Chakravorty Spivak (SPIVAK, 2009). Cependant, pour reprendre une autre formule célèbre : « Les femmes musulmanes ont-elles réellement besoin d'être sauvées ? » (ABU-LUGHOD, 2002). Et quelles sont les circonstances précises dans lesquelles on prétend se porter à leur secours ? La réponse est floue. Le biais orientaliste consiste, en effet, plus généralement à faire disparaître toute la dimension sociale et historique de l'étude des rapports de genre en Afrique du Nord et au Moyen-Orient. On enferme alors l'islam et les musulmans dans des catégories culturalistes et essentialistes en pratiquant l'amalgame au lieu de l'analyse, et on se rallie à la vision commune de femmes asservies aux hommes du fait de ce que l'on désigne comme l'« islam ».

Si donc on change de regard et si l'on pose l'autonomie des femmes du monde arabe et musulman, il faut dire tout de suite que cette autonomie n'est pas nécessairement celle « d'individus exerçant librement leurs choix, immunisés contre les pressions que les

communautés traditionnelles exercent sur leurs membres » (SCOTT, 2012 : 141). Du reste toute autonomie, qu'elle soit celle des hommes ou des femmes, se déploie en tension avec des contraintes (externes ou intériorisées), par exemple celles de l'économie de marché ou des structures familiales. Elle se déploie toujours à l'intérieur de réseaux de domination qu'il conviendrait à chaque fois d'étudier dans leur spécificité. La capacité d'agir ne se traduit pas nécessairement par une résistance frontale aux normes et aux rapports de domination, mais par des stratégies de jeu, de contournement, de négociations (au sens aussi où l'on dit que l'on négocie un virage) (DAYAN-HERZBRUN, 2005). Dans son étude sur l'activisme caritatif mais aussi politique des femmes islamiques (c'est-à-dire référant leur activité à l'islam mais sans se lier expressément à un projet de conquête de l'État) en Égypte, un peu avant le déclenchement des événements insurrectionnels de janvier 2011, Sherine Hafez constatait à quel point celui-ci était évident dans la ville du Caire, en dépit de l'absence de représentation politique de ces femmes, beaucoup moins soumises aux contrôles policiers que leurs hommes et apparemment marginalisées : « Paradoxalement, la marginalisation des femmes leur offre des vraies possibilités de mobilité et un espace pour leur militantisme » (HAFEZ, 2011 : 20). C'est avec ces nuances et ces précautions épistémologiques qui permettent d'échapper aux oppositions binaires propres à l'orientalisme (SAID, 2005) et de comprendre les phénomènes sociaux dans leur complexité qu'il convient d'étudier l'agir politique des femmes dans le monde arabe.

Hamid Dabashi oppose l'image des femmes musulmanes forgée aux États-Unis et en Europe et alimentée par les informateurs indigènes à la participation massive des femmes aux mouvements insurrectionnels, d'abord en Iran, en 2009, puis en Tunisie, en Égypte, au Yémen, au Bahrein, et ailleurs encore. « Regardez donc les images de ces femmes défiant le destin, au niveau intérieur et au niveau international, défiant la tyrannie [...] », écrit-il (DABASHI, 2012). Cette présence des femmes est une des caractéristiques majeures des révolutions arabes, et les médias n'ont pas manqué de le souligner. Mais, pour être massif, le phénomène n'est cependant pas nouveau. Il s'inscrit dans une longue histoire. Là où cette histoire commence à être faite, et si l'on se limite à la période d'entrée dans la modernité, entrée forcée sous la pression de la colonisation, on voit apparaître en Égypte ou dans la

région palestino-syro-libanaise des figures de femmes qui non seulement ont investi très tôt la sphère publique littéraire (BARON, 1994 ; DAYAN-HERZBRUN, 2006 b), mais ont pris part, à des niveaux divers et de façon extrêmement variée (DAYAN-HERZBRUN, 2006 b ; 2012), à ce qui les a d'abord réunies, c'est-à-dire la lutte anticoloniale puis le combat pour la justice sociale et les droits, et contre l'autoritarisme et l'arbitraire.

Les mouvements révolutionnaires dans le monde arabe ont mis en avant les mêmes objectifs, en les formulant de manière un peu nouvelle, c'est-à-dire en les articulant comme une demande de liberté et de dignité, mais toujours aussi de justice sociale. Si l'on ne peut plaquer sur ces revendications les cadres interprétatifs du libéralisme occidental, il faut cependant les interpréter comme une exigence de citoyenneté pour toutes et tous. Ce qui est mis en avant par les actrices et les acteurs, et ce qui est aussi mis en scène quotidiennement depuis l'éclatement des révoltes, c'est bien l'aspiration à la démocratie. Le romancier égyptien Alaa El-Aswany n'a cessé de le marteler, en terminant chacune de ses chroniques publiées principalement dans les journaux *Al-Masri Al-Youm* et *Chorouk* par la formule « La démocratie, c'est la solution » (EL-ASWANY, 2011). Certes, El-Aswany opposait cette phrase au slogan « L'islam, c'est la solution », dans une vision où sans doute démocratie et islam s'opposaient. Mais les événements ont montré que, bon gré, mal gré, les partis politiques se réclamant de l'islam entraient dans le jeu démocratique non seulement des élections, mais aussi du débat et même de la négociation. La manière même dont les gouvernements mis en place après les premières élections en Tunisie et en Égypte sont contestés, dans des débats publics, des textes, des manifestations, des pétitions, est un signe de cette vitalité démocratique.

Cependant, si le principe démocratique est un, toutes les démocraties naissent et se développent dans des contextes différents et la démocratie dans ces pays arabes en mouvement, et même en ébullition, ne peut être un simple clone de la démocratie libérale occidentale. C'est dire que la question de la citoyenneté ne se pose pas dans les pays arabes et musulmans comme elle a pu le faire en Europe, et en particulier en France. En France, la Révolution de 1789 a, par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, mis en place des principes qui certes dans un premier temps ne

se sont appliqués qu'à un petit nombre, mais sur lesquels on a pu s'appuyer pour revendiquer leur application à une partie de plus en plus large de la population (femmes, domestiques, salariés, ouvriers, esclaves, habitants des colonies...). La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen faisait des hommes possédant quelques biens et un peu instruits des citoyens, mais, comme dans l'Athènes antique (LORAU, 1981), les femmes pouvaient être mères (et épouses) de citoyens sans être véritablement citoyennes elles-mêmes, c'est-à-dire en n'exerçant aucun droit politique. Davantage, la persistance des inégalités (entre hommes et femmes, mais pas seulement) a conduit à émettre l'hypothèse d'un « contrat sexuel » inhérent à la modernité politique occidentale (PATEMAN, 2010), ou celle d'une citoyenneté paradoxale (SCOTT, 1998) selon laquelle la théorie universelle des droits de l'homme comme individu abstrait serait, en fait, mise au service de l'exclusion des femmes. La question de la citoyenneté en Afrique du Nord et au Moyen-Orient ne peut donc être abordée au seul prisme du genre (et de la classe) comme elle l'est dans les pays « occidentaux ». Doit s'y ajouter le fait que ces pays n'ont connu de la citoyenneté qu'une citoyenneté coloniale.

Citoyenneté coloniale et colonialité de la citoyenneté

Les pays européens qui ont colonisé, selon des modalités diverses et qu'il faudrait analyser cas par cas, les peuples du monde arabe et musulman n'y ont pas importé la démocratie qu'ils s'efforçaient de mettre en œuvre à l'intérieur de leurs propres frontières. Ils ont, au contraire, contribué à créer au pire des « indigènes », au mieux des « citoyens coloniaux ». Les « indigènes » étaient soumis à des lois d'exception, le Code de l'indigénat⁴, qui, pour ces colonies françaises que furent par exemple la Nouvelle-Calédonie, Madagascar ou l'Algérie (où ce code resta en vigueur officiellement

⁴ On désigne sous ce terme toute une série de dispositions vexatoires et répressives prises à l'encontre des populations locales, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle.

jusqu'en 1946, et pratiquement jusqu'à l'indépendance⁵), distinguait les citoyens français des sujets français, soumis à des quantités d'interdictions et de contraintes et à peu près dépourvus de droits. C'est avec le courant des *Subaltern Studies*, né en Inde dans les années 1980, qu'est apparue une réflexion approfondie sur les relations entre patriarcat(s) et colonie (MOHANTY, 2003). Certes, Zakia Daoud (DAOUD, 1993) a montré que la solidarité masculine avait prévalu comme en creux, durant toute la période coloniale, entre occupants et occupés, où la femme « rempart de la tradition, gardienne des valeurs sacrées, fournit à l'homme une image survalorisée de lui-même que la colonisation accentuera jusqu'à la rendre compensatoire » (DAOUD, 1993 : 239). Au-delà des réserves que l'on peut émettre sur la portée des effets de ce « consensus patriarcal » (ROUSSILLON, 2004), il faut remarquer qu'il vaut davantage pour le Maroc que pour le reste du Maghreb. S'agissant de l'Algérie au seuil de la décolonisation, Marnia Lazreg propose plutôt une analyse en termes de concurrence de patriarcats, où finalement la question des femmes et de leur statut va devenir centrale. « Dans l'ensemble, les attitudes des hommes français et indigènes concernant le rôle des femmes dans la société se répondaient comme en miroir. Ni les uns ni les autres ne pouvaient dépasser leur vision androcentrée. Les hommes indigènes ne pouvaient pas concevoir les femmes comme leurs égales et percevaient les tentatives des Français pour réformer les lois de la famille en les rationalisant comme des attaques contre leur intégrité culturelle, voire contre leur virilité » (LAZREG, 1994 : 96). À la différence de ces analyses, qui ne réussissent pas à dépasser un certain essentialisme, où les hiérarchies entre les sexes restent figées, Partha Chatterjee avait montré quelques années avant, à propos de l'Inde, comment le patriarcat se transforme au contact de la colonisation, et comment le nouveau patriarcat qui va émerger comme « construction hégémonique » (CHATTERJEE, 1989 : 632) au sens gramscien va modifier le rapport au politique. Là encore, la question des femmes devient centrale, mais renvoie à la relation coloniale en tant que telle. « Ce que l'on appelle la

⁵ Ce n'est qu'en 1958, et sans doute « pour servir de contre-feu à la Révolution algérienne » (SHEPARD, 2012 : 82) que la Constitution française a reconnu la pleine citoyenneté de tous les adultes algériens, hommes et femmes, de statut civil local.

question des femmes, dans l'agenda de la réforme sociale indienne au dix-neuvième siècle, ne concernait pas tant la condition spécifique des femmes, à l'intérieur d'un ensemble déterminé de relations sociales, que la rencontre entre un État colonial et la supposée "tradition" d'un peuple conquis » (CHATTERJEE, 1989 : 623). Ce qui se donne comme « tradition » va donc être inventé avec le nationalisme, à la fois le produit et l'adversaire de la colonisation. « Le nationalisme indien, en délimitant une position politique opposée à la loi coloniale, a repris la question des femmes comme celle-ci la posait : un problème de la tradition indienne » (CHATTERJEE, 1989 : 623). Là où il s'est exercé, le pouvoir colonial a joué sur les hiérarchies existantes et a « permis d'installer l'idée d'une féminité purement domestique » (JAD, 2010 : 401).

C'est cependant à l'historienne américaine Elizabeth Thompson que l'on doit d'avoir étudié au plus près la manière dont la citoyenneté s'est construite pour les hommes et pour les femmes en situation coloniale. Dans le livre qu'elle a consacré à la période du mandat français sur ce qui deviendra la Syrie et le Liban (THOMPSON, 2000), elle introduit la notion de « citoyenneté coloniale » et elle analyse cette citoyenneté coloniale au prisme du genre. Cette notion lui permet d'intégrer les évolutions, les dynamiques, les négociations, les résistances, et donc d'échapper à la binarité d'une analyse réductrice en termes de dominant/dominé. « Il est pertinent, écrit-elle, de considérer les Syriens et les Libanais vivant sous le mandat français⁶ comme des citoyens coloniaux, et non comme des sujets passifs, en termes de statut légal, et dans la mesure où ils s'engageaient eux-mêmes activement dans la définition de leur statut civique » (THOMPSON, 2000 : 2). Cependant, des rapports hiérarchiques instaurés par la puissance coloniale séparaient ces différents « citoyens coloniaux », depuis ceux qui jouissaient d'une « pleine » citoyenneté jusqu'aux citoyens « subalternes ». Ces derniers sont systématiquement exclus des privilèges directs de l'État et sont mis « sous le contrôle et la protection des élites locales privilégiées en vertu de leur classe, de leur caste, de leur genre, de leur race, de leur religion ou de leur ethnicité » (THOMPSON, 2000 : 72). Ce sont ces « citoyens subalternes » qui, au milieu des années 1930, déclencheront des « mouvements

| ⁶ C'est-à-dire entre 1922 et 1946.

subalternes » qui défieront l'ordre civique colonial et ébranleront les deux piliers sur lesquels celui-ci reposait : la gestion par des médiateurs locaux et la hiérarchie genrée du pouvoir.

Comme on le savait déjà, la puissance mandataire contribue à solidifier les divisions communautaires et régionales, et elle le fait en systématisant les hiérarchies de genre. « La hiérarchie de genre a été un pilier du paternalisme colonial, à l'intérieur duquel les Français et les élites indigènes négociaient pour maintenir les hiérarchies de privilèges dans la société coloniale. Les privilèges étaient accordés aux agents mâles qui servaient d'intermédiaires au pouvoir français, qui manipulait l'autorité tribale, religieuse, domestique ainsi que la domination de classe » (THOMPSON, 2000 : 3). Les Français, ainsi, utilisaient les mesures sociales (par exemple certains services de santé, avec la construction d'hôpitaux et de cliniques) dispensées suivant des systèmes hiérarchiques multiples et complexes, pour s'assurer de la loyauté des élites, comme l'avaient fait avant eux les Ottomans. Mais ils suscitaient aussi d'autres alliances politiques. « Les élites étaient encore favorisées par rapport aux paysans et aux travailleurs, et les hommes par rapport aux femmes. »

Alors qu'ailleurs, par exemple en Algérie, la domination coloniale s'est exercée à travers la violence réelle et symbolique, avec également une dimension genrée qu'on ne peut négliger⁷, en Syrie elle a plutôt adopté une figure « paternaliste », ce paternalisme colonial s'appuyant lui-même sur le patriarcalisme des sociétés locales et le renforçant. Les conséquences de cette politique pèsent encore sur les femmes. En effet, les communautés locales, souvent à légitimation ou à identification religieuse, se sont trouvées renforcées, alors que la citoyenneté entendue dans son sens plein suppose l'affaiblissement des liens communautaires, afin que puisse émerger une relation contractuelle entre l'individu et l'État. Ces communautés étaient – sont toujours – structurées selon des logiques patriarcales et ce patriarcalisme, comme

⁷ Marnia Lazreg a montré ainsi comment les colonisateurs français avaient visé le corps des femmes comme lieu symbolique de l'occupation et de la dévirilisation des Algériens, la question du « voile » devenant ainsi un conflit entre patriarcats (LAZREG, 1994). Alors qu'en Syrie et au Liban la puissance mandataire s'appuie sur les élites patriarcales locales, en Algérie le pouvoir colonial les attaque au niveau réel comme au niveau symbolique.

pouvoir du chef de famille qui s'exerce sur l'ensemble de la parentèle et de la communauté domestique, reproduit les rapports de domination dans un espace où le familial et le politique sont souvent confondus. Alors que les femmes sont plutôt perçues comme ayant besoin de contrôle et de protection, « ce sont les hommes qui ont été constitués comme citoyens, à travers leur rôle de chefs de familles patriarcales » (JOSEPH, 2000 : 16-17).

L'étude d'Elizabeth Thompson met en évidence le fait que le patriarcalisme⁸ tel qu'il s'exerce en colonie et en post-colonie n'est pas une caractéristique « naturelle » des sociétés dites « arabes », mais qu'il est historiquement et politiquement construit, et se trouve renforcé lors de la colonisation, dans des rapports qui ne sont pas de simple soumission, mais qui sont aussi de tension et de résistance. Dans leurs luttes, les femmes affrontent ce patriarcat, mais elles en jouent également et se livrent à une négociation permanente (KANDIYOTI, 1988), dans un espace où il n'est pas pertinent de séparer privé et public. Elizabeth Thompson, comme l'avait fait en son temps Frantz Fanon, a mis en évidence la façon dont les Syriennes ont pu jouer avec ce code vestimentaire que représentait pour elles le voile pour affronter la puissance coloniale française durant la période du mandat et revendiquer des droits politiques pour l'ensemble de la communauté nationale. (THOMPSON, 2000 : 186). On voit apparaître ainsi ce que le voile et le dévoilement ont pu avoir de polysémique, tantôt signes de résistance, tantôt codes de conformité⁹, quand, refusant de se dévoiler, elles faisaient de leur voile « un symbole non pas de leur réclusion mais de leur droit à manifester en public » (THOMPSON, 2000 : 187). L'analyse que propose ici Elizabeth Thompson suit la même logique que celle adoptée par Gayatri Spivak à

⁸ Il y a en effet de multiples formes de patriarcat et on ne saurait le réduire à une domination masculine univoque (PATEMAN, 2010 ; JOSEPH, 2000).

⁹ On est bien ici en présence de ce que Frantz Fanon appelle une « nouvelle dialectique du corps et du monde », quand, à l'occasion du dévoilement forcé des femmes à Alger, le 13 mai 1958, il analyse ce que représente l'absence de voile pour une femme algérienne qui entre dans la lutte révolutionnaire. « Il y a donc, écrit-il, un dynamisme historique du voile très concrètement perceptible dans la colonisation en Algérie. Au début, le voile est mécanique de résistance, mais sa valeur pour le groupe social demeure très forte [...]. Le voile est abandonné au cours de l'action révolutionnaire. Ce qui était souci de faire échec aux offensives psychologiques ou politiques de l'occupant devient moyen, instrument » (FANON, 1968 : 16-47).

propos de la pratique du *sati*, et de son appel à entendre la voix des femmes étouffée « entre le patriarcat et l'impérialisme » (SPIVAK, 2009 : 98).

Le passé colonial a laissé des traces profondes dans la période qui a succédé à la décolonisation, et l'on peut à ce propos parler de « colonialité de la citoyenneté »¹⁰ (SANNA et VARIKAS, 2011). Dans les pays du monde arabe et musulman, les puissances coloniales ont favorisé (ou au mieux laissé faire) l'installation de pouvoirs autoritaires, le plus souvent corrompus, et très peu soucieux du bien-être des populations qui leur étaient soumises. L'État colonial, qui a certes uniformisé le système juridique en matière d'économie ou de politique, n'a pas touché les codes de la famille, et cet héritage a été légué aux États post-coloniaux qui ont continué à produire des « textes juridiques hybrides » (OUSSEDIK, 2011 :90). Une place extrêmement réduite, sinon nulle, a été finalement laissée à tout ce qui caractérise la démocratie et conditionne la citoyenneté. Les médias, victimes des mirages du « féminisme d'État » affiché par ces régimes, dont certains ont été renversés en 2011 mais qui voient tous leur légitimité contestée plus ou moins violemment, ne cessent de poser la question des droits des femmes et de l'égalité après les révolutions arabes. Cependant, on ne s'était guère soucié de ces questions (tout à fait essentielles, mais posées souvent de manière eurocentrée et orientaliste) avant les révolutions. Quelle citoyenneté pouvait-il y avoir, en effet, pour les femmes, là où tous étaient privés d'une véritable citoyenneté ? Certainement pas un mode d'exercice de la citoyenneté semblable à celui qui caractérise, avec toutes les limites que l'on connaît, les démocraties occidentales, mais une véritable participation à l'action et aux décisions collectives. Il ne faut pas oublier que, dans ces situations d'autoritarisme extrême, certaines négociations aux marges, souvent invisibles, sont restées possibles. L'anthropologue Diane Singerman (SINGERMAN, 1995) a montré comment, dans les quartiers pauvres et délaissés du Caire des années 1980, les femmes ont su organiser et gérer le quotidien collectif, mettant ainsi en œuvre une « démocratie par le bas » s'exerçant à travers des réseaux qui se sont sans nul doute trouvés

¹⁰ Cette colonialité du pouvoir, mais aussi de la citoyenneté, s'observe également dans les anciennes métropoles coloniales, avec la persistance d'un impensé de la race, d'autant plus efficace qu'il est l'objet d'un déni.

réactivés dans les moments d'effervescence révolutionnaire. Dans un livre récent sur les « Renaissance arabes », Vincent Geisser (GEISSER et BECHIR, 2011), parlant de la Tunisie, rappelle que les femmes ont été au premier plan des mouvements contestataires qui ont embrasé, en 2008, le bassin minier de Gafsa. Il ne s'agissait que rarement de militantes professionnelles, mais elles n'en manifestaient pas moins une forte conscience politique.

Conclusion

Citoyenneté et Justice de genre

Les révolutions arabes, quel que soit leur devenir, ont affirmé avec force une exigence démocratique dont les hommes ne doivent pas être les seuls bénéficiaires. Mais comment penser le devenir des femmes dans des pays qui ont subi des bouleversements aussi radicaux et qui en même temps revendiquent leur spécificité ? Dans le domaine de la recherche aussi bien que celui des prises de décisions politiques, on a eu tendance à imposer une vision venue du Nord ou de l'Occident, en particulier à propos des femmes et de leur accès à la pleine citoyenneté. Dans la mesure où la citoyenneté coloniale a accentué les appartenances religieuses et communautaires, les « statuts personnels des femmes » y ont pris une très grande importance, car ils valaient aussi comme marqueurs du statut inférieur des colonisé-e-s. Le statut personnel (sans parler du choix des codes vestimentaires) est devenu un enjeu disproportionné par rapport aux autres revendications (droit au travail, à l'éducation, à la santé, au bien-être) qui portent sur les conditions réelles d'accès à la citoyenneté.

Certes, la réflexion sur la création d'un véritable Code civil est indispensable, mais elle ne peut se mener sans l'accord et la participation des femmes concernées, qui sont trop souvent réduites au stéréotype des « femmes musulmanes » dont toute la condition se réduirait à cette identité religieuse que l'on plaque sur elles. Il s'agit au contraire de se mettre à l'écoute et de se rendre attentifs et attentives aux dynamiques en cours, dans leur complexité et leur pluralité. Il faut, en particulier, tenir compte du fait que les femmes du monde arabe et musulman sont en quête de citoyenneté, de

droits politiques, de dignité et de justice sociale, pour elles certes, mais aussi pour « leurs » hommes, dans un espace symbolique qui n'est pas celui du Nord ou de l'Occident, parce que le référentiel commun y est l'islam. Pour beaucoup d'entre elles, il ne s'agit pas, dans la période actuelle, d'opposer l'islam au « sécularisme », mais d'inventer une forme spécifique de « civilité », la « *dawla madania* », et de penser – revendiquer – les droits des femmes à l'intérieur des références musulmanes, dans une dynamique spécifique où il s'agit parfois pour elles plutôt d'« habiter les normes » (MAHMOOD, 2005) ou de se les approprier à leur profit (ALI, 2012).

Loin de poser un « universel » prédéfini, il faut aujourd'hui prendre en compte la pluralité des perspectives et des histoires, et travailler à la décolonisation des savoirs. S'agissant de l'exigence de « justice sociale », qui a été un des mots d'ordre des révolutions de 2011, elle se décline également en termes de genre. Nancy Fraser (FRASER, 2012) a utilisé la notion de « justice de genre » pour désigner ce qui, en termes de redistribution mais aussi de reconnaissance, permettrait de réparer les injustices propres aux inégalités de genre (qui s'articulent à celles dues à la classe, à la race et aux sexualités). Des féministes indiennes (en particulier la politologue Zoya Hasan) utilisent également ce concept de « justice de genre » à propos des femmes musulmanes en Inde, qui sont à double titre, comme femmes et comme musulmanes, des citoyennes inégales (HASAN et MENON, 2004). Il s'agit de montrer que les rapports hommes/femmes (dans ce qu'ils ont de hiérarchique et d'inégalitaire) sont construits à l'intérieur de rapports historiques, sociaux, économiques bien définis. L'égalité, purement formelle, énoncée par la loi, même si elle constitue un des droits fondamentaux des femmes, ne peut conduire à une véritable amélioration des vies de la majorité si les structures qui ont engendré les discriminations et les inégalités de fait, et qui leur permettent de se perpétuer, ne sont pas démantelées¹¹.

¹¹ Dans une conférence donnée à l'IISMM en juin 2008 et intitulée « Pluralisme légal, citoyenneté et droits des femmes musulmanes en Inde », Zoya Hasan disait : « L'égalité juridique est l'un des droits fondamentaux des femmes, mais à elle seule, elle est inopérante et ne peut leur assurer une participation équitable au développement économique et social, et ne peut conduire à un progrès majeur dans la vie de la majorité, à moins que les structures qui engendrent des désavantages et des discriminations ne soient démantelées. »

Ce sont à ces structures sociales, politiques et économiques que se sont attaquées les femmes qui ont participé massivement aux révolutions arabes, comme d'autres avant elles l'avaient fait dans le passé. Un pas décisif a ainsi été franchi pour accéder à une citoyenneté digne de ce nom.

Références bibliographiques

ABU-LUGHOD L., 2002 – Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others. *American Anthropologist*, 104 (3) : 783-790.

ALI Z., 2012 – *Féminismes islamiques*. Paris, La Fabrique.

BARON B., 1994 – *The Women's Awakening in Egypt. Culture, Society and the Press*. New Haven and London, Yale University Books.

CHATTERJEE P., 1989 – Colonialism, nationalism and colonized women: the contest in India. *American Ethnologist*, 16 (4) : 622-633.

DABASHI H., 2012 – *The Arab Spring. The End of Postcolonialism*. London and New York, Zed Books.

DAOUD Z., 1993 – *Féminisme et politique au Maghreb*. Casablanca, Eddif.

DAYAN-HERZBRUN S., 2005 – Détours et transgressions : une approche des rapports de genre. *Cahiers du Genre*, 39 : 137-151.

DAYAN-HERZBRUN S., 2006 a – Quand en Égypte l'espace public s'ouvrait aux femmes. *NAQD*, 22/23 : 264-274.

DAYAN-HERZBRUN S., 2006 b – *Femmes et politique au Moyen-Orient*. Paris, L'Harmattan.

DAYAN-HERZBRUN S., 2008 – De l'autonomie des femmes en pays d'Islam. Perspectives postcoloniales. *Contretemps*, 21 : 120-130.

DAYAN-HERZBRUN S., 2012 – « Femmes du Liban et de la Palestine dans la lutte armée ». In Cardi C., Pruvost G. (dir) : *Penser la violence des femmes*, Paris, La Découverte.

DAYAN-HERZBRUN S., KIAN A., 2012 – *Le Moyen-Orient en mouvement. Tumultes*, 38-39.

EL-ASWANY A., 2011 – *Chroniques de la révolution égyptienne*. Arles, Éditions Actes Sud.

FANON F., 1968 – « L'Algérie se dévoile ». In : *Sociologie d'une révolution*, Paris, Éditions Maspéro : 16-47.

- FRASER N., 2012 – *Le féminisme en mouvements*. Paris, La Découverte.
- GEISSER V., BECHIR A.M., 2011 – *Renaissances arabes*. Paris, Éditions de l'Atelier.
- HAFEZ S., 2011 – *An Islam of Her Own. Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements*. Cairo, The American University in Cairo Press.
- HARDING S., 2006 – *Science and social Inequality. Feminist and Postcolonial Issues*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- HASAN Z., MENON R., 2004 – *Unequal Citizens: A Study of Muslim Women in India*. New Delhi, Oxford University Press.
- IMAN A.M., MAMA A., SOW F., 2004 – *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*. Paris-Dakar, Karthala.
- JAD I., 2010 – « Les racines de la subordination des femmes en Palestine : le double danger des héritages de la colonisation ». In Verschuur C. (dir.) : *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes*, Paris, L'Harmattan : 399-414.
- JOSEPH S., 2000 – *Gender and Citizenship in the Middle-East*. Syracuse-New York, Syracuse University Press.
- KANDIYOTI D., 1988 – Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2 (3) : 274-290.
- LAZREG M., 1994 – *The Eloquence of Silence. Algerian Women in Question*. New York, Routledge.
- LEWIS R., MILLS S., 2003 – *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*. New York, Routledge.
- LORAUX N., 1981 – *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris, éditions F Maspéro.
- MAHMOOD S., 2005 – *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- MOHANTY C. T., 2003 – *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham and London, Duke University Press.
- OUSSEDIK F., 2011 – *Postcolonie et rapports de genre en Algérie. Politique, esthétique, féminisme*. *Tumultes*, 37 : 81-98.
- PATEMAN C., 2010 – *Le contrat sexuel*. Paris, La Découverte.
- ROUSSILLON A., 2004 – Réformer la Moudawana : statut et conditions des Marocaines. *Femmes dans le monde arabe, Maghreb-Machrek*, 179, Paris, Choiseul : 79-99.
- SAID E., 2005 [1980] – *L'orientalisme*. Paris, Éditions du Seuil.

SANNA M.-E., VARIKAS E., 2011 – *Genre, modernité et colonialité du pouvoir. Cahiers du Genre*, 50.

SAYIGH R., 1988 – Palestinian Women: Triple Burden, Single Struggle. *Peuples méditerranéens*, 44-45 : 247-268.

SCOTT J., 1998 – *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'Homme*. Paris, Albin Michel.

SCOTT J., 2012 – *De l'utilité du genre*. Paris, Fayard.

SHEPARD T., 2012 (1962) – *Comment l'indépendance algérienne a transformé la France*. Paris, Petite bibliothèque Payot.

SINGERMAN D., 1995 – *Avenues of Participation. Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton, Princeton University Press.

SPIVAK G. C., 2009 – *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Éditions Amsterdam.

THOMPSON E., 2000 – *Colonial Citizens. Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon*. New York, Columbia University Press.

Printemps démocratique et évolutions du féminisme au Maroc

Houria ALAMI M'CHICHI

Introduction

L'histoire du printemps démocratique au Maroc est trop récente pour que l'on puisse en tirer des conclusions sûres. C'est une histoire de mouvements sociaux dont l'une des caractéristiques est qu'ils ont été constamment visités par le genre, sans que l'on puisse en déduire avec certitude un renforcement du féminisme et une amélioration effective des rapports sociaux entre les sexes. L'un des faits dominants est la forte participation des femmes dans toutes les manifestations publiques et dans les mouvements sociaux. Il reste à cerner le sens de cette participation et des connexions avec les revendications féministes. La visibilité des femmes suffit-elle pour que l'on puisse en déduire des améliorations des relations entre les sexes ? Peut-on dire que les rapports hommes-femmes ont subi les contrecoups du printemps démocratique ?

Au Maroc, l'histoire du féminisme montre un dynamisme particulier, couronné par de nombreux succès. Grâce à leur militantisme, les féministes ont contribué à l'accélération de l'histoire générale des revendications. Il reste à cerner comment les organisations féminines ont appréhendé les changements à l'œuvre. Y a-t-il eu une évolution de la réflexion féminine pendant les

événements ? Quelles ressources ont-elles été mobilisées ? Quels gains effectifs ? Quelles sont les mesures qui peuvent entériner des changements ?

La victoire électorale des islamistes et leur accès au pouvoir après le printemps démocratique sont vécus par les féministes comme un frein à la participation des femmes. C'est ainsi qu'à l'enthousiasme des années précédentes va se substituer une période d'interrogations sur le devenir du mouvement et sur l'avenir des mutations des relations de genre. Recul du mouvement pour le droit des femmes, ou simple ressac historique après l'expansion qui s'est réalisée depuis le début des années 1980 ? Est-ce une simple période de transition ?

Toutes ces questions sont destinées à cerner l'impact du printemps démocratique, qui marque une accélération de l'histoire, sur le genre et sur la marge de manœuvre des féministes en tant qu'actrices du changement social. À la suite des mouvements sociaux de l'année 2011, des réformes mises en place au Maroc, le féminisme a-t-il pu ou non conforter ses positions ? Autrement dit, le printemps démocratique au Maroc a-t-il été un moment fort du féminisme, un moment où l'expression est nette et les améliorations certaines ? Ce sont là les principales interrogations qui seront au centre de l'analyse.

Une histoire du féminisme marocain riche en réussites

L'histoire du féminisme marocain est caractérisée par un grand dynamisme et elle est couronnée par de nombreuses réussites, dont les plus importantes sont la révision du Code de la famille en 2004 et l'obtention d'un « quota » dans le champ de la représentation politique, à partir de 2002 pour la Chambre des Représentants et de 2009 pour les élections locales. Le droit est au centre des revendications. Les combats menés pour transformer le Code de la famille, les campagnes contre le harcèlement sexuel, les actions de plaidoyer pour l'égalité en politique... attestent de l'importance du droit dans les stratégies du mouvement associatif des femmes au Maroc. Le droit privé d'abord,

puis le droit public sont interpellés pour démontrer les discriminations et demander des révisions instaurant l'égalité entre les hommes et les femmes.

Porteuses d'un message de modernité, les organisations féministes ont d'abord accordé la priorité au changement du droit de la famille. Elles dénonçaient l'inadéquation entre les changements qui s'opéraient au sein de la cellule familiale et le droit qui continuait à défendre des positions fondées sur la suprématie masculine, l'obéissance au chef de famille qui implique non seulement la soumission de l'épouse à l'autorité du mari, mais aussi celle des enfants et particulièrement de la fille. Le besoin de normes juridiques adaptées au monde réel est alors fortement exprimé.

L'adoption du nouveau Code de la famille en 2004 marque un tournant historique. En établissant des règles conformes aux nouvelles pratiques associées à la modernité et à l'éclatement des structures de la famille élargie, le Code de la famille a donné une assise juridique aux changements et légitimé les transformations des comportements matrimoniaux dans leur complexité (ALAMI M'CHICHI, 2010 b). C'est donc à juste titre que la réforme a été qualifiée de « révolutionnaire », parce qu'elle a effectivement introduit des notions nouvelles qui transforment l'esprit des règles juridiques qui régissaient les relations familiales. Le nouveau texte consacre l'égalité entre les époux, instaure la responsabilité partagée pour la gestion des affaires familiales et supprime juridiquement le devoir d'obéissance des épouses, qui découlait de l'obligation d'entretien qui incombait au mari. Il renforce le processus d'individuation des femmes sur de nombreux points.

Certes, le nouveau Code de la famille a conservé un certain nombre de normes qui maintiennent les femmes dans une position de dominées. Cette ambiguïté est probablement une conséquence de la volonté de changer sans bouleverser et de concilier la diversité des normes sociales à l'œuvre : les normes conservatrices qui réfèrent au modèle de la famille élargie qui perdure et les normes modernes qui consacrent le modèle de la famille conjugale qui confirme son développement. Il a cependant bien eu l'avantage de faire tomber des pans entiers de la séparation sphère privée-sphère publique qui consacre les relations de genre fondées sur la suprématie masculine. Il a ouvert des perspectives nouvelles, susceptibles de

permettre aux femmes de se sentir plus « citoyennes » et moins illégitimes dans le champ public.

Les associations féminines ont aussi mené campagne pour l'obtention d'un quota minimum dans les différentes instances et institutions politiques. L'adoption de la liste nationale en 2002 pour les élections à la Chambre des Représentants¹ et de la liste additionnelle pour les élections communales de 2009 sur la base de l'accord des partis politiques s'inscrit dans cette perspective (ALAMI M'CHICHI, 2010 a). En fonction de ces nouvelles modalités, tant le nombre des candidatures que le nombre de femmes élues en 2002 et en 2007 à la première chambre du Parlement² et en 2009 aux élections municipales vont connaître une réelle croissance, augurant ainsi une visibilité nouvelle susceptible de transformer les critères de la légitimité représentative et entraînant des repositionnements des hommes et des femmes au sein des assemblées.

Ces progrès ne doivent pas pour autant dissimuler les inconvénients de ces mécanismes. En effet, à cette époque, comme son nom l'indique, la liste qui permet aux femmes d'être élues au niveau municipal est « additionnelle » ou « complémentaire », et la représentation à la Chambre des Représentants est nationale et non locale. Elle n'est pas fondée sur un mode ordinaire. Elle est hors normes, ce qui lui donne un caractère « à part » qui contient le risque de placer les femmes dans des situations inconfortables, « en plus » (ALAMI M'CHICHI, 2010 b). Aujourd'hui la nouvelle Constitution, qui est traversée par les références à l'égalité et par son corollaire, la lutte contre toutes les inégalités, marque une progression nette du processus, puisqu'elle a introduit une référence explicite à la parité, ce qui a permis l'adoption d'une loi plus favorable aux femmes au Parlement.

¹ La loi organique n° 06-02 modifiant la loi organique n° 31-97 précise dans son article 1 que la Chambre des Représentants sera désormais composée de 325 membres élus au scrutin de liste, dont 295 seront élus dans des circonscriptions et 30 à l'échelle nationale. Tous les acteurs politiques se sont engagés sur la base d'un simple engagement moral à réserver les 30 sièges de la liste nationale à des candidatures féminines.

² Lors des élections de septembre 2002, les candidatures ont été douze fois supérieures à celles des élections législatives de 1997, et le nombre des élues dix-sept fois plus important.

Dans un pays comme le Maroc, où les mouvements féministes ont été particulièrement actifs ces dernières années, on peut considérer qu'ils ont contribué au bouleversement des perceptions qui ont conduit aux révoltes du « printemps démocratique » (ALAMI M'CHICHI, 2012). À noter que cette notion même de « printemps » est usuelle chez les féministes marocaines, qui ont connu le printemps de l'égalité en 2000, dont le but était d'obtenir la révision du Code du statut personnel, le printemps de la dignité en 2006, pour la réforme du Code pénal, puis le printemps de la démocratie et de l'égalité en 2011 pour la réforme de la Constitution. Les succès obtenus par les femmes contenaient en effet une capacité de « contagion politique » des différents groupes sociaux soucieux d'obtenir des améliorations de leur situation. De ce point de vue, on peut avancer l'hypothèse que le mouvement social féminin, les succès obtenus et les changements qui se sont opérés dans les relations hommes-femmes ont exercé une influence indirecte incontestable sur le déclenchement des événements.

Il faut aussi souligner que, dans la politique marocaine, le processus de reconnaissance des droits des femmes et le processus démocratique ont été étroitement liés. Malgré les limites de la conception de la démocratie à mettre en œuvre, c'est là une des caractéristiques principales du Maroc contrairement à d'autres pays arabes qui voulaient moderniser sans démocratiser. Si l'on accepte l'idée de « l'exception marocaine », on peut considérer que c'est là qu'elle se trouve.

Une perspective de continuité plutôt que de révoltes

Les femmes au Maroc « entrent » donc dans le mouvement général d'accélération de l'histoire comme des actrices déjà à l'œuvre, fortement engagées dans les luttes pour l'égalité, prédisposées à participer à toutes les luttes pour la dignité humaine, les droits, la citoyenneté et la démocratie. C'est ainsi qu'elles ont participé aux manifestations publiques. La prise de parole, l'élaboration de mémorandums, la création du réseau du printemps de la démocratie, la diffusion publique de leurs points de vue et de leurs revendications accréditent leur inclusion dans l'histoire contemporaine en mouvement.

Or le paradoxe, c'est que le Mouvement du 20 février – mouvement des jeunes apparu à l'occasion de la manifestation générale du 20 février, qui a symbolisé les révoltes de 2011 et dominé la scène du printemps démocratique – n'a pas véritablement intégré la question de l'égalité des sexes dans ses préoccupations. À noter d'ailleurs que seules deux associations de femmes ont signé le communiqué de soutien à la marche prévue le 20 février, qui a donné naissance à ce Mouvement³. Il y a bien eu une présence importante des femmes au sein du Mouvement et quelques déclarations sur la nécessité de tenir compte des écarts de sexe et de l'égalité de genre si l'on veut instaurer une véritable démocratie. Mais non seulement les femmes présentes dans le mouvement collectif de protestation n'ont pas suffisamment participé à la prise de décision, mais, en plus, les déclarations n'ont pas dépassé le stade du discours conjoncturel... sans doute parce que les caractéristiques du mouvement ne le permettaient pas... ou étaient d'une autre nature.

Il faut tout d'abord noter que la participation des femmes au printemps démocratique n'a rien de nouveau : il n'y a pas d'irruption inattendue et « spectaculaire » des femmes dans l'espace public parce que durant toutes ces dernières années, les femmes avaient investi la rue à de multiples occasions. C'est un phénomène essentiellement urbain, sans doute favorisé par la mixité scolaire ou encore l'accès à l'emploi, entre autres. Ensuite, cette participation largement médiatisée, en Occident en particulier, a en effet suscité un enthousiasme, engendré par une vision univoque d'une réalité complexe, dont il faudrait comprendre le sens.

Là s'impose le débat sur le niveau réel de la participation, sur la signification profonde des acquis, compte tenu d'un contexte spécifique issu de pratiques préexistantes, conséquences du féminisme d'État et de l'alliance tissée entre le mouvement social féminin et l'État qui avait « pris en main le dossier ». La mobilisation des femmes en général s'est faite d'abord sur la base de revendications pour la démocratie et le respect de la dignité, conception large qui accorde peu d'attention aux particularités et n'établit aucune connexion effective avec le genre. Les choses ne

³ Composé notamment de l'Association démocratique des femmes du Maroc et de l'Association des femmes progressistes.

changeront vraiment qu'à la suite de l'annonce par le Roi du projet de révision de la Constitution. Au niveau des manifestations publiques, le 1^{er} mai marque la première véritable affirmation de présence du mouvement féministe en tant que mouvement revendicatif. La question est de savoir pourquoi ce mouvement si dynamique a fait d'abord preuve d'un certain attentisme.

En tout état de cause, les organisations de femmes et les féministes réaffirment leur dynamisme à la faveur du débat sur la Constitution et la préparation de leurs mémorandums. Elles ont alors créé le « printemps de l'égalité et de la démocratie ». Elles ont avancé leurs pions, demandé un certain nombre de réformes, précisé leurs revendications en matière de parité. Elles seront reçues par la commission chargée de l'élaboration de la nouvelle Constitution. Toujours est-il que nombre de demandes ont été intégrées, avec toutefois des limites importantes liées aux constantes⁴ qui réfèrent en particulier à l'islam. Nous sommes donc dans un contexte où les principaux fondements politiques du traitement de la question « genre » ne sont pas remis en cause, puisque la subdivision entre la reconnaissance de droits dans le champ public et les limites juridiques dans le champ du privé qui réfère à la famille et à la religion est toujours à l'ordre du jour.

En votant pour la nouvelle Constitution, le peuple a-t-il pris en considération toutes les grandes innovations ? A-t-il perçu les changements contenus dans le texte ? A-t-il approuvé le principe de l'égalité ? Dans les faits, il semblerait que les citoyen-ne-s marocain-e-s ont surtout plébiscité la monarchie. Par la suite, lorsqu'ils/elles voteront pour les islamistes, ils/elles exprimeront davantage un désir de changement d'équipe que de système.

On peut donc considérer que, durant le printemps démocratique, le mouvement des femmes s'est davantage situé dans une perspective de continuité que de révoltes... et cela malgré le dynamisme dont il a fait preuve.

⁴ L'article 19 (le premier article du titre II intitulé « Libertés et droits fondamentaux ») spécifie que « l'homme et la femme jouissent, à égalité, des droits et libertés à caractère civil, politique, économique, social, culturel et environnemental, énoncés dans le présent titre et dans les autres dispositions de la Constitution, ainsi que dans les conventions et pactes internationaux dûment ratifiés par le Royaume, et ce dans le respect des dispositions de la Constitution, des constantes et des lois du Royaume ».

Des acquis indéniables et des limites

D'emblée, il faut noter que le Roi, fidèle à ses prises de positions qui associent la question des femmes à la démocratisation et à la modernisation, a inclus la promotion des femmes dans son discours de mars 2011, au cours duquel il a annoncé la décision de réviser la Constitution pour intégrer les revendications des manifestants. Dans le contexte marocain, cela donne une légitimité à la revendication, mais cela la balise en même temps en fonction des grandes orientations du système politique.

Traversée par les références à l'égalité, la Constitution accordera de nombreux droits aux femmes. Elle comporte une « invocation répétée » qui fonctionne comme une incantation chargée d'accréditer le lien avec le système démocratique fondé sur l'égalité de toutes et de tous. À noter que la référence « des citoyennes et des citoyens », fréquente dans le texte, semble transgresser les règles du neutre et prend un caractère particulièrement moderne lorsqu'elle place les citoyennes avant les citoyens.

Parmi les nombreux droits concédés aux femmes, la proclamation de l'égalité dans tous les domaines et de la parité entre les hommes et les femmes en est l'aspect le plus clair. D'un côté, il y a confirmation des logiques d'intervention pour la plupart pré-existantes. De l'autre, il y a un glissement sémantique de l'égalité vers la parité qui, en principe, indique une avancée qualitative des droits accordés aux femmes.

L'adoption de la parité (art. 19) constitue la reconnaissance claire de la sexuation des pratiques. Elle introduit dans la Constitution une notion qui donne une dimension large à l'égalité, une dimension transversale au moins au niveau des principes qui dessinent le chemin à prendre et les objectifs à atteindre. Bien plus, la conception de la parité s'est élargie : elle ne concerne pas seulement les élections. Elle est associée à l'idée plus générale d'« accès aux responsabilités », notamment dans la fonction publique. Au niveau des grands principes et des valeurs fondamentales, la Constitution contient donc des éléments qui donnent tout son relief à la place reconnue aux femmes et aux hommes dans la société à construire. Vue sous cet aspect, la nouvelle Constitution

a pu valablement être perçue comme un sujet de satisfaction par le mouvement féministe.

Il reste cependant à examiner l'enjeu politique de ces dispositions, car une inclusion d'une telle ampleur a un sens : elle constitue un facteur de démonstration du caractère authentiquement démocratique de la Constitution. Elle atteste de la volonté de l'État de poursuivre sa politique de défense de l'égalité entre les sexes au Maroc et de lutte contre toutes les discriminations. Il faut d'ailleurs noter que la parité a été adoptée sans débat. Certes, elle constituait une revendication constante des associations féministes depuis quelques années. Elle a, à ce titre, fait partie des demandes contenues dans les mémorandums présentés à la commission de révision de la Constitution. On ne peut pas non plus oublier que la charte communale adoptée en 2008 avait déjà intégré ce principe que les féministes avaient revendiqué. Pourtant, à l'occasion de la révision de la Constitution pendant le printemps démocratique, la parité n'a pas suscité de controverses publiques et n'a pas été discutée par les partis politiques, légitimement acteurs du politique, sans doute parce qu'elle ne les contraint pas à prendre des mesures pour l'inclure dans leur fonctionnement. La parité est en effet le résultat d'un énoncé qui reste flou. Telle qu'elle est inscrite dans la Constitution, elle apparaît comme un objectif à atteindre et non comme un principe constitutionnel clair qui sert à garantir un droit fondamental opposable à tous et à toutes.

C'est en ce sens que l'article 19 énonce : « Le Maroc œuvre à la réalisation de la parité », et que l'article 30 dispose que « la loi prévoit des dispositions de nature à favoriser l'égal accès des femmes et des hommes aux fonctions électives ». Le législateur n'a aucune obligation de réaliser l'égalité de manière arithmétique. Il doit seulement prendre des mesures pour améliorer l'égal accès des hommes et des femmes aux fonctions électives auxquelles la parité est associée prioritairement. Il s'agit d'une obligation de moyens que le législateur peut choisir librement qui n'inclut aucune obligation de résultat.

Le choix de la « liste nationale », fondée sur l'élection d'un pourcentage de femmes sur une liste à part dite nationale, va dans ce sens. Le principe, contesté par une partie des féministes, est légalisé à la veille des élections de novembre 2011. Le nombre de femmes à inclure sur la liste passe de 30 à 60, ce qui est

considérable. Mais la liste devient mixte et elle est réservée non seulement aux femmes mais aussi aux « jeunes » de sexe masculin !⁵ Ainsi, bien que les femmes, au niveau de la représentativité, soient plus nombreuses au Parlement, leur situation est compliquée par le mode légal d'insertion choisi qui ne correspond pas aux exigences de la parité comme l'ont souligné de nombreuses féministes.

Indéniablement, l'adoption de la liste nationale mixte reflète bien les ambiguïtés de la parité, les obstacles rencontrés par les organisations féministes pour influencer les décisions concernant les inégalités de genre et le niveau des résistances politiques. Ces résistances sont d'ailleurs confirmées par les résultats des élections : au niveau des candidatures, 3,75 % de femmes seulement ont été placées en tête des listes « normales », les partis politiques étant animés par la bonne conscience d'avoir des femmes sur la liste nationale qui a pour vertu de les dédouaner du devoir d'inclure des femmes sur les listes locales. C'est ainsi que les femmes représentent 16,75 % des élu-e-s à la chambre des Représentants en 2011, soit 60 sur les listes nationales et 5 sur les listes ordinaires.

Pour toutes ces raisons, les acquis des femmes et des associations de femmes sont « inachevés ». La parité telle qu'elle est énoncée dans le texte constitutionnel est ambiguë. Bien qu'elle exprime la reconnaissance des inégalités subies et des obstacles que rencontrent les femmes dans leur vie quotidienne, elle est en effet le résultat d'un énoncé qui manque de précision.

Au niveau politique, les islamistes sont désormais au pouvoir, et la seule femme ministre en 2013 occupe une fonction considérée traditionnellement comme conforme aux compétences féminines. Chargée du développement social et des femmes, elle affirme ne pas vouloir remettre en cause les acquis. Mais elle contribue, à l'instar du mouvement auquel elle appartient (le PJD, Parti de la

⁵ Depuis les élections communales de 2009, la question de la jeunesse est devenue un sujet de société du fait du constat d'une forte démobilisation et d'une désaffection à l'égard du politique. C'est ainsi que l'État a fait des femmes et des jeunes des cibles à privilégier. Les associations féministes et les militantes des partis politiques de droite et de gauche (à l'exception des femmes du parti islamiste au pouvoir, le Parti de la justice et du développement (PJD)) ont contesté le principe de la liste mixte et réclamé une liste nationale réservée exclusivement aux femmes, mais leurs arguments n'ont pas été entendus.

justice et du développement), à la redynamisation des résistances au féminisme. Cela redonne une légitimité à l'idée de complémentarité des rôles, qui est un fondement des convictions de tous les partis conservateurs, et a ses conséquences en termes d'essentialisation et d'exacerbation des différences entre le masculin et le féminin.

... et des questions à explorer

Le printemps démocratique au Maroc a indéniablement permis de rendre visibles de nombreuses questions de société qui pourraient/devraient faire l'objet de recherches scientifiques tenant compte de la transversalité du genre. Parmi ces questions, plusieurs en lien direct avec la citoyenneté mériteraient d'être explorées, à la fois au niveau pratique par des enquêtes empiriques, mais aussi en tant qu'objets de recherche théorique. Trois seront présentées ici.

La première question est relative aux liens entre genre et religion. Cette interrogation porte sur le sens de la référence à la suprématie des « constantes » et des limites que cela impose en matière d'égalité de genre. On peut observer que, face aux succès obtenus, le principe des « constantes » évoquées dans l'article 19 suscite peu de débats. Il est pourtant essentiel parce qu'il indique clairement les limites de l'égalité. Des études mériteraient d'être encouragées pour en clarifier l'étendue et en évaluer l'impact sur l'efficacité des politiques publiques.

La seconde question renvoie au sens des mots et des concepts utilisés pour dire la citoyenneté au Maroc, et sans doute dans l'ensemble des pays arabes. Quelle compréhension du contrat social du point de vue du genre traduisent-ils ? La Constitution a fait de nombreuses références à la citoyenneté, *Mouwatana* en arabe, qui est la langue principale du pays. Au-delà de l'énonciation de droits, il reste à cerner ce que recouvrent ces concepts fréquemment utilisés comme synonymes. Il s'agit de cerner les représentations sociales et symboliques de la citoyenneté qui forgent le sens ordinaire accordé aux mots et poser la question de la concordance entre citoyenneté et *Mouwatana*. Cela exige de saisir les

convergences mais aussi les différences et les contradictions qui existent entre les deux concepts. La *Mouwatana* a une consonance patriotique claire et renvoie à la notion morale de ferveur nationaliste, largement développée à la faveur des luttes pour l'indépendance. Elle s'inscrit dans une configuration sémantique associant les notions de communauté, de patrie, de référence à une communauté nationale, qui ne correspond pas strictement à la configuration sémantique qui, en français, associe et combine différemment les notions de nation, patrie, citoyen, citoyenneté. Dans cette conception, le *mouwatin* et la *mouwatina* ont surtout des devoirs et doivent accomplir leur mission : les femmes en procréant et en s'occupant de la famille, ciment de l'identité nationale, en tant que mères et épouses ; les hommes en défendant la patrie, y compris par la guerre. Or, l'unanimité qui découle de la *Mouwatana* exclut toute éventualité de conflits et d'esprit critique qui constitue le fondement de la citoyenneté. Elle exclut donc la prise en compte des inégalités hommes-femmes et tout conflit de genre.

La troisième question enfin concerne la nature des relations entre le mouvement social féministe et l'État. Pendant une longue période historique, les associations ont été dans l'opposition. À partir de la fin des années 1990, les choses ont commencé à changer. L'État n'est alors plus considéré comme un adversaire du mouvement féministe, et de nombreux partenariats ont été tissés entre le ministère chargé de la famille et des femmes et les ONG de femmes. Aujourd'hui, de nombreuses activités gouvernementales favorables à l'égalité continuent. Mais des questions se posent quant à la volonté du nouveau ministère de porter les revendications universelles du mouvement féminin. Ce ministère avait une dimension potentiellement « militante » au sein de l'équipe gouvernementale, dans la mesure où il a joué le rôle d'organisme institutionnel qui soutient et légitime certaines revendications féministes. Cela, ne l'oublions pas, dans le cadre du féminisme d'État.

Conclusion

Aujourd'hui, l'interrogation est double : si on accepte cette idée, le caractère militant du ministère va-t-il perdurer ? Et si oui, sous quelle forme ? Or, compte tenu des nouvelles orientations

idéologiques, le ministère aurait désormais plus tendance à défendre une orientation conservatrice, particulièrement dans le domaine du droit de la famille, de l'héritage, de la polygamie. Les réactions au suicide d'Amina Filali sont édifiantes à cet égard⁶.

Les associations « universalistes » vont-elles être contraintes de se repositionner dans l'opposition ? Dans ce cas, sous quelle forme ? Et avec quel type d'organisation ? Quels moyens de lutte mettre en œuvre ?

Est-ce un recul ? Une simple période de transition après l'expansion qui s'est manifestée depuis le début des années 1980 ? Dans les faits, les ONG féministes n'ont évidemment pas attendu. Le chantier des droits des femmes reste ouvert et le mouvement social féminin est toujours très dynamique pour capitaliser les acquis et entreprendre de manière autonome l'immense travail de plaider qui reste en plan pour faire appliquer les nouvelles dispositions relatives à l'égalité contenues dans la Constitution.

Références bibliographiques

ALAMI M'CHICHI H., 2002 – *Genre et politique. Les enjeux de l'égalité hommes-femmes entre islamisme et modernisme*. Paris, L'Harmattan.

ALAMI M'CHICHI H., 2006 – « Genre et participation politique ». In : *Masculin-féminin, la marche vers l'égalité au Maroc 1993-2003*, Fondation Friedrich Ebert Stiftung, Diwan 3000, Rabat.

ALAMI M'CHICHI H., 2010 a – « Genre et mutations démographiques au Maroc. Nouveaux comportements, nouvelle réalité ». In Bessis S., Martin Munoz G. (éd.) : *Mujer y familia en las sociedades arabes actuales*, éditions Bellaterra.

ALAMI M'CHICHI H., 2010 b – *Le féminisme d'État. Jeux et enjeux politiques*. Paris, L'Harmattan.

⁶ L'affaire Amina Filali a éclaté le 10 mars 2012. A. Filali s'est suicidée. Elle était une jeune femme âgée de 15 ans qui, suite à un viol, a été contrainte d'épouser le violeur, conformément à la loi qui annule toute possibilité de procès si le violeur épouse la fille concernée. Dans un premier temps, la ministre s'est réfugiée derrière le respect de la loi. Ce qui a provoqué un tollé de protestations de tous les démocrates et de toutes les organisations de droits des femmes et de défense des droits de la personne, qui ont insisté sur la nécessité impérieuse de supprimer ce texte juridique.

ALAMI M'CHICHI H., 2012 – *Les effets de la participation des femmes dans les sphères publique et politique au Maroc après le printemps arabe*. Étude menée avec le concours de la fondation CARE international-Maroc, Rabat.

BERENI L., REVILLARD A., 2012 – Les femmes contestent. Genre, féminismes et mobilités collectives. *Sociétés contemporaines*, 85 : 5-15.

DAOUD Z., 1994 – *Féminisme et politique au Maghreb, soixante ans de lutte*. Casablanca, Eddif.

DAUPHIN S., 2006 – L'élaboration des politiques d'égalité ou les incertitudes du féminisme d'État : une comparaison France-Canada. *Cahiers du genre*, 2006/3 : 95-116.

LOPEZ PLAZA MARIA ANGELES, 1999 – Les femmes sur la scène politique au Maroc. *Confluences méditerranéennes*, 31 : 106-118.

LOVENDUSKI J. (dir.), 2005 – *State feminism and political representation*. Cambridge, Cambridge University press.

MARZOUKI I., 1995 – « La modernité, pour ou contre les femmes ? ». In : Ephesia, *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte : 84-99.

MOHSEN-FINAN K., 2008 – *L'évolution du statut de la femme dans les pays du Maghreb*. Note Ifri, Institut français des relations internationales, programme Maghreb, juin, Paris.

PROSPECTIVE MAROC 2030, 2006 – *La femme marocaine sous le regard de son environnement social*. Enquête du Haut Commissariat au Plan, septembre, Rabat.

Féminisme historique et féminisme islamique émergent au Maroc

Quels enjeux pour l'égalité de genre ?

Leïla EL BACHIRI

Introduction

Le féminisme historique arabe (encadré 1) apparaît dans le monde musulman au début du xx^e siècle. Contrairement à l'affirmation des islamistes, relayée par certaines féministes islamiques, ce féminisme historique n'est pas une « importation du féminisme occidental/colonial », mais émerge dans un contexte favorable à l'éducation des filles. En Égypte, par exemple, dès 1920 des femmes égyptiennes de tradition musulmane et de tradition chrétienne s'engagent dans un mouvement collectif de libération pour revendiquer des droits en leur faveur en mobilisant le qualificatif de « féminisme ». Huda Sharawi, grande figure pionnière du féminisme arabe, crée en 1923 l'Union féministe égyptienne qui vise à défendre les droits des femmes et à les aider à avoir accès à l'éducation et aux fonctions publiques. Durant la même période, des mouvements féministes se mobilisent aux États-Unis, en Grande-Bretagne et en France pour réclamer l'égalité des droits. Cependant, les pionnières du féminisme égyptien

ne se réfèrent pas exclusivement au féminisme occidental, elles élaborent un féminisme arabe fondé sur un syncrétisme composé « de requêtes nationalistes, de revendications religieuses et de références aux droits humains ». Ce féminisme historique arabe, qui s'est également opposé au colonialisme, est qualifié de « féminisme laïc », dans la mesure où il a été conçu dans le cadre de nations laïques clamant l'égalité de tous les citoyens dans le respect de leurs affiliations religieuses respectives (DU CHAFFAUT, 2010). Ces féminismes nationaux, nés en Syrie et en Égypte, sont intrinsèquement liés à l'introduction, dès la fin du ^{xx}^e siècle, d'un modèle d'éducation s'inspirant directement de l'expérience européenne¹. Le féminisme marocain, mouvement social et historique issu de la gauche politique, est un autre exemple marquant du féminisme historique arabe qui s'illustre par un long combat pour l'émancipation juridique des femmes marocaines (nous y reviendrons). Le concept « féminisme islamique » ne voit le jour qu'au milieu des années 1990 dans la sphère académique relative aux recherches sur le genre, à partir de l'expérience iranienne où des femmes islamistes réclament des réformes de la charia (dite loi islamique²) en faveur des droits des femmes « tout en soutenant le cadre islamique du régime » (CHAFIQ, 2011).

ENCADRÉ 1

Féministes arabes

Nous qualifions de féministes historiques arabes, les féministes arabes qui luttent pour l'émancipation des femmes, au sein du monde associatif et/ou des partis politiques depuis des décennies et jusqu'à aujourd'hui, à partir du principe universaliste de l'égalité des sexes et de la non-discrimination entre

¹ Les premières écoles pour filles ouvrent leur porte au Liban dès 1835, en Égypte en 1876 et en Irak en 1899. Cette politique éducative se poursuit tout au long de la première moitié du ^{xx}^e siècle (DU CHAFFAUT, 2010).

² Le terme « charia » signifie littéralement « le chemin », « la voie », « la route », mais, dans les discours islamiques, la charia indique les règlements et les lois censés régir l'existence des musulmans à partir des textes scripturaires (Coran et Sunna), d'où l'appellation de « loi divine » adoptée par certains régimes islamiques comme source de loi.

les sexes. Pour rappel, *les féministes universalistes* ou égalitaristes considèrent le sexe biologique comme une construction sociale, et l'égalité s'assimile davantage à l'identité, qui se traduit par l'exigence d'un accès identique, pour les filles comme pour les garçons, dans des conditions identiques, à toutes les formes d'exercice de la vie humaine et citoyenne. L'affirmation de la spécificité y est redoutée, car elle ressuscite le spectre de la complémentarité qui donne des gages à la hiérarchisation des sexes. *Les féministes différentialistes*, quant à elles, affirment qu'il y a deux sexes dans l'humanité et que l'accès à l'égalité ne s'apparente pas à l'accès à l'identité, l'abolition de la domination masculine devant s'accompagner d'une reconnaissance des apports de l'une et de l'autre forme sexuée de l'humanité. Cette théorie différentialiste est parfois qualifiée péjorativement comme « naturaliste » ou « substantialiste ». Ces deux postures théoriques féministes tentent de bouleverser l'ordre hiérarchique des sexes en introduisant le concept d'égalité, mais dans une approche totalement différente (cf. notamment COLLIN, 2000 : 26-34 ; LEE DOWNS, 2006).

La distinction entre le féminisme historique universaliste et le féminisme islamique dans les sociétés musulmanes, qui revendiquent tous deux une égalité des sexes, réside dans la primauté accordée au référentiel universel des droits humains pour le féminisme historique universaliste et dans la supériorité du cadre islamique (Coran, Sunna³) pour le féminisme islamique. Néanmoins, aujourd'hui, la frontière entre ces deux postures est poreuse, et les féminismes historiques universalistes et les féminismes islamiques, dans le monde musulman où le référentiel religieux demeure déterminant, se caractérisent davantage par leurs références complexes, syncrétiques et métissées (KIAN-THIÉBAUT, 2010).

Cependant, des questions demeurent. En effet, quels sont les enjeux pour l'égalité de genre (dans les sphères familiale, juridique et politique) qui sous-tendent la mobilisation d'un même concept « égalité des sexes » à partir du postulat de la primauté

| ³ Sunna : paroles, actes et silences du prophète Muhammad.

du référentiel universel des droits humains, pour les féministes arabes universalistes, et du postulat du primat du référentiel islamique, pour les féministes islamiques ?

Pour tenter de donner des éléments de réponse à ces interrogations, nous nous attarderons, dans un premier temps, sur le féminisme historique marocain en mettant en exergue ses principales revendications. Dans un second temps, nous exposerons le cas du féminisme islamique marocain émergent en tentant de mettre en lumière les fondements de son engagement.

Le féminisme historique marocain : un mouvement social issu de la gauche politique

Le féminisme historique marocain voit le jour au début du XX^e siècle. Malika Al-Fassi, seule femme signataire du Manifeste pour l'indépendance en 1944, est considérée comme la pionnière du féminisme marocain. Elle crée en 1946 l'association *Akhawaat as-Safa* (Les sœurs de la pureté), au sein du parti de l'Indépendance (*Istiqlal*), qui rassemble des femmes qui luttent essentiellement pour l'éducation de la gent féminine. Les militantes issues de cette association se sont également attelées à l'étude du statut des femmes et, lors de la promulgation du Code du statut personnel (1957-1958), elles ont dénoncé publiquement le caractère foncièrement patriarcal de ce texte en réclamant une réforme qui tienne compte de l'égalité des sexes (égalité successorale, abolition de la polygamie, etc.) (EL BOUHSINI, 2009). Les premières velléités féministes apparaissent donc au Maroc durant la période de libération nationale et s'intensifient au lendemain de l'indépendance en 1956 (ALAMI M'CHICHI, 2010 : 26-28). Nonobstant la déclaration de l'égalité des citoyennes et citoyens devant la loi inscrite dans la première Constitution du Maroc, en 1962, l'inégalité des sexes est donc entérinée au niveau du Code du statut personnel (*Moudawana*), qui s'inspire de la charia. C'est précisément ce Code, qui légalise le rapport hiérarchique des sexes au niveau de la sphère privée

familiale, qui fait l'objet depuis des décennies de nombreuses contestations féministes.

Ainsi, le féminisme issu de la gauche, qui s'organise au sein de la section féminine de l'Union socialiste des forces populaires (USFP), demande en 1975 que l'on révisé le Code du statut personnel pour la reconnaissance de l'égalité des époux devant tous les droits (en demandant la suppression de la tutelle matrimoniale, l'interdiction de la polygamie, le remplacement de la réputation par le divorce judiciaire, etc.). Mais ces revendications ne sont pas prises en considération par le groupe parlementaire de l'USFP, pour qui la question féminine ne constitue pas une priorité (DIALMY, 2009). Conscientes de la tutelle des partis politiques, les féministes historiques marocaines s'en émancipent, à partir des années 1980, pour exprimer leurs revendications au sein même de la société civile. Les luttes féministes prennent véritablement corps à travers de vastes mouvements associatifs : création de l'Association démocratique des femmes du Maroc en 1985, de l'Union pour l'action féminine en 1987, de l'Association féminine des femmes progressistes en 1992, de l'Association marocaine des droits de la femme également en 1992, etc. (ALAMI M'CHICHI, 2010).

En plus de la lutte pour l'alphabétisation des femmes et la dénonciation de toutes les formes de discrimination sexuelle, le féminisme associatif marocain s'est prioritairement engagé pour la révision du Code du statut personnel en faisant pression sur l'État pour qu'il adopte des réformes conformément aux principes égalitaires de la *Cedaw*⁴, ratifiée par le Maroc en 1993, en revendiquant la supériorité de la norme internationale sur la norme interne (BENRADI, 2009). Compte tenu du caractère religieux de la *Moudawana*, les féministes historiques marocaines se sont également attelées à fournir un argumentaire *ijtihadien*⁵ égalitaire de nature religieuse à l'instar, par exemple, du président tunisien Habib Bourguiba qui avait promulgué, en 1956, un Code du statut personnel en faveur de l'égalité des sexes au nom d'une lecture éclairée des sources islamiques. Les associations féministes

⁴ Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes.

⁵ *Ijtihad* : effort réflexif pour interpréter les textes scripturaires en fonction du contexte.

marocaines ne revendiquent pas officiellement la sécularisation du droit familial (DIALMY, 2009), un positionnement qui n'est pas sans rapport avec la nature du royaume chérifien, qui se fonde sur une légitimité religieuse (le roi porte le titre de « commandeur des croyants », *amir al-mouminine*).

Malgré le contexte autoritaire et non démocratique, ces féministes historiques marocaines ont réussi, en tant qu'actrices de la démocratisation, à insuffler un mouvement de lutte pour la revendication des droits des femmes et de l'égalité pleine et entière des sexes. Ce féminisme historique marocain, porté par des femmes urbaines intellectuelles, a toujours mis la liberté individuelle au centre de ses revendications en dénonçant essentiellement, depuis l'indépendance, le droit de la famille, qui prive justement les femmes de cette liberté (ALAMI M'CHICHI, 2010).

Luttes historiques des féministes marocaines pour les réformes du Code du statut personnel

Le Code du statut personnel (*Moudawana*) s'inspire essentiellement du droit musulman (la charia), qui a été élaboré durant le IX^e siècle (III^e siècle de l'hégire). Son contexte socio-historique d'émergence explique son caractère éminemment patriarcal. Avant les récentes réformes de 2004, la *Moudawana* posait dans ses articles le principe du rapport hiérarchique entre les époux (autorité maritale) et entérinait la division sexuelle des rôles. C'est l'abolition de ce principe hiérarchique entre les sexes qui a été inlassablement revendiquée par les féministes historiques marocaines, qui réclamaient son remplacement par le principe d'égalité de genre.

Durant les années 1980, le mouvement féministe au Maroc mobilise uniquement le référentiel universel des droits de l'homme et l'impératif de la démocratie. Ensuite, pour avoir de l'impact au niveau sociétal et face à la montée de l'islamisme qui émerge dans l'ensemble du monde musulman à partir des années 1980,

le féminisme historique marocain intègre également le référentiel religieux dans une optique égalitaire et progressiste.

Le 7 mars 1992, Latifa Jbabdi, fondatrice et présidente de l'Union de l'action féminine (UAF), lance la campagne de pétition « Un million de signatures » pour une réforme du Code du statut personnel qui vise l'égalité des époux, le droit pour l'épouse d'entamer une procédure de divorce, l'abolition de la tutelle matrimoniale et de la polygamie, etc. Cette pétition, qui marque un tournant décisif dans l'histoire du féminisme marocain, est adressée au roi Hassan II, aux membres du Parlement et aux principales agences de presse (GLACIER, 2011). Ces revendications se fondent, d'une part, sur le référentiel universel des droits humains et des conventions internationales – en particulier celle de la Cedaw – et, d'autre part, sur la référence religieuse basée sur une lecture égalitaire des textes scripturaires. Cette pétition a entraîné de vives oppositions de la part des mouvements islamistes marocains et d'un certain nombre d'oulémas (savants musulmans) conservateurs qui n'ont pas hésité à lancer une *fatwa* (avis juridique) en accusant les auteurs de la pétition d'apostasie.

Ces féministes historiques marocaines, malgré les condamnations virulentes des islamistes, ont toutefois réussi à susciter un débat public et une prise de conscience, au niveau de l'opinion publique, sur la condition des femmes au Maroc.

En 1999, la présentation au gouvernement du « Plan d'action national pour l'intégration de la femme au développement », comprenant les réformes de la *Moudawana*, met en lumière deux forces sociales en opposition sur la question de la place des femmes dans la société marocaine, à savoir : les féministes et les islamistes (EL BACHIRI, 2006).

Revendications du mouvement féministe et résistances du mouvement islamiste

Le « Plan d'action national pour l'intégration de la femme au développement », soumis aux gouvernements, comprenait pas

moins de 215 mesures visant l'amélioration de la condition des femmes dans tous les domaines (éducatif, socio-économique, juridique, politique, etc.). Le débat, entre les féministes pro-plan et les islamistes opposés au plan, ne se focalise néanmoins que sur quelques points du plan, tous relatifs à la *Moudawana*. Les principales propositions contestées sont les suivantes : l'élévation de l'âge du mariage à 18 ans, la transformation de la tutelle matrimoniale pour les femmes majeures d'obligation en option facultative, la substitution du divorce judiciaire à la répudiation, dont l'homme a l'exclusivité, la suppression de la polygamie (sauf exceptions), le partage des biens acquis durant la vie conjugale après le divorce.

C'est le 12 mars 2000 que la question de la *Moudawana* devient un véritable débat de société qui s'illustre par deux gigantesques manifestations, l'une pro-plan organisée par un collectif d'associations féministes à Rabat, et l'autre anti-plan organisée par les principaux mouvements islamistes à Casablanca. Pour la première fois au Maroc, des organisations islamistes comme *Al-'Adl wa al-Ihsan* (Justice et Bienfaisance) et *Hizb al-'Adala wa al-Tanmiyya* (Parti de la justice et du développement, PJD) s'engagent publiquement sur la « question féminine » en défiant dans la capitale économique du pays, Casablanca, contre la manifestation féministe organisée à Rabat pour une révision du Code du statut personnel. Des milliers de femmes venues de tout le pays ont grossi les rangs des islamistes pour rejeter le « Plan d'action national pour l'intégration de la femme au développement », dont Nadia Yassine, principale personnalité féminine de « Justice et Bienfaisance ». Cette dernière précise toutefois que les organisateurs n'entendent pas contester la nécessité de changer le statut des femmes au Maroc, mais rejettent le cadre de référence culturel et politique du projet proposé, jugé *exogène*, en revendiquant une amélioration *endogène* de la condition féminine qui respecte « le cadre de la législation islamique » (JOSÉ, 2000). Les réformes revendiquées constituent pour les islamistes une menace pour ladite « identité islamique », car ils partagent avec certains oulémas conservateurs l'idée selon laquelle les droits individuels de la femme revendiqués par les féministes sont inconciliables avec les valeurs familiales de l'islam.

Représentations sociales liées à la place des femmes dans la société chez les féministes et les islamistes

À travers une recherche relative à l'analyse thématique des discours des féministes et des islamistes au Maroc (de mars 2000 à avril 2003) (EL BACHIRI, 2004), il apparaît que la *complémentarité*, fondée sur un rapport hiérarchique des sexes, est le concept-clé chez les islamistes qui se traduit par une dualité fondamentale des sexes et par une différenciation des rôles genrés au sein des espaces privés et publics. L'institution familiale représente, chez ces derniers, la clé de voûte de l'équilibre et du bien-être social, seule garante du « bonheur sociétal ». Pour les féministes marocaines, acquises au concept de construction socio-historique des identités sexuées, l'*égalité* des sexes constitue le maître mot dans toutes leurs revendications pour la réforme du Code du statut personnel. C'est sur ce principe d'égalité des sexes que les féministes historiques projettent de bouleverser l'ordre patriarcal en exigeant l'égalité de genre à tous les échelons de la société : familial, social, juridique et politique. Cette controverse sociétale révèle un véritable conflit entre la *division sexuelle des rôles* brandie par les islamistes (hommes et femmes confondus) et le *principe d'égalité entre les sexes* revendiqué par les féministes. Dans cette polémique, la *valeur famille* et *l'exclusivité de la référence religieuse* des islamistes s'opposent à la *valeur individu* et au *réfèrent universel des droits humains* articulés à une *lecture égalitaire des textes religieux* des féministes (EL BACHIRI, 2006).

Confronté à la demande d'égalité des féministes et à la demande d'islamisation des islamistes, le pouvoir lance plusieurs projets visant à concilier les deux mouvements et à les satisfaire autant que possible, en faisant de l'association *islam/féminisme* l'un des piliers de sa politique. En effet, en tentant de répondre simultanément aux revendications des féministes et à celles des islamistes, le pouvoir marocain arrive à produire, à travers les réformes de 2004-2006, un « féminisme islamique d'État » (EDDOUDA et PEPICELLI, 2010 : 87-100).

Les réformes du Code de la famille, fruit d'un long combat du féminisme historique

Le projet de réforme transmis au Parlement marocain en octobre 2003 est accompagné d'une déclaration du roi, qui précise que les modifications apportées au Code du statut personnel, promulgué en 1957, se fondent sur « l'esprit égalitaire de l'islam et [sur] les principes universels des droits de l'homme » (EDDOUADA et PEPICELLI, 2010 : 87-100). Le nouveau Code de la famille, approuvé par le Parlement le 3 février 2004, comprend notamment l'élévation de l'âge du mariage des filles à 18 ans, l'abolition de la tutelle paternelle pour le mariage, l'égalité des droits et des devoirs de l'homme et de la femme au sein de la famille (responsabilité conjointe des deux époux) et le droit pour la femme de demander le divorce et d'obtenir la garde des enfants.

Au-delà des difficultés relatives à la mise en œuvre de ce nouveau Code de la famille et à son application (BENRADI et ALAMI M'CHICHI, 2007), cette promulgation ouvre une nouvelle ère et un tournant historique décisif pour les femmes marocaines, et ce grâce au long combat des féministes historiques. Le Code de la famille n'est toutefois pas entièrement égalitaire et comporte des limites telles que la polygamie et la répudiation, qui demeurent avec néanmoins des restrictions, car elles dépendent désormais de l'autorisation d'un juge. La question de la répartition inégale de l'héritage reste, quant à elle, intouchable (BENRADI, 2009).

À partir de l'année 2005, le concept de féminisme islamique (encadré 2) apparaît au Maroc au niveau du champ discursif⁶. Ce féminisme islamique n'a pas participé aux luttes des féministes historiques marocaines qui, depuis des décennies, sont engagées sur le terrain associatif, académique et politique en revendiquant, sans relâche, des réformes du Code de la famille et une égalité totale des sexes. À ce propos, lors d'une interview en 2010, la féministe historique Nouzha Skali, ancienne ministre marocaine

⁶ Naïma Chikhaoui a analysé « l'Organisation du renouveau de la conscience féminine » du parti islamiste « Parti de la justice et développement » et « Insaf », créé au sein du mouvement islamiste « Justice et spiritualité » chapeauté par Nadia Yassine (CHIKHAOUI, 2009 b).

du Développement social, de la Famille et de la Solidarité, témoigne de l'absence totale de revendications féministes de terrain initiées par un quelconque mouvement islamiste féministe : « [...] J'ai du mal à comprendre ce féminisme islamique, je ne l'ai jamais rencontré dans mon pays. Un féminisme qui se fonde sur l'islam pour revendiquer une véritable égalité... au niveau d'un mouvement organisé féministe, je ne connais pas ! [...] j'ai eu l'occasion de lire des interviews de Madame Lamrabet qui a des idées extrêmement intéressantes. La démarche qui consiste à partir d'une lecture féminine de l'islam est pour moi acceptable [...] Ceci dit, lorsque je dis que je n'ai pas rencontré d'islamisme féministe, c'est bien sûr le terrain de la lutte pour les droits des femmes. Je n'ai jamais rencontré cette lutte des femmes au nom de l'islam pour améliorer le sort des femmes... Si cela vient, elle est la bienvenue. [...] »⁷.

ENCADRÉ 2

Féministes islamistes

Pour rappel, le féminisme universaliste apparaît en Égypte au début du xx^e siècle avec la création de l'Union féministe égyptienne, en 1923, qui marque le début d'un vaste mouvement féministe historique à travers le monde musulman. Ce mouvement se structurera essentiellement autour des revendications de l'instauration d'une égalité des sexes au niveau du Code de la famille, qui dérive de la charia (droit musulman) et qui entérine juridiquement le rapport hiérarchique des sexes. Le féminisme islamique est un concept qui apparaît plus tard, durant les années 1990, dans les milieux universitaires à partir de l'expérience iranienne. Il existe différentes expressions du féminisme islamique, qui varient en fonction de leur contexte d'émergence. Par exemple, en Iran, des femmes islamistes revendiquent des réformes de la charia en faveur des femmes tout en défendant le cadre islamique du régime ; elles se placent entre l'apologie des textes sacrés et la dénonciation de l'exé-

⁷ Nouzha Skali, 2011, « Interviews exclusives - A. Lamrabet, N. Yassine, M. Hamidi, N. Skali », propos recueillis par Mohsin Mouedden, Fondation Roi Baudouin, 2010, *in* EL BACHIRI (2011 a : 42.)

gèse misogyne. Néanmoins, avec la modernisation de la société iranienne, les féminismes islamiques se caractérisent davantage par des appartenances multiples qui transcendent les logiques d'opposition binaire entre tradition et modernité, Orient et Occident. En Malaisie, les féministes islamiques, *Sisters in Islam*, travaillent avec des théologiens libéraux et des féministes laïques, et constituent une force d'opposition sociale qui contre la monopolisation du discours religieux par les oulémas (savants musulmans) et les islamistes. En contexte non musulman, il y a notamment la théologienne afro-américaine Amina Wadud, qui développe « une théorie coranique de l'égalité des genres » et qui adopte une posture subversive en défendant l'abandon de l'application des versets coraniques qui entraîneraient aujourd'hui des discriminations (polygamie, correction de l'épouse, esclavage, répudiation). Depuis l'année 2005 se tient en Espagne la célébration annuelle du Congrès international sur le féminisme islamique, inauguré par Ndeyé Anjurar, qui prône une démocratisation du pouvoir d'interprétation des textes dans un rapport individualisé à l'ensemble des musulman-e-s sans passer par le corps des théologiens de l'université islamique d'el Azhar par exemple. Cf. EL BACHIRI (2011 b : 39-52) ; DU CHAFFAUT (2010) ; LATTE ABDALLAH (2010) ; CHAFIQ (2011 b : 190) ; KIAN-THIÉBAUT (2010) ; KAPRAWI (2007).

Le féminisme islamique marocain émergent

L'émergence d'un féminisme islamique au Maroc est récente. Celui-ci prend forme à côté d'un féminisme historique de gauche qu'il tente de concurrencer en mobilisant le primat de la référence religieuse en tant qu'instance de légitimation de revendications féministes. Ce féminisme islamique, qui recherche une légitimité, agit dans un contexte où l'islam est officiellement religion d'État (CHIKHAOUI, 2009 a et b) et dans une société qui est traversée, à l'image de nombreux pays musulmans, par une réislamisation⁸

⁸ La réislamisation indique une socialisation religieuse qui n'est pas la conséquence d'un islam transmis par les parents musulmans, mais qui s'est construite

assurée par des acteurs de la réislamisation et de l'islamisme qui prônent un retour à l'orthodoxie religieuse et à l'islam politique. Au Maroc, le réseau associatif féministe historique, qui se fonde sur la primauté du référentiel universel des droits humains et sur la référence religieuse dans une optique égalitaire, est attentif à cette nouvelle expression du féminisme islamique et demeure vigilant quant à la préservation des récents acquis juridiques liés aux réformes du Code de la famille en 2004. En effet, les féministes historiques marocaines, en réclamant l'abolition de la polygamie et de la répudiation et son remplacement par le divorce judiciaire, « allaient à l'encontre de l'esprit et des textes religieux » (CHIKHAOUI, 2009).

Nonobstant la longue lutte du mouvement féministe historique marocain ancré depuis plus d'un demi-siècle dans la société marocaine, ce dernier est marginalisé au sein même des recherches académiques internationales, qui privilégient davantage l'étude du féminisme islamique, apparu au niveau du champ discursif depuis les années 2005, et participent de la sorte à sa sur-médiatisation (GLACIER, 2011).

Mais « quel est le projet des féministes islamiques pour les femmes marocaines ? », question pertinemment posée par Naïma Chikhaoui, et quels sont les fondements de leur engagement ? Les discours des féministes islamiques marocaines, qui révèlent une élaboration théorique embryonnaire, sont porteurs de deux revendications principales, à savoir : le droit à une relecture féminine voire féministe des textes scripturaires considérés, dans une approche apologétique, comme fondamentalement égalitaires tout en dénonçant les interprétations patriarcales ; et la mise en lumière des figures féminines glorifiées par le Coran et les femmes historiques compagnes du prophète, qui viennent conforter cette image d'un islam égalitaire, à l'instar des épouses du prophète de l'islam, qui font office de modèle d'identification pour l'émancipation des femmes à partir des sources islamiques. Les objectifs de ces féministes islamiques consistent également à investir la sphère religieuse, notamment au niveau institutionnel et au niveau de la production théologique en tant qu'espace de savoir/pouvoir, à

par la fréquentation volontaire des mouvements religieux idéologiques. Cf. BOUBEKEUR (2007).

créer des alliances et des réseaux dans une logique globalisée au profit des droits des femmes musulmanes, à déconstruire les stéréotypes dévalorisants liés à l'image des femmes musulmanes et à contrer les discours patriarcaux véhiculés par les fondamentalistes islamistes (Chikhaoui, 2009).

Au niveau du champ religieux, la présence du féminisme islamique dans les institutions religieuses entraîne inéluctablement un changement des rapports de genre, particulièrement au niveau de la production d'un savoir religieux dans une perspective féministe qui fait également l'objet d'une diffusion via l'outil Web⁹. En revendiquant une égalité des sexes, ce féminisme islamique a pour effet de déloger des représentations patriarcales qui sous-tendent les discours et écrits de l'islam orthodoxe dominant.

Au niveau sociétal, le féminisme islamique marocain émerge, qui s'attelle à fournir un argumentaire de nature religieuse, en tant qu'instance de légitimité, pour justifier les revendications féministes – lorsque les textes scripturaires le permettent –, participe, selon nous, au phénomène de réislamisation qui tente de redonner un fondement islamique aux revendications citoyennes.

De plus, le féminisme islamique marocain se fonde sur la même rhétorique d'une identité islamique « englobante » que l'islamisme, et occulte le caractère construit, changeant et multiple du concept « identité » développé par les sciences sociales¹⁰.

Le féminisme islamique « de et par l'islam »

Le féminisme islamique « de et par l'islam » se veut distinct du féminisme historique arabe universaliste qualifié de « pro-occidental ».

Asma Lamrabet¹¹, figure de proue du féminisme islamique marocain, prône un féminisme musulman fondé sur une « identité

⁹ Voir par exemple www.asma-lamrabet.com

¹⁰ Nous renvoyons le lecteur à Naïma Chikhaoui, qui apporte une analyse éclairante sur le concept de l'identité religieuse au fondement des discours des féministes islamiques marocaines (CHIKHAOUI, 2009 a : 190-192).

¹¹ Asma Lamrabet est présidente du Groupe international d'étude et de réflexion sur la femme en islam (www.gierfi.org) et directrice du Centre des études féminines en islam au sein de la ligue des oulémas du Maroc (*Rabita Mohammadia*).

islamique », qui se veut distinct des féminismes, notamment arabes, qui excluent la référence religieuse. Ce discours s'inscrit dans une vision globalisante de l'islam (*shumuliyyat al-islam*) proche de l'idéologie des Frères musulmans, qui appréhende la religion comme un mode de vie. Dans cette perspective, la lutte pour les droits des femmes musulmanes se fait, selon la rhétorique récurrente du féminisme islamique de tendance « frériste »¹², « de et par l'islam ».

« Mais il s'agira de se différencier par rapport à une démarche "non religieuse", qui exclut les données scripturaires de l'islam. La nouvelle approche féminine islamique – dans laquelle je me reconnais pleinement – 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. De et par l'islam, et à partir des références islamiques ... » (LAMRABET, site Internet).

Le féminisme islamique marocain, ouvert aux valeurs universelles des droits humains se veut distinct d'une « féminité occidentalisée à outrance » et des féministes historiques des sociétés musulmanes, qui se réclament d'un « universalisme féministe » et sont considérées comme étant à la solde d'un mouvement pro-occidental laïc.

« [...] Le féminisme en question ici est différent idéologiquement parlant de celui prôné par une occidentalisation forcenée de la féminité... Il sera similaire par contre en termes de revendications de droits [...] Ce féminisme islamique "new look" se démarquera aussi de celui classiquement revendiqué par les intellectuelles musulmanes, qui tout en se situant à l'intérieur d'une éventuelle culture musulmane vont réclamer des droits au nom d'un universalisme féministe commun. Autrement dit, elles s'aligneront sur

¹² Par « frériste », nous entendons les tendances issues de l'organisation des Frères musulmans ou de celles qui partagent leur idéologie.

un mouvement pro-occidental forcément laïc et qui se veut libéré de toute connotation religieuse. » (LAMRABET, site internet).

L'« occidentalisation forcenée de la féminité » renvoie à une rhétorique récurrente des discours islamistes masculins contemporains, qui opposent la « femme-objet érotique occidentale », source de désordre social, à la « femme morale pudique musulmane », garante de l'ordre sexuel, moral et social. La construction de ce discours sur le féminisme musulman, dans un jeu des miroirs identitaires, est sous-tendue par des représentations essentialisées : l'islam, appréhendé dans une approche globalisante, constitue l'essence du féminisme islamique face à un féminisme universaliste fondé sur une dite identité occidentale. Précisons qu'une des stratégies des islamistes, reprise par certaines féministes islamiques, consiste à disqualifier les féministes laïques des sociétés musulmanes en les présentant comme le pur produit d'un « Occident impérialiste » (CHAFIQ, 2011).

Le féminisme arabe universaliste et laïque : « mimétisme occidental » ?

Aujourd'hui, comme le souligne à juste titre Sana Ben Achour, le féminisme arabe universaliste est jugé obsolète, tant par des chercheur-e-s universitaires que par des féministes islamiques, car « sa vision "exogène" » serait « peu conforme aux référents culturels et aux aspirations religieuses des sociétés musulmanes "indigènes" » (BEN ACHOUR, 2012).

Pourtant, le féminisme historique arabe universaliste, enraciné depuis des décennies dans les contrées musulmanes, émerge bel et bien des sociétés musulmanes. Il a joué et continue à jouer un rôle majeur dans la dénonciation du patriarcat institutionnalisé en contestant, depuis plus d'un demi-siècle, les codes de la famille issus de la charia (loi islamique) qui instituent juridiquement, dans l'ensemble des pays musulmans, l'infériorité des femmes en les considérant comme les piliers de la famille patriarcale jugée garante de l'ordre social et politique. Ces féministes arabes universalistes n'ont cessé de dénoncer, sur le terrain des politiques

publiques, « les discriminations institutionnalisées et les distorsions entre les droits universels et les lois internes ». Ces féministes ont refusé de jouer la carte « du discours culturaliste » en défendant, non sans difficultés, la sécularisation ou la « conception laïque de la loi, de l'État et des droits » (BEN ACHOUR, 2012). L'histoire du féminisme arabe démontre clairement que le combat pour l'émancipation des femmes n'est pas une exclusivité des féministes occidentales. Par conséquent, comme le souligne le féminisme postcolonial, le féminisme ne peut être réduit à une idéologie occidentale. De plus, la mobilisation des concepts relevant d'un « lexique occidental » tels que la démocratie, l'égalité des sexes, les droits fondamentaux, la citoyenneté, le genre par les féministes historiques arabes illustre « leur capacité de repenser et d'intégrer les idées de leur temps dans leur société » (GLACIER, 2011). En quoi, s'interroge Sana Ben Achour, « ce parcours fait d'esquives et de confrontations est-il un mimétisme occidental ? » (BEN ACHOUR, 2012).

Conclusion : les enjeux pour l'égalité de genre

Depuis plus d'un demi-siècle, les féministes historiques universalistes marocaines contestent, à partir d'un paradigme moderne issu de la culture des droits humains, le Code de la famille (issu de la charia), né dans un paradigme religieux médiéval et traditionnel, qui entérine le rapport hiérarchique entre les sexes dans l'ensemble du monde musulman¹³. Ces féministes historiques, qui revendiquent une égalité de genre pleine, entière et indifférenciée à toutes les sphères de la société (familiale, sociale, juridique et politique), ont également intégré le référentiel religieux au service de l'égalité des sexes.

¹³ Rappelons que l'inégalité politique et sociale entre les femmes et les hommes relève du patriarcat, qui est un fait historique universel des sociétés pré-modernes et modernes qui dépasse la sphère islamique. L'égalité politique, sociale et juridique des sexes ne voit le jour en Occident, grâce au long combat du mouvement féministe, qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.

Depuis les années 2005, nous assistons à l'émergence d'un féminisme islamique marocain qui se fonde sur le primat du référentiel islamique qui constitue l'instance de légitimité d'une égalité des sexes revendiquée. Cependant, l'« égalité des sexes islamique » défendue par ce féminisme islamique marocain demeure tributaire des conditions d'émergence des textes scripturaires, appréhendés en tant qu'instance de vérité, fondés sur une dualité fondamentale des sexes.

Dans les sociétés musulmanes, les féministes laïques et les féministes islamiques sont entrées dans une phase de confluence pour aboutir à une conciliation des deux paradigmes, moderne et traditionnel, à travers une relecture féministe des textes religieux intégrés dans le Code de la famille, conciliation qui constitue une stratégie « post-moderne » originale et efficace (EL BACHIRI, 2011). Cependant, une question fondamentale se pose à propos du statut juridique des femmes musulmanes : faut-il nécessairement avoir une légitimité religieuse pour asseoir aujourd'hui une égalité des sexes à tous les échelons de la société, en sachant que ces sources scripturaires ne peuvent tout au plus, et en les forçant de surcroît, que fournir des droits sexués différenciés ? Pour notre part, nous pensons que seule une sécularisation du droit familial permettrait une égalité pleine et entière dans l'accès identique et indifférencié des hommes et des femmes à tous les droits (familial, social, juridique et politique). En effet, dans l'état actuel des choses, la lecture féministe des sources scripturaires, prônée par le féminisme islamique marocain, consiste à mettre en exergue des versets et des *hadiths* à portée égalitaire. Néanmoins, il existe également des versets et des *hadiths* entérinant le rapport hiérarchique des sexes qui permettent une lecture patriarcale des textes scripturaires, et comme la nature de ces textes (Coran et Sunna) n'est pas discutée, ces derniers jouissent encore aujourd'hui d'un statut sacré (le Coran « Parole créée et éternelle de Dieu » et les *hadiths* « inspirés par Dieu »)¹⁴ au sein des orthodoxies sunnite et chiite, et ce débat atteint rapidement ses limites.

¹⁴ Contrairement à la théologie orthodoxe sunnite, qui affirme que le Coran est la Parole éternelle, créée et absolue de Dieu, le mutazilisme (courant rationaliste de l'islam imprégné de la philosophie grecque), au tout début du III^e siècle de l'hégire, défendait la thèse du Coran créé par Dieu inscrit dans l'histoire en lui conférant un statut relatif. Cf. notamment URVOY D., 2006, – *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Le Seuil, p. 179.

Enfin, nous souscrivons à la position de Chahla Chafiq, qui souligne l'intérêt de cette relecture féministe des sources scripturaires au niveau des champs religieux et de la recherche tout en s'opposant au référentiel religieux en tant qu'instance d'autorité, au niveau du champ social et politique, car ce référentiel n'est pas favorable à l'émergence d'une citoyenneté égalitaire et à une autonomie collective et individuelle (CHAFIQ, 2011 b). Autrement dit, il s'agit de préserver la liberté religieuse en tant qu'instance morale, au niveau individuel, mais de récuser une référence religieuse en tant que source de législation ou de prétention à la représentativité communautaire, au niveau collectif.

Références bibliographiques

- ALAMI M'CHICHI H., 2010 – *Le féminisme d'État au Maroc, jeux et enjeux politiques*. Paris, L'Harmattan.
- BEN ACHOUR S., 2012 – « Féminismes laïcs en pays d'islam ». In Mziou K. (éd.) : *Mélanges : La diversité dans le droit*, Tunis.
- BENRADI M. 2009 – Le code de la famille ne répond pas à toutes les exigences égalitaires. *Aujourd'hui le Maroc*, 20 février 2009.
- BENRADI M., ALAMI M'CHICHI H. (dir.), 2007 – *Le code de la famille. Perceptions et pratique judiciaire*. Fès, Friedrich Ebert Stiftung.
- BOUBEKEUR A., 2007 – Islam militant et nouvelles formes de mobilisation culturelle. *Archives en Sciences Sociales des Religions*, EHESS, vol. 139.
- CHAFIQ CH., 2011 a – Le piège et l'impasse du féminisme islamique. Propos recueillis le 9 février par Clara Domingues, *Clara magazine*, <http://sisyphe.org/spip.php?article3776>
- CHAFIQ CH., 2011 b – *Islam politique, sexe et genre. À la lumière de l'expérience iranienne*. Paris, PUF.
- CHIKHAOUI N., 2009 a – Féminisme islamique au Maroc. *L'autre parole*, « Paroles de féministes musulmanes », n° 121, mars, <http://www.lautreparole.org/articles/298>
- CHIKHAOUI N., 2009 b – « Féminisme islamique : des enjeux identitaires aux enjeux politiques ». In Benradi M. (dir.) : *Le Féminisme face aux défis du multiculturalisme*, université Mohammed V Rabat-Agdal, Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales Rabat-Agdal, Afard : 190-192.

COLLIN F., 2000 – « Différence des sexes ». In Hirata H. et al. (dir.) : *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF : 26-34.

DIALMY A., 2009 – *Féminisme islamique et antiféminisme islamiste au Maroc*. Atelier « Femmes, islam et participation politique » du 16 novembre, organisé par Carnegie Middle East center et IDRC (Canada), Rabat, <http://dialmy.over-blog.com/article-feminismes-islamiques-et-antifeminismes-islamistes-au-maroc-110173457.html>

DU CHAFFAUT B., 2010 – Les requêtes féministes islamiques. *Projet*, 314 : 26-33.

EDDOUADA S., PEPICELLI R., 2010 – Maroc : vers un « féminisme islamique d'État. *Critique internationale*, 1 (46) : 87-100.

EL BACHIRI L., 2004 – *Statut juridique de la femme marocaine : une analyse des discours féministe et islamiste*. Mémoire de licence en sciences de la famille et de la sexualité, Université catholique de Louvain.

EL BACHIRI L., 2006 – Le statut juridique de la femme marocaine : une analyse de la polémique entre féministes et islamistes. Université des Femmes, Bruxelles, *Chronique féministe, Moudawana*, 94.

EL BACHIRI L., 2011 a – Place de la femme dans le droit musulman à travers l'exemple du code de la famille du Maroc : la *Moudawana* entre tradition et modernité. *Les islams. Reliures*, 26, Belgique.

EL BACHIRI L., 2011 b – *Les féministes de l'islam, de l'engagement religieux au féminisme islamique. Étude des discours d'actrices religieuses « locales » à Bruxelles*. Bruxelles, Éditions Pensées Féministes : 39-52.

EL BOUHSINI L., 2009 – « Le féminisme au Maroc : histoire d'une évolution difficile ». In Benradi M. (dir.) : *Le Féminisme face aux défis du multiculturalisme*, université Mohammed V Rabat-Agdal, Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales Rabat-Agdal, Afard : 48-59.

GLACIER O., 2011 – *Pouvoir et production de savoir : le cas du féminisme marocain*. Colloque international, Centre Isis pour femmes et développement, Fès, Maroc. <http://osireglacier.com/etudesmarocaines/wpcontent/uploads/2012/04/FemmesNouveauxM%C3%A9dias.pdf>

JOSÉ G., 2000 – Les islamistes défilent à Casablanca, les « modernistes » défilent à Rabat. *Libération*, 13 mars.

KAPRAWI N., 2007 – Promouvoir les droits de la femme en s'engageant dans le Coran : l'expérience de Sisters in Islam. Existe-t-il un féminisme musulman ? *islam&laïcité.org*, 2007.

KIAN-THIÉBAUT A., 2010 – Le féminisme islamique en Iran : nouvelle forme d'assujettissement ou émergence de sujets agissants ? *Critique internationale*, 1 (46) : 45-66.

LAMRABET A., site internet – *Féminisme islamique ?* www.Asma-lamrabet.com

LEE DOWNS L., 2006 – « Histoire du Genre ». In Mesure S., Savidan P. (dir.) : *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF

LATTE ABDALLAH S., 2010 – Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche. *Critique internationale*, 46.

Idéologisation du religieux et impact sur l'égalité

Le cas iranien

Chahla CHAFIQ

En 1979, la révolution iranienne marqua la victoire des islamistes et l'instauration de la République islamique en Iran. Depuis, le terme même d'islamisme a fait son chemin en désignant les doctrines et les mouvements qui projettent l'islam comme une alternative politique. En ce sens, on doit distinguer l'islam en tant que religion et l'islamisme qui fait de cette religion une doctrine politique. La révolution iranienne, qui revendiquait la fin de la dictature, fut qualifiée d'*islamique* parce que les islamistes l'ont emporté, même si, comme le démontre l'analyse des discours des acteurs et actrices de l'époque – divers groupes et individus engagés dans les contestations – ces derniers ne partageaient en rien leur conception du rôle de l'islam dans la politique (KHOSROKHAVAR, 1993). Tel fut aussi le cas des femmes iraniennes, dont la présence sur la scène révolutionnaire revêtait une dimension captivante. La visibilité frappante des femmes sur la scène révolutionnaire ne laissa pas insensible Khomeiny, qui s'était imposé comme le leader charismatique de la révolution. Dans les communiqués qu'il émettait et dans les interviews données aux journalistes, il n'avait de cesse de saluer l'engagement des femmes sur la scène révolutionnaire et leur présence dans les manifestations, en rappelant qu'au début de l'islam, les femmes se rendaient sur les champs de bataille.

Or, en 1961, ce même Khomeiny avait fermement pris position contre la *révolution blanche* du Chah, dont l'un des axes était l'accès des femmes aux droits politiques. Dans un message envoyé au peuple iranien, il avait ardemment attaqué cette réforme : « Le régime dictatorial préconise la mise en vigueur de l'égalité de droit entre l'homme et la femme. C'est-à-dire qu'il veut piétiner les principes fondamentaux de l'islam et du Coran. » On a également pu entendre de sa bouche des déclarations telles que : « Clamez votre haine contre l'égalité des droits de la femme et de l'homme qui cause des perversions innombrables, et aidez ainsi la religion divine » ; « Ce régime préconise l'entrée des femmes dans le service public. La perversité de ces mesures est claire pour tout le monde » (KHOMEINY, 1982, Cahier 3).

Plus tard, lors de la révolution, Khomeiny renia ces propos en prônant les droits des femmes. « Les femmes, comme les hommes, contribueront à la construction de la société islamique de demain », disait-il. « Elles profiteront du droit de vote et elles pourront être élues. Dans les mouvements iraniens actuels, les femmes ont une part égale à celle des hommes. Nous donnerons toutes sortes de libertés aux femmes. Nous prendrons bien sûr des mesures contre la corruption ; et, à cet égard, il n'y a pas de différence entre la femme et l'homme » (KHOMEINY, 1982, Cahier 3). En même temps, Khomeiny n'oubliait jamais de rappeler que, sous le gouvernement islamique, les droits des femmes seraient garantis en accord avec certains principes religieux. Il avançait ainsi : « Les femmes seront libres de choisir leur destin, ainsi que leur habit, en respectant quelques principes. » Il appelait les femmes à participer activement à la construction de la future société islamique.

Les femmes et la nouvelle stratégie islamiste

Le changement de discours de Khomeiny est de taille. Avant la révolution, il faisait des femmes *l'objet* de son propos, alors que, dans ses nouveaux discours, il s'adresse aux femmes en tant que sujets. Il les interpelle, leur parle et leur fait des promesses. Dans ses anciens discours, Khomeiny attaquait violemment l'égalité

des hommes et des femmes comme un sacrilège, alors que, dans ses nouveaux discours, il insiste sur cette égalité. Il ne condamne plus l'accès des femmes aux droits et leur entrée dans l'espace public comme causes de la perversion sociale, mais il s'en prend à la politique du Chah qui voulait une libération des femmes à l'occidentale, les transformant ainsi en objets sexuels. Aussi, contrairement à ses anciens discours, il encourage la participation des femmes aux activités publiques et les invite à prendre une part active à la construction d'une société islamique.

Que signifie le changement discursif du leader islamiste envers les femmes ? Quelles en sont les causes et les conséquences sociales et politiques ?

On peut évidemment discerner dans ce phénomène l'impact de la participation massive des femmes aux contestations. Mais, le plus important est de noter que la rénovation du discours du leader islamiste atteste de l'irréversible évolution de la condition des femmes iraniennes. Ses prises de parole au moment de la révolution incarnent la nouvelle stratégie islamiste vis-à-vis des femmes iraniennes contemporaines qui ont, irrémédiablement, franchi les frontières sexuées traditionnelles.

Rappelons que, à cette époque, l'Iran constituait un pays dont le processus de modernisation était en cours depuis des décennies. Au début du xx^e siècle (1906-1911), une révolution constitutionnelle avait ébranlé le règne de la dynastie Qadjar, réclamé la fin du despotisme, introduit la loi constitutionnelle et instauré le Parlement. À cette époque même, l'accès à la scolarité et le droit à l'expression étaient réclamés par des femmes d'avant-garde qui avaient pris l'initiative de former des groupes de femmes. En 1907, plusieurs écoles de filles avaient ouvert leurs portes dans la capitale (l'histoire des premières écoles pour filles remonte à la fin du xviii^e siècle). En 1918, Sedigh Dolatabadi, la combattante progressiste qui avait pris la décision de se dévoiler, avait créé la première revue féministe, *La langue des femmes*. En 1910, la loi instituait l'école moderne et prônait l'égal accès des filles et des garçons à l'éducation. La même année, le journal anglais *Times* indiquait l'existence de 50 écoles pour filles à Téhéran (AFARY, 1993).

Sous la dynastie Pahlavi (1926-1978), la modernisation s'est poursuivie et a eu des conséquences déterminantes dans l'évolution du pays : le développement de l'urbanisation, des industries,

la modernisation des institutions, notamment en matière d'éducation, de santé, de justice, et la formation des classes moyennes urbanisées. Ces changements, qui allaient de pair avec une sécularisation progressive, ont transformé la condition des femmes par l'accès à la scolarité, à l'espace public et au travail rémunéré. De ce fait, les femmes ont été de plus en plus présentes dans les différents secteurs de la vie sociale. À titre d'exemple, en 1978, elles constituaient 30 % des étudiantes dans les universités.

Face à cette réalité, au moment de la révolution de 1979, la nouvelle stratégie des islamistes vise à encadrer et guider les femmes en tant qu'actrices dans la conquête du pouvoir et dans la construction du régime islamiste.

Le discours de Khomeiny envers les femmes est accueilli positivement par la majorité de l'opposition non islamiste (dont les groupes de gauche jouissant à cette époque d'une influence non négligeable parmi les classes urbaines modernes qui étaient aux premiers rangs de la révolution). Dans leur majorité, ni les intellectuels, ni les acteurs politiques séculiers n'interrogent le leader islamiste par rapport au changement sensible de son discours et à son insistance à conditionner l'égalité des droits (qu'il prône vivement) au respect de la religion. Cette négligence traduit l'aveuglement généralisé de la majorité de l'opposition séculière envers les islamistes, qu'elle considère comme des alliés de la lutte anti-impérialiste et antidictatoriale, sans se soucier du sens et de la portée de l'idéologisation de l'islam.

Cette orientation renvoie au profond discrédit des valeurs démocratiques auprès de la majorité de l'opposition séculière du régime du Chah. En comparant la littérature de cette révolution avec la révolution constitutionnelle iranienne (1906-1911), on constate une métamorphose de l'élite intellectuelle et des acteurs politiques séculiers : au début du siècle, ils portaient des idéaux démocratiques, alors qu'à la fin des années 1970, ils ne voyaient dans la démocratie que l'étendard de la culture capitaliste et colonialiste. La double réduction de l'Occident à l'impérialisme et de la démocratie au capitalisme désarme le regard critique des acteurs séculiers envers l'islamisme.

Pour comprendre ce phénomène, il faut revenir sur le caractère dictatorial du régime du Chah qui, tout en préconisant des réformes modernisatrices, menait une répression politique

implacable contre l'opposition et ne laissait aucune place à la participation démocratique des citoyen-ne-s dans la vie politique du pays. N'oublions pas que les réformes de la révolution blanche du Chah s'inscrivaient dans une ambiance répressive renforcée après le coup d'État soutenu par les services secrets américains et anglais contre le gouvernement populaire du Dr Mossadegh (1953), leader du mouvement de la nationalisation du pétrole. Cet événement contribua largement à la diabolisation de l'Occident. De plus, il convient de noter la prégnance du tiers-mondisme au sein des groupes de l'opposition non islamiste et l'influence du stalinisme et du maoïsme sur les acteurs de gauche. Ces faits ont largement contribué au discrédit des valeurs démocratiques, considérées comme les fruits de l'impérialisme. La double réduction de l'Occident à l'impérialisme et de la démocratie au capitalisme mena ainsi à la disgrâce du féminisme en tant que produit d'une culture occidentale colonialiste.

L'islamisme en tant qu'utopie sociale et les droits des femmes

Avec ce double rejet des valeurs démocratiques par le régime du Chah et par son opposition, l'idéologie islamiste a pu se développer comme une utopie sociale au sein d'une « modernité mutilée », à savoir une modernisation dépourvue de modernité politique. (CHAFIQ, 2011)

Tout en modernisant les institutions et en introduisant des réformes, la tyrannie du Chah avait privé la société des droits et des mécanismes démocratiques essentiels à la gestion des tensions liées aux bouleversements des instances traditionnelles. Le vide social, culturel et politique qui s'était ainsi installé profita clairement au développement de l'islamisme. Et cela d'autant plus que les acteurs islamistes bénéficiaient d'énormes moyens pour développer leurs activités. En effet, le dernier roi Pahlavi considérait le religieux comme le meilleur rempart contre la gauche. D'ailleurs, durant la Guerre Froide, la même vision animait les pouvoirs politiques occidentaux, qui ont développé contre l'« ennemi rouge » la stratégie de la « ceinture verte » en soutenant activement le développement de l'islamisme.

Deux décennies avant la révolution, l'Iran connut donc un essor des mouvements porteurs d'un islam politique sous diverses versions : libérale, conservatrice ou révolutionnaire. Au-delà de leurs différences, ces courants prêchaient tous pour un *retour aux sources* par lequel l'islam revêtirait un rôle de guide dans la lutte contre la dictature et contre l'impérialisme occidental. Ce sont ces courants de l'islam politique représentés par des figures non religieuses qui furent le moteur du développement de l'islamisme en tant qu'utopie sociale parmi les classes sociales urbanisées. Il en va ainsi du Dr Ali Chariati, l'idéologue de l'islam révolutionnaire, dont les théories jouèrent un rôle important. Chariati s'opposait vivement à l'institution religieuse, avec l'objectif d'émanciper l'islam des carcans des traditions et des théologiens régressifs. De ce fait, le statut des femmes l'intéressait particulièrement. Tout en appréciant les effets positifs de l'accès des femmes à l'instruction et à l'espace public en Occident, il critiquait farouchement la sécularisation et l'instauration de l'égalité des sexes ainsi que la libération des femmes qui, à ses yeux, n'avaient d'autres résultats que la dislocation des familles, menant à l'aliénation des femmes et à leur promotion en tant qu'objets au service de l'exploitation capitaliste.

Ainsi, paradoxalement, le révolutionnaire Chariati rejoignait Khomeiny, ce défenseur du règne des théologiens (*Velayat-e Faghih*, soit le règne du clergé ou encore la suprématie du guide religieux), dans son opposition à l'autonomie des femmes et à leur liberté. L'un avec des propos conservateurs et l'autre avec un langage révolutionnaire, tous deux attaquaient ardemment les valeurs démocratiques qu'ils estimaient néfastes à la préservation de la famille et de l'ordre communautaire, et stigmatisaient l'égalité des sexes et la libération des femmes comme source de leur réification. À partir d'une telle analyse, Chariati aspirait à la projection d'un modèle authentique de l'émancipation islamique des femmes. Il proposa la figure de Fatima, la fille du prophète et l'épouse d'Ali, le premier imam chiïte, comme modèle de référence pour la femme musulmane moderne émancipée : une femme qui adopte le voile pour afficher son identité islamique, une fille dévouée et une épouse fidèle qui combat aux côtés de son père et de son époux pour la construction d'une oumma islamique juste et digne.

Sous l'influence des thèses de Chariati, une décennie avant la révolution, une nouvelle forme de voile apparut dans l'enceinte des universités iraniennes. Ce voile couvrait les cheveux et les épaules, et se portait avec des habits amples, souvent un large manteau et un pantalon. Il manifestait la volonté de promouvoir un nouveau modèle de femme islamique qui allait à l'encontre du confinement des femmes dans l'espace privé.

Avec la conquête du pouvoir, les Khomeynistes affichèrent la même volonté d'innovation afin d'orienter et d'encadrer la force des femmes iraniennes au profit de leur projet. Ce projet était d'ailleurs formulé dans un langage politique qui étonnait et séduisait par son caractère inédit. Leur jargon articulait des concepts religieux et des notions démocratiques modernes, aboutissant ainsi à des formules telles que « révolution islamique » ou « république islamique ».

Le champ des rapports sociaux de sexe fut le domaine où la réalité mit à rude épreuve ces concepts.

De l'« émancipation » islamiste des femmes

Au mois de mars 1979, lors de l'instauration de la République islamique, la volonté de Khomeiny d'imposer le port du voile dans les lieux de travail provoqua de massives manifestations de femmes dans la capitale et les grandes villes iraniennes. Des milliers de femmes manifestèrent dans les rues en criant des slogans comme : « Nous n'avons pas fait la révolution pour retourner en arrière » ; « La liberté n'est ni occidentale, ni orientale ; elle est universelle ». Les manifestantes se confrontèrent aux attaques des groupes islamistes. Dans un premier temps, Khomeiny recula et les autorités appelèrent au calme. Les groupes d'opposition séculiers conseillèrent aux femmes révoltées de retrouver leur calme pour ne pas renforcer les anti-révolutionnaires. Plus tard, avec la consolidation du pouvoir islamiste, l'obligation du port du voile se confirma dans les lieux de travail, puis s'étendit à tout espace public jusqu'à devenir l'emblème d'un ordre islamiste qui met au cœur de son projet sociopolitique la hiérarchisation sexuée.

Le mythe islamiste du « peuple unifié par l'islam et dans l'islam », qui projette le fantasme d'une oumma sous guidance islamiste, va en effet de pair avec une hiérarchisation patriarcale qui fait barrage à l'autonomie individuelle et sacralise l'ordre autoritaire. L'expérience iranienne met en scène la concrétisation de cette perspective et jette la lumière sur le décalage entre les promesses de justice et de dignité, et la réalité faite d'un totalitarisme fondé sur l'idéologisation de la religion. Le recours au religieux permet en fait à la République islamique de légitimer les discriminations entre les musulmans et les non-musulmans, de sacraliser les inégalités entre les sexes et de justifier la répression de toute opposition sous prétexte de préservation de l'islam.

Aussi, parallèlement à l'instauration de l'obligation du port du voile, les premières mesures de la République islamique démontrèrent la volonté de supprimer les réformes modernisatrices précédemment accomplies dans le domaine du Code de la famille : suppression des lois restreignant l'exercice de la polygamie et de la répudiation (1967, 1975) ; suppression de la loi haussant l'âge légal du mariage à 18 ans (1974). À cela s'ajouta un ensemble d'autres impositions telles que l'interdiction faite aux femmes d'exercer le métier de juge, la restriction d'accès des femmes à certaines disciplines universitaires et d'autres mesures de non-mixité qui renforcèrent les discriminations sexistes.

Toutes ces mesures rencontrèrent l'opposition des femmes qui n'acceptaient pas de se soumettre aux dictats islamistes. Leurs contestations furent réprimées. Toute opposition à l'ordre islamiste et toute transgression de ses dictats étaient en effet interprétées comme une rébellion contre la volonté divine. La République islamique constitua alors l'armée *hezbollah* (expression qui signifie « le peuple de dieu », créée par Khomeiny pour désigner ses partisans), dont la mission était de distinguer les bons musulmans des mauvais, d'identifier les traîtres et les impies. La mobilisation du *hezbollah* pour étouffer l'opposition et la liberté d'opinion atteignit son summum durant les années de guerre contre l'Irak. Le pouvoir profita de cette guerre pour articuler ce qu'il appelait le *Jihad* externe et le *Jihad* interne contre les ennemi-e-s de Dieu. (CHAFIQ, 2002). L'opposition fut anéantie et la société civile réduite au silence.

Les femmes *hezbollah*, issues de tous les milieux sociaux, se mobilisèrent et contribuèrent activement aux diverses activités publiques,

dont la répression. Elles participaient à la mobilisation des femmes pour le soutien des politiques mises en œuvre, étaient présentes dans les mosquées, les comités de quartiers et d'autres instances mises en place pour relayer les politiques du régime. Elles prenaient la parole dans les médias et publiaient des revues pour défendre énergiquement la République islamique. Khomeiny leur rendait hommage tout en bannissant les femmes rebelles au projet islamiste. Cependant, ce projet ne tarda pas à décevoir les femmes islamistes elles-mêmes, qui se heurtaient aux contradictions entre les promesses d'équité du régime et ses orientations discriminatoires.

Le désenchantement des femmes islamistes

La figure de la femme islamiste brandissant ses convictions et s'engageant activement dans le champ social et politique tranchait radicalement avec l'image traditionnelle de la femme musulmane voilée. Elle attirait l'attention et fascinait. Malgré la farouche opposition de ces femmes au féminisme et leur participation active dans la répression des protestations revendiquant l'égalité et la liberté, certaines universitaires conceptualisèrent leurs pratiques comme relevant du féminisme. À titre d'exemple, Haleh Afshar, professeure en sciences politiques et en *women's studies* en Angleterre, parla à propos des femmes khomeynistes d'un *féminisme fondamentaliste* (AFSHAR, 1996 : 122).

Pourtant, dès la fin de la première décennie du règne de l'islamisme, les paroles et écrits des femmes islamistes les plus convaincues témoignaient déjà de leurs constats amers. Cela se passait dans une ambiance de montée des mécontentements. L'Iran vivait la fin sans gloire de la guerre contre l'Irak, qui renforçait la crise sociopolitique née du décalage entre les promesses islamistes et la réalité de l'accaparement du pouvoir et des richesses par les islamistes, source de corruption et d'accroissement des écarts entre les classes sociales.

Après la mort de Khomeiny, en 1989, les contestations provenant des *hezbollah* se firent entendre de manière plus criante. Des conflits éclatèrent au sein du pouvoir. Ils donnèrent naissance

au réformisme islamiste. L'idée de réforme émanait de certaines colonnes du magazine *Zan-é-Rouz* (*La femme d'aujourd'hui*) qui, avant la révolution, était la revue féminine la plus en vogue et qui, sous la République islamique, devint la tribune des femmes *hezbollah*. En 1988, cette revue réalisa un sondage : « Quels sont, à votre avis, les apports des dix années de la révolution islamique pour les femmes ? Les femmes musulmanes ont-elles trouvé leur vraie place dans la société révolutionnaire ? » La majorité des réponses des lectrices reflétait leurs doutes et déceptions. « Les possibilités qu'ont les femmes d'avancer au sein de la société et dans la famille se restreignent de jour en jour », disait l'une d'elles, pendant qu'une autre constatait : « Les femmes sont tellement enfermées dans des limites qu'aucune issue n'est imaginable. On leur offre seulement une somme de compliments : le paradis est sous leurs pieds et elles sont des êtres sacrés ! » Une autre lectrice dénonçait les conséquences néfastes des lois mises en vigueur : « Le problème le plus déplorable est l'abus regrettable et tragique des lois islamiques, aboutissant à l'éclatement des familles. Ces divorces insensés et ces mariages multiples des hommes, sous le couvert des lois islamiques, ne sont qu'un péché... Un autre aspect scandaleux est le mariage des filles mineures... » D'autres encore regrettaient les conséquences de cette situation en termes de discrédit de l'islam : « Avant la révolution, les femmes ne mettaient pas les problèmes existants sur le compte de l'islam, mais maintenant, malheureusement, beaucoup de mesures limitatives sont considérées comme les conséquences de l'application de l'islam. »

Les femmes islamistes se confrontaient de jour en jour aux conséquences néfastes de l'idéologisation de l'islam sous forme de Loi, cependant qu'une partie non négligeable des femmes iraniennes exprimaient quotidiennement leur mécontentement par le « mauvais port du voile » (voile porté de manière à laisser paraître des cheveux). Le régime préconisait des sanctions qui restaient sans effet, le nombre de femmes en « mauvais voile » augmentait chaque jour et le débat à ce sujet occupait une place importante dans le champ politique. Ce phénomène traduisait en fait le décalage entre les diktats islamistes et les souhaits d'une partie importante des femmes iraniennes. En s'adressant aux femmes pour les associer à la construction d'une société islamiste, le régime avait ouvert la voie aux femmes des milieux traditionnels religieux,

leur permettant de sortir de la maison, et celles-ci rejoignirent de plus en plus visiblement les rangs des femmes qui semblaient ne pas vouloir se soumettre aux diktats islamistes.

Dans ce contexte, certaines femmes islamistes cherchèrent la solution dans des réformes fondées sur une réinterprétation de la charia. Cette démarche aboutit, dans la deuxième décennie de la République islamique, à l'apparition de courants parmi les femmes islamistes qui revendiquaient des réformes tout en soutenant le cadre islamiste du pouvoir. Les nouvelles revues féminines incarnaient cette tendance. Deux des plus fameuses d'entre elles, *Zanan (Les femmes)* et *Farzaneh (Savante)*, publiaient dans leurs colonnes des débats et des prises de position à ce sujet.

Ces femmes islamistes réformatrices rejetaient le féminisme en tant qu'idéologie aliénante, ce qui n'empêcha pas certains chercheurs en Occident de partir de leur expérience pour conceptualiser le « féminisme islamique » (CHAFIQ, 2011). Il est intéressant de noter qu'un des points critiques de ces femmes réformistes islamistes envers le féminisme portait sur la revendication d'égalité de sexes qui aboutirait, selon elles, à la dislocation de l'institution familiale. Elles défendaient ainsi la notion d'équité contre celle d'égalité pour préserver la complémentarité des sexes, tout en protégeant un certain nombre de droits permettant aux femmes d'avoir un statut digne et juste.

L'équité contre l'égalité

La position de la délégation féminine de la République islamique à la Conférence mondiale des femmes à Pékin en 1995 indique clairement ce que signifie l'équité revendiquée par les islamistes. Jamileh Kadivar, femme intellectuelle islamiste, membre de cette délégation et l'une des figures des femmes réformatrices, revient, dans son livre *La Femme*, sur les désaccords de la délégation iranienne avec les recommandations proposées sur l'égalité des sexes (KADIVAR, 1996). Ces désaccords portent, comme le résume Kadivar, sur les points suivants :

1. Droits sexuels des femmes : le régime islamique d'Iran conditionne la légitimité de l'acte sexuel au mariage et ne peut donc

s'impliquer à ce sujet qu'en partant de ce principe. De même, le droit des femmes à la maîtrise de leur corps ne peut être conçu que dans le cadre du mariage ;

2. Familles : les formes plurielles de la famille conduiraient, selon le régime islamique, à la négation des principes de l'islam, en particulier ceux relatifs à l'interdiction d'avoir des enfants hors mariage et d'avoir des pratiques homosexuelles ;
3. Héritage : pour le régime islamique, l'égalité des femmes et des hommes dans ce domaine porte uniquement sur le principe de l'accès à l'héritage et non sur un partage égal ;
4. Éducation sexuelle des enfants et des jeunes : prenant appui sur les droits des parents, l'Iran conditionne cette action au respect des principes moraux et spirituels de la société.

À partir de ces désaccords, la délégation iranienne proposa, comme le précise Kadivar, de remplacer dans les actes de la Conférence le concept d'*égalité des sexes* par celui d'*équité*, qui rendrait davantage compte des différences naturelles des hommes et des femmes, et de leurs rôles respectifs au sein de la société, tout comme il garantirait l'identité islamique des individus et de la collectivité.

Cet exemple concret montre l'ambivalence fondamentale de ce que les islamistes appellent la *libération islamique* des femmes : tout en insistant sur les droits des femmes, par le conditionnement de ces droits aux intérêts de la communauté qui est définie à son tour comme une unité fusionnée sous l'égide de la loi religieuse, les droits des femmes à l'autonomie et à la liberté sont niés. Le refus islamiste de l'égalité des sexes s'inscrit dans le rejet de l'autonomie des femmes qui serait néfaste à la solidité de la famille, cellule de base de l'oumma. En revanche, ce que les islamistes appellent l'équité islamique, sous prétexte de complémentarité des sexes et de prise en compte des différences naturelles, prône des droits différenciés, synonymes de restriction des droits pour les femmes. Dans cette stratégie, comme le démontrent les points de désaccord formulés par la délégation iranienne à Pékin, la maîtrise du corps et de la sexualité des femmes et la question liée à l'héritage représentent un enjeu primordial. Ces deux points garantissent la division des rôles sexués au profit de la supériorité des hommes-pères et chefs de famille : la restriction des droits

sexuels des femmes doit garantir leur chasteté pour préserver la place prépondérante de l'époux-père ; et l'inégalité de l'héritage entre les hommes et les femmes projette, quant à elle, le schéma d'une famille patriarcale où l'homme en tant que chef de famille doit subvenir aux besoins économiques de la famille, alors que la femme est entretenue. Les islamistes présentent d'ailleurs ce système de mise sous tutelle des femmes comme une protection attestant de la dignité du statut offert aux femmes.

Aussi, les femmes réformistes islamistes qui revendiquaient la libération authentique des femmes musulmanes se confrontèrent d'emblée à l'obstacle dressé par la notion d'équité islamiste au regard de la dialectique entre égalité et liberté. Cette dialectique anima d'ailleurs l'histoire des luttes féministes dans les pays occidentaux, comme l'écrit Françoise Picq dans son analyse de cette histoire : « La femme a cessé d'être l'avenir de l'homme pour commencer à prendre en main le sien » (PICQ, 1993 : 337). Ce changement implique des modifications législatives, mais aussi des transformations des modes de vie et des représentations, et cette dynamique se situe, comme le souligne la philosophe Geneviève Fraisse, au cœur du féminisme. Elle rappelle à ce sujet que la plus grande conquête du siècle dernier réside dans la révolution contraceptive, le droit à disposer de son corps qu'elle qualifie d'*habeas corpus*, droit sans lequel la femme est objet de contrôle plus que sujet libre (FRAISSE, 2001 : 251-261).

La résurgence du féminisme égalitaire

Animé de contradictions, le mouvement des femmes réformistes islamistes s'est heurté rudement au cadre idéologique du régime islamiste. Si, par le passé, certaines femmes iraniennes défenseuses des droits égalitaires avaient eu recours aux interprétations progressistes des lois religieuses pour désarmer les attaques des extrémistes, au sein du régime islamiste qui avait procédé à la sacralisation des lois afin d'abolir les réformes passées, le plaidoyer pour des réformes adossé au soutien du cadre idéologique du régime menait à une impasse. Une avocate militante des droits

des femmes qui, en dépit de ses positions séculières, avait cru au potentiel salvateur de ce type de démarche parle, au début des années 2000, de sa désillusion après des années d'action : « Aujourd'hui, nous sommes loin de la période où les militantes des droits des femmes s'appuyaient sur l'*ijtihad*, à savoir l'interprétation des textes coraniques, pour se préserver du danger d'être considérées comme des renégates, et croyaient qu'il serait possible que ce système fasse quelque chose pour les femmes. Nous sommes arrivées à un point où les militantes ne peuvent que partir des droits humains pour avancer leurs idées. Toute autre démarche est vouée à l'échec » (MAHBAZ, 2005).

Dans ce contexte, alors que la société iranienne vit de manière de plus en plus flagrante les conséquences néfastes du décalage entre les discriminations et les violences encouragées au nom de la religion et la réalité sociale de la présence active des femmes dans tous les champs sociaux, la première décennie des années 2000 fit entendre de nouvelles voix porteuses de revendications pour les droits des femmes. La plus significative fut la campagne « Un million de signatures pour l'abrogation de toutes les lois discriminatoires envers les femmes en Iran », lancée en 2006. Elle prônait le « Changement pour l'égalité ». Les textes fondateurs de la campagne revendiquent l'abrogation de toutes les lois sexistes, tout en affirmant que les principes islamiques ne sont pas en contradiction avec l'égalité des sexes et que l'on peut être musulman-e et féministe¹. Ce recours à l'universel pour revendiquer des droits égalitaires marqua un tournant important dans l'histoire mouvementée des femmes iraniennes sous le règne islamiste. Ce mouvement compta rapidement des centaines de membres, majoritairement des femmes, actives dans différentes régions du pays. Sans cesse réprimées, arrêtées ou menacées, elles persistaient à agir ouvertement en se référant aux conventions internationales signées par l'Iran.

Les revendications de droits démocratiques étaient par ailleurs portées dès les années 1990 dans les contestations étudiantes. Des figures de jeunes femmes leaders y devinrent visibles dans les années 2000. Les textes des blogs de jeunes femmes et de jeunes

¹ Voir la traduction des textes fondateurs de ce mouvement sur le site : www.iran-women-solidarity.net

hommes, de plus en plus nombreux, disaient leurs ardents désirs de liberté et d'autonomie². L'expression de la double vie menée par la population urbanisée (à savoir la majorité de la population iranienne) atteignait son paroxysme.

En 2009, le soulèvement populaire provoqué par les fraudes électorales mena des millions d'Iraniens dans les rues pour crier leur souhait de démocratie. Au sein de ces contestations, qui prirent le nom de « Mouvement vert », le slogan « Où est mon vote ? » symbolisait la revendication massive de citoyenneté démocratique. Des protestations mettaient en scène l'antinomie des codes imposés par le régime au nom de l'islam et les souhaits d'une partie importante de la population. En effet, s'opposant à la norme de non-mixité, des centaines de milliers de femmes et d'hommes manifestèrent côte à côte pendant plusieurs jours dans les rues de la capitale et des grandes villes du pays. Une violente répression fit taire ces contestations et entraîna plusieurs dizaines de morts, et des milliers d'incarcérations. L'image-symbole du mouvement devint la figure de Neda Agha Soltan, une jeune manifestante tuée par balles. Les candidats réformateurs, Mir Hossein Moussavi et Mehdi Karoubi, qui dénonçaient les fraudes, furent assignés à résidence et surveillés. Le gouvernement d'Ahmadinejad, soutenu par le Guide suprême, Ali Khamenei, s'installa. Les mouvements issus de la société civile, dont ceux relatifs aux droits des femmes, éclatèrent. Plusieurs de leurs figures connues prirent le chemin de l'exil.

Néanmoins, la présence active des femmes au sein de la société et leur résistance multiforme pour accéder aux droits continuèrent à travailler la société iranienne, tout comme les questions relatives aux rapports sociaux de sexe et aux droits des femmes continuèrent à cristalliser d'incessantes guerres entre les fractions conservatrices et réformistes du pouvoir.

En 2013, l'échec des plans du gouvernement d'Ahmadinejad et la crise sociale menèrent à l'élection d'Hassan Rohani, considéré comme plus modéré que son prédécesseur. L'opinion publique sembla alors persuadée qu'il ferait avancer les négociations avec

² Rappelons que les Iraniens utilisent massivement internet : plus de 33 millions, soit 43,2 % de la population en 2010 (voir : www.internetworldstats.com, section Middle East).

les pays occidentaux pour conclure de manière pacifique le dossier nucléaire. En nommant une femme, Marzieh Afkham, comme porte-parole du ministère des Affaires étrangères, le nouveau gouvernement entendait présenter une image positive de la condition des femmes en Iran. Or, le bilan de son gouvernement est loin de soutenir une telle image. Dans la confrontation attisée entre diverses tendances conservatrices et réformistes, plusieurs affaires en attestent.

En octobre 2014, une série d'attaques à l'acide ciblant les femmes dans les rues de la ville d'Ispahan bouleversa la société iranienne. En amont de ces attaques, des messages menaçant les femmes « mal voilées » d'Ispahan avaient circulé sur les réseaux sociaux. Ces attaques ont eu lieu alors que le Parlement iranien venait de valider la première version d'une loi qui prévoyait une plus grande marge de manœuvre et une protection juridique pour les organisations et les individus en charge d'« ordonner le bien » et d'« interdire le mal ». Cette loi encourage, entre autres, les citoyens à veiller à ce que les femmes portent le *hijab* de manière correcte. Elle préconise que les femmes « mal voilées » soient, dans un premier temps, contraintes d'assister à des cours sur les bonnes mœurs et que, en cas de récidive, elles soient condamnées à un million de tomans d'amende (250 euros).

Ainsi, plus de 35 ans après l'installation du régime islamiste, le phénomène du « mauvais voile » qui traduit la résistance des femmes à l'obligation imposée par le régime, ne cesse de causer d'importantes tensions politiques. Un site créé en 2014 par Masih Alinejad, une jeune journaliste exilée, intitulé « *Azadi haye yavashaki* » (« Les libertés furtives »), publie les photos de femmes iraniennes qui prennent l'initiative d'ôter le voile dans l'espace public dès que la surveillance policière se relâche. La publication de ces photos et des paroles de ces femmes connaît un succès phénoménal.

Ce genre d'initiative renseigne aussi sur le rôle important que jouent les réseaux sociaux dans les campagnes initiées par les exilé-e-s iranien-ne-s pour la défense des droits des femmes et des libertés, notamment. L'importante campagne de soutien à Ghoncheh Ghavami, une jeune femme irano-britannique arrêtée et condamnée à la prison pour avoir bravé l'interdiction faite aux femmes d'assister à des rencontres sportives en allant à un match

de volley-ball masculin, en juin 2014, eut aussi des résultats positifs. La Fédération internationale de volley-ball retira à l'Iran l'organisation du championnat du monde de volley-ball³. Puis, en avril 2015, Shahindokht Molaverdi, une autre femme nommée au cabinet de Rohani, annonça que les femmes auraient bientôt le droit d'assister à des matchs de basket-ball, de handball et de tennis, à l'exclusion des matchs de football.

Parallèlement à ces conflits largement médiatisés, des lois et des mesures en projet démontrent la profondeur de la crise traversée par le champ des rapports sociaux de sexe en Iran. Des projets de loi relatifs à la population, en cours d'examen par le Parlement, promettent de nouvelles restrictions pour les droits des femmes. L'un de ces projets vise la limitation du contrôle des naissances. Il entend imposer des mesures disciplinaires aux professionnels de la santé qui procéderaient à des interventions chirurgicales ayant pour objet de prévenir définitivement toute grossesse. Un autre texte de loi vise, quant à lui, à réduire le nombre de divorces, à retirer aux tribunaux le traitement des différends familiaux et à privilégier le maintien de la famille au détriment de la lutte contre la violence domestique. En alertant sur ces projets, le rapport sur l'Iran d'Amnesty International (2014-2015)⁴ note que les autorités n'ont pris aucune initiative pour combattre les violences faites aux femmes et aux filles, notamment le mariage précoce, le mariage forcé, le viol conjugal et les violences au sein de la famille. Faut-il rappeler qu'en octobre 2013, une loi intitulée « Protection des enfants et des adolescents sans tuteur » autorise, dans l'un de ses articles, un père de famille à épouser sa fille adoptive dès l'âge de 13 ans ? Cet article traite à l'origine de l'obligation pour une mère de porter le foulard islamique devant son fils adoptif majeur, ou pour une fille adoptive de le porter devant son père au prétexte de « protéger » la fille du regard de son père adoptif. Les maintes critiques indignées qui s'élevèrent parmi les militant-e-s des droits des femmes et des enfants soulignèrent le caractère doublement pédophile et incestueux de cette mesure.

³ Voir : <http://www.courrierinternational.com/article/2014/12/04/pas-de-volley-sans-femmes>

⁴ <https://www.amnesty.org/fr/countries/middle-east-and-north-africa/iran/report-iran/>

Dans un contexte de censure et de répression, les protestations contre les discriminations sexistes qui redoublent avec la progression de la pauvreté et des maux sociaux n'ont que de minces marges de développement. Cependant, elles ne cessent de trouver des voies inédites pour s'exprimer. Les femmes y contribuent de manière de plus en plus visible. L'un des exemples significatifs en est l'avocate Nasrin Sotoudeh qui, après avoir subi plusieurs années d'emprisonnement et avoir été privée du droit d'exercer son métier, poursuit sans relâche son combat pour les droits humains et la liberté des femmes.

Références bibliographiques

AFARY J., 1993 – Chronologie du mouvement des femmes durant la révolution constitutionnelle. *Nimeye Dighar* (journal féministe en langue persane), 17.

AFSHAR H., 1996 – *Women and politics in the Third World*. Londres, Routledge.

CHAFIQ C., 2002 – *Le nouvel Homme islamiste. La prison politique en Iran*. Paris, Le Félin.

CHAFIQ C., 2011 – *Islam politique, sexe et genre, à la lumière de l'expérience iranienne*. Paris, PUF.

FRAISSE G., 2001 – *La controverse des sexes*. Paris, PUF.

KADIVAR J., 1996 – *Zan (La femme)*. Téhéran, Etlat.

KHOMEINY, 1982 – *À la Recherche de la voie dans les mots de l'imam* (discours et communiqués de 1962 à 1982). Téhéran, Amir-Kabir.

KHOSROKHAVAR F., 1993 – *Utopie sacrifiée, sociologie de la révolution iranienne*. Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.

MAHBAZ E., 2005 – *Zanan Iran, tcheraghi dar dast, tcheraghi dar rah (Les femmes en Iran, un luminaire à la main, une lumière sur la route)*. Suède, Baran.

PICQ F., 1993 – *Libération des femmes. Les années Mouvement*. Paris, Le Seuil.

Chapitre 6

Les femmes face à l'islamisme radical en Algérie depuis 1988

Chronique des années de braise*

Nora SEMMOUD

* Allusion au film du cinéaste Lakhdar Hamina, *Chronique des années de braise*, réalisé en 1975 sur les affres de la période coloniale en Algérie.

Au moment de la vague des « révolutions » dans le monde arabe, beaucoup étaient étonnés de voir que l'Algérie n'avait pas été affectée. Mais un grand nombre d'Algériens ont associé à juste titre ce mouvement protestataire à octobre 1988 en Algérie : un soulèvement populaire sans précédent, objet de controverse¹, qui après une répression violente a suscité la mobilisation de l'ensemble de la société (syndicat, jeunes, femmes, etc.). Les femmes ont été particulièrement actives pour dénoncer les exactions, elles ont été nombreuses dans les manifestations, mais surtout elles ont été les premières à dépasser la terreur et lever le voile sur la répression brutale, en organisant des rencontres de témoignages des femmes et des familles touchées.

¹ Il semble que ce soulèvement soit né d'une conjonction entre le mécontentement populaire lié à la fragilisation sociale d'une masse importante d'Algériens et les manœuvres des apprentis-sorciers au sein du pouvoir pour faire passer en force une nouvelle Constitution. Dans son ouvrage de 2012, Hocine Belalloufi souligne que, parmi les différentes analyses de ce soulèvement, l'hypothèse d'un complot du pouvoir est en bonne place.

Dans cette contribution, on se propose d'analyser le rôle clé des femmes, en particulier dans certaines de leurs associations et en tant que militantes de partis ou anciennes *moudjahidates*, à des moments politiques forts, depuis 1988 jusqu'à aujourd'hui, en passant par la guerre civile² des années 1990. L'analyse porte sur le cas d'Alger qui peut être, dans une certaine mesure, représentatif du mouvement des femmes dans les autres grandes villes du pays³. Sachant, par ailleurs, que cette longue période de guerre a laminé l'ensemble du mouvement social algérien et, en particulier, celui des femmes. Nous mettrons en évidence les paradoxes de ces mouvements féminins et les formes d'instrumentalisation dont ils font l'objet, ainsi que leur affirmation dans l'espace public. La réflexion s'appuie sur les témoignages⁴ des femmes impliquées, sur des articles de presse et le peu de littérature scientifique produite sur ces questions.

Deux tendances du mouvement féministe moderniste⁵ en Algérie

Les héritages

La plupart des associations féminines qui revendiquent actuellement l'égalité, la défense et la promotion des droits des femmes, l'émancipation des femmes (pour reprendre les appellations de certaines d'entre elles) sont issues, sans doute, d'un mouvement dont les origines sont anciennes⁶. Ce n'est pas un hasard si le

² Affrontements armés entre les islamistes radicaux et l'armée algérienne dans les années 1990 qui auraient fait de 100 000 à 200 000 morts (BELALLOUFI, 2012 : 240).

³ Un panorama plus complet est établi par Malika REMAOUN (1999).

⁴ J'ai été moi-même dirigeante de l'Association défense et promotion des droits des femmes (ADPF) (association régionale) ; cet article restitue donc un vécu et des témoignages de femmes actives dans le mouvement féminin (associations, militantes de partis et *moudjahidates*), essentiellement algérois. Les matériaux proviennent de deux enregistrements sonores de réunions tenues en 1992 par l'ADPF et d'une dizaine d'entretiens effectués en 2006 et 2011 plus largement dans ce mouvement féminin.

⁵ L'usage de ce terme marque la distinction avec les associations ou groupes de femmes liés à l'islamisme radical conservateur.

⁶ Malika REMAOUN (1999) analyse le rôle des militantes des partis de gauche dans la construction du mouvement féministe après l'indépendance.

discours de ces associations et les valeurs dont elles se prévalent font référence à des grandes figures de la résistance féminine, la Kahena, reine guerrière qui s'opposa aux Omeyyades au VII^e siècle, Lalla Fadhma N'Soumer, qui combattit la colonisation française au XIX^e siècle, et plus récemment les *moudjahidates*, qui prirent une part active à la guerre pour l'indépendance. Marginalisées dans l'écriture historique – qui reste masculine –, ces dernières, à travers leurs témoignages (EL KORSO, 1998), mettent en avant un combat empreint des idées de progrès et de valeurs modernistes – comme le droit à la citoyenneté – à l'origine de leur mobilisation pendant et après la guerre d'indépendance. Ces valeurs sont développées dans la plate-forme du congrès de la Soummam qui rend hommage au rôle des femmes dans la lutte anticoloniale⁷. Néanmoins, les témoignages de nombreuses *moudjahidates* soulignent que, dès l'indépendance, elles ont été confrontées aux tentatives d'être écartées de la vie politique. Ce qui laissait penser à une sorte d'instrumentalisation ou à « une grande manipulation symbolique » (EL KORSO, 1998) de leur combat de la part de certains dirigeants. Cette position instrumentalisant les actions des femmes et, de façon plus générale, la question féminine réapparaîtra au sein du pouvoir à d'autres moments politiques cruciaux.

Deux visions de l'émancipation

Toujours est-il que le patriotisme et l'intérêt du pays, qui fondent l'implication des *moudjahidates*, constitueront un réel héritage pour le mouvement des femmes en Algérie, tout comme pour les luttes des femmes qui leur ont succédé à l'indépendance au sein des organisations de masse (REMAOUN, 1999). La posture des

⁷ Extraits de la plate-forme : « F) Mouvement des Femmes. D'immenses possibilités existent et sont de plus en plus nombreuses dans ce domaine. Nous saluons avec émotion, avec admiration, l'exaltant courage révolutionnaire des jeunes filles et des jeunes femmes, des épouses et des mères ; de toutes nos sœurs «moudjahidates» qui participent activement, et parfois les armes à la main, à la lutte sacrée pour la libération de la Patrie. (...). (La femme algérienne) est aujourd'hui convaincue que la Révolution actuelle aboutira inexorablement à la conquête de l'indépendance. (...) Il est donc possible d'organiser dans ce domaine, avec des méthodes originales propres aux mœurs du pays, un redoutable et efficace moyen de combat. a) Soutien moral des combattants et des résistants ; b) Renseignements, liaisons, ravitaillement, refuges ; c) Aide aux familles et enfants de maquisards, de prisonniers ou d'internés. » (www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/soummam.htm)

moudjahidates consiste à considérer que la question du statut de la femme et de son émancipation est déterminée par les progrès de l'ensemble de la société et ne peut être posée de façon isolée. Ainsi, certaines composantes du mouvement des femmes (associations, juristes, syndicalistes, journalistes, etc.) inscrivent leurs revendications et leurs catégories d'action dans cette posture, tandis que d'autres, plus imprégnées des courants de pensée féministes dans le monde, s'en démarquent clairement, même si la référence aux *moudjahidates* est quasi unanime. Plus concrètement, les premières associent prioritairement l'émancipation des femmes à leurs droits à l'instruction et au travail, en plaçant la revendication du Code de la famille en second plan. Les secondes, au contraire, sont offensives sur la question du Code de la famille, placée au centre de leur combat, mais elles sont parfois déconnectées des luttes sociales.

Un autre facteur a pesé probablement dans cet éparpillement du mouvement féminin, il s'agit de la faible autonomie des associations vis-à-vis des partis dont sont issues une partie des initiatrices et dirigeantes. Les orientations politiques des partis ont quelque peu déteint et influé sur les positions des associations. Le PAGS⁸, dont certaines militantes sont des initiatrices de l'Association de défense et promotion des droits des femmes (ADPF), estimait que la question du Code de la famille n'était pas mûre au sein de la société et suggérait des réajustements des textes sur les dimensions consensuelles, en plaçant cette question en second plan par rapport aux revendications liées à l'accès au travail des femmes, au respect de leurs droits professionnels (syndicalisation, égalité des salaires, etc.), à leur scolarisation, etc. En revanche, l'Association pour l'émancipation des femmes (AEF) et l'Association pour l'égalité devant la loi entre les hommes et les femmes (Apel) à Alger⁹, respectivement à l'initiative de militantes du FFS¹⁰ et du PT¹¹, ont axé leurs actions sur l'abrogation du Code de la famille conservateur de 1984, mais les luttes partisans les empêchaient de fusionner. Les scissions qu'ont connues ces associations reflètent

⁸ Parti de l'Avant-Garde Socialiste, d'obédience communiste.

⁹ D'autres associations ont vu le jour à Oran, Annaba, Constantine, Mostaganem, Tizi Ouzou et Boumerdes (REMAOUN, 1999).

¹⁰ Front des Forces Socialistes de Aït Ahmed, parti socialiste implanté en Kabylie.

¹¹ Parti des Travailleurs, d'obédience trotskiste.

la volonté de nombreuses militantes de s'affranchir des partis, en construisant leurs propres revendications. Ces luttes partisans et l'opposition de ces deux tendances concernant le Code de la famille dans le mouvement associatif ont incontestablement contribué à affaiblir ce mouvement, censé affronter les coups de boutoir des partis islamistes radicaux.

Tendance unitaire face à l'islamisme radical

Cependant si, à leur création¹², ces différentes associations ont marqué leur spécificité en se démarquant, voire en s'opposant les unes aux autres, face à la montée de l'islamisme radical et au discours « féminicide », elles ont multiplié les rassemblements pour tenter d'unir leurs efforts autour d'une plate-forme unitaire et ont engagé des actions communes. En décembre 1989, elles mettent en place une coordination nationale dont l'objectif est : l'abolition de toute forme de discrimination ; la ratification et l'application par l'État des conventions garantissant les droits de la femme et de l'enfant ; la défense du droit au travail pour toutes les femmes et la sécurité de l'emploi ; la scolarisation de tous les enfants et la non-discrimination sexiste à l'école. Le foisonnement d'actions et de mobilisations de ces associations a eu valeur d'exemple au sein des mouvements des femmes dans les pays voisins. Fatima Mernissi écrivait à ce sujet : « Les Algériennes qui sont descendues à 10 000 dans la rue pour protester contre les fondamentalistes ont accompli ce qu'aucun ciel musulman n'avait jamais vu : demander protection à l'État moderne. »¹³

Soulignons que ces associations ne couvrent pas tout le panel des luttes des femmes en Algérie, même si elles en représentent une sorte de cristallisation. Les luttes des femmes sont présentes dans plusieurs domaines de la vie sociale : dans les quartiers, où elles

¹² Ces associations sont nées ou ont été officialisées en 1989, avec la promulgation de la liberté d'association, à l'initiative d'anciennes militantes féministes, de syndicalistes et de militantes de partis politiques (communiste, trotskiste et du FLN).

¹³ Cité dans l'ouvrage de N. SAADI (1991). Rapporté par Elisabeth Shemis, *Le Nouvel Observateur* du 5 et 11 avril 1990. Rappelons que Fatima Mernissi, décédée en novembre 2015, est une sociologue, écrivaine et féministe marocaine, à l'origine de la collection « Femmes Maghreb Horizon 2000 » financée par Wider (Word Institute for Development Economics Research) (Finlande).

sont à l'origine de plusieurs actions collectives (pétitions, délégations, collectes, *sit-in*, lettres à la presse) autour de l'amélioration des conditions de vie (assainissement, distribution d'eau, sécurité routière des enfants, etc.) ; à l'école, dans les associations de parents d'élèves ; mais également dans les luttes ouvrières et syndicales (grèves des ouvrières, des femmes élues dans les syndicats et dans les assemblées de travailleurs des entreprises nationales). Il faut également souligner leur multiplication et leurs luttes courageuses pendant la guerre civile (REMAOUN, 1999).

Les luttes des femmes dans le domaine syndical sont, à notre sens, le reflet d'une conscience aiguisée de leurs droits et d'une courageuse combativité. Parmi de nombreux exemples, nous citerons celui de l'entreprise de production des chemises *Chrea* à El Harrach (Alger), où la grève des ouvrières en 1981 pour protester contre leurs mauvaises conditions de travail et de salaires a duré plusieurs mois et s'est soldée par l'abdication du patronat. Ce mouvement s'était distingué par le niveau d'abnégation et d'organisation des ouvrières, qui avaient installé un piquet de grève à l'entrée de l'usine à El Harrach, se rendant ainsi visibles dans l'espace public et au sein de l'opinion. Les femmes sont également présentes dans les mouvements syndicaux des entreprises et des administrations où, malgré leur nombre relativement plus faible, elles peuvent apparaître parmi les dirigeants. Cependant, les islamistes radicaux, à travers leur syndicat¹⁴, se sont farouchement opposés aux luttes syndicales des femmes pour leurs droits, soulignant qu'elles amoindrissaient ceux des hommes et surtout que les femmes occupaient des emplois qui auraient pu faire baisser le chômage masculin. Ils ont ainsi orchestré des campagnes de dénigrement des grandes entreprises qui employaient les femmes, comme la Sonelec¹⁵ de Bel Abbes qui fabriquait des téléviseurs¹⁶.

Dans le milieu rural, où la condition des femmes est censée être bien inférieure à celle des citadines, on évoquera leur combativité, telle celle des paysannes de la coopérative agricole féminine de Belguimouz dans l'Est algérien, pour s'affirmer dans un monde

¹⁴ Syndicat islamique du travail (SIT) créé par le FIS.

¹⁵ Société nationale d'électricité, aujourd'hui Enie, Entreprise nationale d'industrie électronique.

¹⁶ Ils dénigraient la qualité des téléviseurs produits et calomniaient les ouvrières en disant qu'elles cachaient les traces de leurs infanticides dans les téléviseurs !

masculin, où elles étaient généralement cantonnées à un travail saisonnier informel. Le Bureau international du travail avait d'ailleurs invité les États – et notamment l'Algérie – à inclure les femmes qui travaillent dans l'agriculture dans les statistiques, où elles sont « invisibles ». Les ouvrières, les agricultrices et travailleuses rencontrées dans notre vie militante semblaient avoir un discours plus axé sur la question de leurs droits au travail que sur le Code de la famille. Ce qui pourrait expliquer, en partie, la position en retrait de certaines femmes militant dans des partis¹⁷ ou associations sur la question du Code de la famille. Des travailleuses soulignaient que leur statut de salariée conditionnait positivement leur place au sein de la famille et les relations avec leur mari.

« Si je n'ai plus mon travail et mon salaire, je n'aurai plus la même place dans ma famille, face à mon mari » (Ouvrière, 1984).

On peut considérer que ce capital de luttes et d'organisation dans plusieurs domaines de la vie sociale est à l'origine de la sensibilité accrue chez une grande majorité de femmes quant à leur place dans la société et à leurs droits. Par conséquent, elles sont généralement opposées aux discours et pratiques rétrogrades des islamistes radicaux sur la question des femmes, d'autant qu'elles en ont été les premières victimes. Même lorsqu'elles sont sympathisantes de la mouvance islamiste, elles se démarquent des discours les plus conservateurs sur les femmes, considérant qu'ils s'écartent de la charia.

L'islam radical et son impact sur le mouvement des femmes

Violences contre les femmes et remise en cause des acquis

Les exactions et actes de violence des islamistes radicaux (ou encouragés par ces derniers à travers les prêches dans les mosquées) en direction des femmes se sont particulièrement multipliés depuis les années 1970, d'abord à l'encontre des étu-

¹⁷ Par exemple, le PAGS et l'Association défense et promotion des droits des femmes.

diantes arrivées massivement à l'université, ensuite des travailleuses, pour se généraliser à toutes les femmes qui ne portent pas le voile dans l'espace public.

« Une brochure au titre “*Pour tout père jaloux de son identité qui croit en Dieu*”, vendue à proximité des mosquées, met en garde les parents contre “les femmes (qui) se promènent dans les rues jambes, bras et poitrine dénudés – la mixité diabolique sur les plages, les jardins et les centres de loisirs entre hommes et femmes”. [...] (*Alger Républicain*, janvier 1990). Mais ces exhortations ne s'en tiennent pas à l'écrit. Le passage à l'acte est préconisé par le FIS, puisqu'il estime nécessaire de constituer une “police morale” (système islamique de la *hisba*), organisation indépendante de tout pouvoir, chargée des questions morales (*Presse de Tunisie*, mercredi 25 avril 1990) » (SAADI, 1991 : note 11, 40).

Pendant ces « années de braise », les attaques au vitriol ont particulièrement marqué les esprits. Des épisodes tragiques d'agression de femmes désignées comme des prostituées ont atteint leur point d'orgue avec l'incendie de la maison de l'une d'elles, dans la ville de Ouargla¹⁸, qui a tué une mère et son enfant de quatre ans. Ce drame a suscité des rassemblements¹⁹ de femmes à Alger et dans d'autres grandes villes. Une délégation issue de la manifestation organisée par les associations féminines devant l'Assemblée nationale le 6 juillet 1989 a été reçue par le Premier ministre, qui a promis que les coupables seraient punis. Ces épisodes se sont hélas multipliés, sans que les pouvoirs publics n'affirment une politique claire de lutte contre cette vague de violence « féminicide ».

Alors que la « guerre civile » dans les années 1990 touchait largement la population, beaucoup de responsables politiques persistaient à reléguer les violences contre les femmes au registre des faits divers et considéraient que les exactions des islamistes se limiteraient aux femmes dont le comportement était répréhen-

¹⁸ En juin 1989, la maison de Saléha Dekkiche, une femme divorcée, a été incendiée à Ouargla, ce qui a causé la mort de son fils de quatre ans. Une douzaine d'hommes avait monté une expédition punitive contre cette femme accusée d'être une prostituée. L'affaire sera mise en lumière bien plus tard et mise en exergue comme les prémices des méthodes du FIS. En fait, les coupables auraient été « excités » par le mari éconduit de Saléha Dekkiche.

¹⁹ Le 23 novembre 1989, des associations de femmes organisent des rassemblements à Alger, Oran et Annaba, pour protester contre « l'escalade de la violence et de l'intolérance à l'égard des femmes ».

sible. Des membres²⁰ du pouvoir mettaient toutefois en avant la nécessité de rappeler à certaines femmes les normes de notre société, même s'ils condamnaient – hypocritement – la violence à leur encontre. Parallèlement à ces violences, les remises en cause de la place des femmes dans divers domaines de la société continuaient d'augmenter, par le biais de licenciements, de menaces et de pressions pour les conduire à abandonner leur travail et leurs responsabilités.

« À Constantine, une femme membre du conseil d'administration de l'EG tourisme est relevée de ses fonctions par le directeur général qui refuse de travailler directement avec une femme. » (« Femmes en mouvement », *El Moudjahid*, 4 décembre 1989).

Le 17 juin 1990, sous le prétexte d'un trop grand nombre d'enseignants sur le terrain²¹, une décision interne a supprimé l'Institut de technologie de l'éducation de jeunes filles de Ben Aknoun. Une manifestation de femmes, organisée à l'initiative des associations (ADPF et Apel) et des *Moudjahidates*, a conduit à l'annulation de cette décision. La scolarisation des filles, qui avait connu d'importants progrès, y compris dans le monde rural, était largement remise en cause par les slogans et les actions violentes du FIS contre la mixité dans les établissements scolaires.

Ainsi, pendant la guerre civile des années 1990 qui opposa les islamistes radicaux au pouvoir d'abord et à l'ensemble de la population ensuite²², les femmes ont payé un lourd tribut. Elles n'ont pas échappé aux assassinats ciblés (militantes, femmes intégrées dans l'armée et la gendarmerie, enseignantes, étudiantes, lycéennes, écolières, cadres, médecins, artistes, etc.) et aux massacres collectifs (Bentalha à Alger, etc.). Elles ont été en particulier les

²⁰ Le président de l'APN, Abdelaziz Belkhadem, président de l'Assemblée nationale de 1990 à 1991.

²¹ « Femmes au travail : des pressions intolérables », *El Moudjahid* du 22 août 1989.

²² « Si la terreur permet aux groupes armés de bénéficier un certain temps encore du soutien contraint d'une partie de la population, cette politique finit par se retourner contre eux. Au fur et à mesure que le FIS passait du statut de victime à celui de bourreau, des pans entiers de la population basculaient contre lui, passivement et pacifiquement d'abord, activement et militairement ensuite. Dès lors, la guerre civile ne l'opposait plus seulement au pouvoir mais, également, au peuple. Les masses qui n'étaient pas loin de là, opposées à l'instauration d'un régime islamique, montèrent en première ligne pour résister à son offensive et à ses pratiques autoritaires et sanguinaires » BELALLOUFI (2012 : 242).

victimes d'enlèvements, de viols et de mise en esclavage dans les maquis des groupes armés islamistes. Ces enlèvements et viols de femmes ont eu des effets paradoxaux : d'un côté, un climat de terreur qui a conduit à la quasi-généralisation du port du *hidjab* et à un certain repli des femmes de l'espace public²³ et, de l'autre, des manifestations et des actions de dénonciation, y compris de la part de nombreuses personnes qui avaient soutenu le FIS. Paradoxalement, lorsque les massacres perpétrés par les groupes armés islamiques dans les bourgs ruraux (douars), expéditions punitives contre des populations qui leur avaient refusé ou retiré leur appui, se sont multipliés, les femmes n'ont pas hésité à aider de près les groupes d'auto-défense contre le terrorisme, nommés « Patriotes » (surveillance, logistique, préparation des armes, etc.).

Un mouvement féministe combatif malgré la violence

Les militantes des différents partis, syndicats et associations avaient compris dès les années 1980 les enjeux de la violence des islamistes radicaux contre les femmes, qui révélait à leurs yeux un véritable projet de société théocratique. Face à une certaine indifférence du pouvoir en place, elles avaient alors multiplié les mouvements de protestation, sous forme de marches, manifestations, *sit-in*, meetings et les actions de solidarité, pour s'opposer pied à pied à toutes les mesures de remise en cause des acquis des femmes et pour aider les victimes des exactions des islamistes. Parallèlement, les associations, soutenues par des juristes²⁴, faisaient progresser les débats et les propositions pour le Code de la famille.

Mais, la question féminine étant le maillon le plus faible de la société algérienne, les islamistes radicaux s'en sont alors stratégiquement emparés pour créer le consensus nécessaire à leur prise de pouvoir. À partir de la question de la femme, ils ont construit leur argumentaire sur une société en perte de valeurs.

²³ La généralisation du port du voile se constatait de visu, dans le voisinage, dans les amphis des universités, dans les administrations et dans la rue. Par ailleurs, les femmes étaient moins nombreuses à participer aux actions organisées par les associations féministes.

²⁴ Par exemple, Leila Aslaoui, magistrate dont l'époux a été assassiné par des intégristes.

« Une femme a pour fonction la reproduction de musulmans. Si elle renonce à ce rôle, elle subvertit l'ordre de Dieu et tarit la source de l'islam » (Ali Belhadj²⁵, 1989).

« [Les associations féminines] sont ni plus ni moins les éperriers du colonialisme, avant-garde de la razzia culturelle occidentale... » (Abassi Madani²⁶, 1990).

Dès lors, la question féminine sera placée au cœur du conflit qui opposera les modernistes aux islamistes radicaux. Ces derniers feront de la charia un véritable dogme, éliminant toute possibilité d'adaptation et d'évolution qu'offre le droit islamique, comme le *Fiqh*, ensemble de règles qui résulte d'une interprétation humaine par les juristes musulmans, et l'*Ijtihad*, effort de réflexion et de création personnelle (SAADI, 1991 : 21).

« Dans une société profondément imprégnée de culture islamique, le débat sur la Loi au féminin s'origine évidemment dans le Coran et l'immutabilité du Texte Sacré, mais également dans les autres sources fondatrices du droit, et principalement la charia. Chemin des chemins que doit suivre et observer le croyant, la charia devient sur la condition féminine l'objet de toutes les controverses » (SAADI, 1991 : 21).

Mais les pouvoirs en place ont instrumentalisé cette question tout autant que les islamistes. Leurs positions ont oscillé entre l'encouragement de la protestation féminine, sur laquelle ils s'appuient pour contrer l'opposition islamiste, et les concessions fréquemment faites à cette dernière au détriment des femmes, notamment par la promulgation d'un Code de la famille rétrograde, qui réapparaît sur la scène politique à chaque moment de tension politique.

Le mouvement féminin moderniste a été particulièrement combattif à des moments politiques clés. Déjà en octobre 1988, après une vague de répression et de tortures des émeutiers par le pouvoir, les femmes avaient été à l'initiative de nombreuses actions de dénonciation et de solidarité avec les victimes. L'Association de défense et de promotion des droits des femmes (ADPDF) avait organisé au cinéma *L'Afrique* à Alger un large rassemblement pour recueillir les témoignages des victimes de la répression et de la torture, ainsi

²⁵ Co-fondateur du FIS, interviewé par Fouad Boughanem dans *Horizon* du 23 février 1989.

²⁶ Interview publiée dans *Algérie Actualité* du 4 janvier 1990. Abassi Madani est co-fondateur et dirigeant du FIS.

que ceux de leurs mères et de leurs femmes ; témoignages qui alimenteront en partie le *Cahier Noir de la Torture*²⁷.

Lorsque le FIS a été majoritaire²⁸ lors des élections municipales de 1990, les associations modernistes se sont élevées contre les conditions imposées aux employées de mairie – notamment l'obligation de porter le *hidjab* – et contre leur licenciement. Cette vigilance républicaine et citoyenne des femmes a connu son point d'orgue à l'occasion de la victoire du FIS au premier tour des élections législatives (plus de 40 % des voix) de décembre 1991, quand de nombreuses associations sont spontanément venues rejoindre le Comité national de sauvegarde de l'Algérie (CNSA). En tant qu'observatrices ou scrutatrices, celles-ci avaient auparavant dénoncé en vain les malversations massives du FIS pendant les opérations électorales. Au moment où les modernistes au pouvoir et dans la société civile étaient largement démobilisés, le responsable de l'UGTA²⁹, Abdelhak Benhamouda³⁰, des hommes et des femmes politiques de différents horizons³¹, les *moudjahidates*, de nombreuses associations, etc. ont formé le CNSA, qui a joué un grand rôle dans la mobilisation des forces de progrès opposées au projet de société des islamistes radicaux. Au cours d'un large rassemblement de femmes organisé le 9 janvier 1992 à la maison du peuple d'Alger, où les grandes figures des *moudjahidates* étaient présentes, après plusieurs témoignages sur les malversations pendant le premier tour des élections et sur les pratiques et le discours liberticide du FIS, le mot d'ordre « Non au 2^e tour » a été repris par toute la salle. Cette initiative, les actions du CNSA et la marche nationale pour la démocratie organisée après le premier tour, où les femmes étaient massivement représentées, ont certainement pesé dans la « démission forcée » du président Chadli le 11 janvier, évènement qui a permis l'arrêt du processus électoral et la mise en place de structures transitoires pour la préparation

²⁷ Il s'agit d'un ouvrage de témoignages des victimes de la répression après les émeutes de 1988, à l'initiative d'un comité contre la torture qui regroupait des intellectuels, des médecins et des militants.

²⁸ Lors des élections municipales du 12 juin 1990, le FIS obtient la majorité dans 853 communes sur 1 541.

²⁹ Union générale des travailleurs algériens, syndicat le plus important du pays.

³⁰ Assassiné par les islamistes radicaux en 1997.

³¹ Par exemple, des militantes et militants de la guerre de libération nationale, membres de la Fédération de France.

d'autres élections. Cependant, lors de cet épisode, de nombreuses militantes se sont alignées sur la position de plusieurs pays occidentaux, et notamment la France qui demandait par la voix de son président François Mitterrand la reprise du processus électoral en Algérie. Beaucoup de démocrates à l'étranger et en Algérie, malgré leur opposition à l'islamisme radical, estimaient qu'il fallait aller jusqu'au bout du processus électoral. Les femmes qui quant à elles s'étaient opposées clairement au deuxième tour fondaient leur argumentation sur les nombreuses malversations survenues pendant le vote et sur les conditions non démocratiques, sur la nature liberticide et « féminicide » du FIS et son caractère foncièrement violent et, surtout, sur la société rétrograde et ultraconservatrice prônée dans son programme.

« Sur le point de s'emparer du gouvernement, le FIS ne faisait pas de mystère de ses intentions liberticides. Qualifiant ouvertement la démocratie de "kofr" (impie), ses dirigeants et militants entendaient, à plus ou moins brève échéance, mettre un terme à la transition démocratique et instaurer un régime théocratique » (BELALLOUFI, 2012 : 230).

Mouvement féministe versus mouvement féminin conservateur

Nous pouvons considérer que la présence dans l'espace public³² du mouvement féministe en Algérie a été à l'origine de la création pour la première fois en 1989 d'une section féminine dans l'association islamique *El Islah ouel Irchad*³³. Conçue en opposition au mouvement féministe, cette section a été particulièrement dynamique dans la mobilisation des femmes à l'échelle nationale pour l'abrogation du Code de la famille et son remplacement par la charia, et notamment dans l'organisation d'un rassemblement massif devant l'Assemblée nationale en 1990, où les participantes brandissaient le Coran. Il s'agissait d'une contre-manifestation en réponse à celles organisées par le mouvement des femmes

³² L'espace public est entendu au sens d'Habermas, en tant que sphère publique du débat et de l'agir communicationnel.

³³ Association à but caritatif créée en 1989 et dont le prosélytisme était avéré. À l'initiative de Mahfoudh Nahnah, cette association donnera lieu, une année plus tard, à la création du parti Hamas, considéré comme regroupant les islamistes non radicaux condamnant la violence.

modernistes, qui revendiquaient aussi l'abrogation du Code de la famille de l'époque pour le remplacer par un texte plus favorable à l'émancipation des femmes. Il est important de souligner que parmi les dirigeantes de cette section se trouvaient des femmes qui avaient obtenu leur PhD aux USA et dont le discours politique et idéologique était construit sur un projet de société islamique comme alternative aux modèles occidentaux. Les rares échanges entre ces dirigeantes et certaines militantes des associations féministes mettaient en évidence une sorte de cynisme quant au difficile combat pour l'émancipation auquel invitent les associations progressistes :

« Vous proposez aux femmes de se battre contre la société, contre leur mari, contre leur patron, etc. En fait, elles doivent être en combat permanent. Nous, on leur propose le confort de l'ordre établi et l'absence de conflit chez elles et dans la société. On leur propose une vraie prise en charge sociale (panier mensuel de victuailles, soutien scolaire, suivi médical, etc.), tandis que vous les invitez à travailler et à se battre dans les transports, avec leur patron, etc. Vous n'avez aucune chance ! » (Dirigeante de la section, 1990).

L'action caritative de masse des associations et partis islamiques, le clientélisme dont ces derniers ont fait preuve lorsqu'ils étaient à la tête des municipalités³⁴ (distribution de lots de terrain, de places commerciales, de permis de construire, etc., souvent dans l'illégalité) ont contribué sans doute à une politique de compromission, considérée comme licite au regard de l'islam, puisqu'il s'agissait de combattre l'État impie. La veille des élections municipales de 1990, lorsque des femmes³⁵ de l'Association de défense et de promotion des droits des femmes ont fait du porte-à-porte dans une cité populaire d'Alger, aux Annassers, plusieurs familles visitées ont montré les paniers de victuailles qu'elles recevaient régulièrement de la part du FIS. Elles signifiaient ainsi que leur choix de vote était déjà fait. L'activité commerciale parasitaire du *trabendo*³⁶, encouragée et développée par le FIS, lui permettait de réunir les fonds pour son activité subversive et de récupérer la jeunesse désœuvrée ainsi que de larges couches de la population. Il nous revient à l'esprit

³⁴ Propos recueillis auprès de Madame Falek, directrice de l'agence d'urbanisme de la Wilaya d'Alger Urbanis, en avril 2009.

³⁵ J'ai participé personnellement à ce porte-à-porte.

³⁶ Activité de contrebande.

l'exemple d'une famille de Dessolier³⁷ de 12 personnes, dont le père manoeuvre est aujourd'hui à la retraite et dont cinq fils sont au chômage. Jusqu'à la fin des années 1980, cette famille vivait dans un logement vétuste, dans un dénuement total. Quelques matelas en mousse, des couvertures, une vieille cuisinière, un petit réchaud, une armoire, une table basse, une petite radio constituaient l'équipement rudimentaire du foyer. En 1991, le même logement s'est métamorphosé en une véritable caverne d'Ali Baba : chaînes hi-fi, TV, canapés en cuir, tapis, lustres et nombreuses autres marchandises du *trabendo* y étaient entreposés. Cette métamorphose a également touché le discours politique de cette famille qui, quelques années plus tôt, sympathisait avec des militants communistes, à l'initiative de cours de rattrapage dans le quartier et de soutien aux luttes des jeunes chômeurs. À l'instar de nombreuses familles des milieux populaires, cette dernière se prononçait pour le FIS, « qu'ils suivraient jusqu'à la mort ».

Cette politique clientéliste et de compromission a évidemment trouvé un terrain favorable dans de larges pans des milieux populaires qui vivaient dans des situations sociales dramatiques. Elle a probablement pesé dans le résultat du premier tour des élections législatives de 1991³⁸. Soulignons ici que nous nous démarquons des discours officiels, qui mettent en avant une équation simpliste entre terrorisme et milieux populaires, car ces derniers ont particulièrement souffert de la violence des intégristes, contre lesquels ils ont souvent été en résistance au risque de leur vie.

Dynamique paradoxale sur fond d'islamisation de la société

Infléchissement du mouvement féministe ?

Ainsi que nous l'avons évoqué plus haut, l'instrumentalisation de la question féminine tant par les islamistes radicaux que par les pouvoirs en place a été à l'origine d'un véritable emballement de la société, à travers la presse, les débats à l'Assemblée nationale,

³⁷ Commune de Bourouba, banlieue populaire de l'est d'Alger.

³⁸ Le FIS a obtenu plus de 40 % des voix au premier tour.

les controverses entre oulémas sur le sport féminin, sur le travail des femmes, l'interdiction de la mixité à l'école, etc. Les assemblées municipales dans lesquelles le FIS était majoritaire organisaient par exemple des votes pour interdire la mixité sur les plages (SAADI, 1991). C'est ce qui conduira Slimane Zeghidour³⁹ à affirmer dans son roman *Le voile et la barrière* que « l'islam a trouvé en la femme sa bombe atomique ». Ces débats ont sans doute cristallisé dans l'opinion publique deux visions opposées, l'une radicale et rétrograde, l'autre moderniste. Ces visions opposées influencent plus ou moins une grande masse de la population qui, quant à elle, apparaît ambivalente, oscillant entre conservatisme et aspiration au progrès. Depuis la fin de la guerre civile (fin des années 1990), il semble que le mouvement féministe connaisse un infléchissement relatif, même si certaines figures⁴⁰ sont présentes au sein du pouvoir. L'islamisation de la société algérienne, les coups de boutoir des islamistes radicaux au sein du pouvoir et les divergences entre les différentes associations vis-à-vis de l'islamisme radical et violent – qui reflètent celles des partis politiques dont sont issues certaines dirigeantes – expliquent cet infléchissement. Ces dirigeantes se sont alignées sur la position de leurs partis respectifs, certains prônant la pacification et la réconciliation, d'autres l'éradication. Dans tous les cas, le pouvoir maintient sa politique d'instrumentalisation de la protestation des femmes, une politique dénoncée par les militantes.

« Les pouvoirs publics étaient contents quand nous sortions dans la rue pour nous opposer à l'intégrisme et quand nous plaidions la cause de l'Algérie à l'étranger. Maintenant, ils nous interdisent l'accès aux espaces publics. »⁴¹

Certaines associations gardent en revanche une certaine neutralité vis-à-vis de ces débats et s'investissent dans l'aide aux femmes

³⁹ Écrivain algérien.

⁴⁰ Par exemple, Khalida Messaoudi, dirigeante de l'Association pour l'égalité devant la loi (Apel), a été ministre de la Culture de 2002 à 2014 et Leïla Aslaoui, magistrate proche de l'Association pour la défense et la promotion des droits des femmes, a été ministre de la Jeunesse et des Sports (1991-1992) dans le gouvernement de Mohamed Boudiaf (président assassiné), puis ministre de la Solidarité nationale d'avril 1994 jusqu'à sa démission, la même année, pour protester contre les pourparlers entre le pouvoir algérien et le FIS officiellement dissous.

⁴¹ Khéïra Doukali, dirigeante du RAFD, Rassemblement algérien des femmes démocrates. Samia Lokmane, *Liberté*, 21 juin 2007 (http://www.algeria-watch.org/fr/article/femmes/combat_femmes.htm).

victimes des violences et aux orphelins de la guerre civile, pendant que d'autres groupes, constitués de femmes exilées, poursuivent leurs actions de solidarité depuis l'étranger (France, Canada, etc.), en insistant sur le fait qu'ils sont des relais des luttes des femmes en Algérie. En France, un comité de soutien dirigé par l'actrice Nadia Kaci a ainsi organisé un rassemblement devant l'ambassade algérienne, à la suite des violences subies par des femmes chefs de famille à Hassi Messaoud en 2010. Les victimes, des femmes vivant seules ou avec leurs enfants, s'étaient installées dans cette ville pétrolière pour y travailler. À la suite du prêche virulent d'un imam contre les femmes qui vivent seules et prennent le travail des hommes, des milices se sont constituées pour lyncher une quarantaine de femmes.

Après la vague des mouvements protestataires dans le monde arabe en 2011, des actions de solidarité avec les luttes des femmes en Tunisie et en Égypte organisées par certaines associations mettent en évidence la sensibilité accrue des Algériennes au mouvement de régression à l'œuvre dans les pays majoritairement musulmans et laissent préfigurer une relance de la mobilisation.

La législation juridique relative à la condition féminine reste conservatrice par rapport à la réalité de cette condition : les femmes ont en effet acquis, contre vents et marées, de réelles avancées, en matière d'éducation, de travail, et dans les espaces publics et domestiques⁴². Cependant, même s'ils se démarquent de la violence, les partis islamisants actuels, généralement représentés au sein du pouvoir, partagent une même conception théologico-politique de cette législation relative à la condition féminine : ils refusent de séparer l'ordre sacré de la temporalité des lois et restent virulents dans les débats sur le Code de la famille.

« L'essor du travail féminin, l'exercice d'activités traditionnelles réservées aux hommes, l'impact grandissant de la scolarisation féminine, les profondes mutations socioculturelles opérées depuis l'indépendance vont à l'encontre du système de valeurs ancestrales fondé sur la séparation des sexes, la claustration des femmes ou leur cantonnement aux fonctions domestiques » (SAADI, 1991 : 27).

⁴² L'ouvrage de Nouredine Saadi, *La femme et la Loi en Algérie*, dont s'inspire largement cet article, rend compte de ce profond écart entre le formalisme prescriptif des lois et la réalité de la condition féminine.

Le Code de la famille, indicateur des débats sur le choix de société

Il semble que le fondement islamique de l'État ne trouve sa pleine application juridique que dans le Code de la famille, à l'instar de tous les États constitutionnalisant l'islam. À propos de ce fonctionnement schizophrénique de la société algérienne, Leila Aslaoui, une magistrate féministe qui a joué un rôle majeur dans les débats juridiques sur la condition des femmes, soulignait déjà en 1990, et à juste titre : « Je ne veux pas être une femme coupée en rondelles : la femme de la Constitution, la femme au travail et la femme du Code de la famille. Je veux être une femme à part entière. »⁴³

L'histoire du Code de la famille, depuis 1963 jusqu'à son adoption en 1984, met en lumière une longue lutte faite de conflits, de polémiques et de nombreux projets inaboutis qui fragilisent le dernier texte et le rendent contestable. L'avant-projet de 1964, par exemple, provoqua une vive protestation parmi les femmes qui conduisit à retirer le texte jusqu'à une nouvelle tentative avortée en 1970. En 1981, un projet de loi déposé à l'Assemblée nationale provoqua un mouvement pétitionnaire de la part des *moudjahidates*, enseignantes et étudiantes et, pour la première fois, une manifestation se tint devant cette institution – à la suite de laquelle plusieurs militantes furent arrêtées. Le Code de la famille qui sera finalement voté en 1984 consacre pour l'essentiel la prééminence de l'homme sur la femme, il institue la polygamie, un quasi-droit de répudiation, l'inégalité sexuelle dans le régime des successions et la tutelle patrimoniale. Ce texte sera le plus controversé et contesté, tant du côté des modernistes, pour son caractère rétrograde, que des islamistes, qui le considèrent, au contraire, non conforme à la charia. Ses effets seront désastreux sur la condition des femmes : arbitraire dans la répudiation, violence, spoliation, etc. L'Association de défense et promotion des droits des femmes a organisé en 1989 une journée d'étude axée sur les témoignages des femmes et sur les humiliations qu'elles subissent au quotidien. La réforme de 2005 permettra d'amender le texte, notamment en ce qui concerne la mise sous tutelle des femmes et la suppression des autorisations de sortie du territoire, sans changement quant

| ⁴³ *Révolution Africaine*, n° 1351 du 26 janvier 1990.

au fond : il reste profondément inégalitaire. L'annonce par le président Bouteflika de la réforme du Code de la famille, à l'occasion du 8 mars 2015, Journée internationale des femmes, a inévitablement relancé les débats sur la condition des femmes en Algérie, mais aussi inévitablement sur le choix de société.

Des pressions sur l'emploi féminin

En matière d'accès à l'emploi des femmes, l'Algérie, qui se trouvait dans les derniers rangs des pays arabes, a progressé. Entre les recensements de la population de 1977 et 1998, le taux global de participation (population active/population en âge de travailler) passe de 42 % à près de 49 %, pour revenir ensuite autour de 40 %. Tandis que le taux de participation des hommes se stabilise autour de 80 %, après avoir atteint 85 % lors du recensement de 1987, celui des femmes passe de moins de 5,5 % en 1977 à près de 17 % en 1998. Malgré cette évolution substantielle du taux de participation des femmes, le *gap gender* reste élevé en comparaison avec les taux féminins d'activité observés dans d'autres pays de la région. Ce qui est plus préoccupant, c'est que cette augmentation du taux d'activité féminine se traduit surtout par une hausse du chômage, le taux d'emploi restant très bas⁴⁴ (TALAHITE, 2007). Selon les chiffres de l'ONS⁴⁵, cette évolution relative se confirme à travers le taux d'occupation des femmes qui passe de 14,69 % en 2005 à 16,8 % en 2014.

Toujours est-il que la question du travail des femmes continue de faire l'objet de remises en cause régulières. Lors de la discussion à l'Assemblée nationale de la révision du Statut du travailleur en 1989, un député⁴⁶ a plaidé pour le maintien des femmes dans leur foyer, de façon à libérer des postes de travail pour les hommes au chômage⁴⁷. Ce type de position est réitéré aujourd'hui

⁴⁴ Blandine DESTREMAU (2009) souligne à juste titre que les chiffres comportent des limites et les comparaisons avec d'autres pays de la région peuvent être aléatoires. Les taux d'activité féminine recensés par la Banque mondiale en 2005, repris dans son texte, sont de 38 % pour l'Algérie, 29 % pour le Maroc et 31 % pour la Tunisie.

⁴⁵ Office national des statistiques algérien.

⁴⁶ *El Moudjahid* du 31 décembre 1989.

⁴⁷ Les associations féminines qui ont toujours agi sur cette question essentielle ont proposé, à travers Fatiha Talahite, la création d'un comité national pour

à l'Assemblée populaire nationale, bien que la représentation des femmes en son sein atteigne 31 %, selon le Pnud. Contrairement au Code de la famille, les textes en matière de législation du travail s'avèrent bien plus avancés que la réalité de leur application, notamment en matière d'égalité des salaires et autres sources de discriminations sexistes au travail. De plus, depuis la gestion des mairies par le FIS en 1990, les structures comme les crèches et les jardins d'enfants visant à soutenir les couples qui travaillent ont considérablement diminué⁴⁸. Les raisons fondamentales de l'opposition des islamistes radicaux au travail des femmes sont analysées par SAADI (1991 : 92) : le salariat féminin est perçu comme une fracture révolutionnaire subvertissant foncièrement la société traditionnelle, car il reconnaît à la femme une fonction dans l'espace public.

Une forte présence des femmes dans l'espace public

L'usage quasi généralisé du *hidjab* est souvent évoqué comme le signe infaillible de l'islamisation de la société, pourtant les rares travaux⁴⁹ scientifiques produits sur la question mettent en lumière des significations diverses. Les articles analysent d'abord ce phénomène comme une conséquence du climat de terreur des années de guerre civile, durant lesquelles le voile était devenu une forme de protection⁵⁰. Dans les campagnes et les quartiers populaires, les femmes avaient remplacé le voile traditionnel par le *hidjab*, reconnaissant le « confort » relatif de ce dernier.

« Pour le *haïk* traditionnel, tu utilises les deux mains pour le tenir. En plus, il fallait mettre une voilette pour cacher le visage. Le *hidjab* est une sorte de long manteau qui libère les mains et

l'emploi des femmes afin de contrer les discriminations (*El Moudjahid* du 3 septembre 1990).

⁴⁸ « Les participantes à la 3^e rencontre de coordination des associations féminines ont apporté leur soutien aux revendications statutaires des jardinières des crèches du Conseil populaire de la ville d'Alger », *El Moudjahid* du 3 septembre 1990. Le FIS a fermé ou transformé de nombreuses crèches et jardins d'enfants entre 1990 et 1991.

⁴⁹ Cf. Fatma Oussedik, sociologue du Cread (Centre de recherches d'économie appliquée au développement).

⁵⁰ Dans les faits, le port du voile n'a pas épargné à de nombreuses femmes les exactions commises par les islamistes radicaux.

permet de découvrir le visage, puisque le plus important est de se couvrir les cheveux » (témoignage d'une femme au foyer à El Harrach au cours d'une réunion sur les violences en direction des femmes de l'Association de défense et promotion des droits des femmes, 1991).

D'autres témoignages insistent sur la « liberté » que procure le *hidjab*, car les femmes ont ainsi pu continuer à travailler, poursuivre leurs études, sortir librement, etc. Certaines avouent qu'elles ôtent leur *hidjab* lorsqu'elles sont loin de leur quartier et/ou de leur famille. Les déclinaisons du voile islamique représentent sans doute des significations multiples, qui varient du voile consensuel, qui n'exclut pas la coquetterie et la mode, au voile rigoriste (*niquab*), perçu comme un signe d'affirmation de l'islamisme radical.

Paradoxalement, la présence des femmes dans l'espace public s'est considérablement généralisée dans les villes, mais aussi dans les campagnes. Même si cette féminisation de l'espace public s'est traduite par la multiplication d'espaces réservés aux femmes : salles dans les restaurants et salons de thé ; piscines et autres lieux sportifs et de loisirs ; jours de marché réservés, etc. Cette pratique de séparation des sexes est décriée par les associations, mais appréciée largement par les femmes, qui espèrent échapper aux harcèlements dont elles font l'objet, voilées ou pas. Aussi, elles ont tendance à s'aligner sur les revendications de la non-mixité prônée par les islamistes radicaux. Pendant les années 1990, des grèves contre la mixité ont été organisées par des étudiants dans plusieurs universités dans le pays.

« [La Dawa islamique se prononce] contre la mixité dans tous les lieux publics et pour la prise en considération de la spécificité de la femme dans l'élaboration des lois... »⁵¹

La focalisation du regard sur la généralisation du port du voile islamique occulte une réalité mouvante, où les femmes s'affirment dans plusieurs domaines de la vie sociale. Dans un contexte de crise, où le chômage affecte les femmes de façon plus dramatique, les initiatives féminines de création d'emplois formels ou informels se sont considérablement multipliées (couture, mode, faïence, cours de langue, soutien scolaire, etc.).

⁵¹ « Appel de la Dawa islamique, imposant meeting », *Horizons*, 24 décembre 1989.

L'accès massif des femmes à l'université et les taux de réussite des étudiantes provoquent chaque année une levée de boucliers chez les conservateurs pour fixer des seuils. Le site du Pnud-Algérie souligne que, entre 2008 et 2009, le taux d'étudiantes diplômées de l'université était de 63,4 %, contre 59,1 % pour les garçons. Elles sont également de plus en plus présentes dans les flux migratoires vers l'Europe et d'autres contrées du monde. Quelles que soient les conditions de ces migrations, elles révèlent une réalité qui bouge en faveur de la liberté de mobilité internationale des femmes.

Malgré la présence d'un mouvement conservateur islamiste qui se manifeste sporadiquement pour protester contre le Code de la famille, la mixité, le travail des femmes, leur instruction, etc., ou par la répression des couples dans l'espace public, ou encore par des violences collectives contre des femmes chefs de famille, la combativité des femmes par rapport à leurs droits et en réaction aux discours et pratiques « féminicides » semble s'être élargie et approfondie. Les femmes sont aujourd'hui nombreuses à militer dans des associations et des partis, et plusieurs d'entre elles n'hésitent pas à se présenter à des mandats électoraux, notamment au niveau des municipalités.

Conclusion : des changements sans bruit

Le mouvement associatif féminin algérien s'est indéniablement développé dans le contexte d'exacerbation des violences faites aux femmes dans l'espace public, même si la liberté d'association de 1989 a favorisé l'officialisation d'organisations et de réseaux anciens plus ou moins informels. La guerre civile a certes porté un coup sévère à cet élan, mais les revendications, les discours et les mobilisations laissent toujours des traces dans la société. Ainsi, en dehors des associations féministes étudiées, de nombreuses femmes reprennent les idées d'émancipation dans leurs pratiques (création de travail informel, formation, éducation des enfants, etc.). Certaines associations se sont éteintes et d'autres se sont orientées vers l'aide aux victimes de la guerre civile, mais de

nouvelles sont nées (par exemple le RAFD⁵² en 1993), particulièrement actives dans les réseaux sociaux, aujourd'hui plus largement accessibles aux femmes. Les apprentissages au sein de ces associations ont permis à des adhérentes ou sympathisantes d'initier à leur tour plusieurs groupes, réseaux ou associations contre les violences faites aux femmes, mais aussi axées sur le sport, la culture et la littérature au féminin. Dans la même dynamique, des jeunes femmes ont créé leur emploi – en organisant des coopératives de confection de vêtements, de poteries, de pâtisseries, etc. – en bénéficiant des aides de l'Agence nationale de soutien à l'emploi des jeunes (ENSEJ).

Bien que les associations aient été créées à l'initiative de féministes, souvent francophones, stigmatisées dans la société à travers notamment les prêches virulents prononcés dans certaines mosquées, elles ont pu rassembler des femmes de milieux sociaux et d'âges divers : ouvrières, cadres, employées, enseignantes, femmes au foyer, retraitées, étudiantes, lycéennes, etc. Cette diversité était sans doute à l'origine, au moins en partie, des tensions et des désaccords au sein de ces associations, notamment sur le Code de la famille, entre celles qui prônaient une révision profonde du texte et celles pour qui les enjeux d'égalité se jouaient dans l'accès au travail et à la scolarisation. L'arrivée de nombreuses femmes voilées dans ces associations⁵³, et plus généralement d'adhérentes attachées à la culture musulmane, mettait au cœur des revendications la dénonciation de l'instrumentalisation de l'islam et sa perversion, en particulier sur la question féminine.

Dans d'autres travaux (SEMMOUD, 2009 ; 2011) qui portent sur l'habitat irrégulier ou informel, nous traitons de trois dimensions essentielles de la place des femmes dans la ville : la première correspond à leur rôle dans l'itinéraire résidentiel du ménage, sa localisation dans la ville et son autonomisation vis-à-vis de la famille élargie ; la deuxième concerne leurs stratégies d'appropriation de la ville ; et la troisième rend compte de leur place dans la sphère publique du travail et de l'action collective. Ces

⁵² Rassemblement algérien des femmes démocrates : l'acronyme signifie « refus » en arabe.

⁵³ L'Association « Promotion et défense des droits des femmes » avait accueilli des sympathisantes de la section féminine d'*El Islah ouel Irchad*, déçues par les comportements et discours rétrogrades au sein de cette organisation.

travaux montrent les processus discrets d'émancipation des femmes au quotidien, dans l'espace résidentiel, dans la ville, au travail, etc. La tension entre leurs modèles socioculturels et les modèles imposés les conduit tout autant à trouver des compromis viables qu'à se mobiliser pour défendre ou revendiquer un droit. La tension entre modèles construits et modèles imposés s'inscrit plus ici dans l'esprit de la dynamique de l'amalgame plutôt que dans celui de la dialectique de la rupture, ainsi que le suggère BAUDRILLARD (2003).

La dynamique d'émancipation des femmes en Algérie, et plus généralement dans le monde arabe, s'avère complexe et paradoxale et, dans tous les cas, ne peut être analysée selon les paradigmes du mouvement féministe en Europe ou en Amérique du Nord. Peut-être faut-il établir plutôt des parallèles avec le modèle latino-américain, dans lequel « ces luttes aident à penser l'imbrication des rapports sociaux de sexe, de "race" et de classe et les effets de la mondialisation néolibérale sur cette imbrication » (FALQUET, 2007), ou encore croiser les réflexions avec celles qui portent sur l'Afrique, où Fatou Sow invite à la distanciation « [...] avec les perspectives du féminisme occidental par une "décolonisation" de la recherche et une déconstruction des catégories venues de l'Occident » (*in* FALQUET, 2012 : 146). Elle suggère également « [d'] établir la distinction entre mouvements féministes et mouvements féminins. Leurs relations sont extrêmement complexes, faites à la fois de contradiction et de convergence, d'antagonisme et de collaboration autour d'une question commune. Il arrive souvent que les organisations féministes ancrent de nouveaux questionnements sur les femmes dans les opinions publiques, alors que les organisations féminines, certainement plus écoutées en raison de leurs discours modérés, peuvent les faire inscrire dans les agendas des États avec toutes les victoires et les désillusions qui jalonnent nos expériences » (*in* FALQUET, 2012 : 146).

Le contexte de ce que l'on nomme « révolutions » dans les autres pays arabes a sans doute des effets de contagion plus discrets, notamment sur les mouvements de femmes. Instruites, et de plus en plus connectées aux réseaux sociaux, les femmes sont particulièrement présentes dans les transformations sociales et politiques de leur pays, des dynamiques qui à notre sens pèsent sur les mutations des rapports sociaux de sexe : « On a tendance à les penser

déconnectées des autres femmes du pays ou de la région, alors qu'elles jouent un rôle dans le mouvement national et global » (in FALQUET, 2012 : 151).

Références bibliographiques

- BAUDRILLARD J., 2003 – « Modernité ». Paris, *Encyclopédie Universalis*.
- BENZERFA-GUERROUDJ Z., 1993 – Les associations féminines en Algérie. *Journal of Maghrebi*, 1 : 17-26, Spring/Fall, Numéro spécial : *Maghrebi Women*.
- BELALLOUFI H., 2012 – *La démocratie en Algérie. Réforme ou Révolution ? Sur la crise algérienne et les moyens d'en sortir*. Lazhari Labter Éditions/ Les Éditions Apic.
- DESTREMAU B., 2009 – « Femmes, travail et politiques publiques dans le monde arabe : réflexions sur les ingrédients du changement social ». In *Troisième congrès de l'AFS*, Réseau Protection sociale, politiques sociales et solidarités (RT6), France. URL : http://hal.archivesouvertes.fr/docs/00/63/72/93/PDF/Femmes_travail_et_politiques_publiques_-_copie.pdf
- EL KORSO M., 1998 – La mémoire des militantes de la Guerre de libération nationale. *Insaniyat*, 3, Oran : 25-51.
- FALQUET J., 2007 – Le mouvement féministe en Amérique latine et aux Caraïbes. *Actuel Marx*, 2 (42) : 36-47. URL : www.cairn.info/revue-actuel-marx-2007-2-page-36.htm
- FALQUET J., 2012 – Mouvements féministes en Afrique. Entretien avec Fatou Sow. *Revue Tiers Monde*, 1 (209) : 145-160. URL : <http://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2012-1-page-145.htm>
- KATEB K., 2006 – *École, population et société en Algérie*. Paris, L'Harmattan.
- REMAOUN M., 1999 – Les associations féminines pour les droits des femmes. *Insaniyat*, 8, Oran : 129-143.
- SAADI N., 1991 – *La femme et la loi en Algérie*. Éditions Le Fennec, collection dirigée par Fatima Mernissi, Femmes Maghreb UNU/Wider.
- SEMMOUD N., 2009 – Mobilités et transmissions : habiter dans la périphérie populaire d'Alger. *Migrations et Sociétés*, 21 (123-124) : 339-354.
- SEMMOUD N., 2011 – « La ville rend libre. L'urbanité au féminin dans le Maghreb ». In Deneffe Monquid S. (dir.) : *Gouvernance locale dans le*

monde arabe et en Méditerranée : Quels rôles pour les femmes ? Le Caire, CEDEJ, Égypte/monde arabe n° 9/3^e série : 37-54.

TALAHITE F., 2007 – *Emploi féminin en transition en Algérie*. Eight Mediterranean Social and Political Research Meeting European University, Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies Mediterranean Program, Florence, 21-25 March 2007. URL : <http://hal.inria.fr/docs/00/20/36/48/PDF/2007MM-ws1-Talahite.pdf>

Partie 2

Géopolitique
de la citoyenneté,
pratiques urbaines
et atteintes
au corps
des femmes

Pratiques de réappropriation citoyenne des ouvrières marocaines du textile

Andrea MARTINEZ

Ma réflexion s'inscrit dans le sillage des travaux émergents sur genre et citoyenneté dans l'économie globalisée, en cherchant à mieux comprendre les stratégies de résistance des ouvrières marocaines du textile face aux injustices qui ponctuent leur existence. Plus spécifiquement, je m'intéresse à l'articulation entre les expériences quotidiennes de travail (productif et reproductif) vécues par ces femmes et leurs pratiques de réappropriation d'une citoyenneté inclusive, définie à la suite de Marques-Pereira, comme « la capacité des femmes à imposer une définition de la citoyenneté qui intègre sa dimension sociale. Celles-ci deviennent des sujets politiques en prenant les droits sociaux comme terrain de luttes et de négociations » (MARQUES-PEREIRA, 2003 : 20).

Le choix du terme « réappropriation » n'est d'ailleurs pas gratuit puisque, pour ces ouvrières, l'usage même de la parole était jusqu'à tout récemment refoulé en raison des stigmates de leur condition socio-économique et de rapports sociaux de sexe inégaux les enfermant *de facto* dans une citoyenneté de seconde classe. Embauchées par des usines de sous-traitance des grandes firmes multinationales de la confection, pour la plupart en tant qu'ouvrières non qualifiées, elles témoignent des aléas d'une libéralisation des échanges mue par le principe de l'avantage comparatif.

Elles sont recrutées généralement sans contrat et à des salaires de misère, et leurs conditions d'emploi sont d'autant plus précaires que le textile, pourtant l'un des secteurs prioritaires de la stratégie industrielle du Maroc, se heurte aux fermetures d'usines et aux restructurations consécutives à la succession de crises des dernières années : fin de l'accord multifibres qui, jusqu'en 2005, accordait au Maroc un accès préférentiel au marché européen, concurrence économique accrue des pays asiatiques, crise financière et économique mondiale. Dans ce contexte, les ouvrières subissent tantôt les contrecoups d'une gestion accélérée de la commande et du réassortiment des stocks, tantôt les licenciements sans aucune forme de protection sociale.

Pourtant, à la différence des ouvrières recrutées par les *maquiladoras* installées au sud du Mexique et en Amérique centrale, ou encore en Asie-Pacifique, dont les luttes contre la pauvreté, les violences et discriminations ont été largement documentées (LABRECQUE et RAMOS, 2010 ; MARUANI, 2000 ; Médecins du monde, 2010 ; VERSCHUUR, 2010), celles de leurs consœurs marocaines sont restées jusqu'ici insuffisamment étudiées. Mis à part une recherche sur les négociations des rôles et des identités sexuées de ces ouvrières (BOUASRIA, 2013), les rares travaux consacrés à la prolétarianisation des femmes dans la région Afrique du Nord-Moyen-Orient tendent à ignorer le point de vue de celles-ci, au risque de perpétuer une vision victimaire contribuant *in fine* à occulter leurs stratégies de résistance aux situations d'oppression. Me distanciant d'une telle vision, j'adopte une lecture foucauldienne de la multiplicité des expériences quotidiennes de ces femmes, mieux à même de reconnaître leur pouvoir d'*agentivité*¹, et par là l'exercice de leur citoyenneté. Rejoignant la position féministe de KERGOAT (1982) sur les stratégies de résistance des femmes dans le travail, je soutiens que si les ouvrières sont effectivement soumises au travail contraignant de l'usine (BOURQUIA, 1999 ; LAMRANI, 2011 ; SETEM, 2011), souvent au prix de leur santé (KHALIL, 2013), elles ne constituent pas pour autant une catégorie lisse et homogène de « dominées passives », mais des actrices qui s'expriment, négocient des arrangements et développent différents répertoires d'action. Comme nous le rappelle GUILLEMAUT (2007 : 138) à propos

¹ Traduction du terme anglais « *agency* » désignant la capacité ou puissance d'agir de façon autonome.

de la dynamique du pouvoir théorisée par Foucault : « Le pouvoir est aussi la possibilité de dire non, de subvertir l'ordre normatif, de résister, de produire de la liberté. » Dans ce qui suit, je présente le cadre méthodologique utilisé pour redonner la parole aux principales concernées, et ainsi élargir notre compréhension des diverses formes de résistance qui façonnent l'inscription des ouvrières dans l'espace public.

Cadre méthodologique

Mon étude s'appuie sur l'analyse qualitative de 50 entretiens semi-directives effectués en arabe dialectal auprès d'ouvrières du textile d'une dizaine d'usines de confection situées dans les zones industrielles de Rabat et de Tanger, et produisant pour des clients de renommée internationale. Réalisées dans le cadre d'un programme de recherche plus vaste² avec l'aide d'une équipe d'étudiantes du master « Genre et politiques publiques » de l'université Mohammed V Agdal-Rabat entre juillet 2012 et septembre 2013, ces entretiens ont été menés dans le respect des normes et des procédures réglementant la recherche avec des êtres humains des trois Conseils de recherche du Canada (1998), de manière à protéger l'anonymat et la confidentialité des participantes³. D'une durée moyenne d'une heure trente chacun, les entretiens ont été enregistrés avec l'accord des participantes puis traduits en français. Ils ont aussi été menés selon les disponibilités des ouvrières : pour certaines, à la sortie de l'usine, en évitant l'heure de la prière et de préférence chez elles pour ne pas éveiller des soupçons de la part des contremaîtres ; pour d'autres, notamment les travailleuses en grève, sur le trottoir, assises sur des chaises contre le mur de l'enceinte de l'usine. Par ailleurs, afin de valider les résultats, une séance de discussion-restitution des données ciblant les ouvrières elles-mêmes a eu lieu à Rabat en décembre 2013, avec le

² Programme de recherche « Femmes, travail et ville au Maghreb », associant l'université Paris I Panthéon-Sorbonne, l'université Mohammed V Agdal-Rabat et l'université d'Ottawa, et financé par le Programme d'excellence pour l'enseignement et la recherche au Sud (PEERS) de l'IRD/AIRD.

³ D'où l'utilisation de noms fictifs et l'omission de tout renseignement susceptible d'identifier les participantes.

soutien et dans les locaux de l'Espace associatif, un réseau national de plus d'une centaine d'associations et d'organisations non gouvernementales marocaines. Ce maillage de connaissances et de réseaux a en outre permis aux femmes (recontactées par l'intermédiaire de l'une de leurs représentantes syndicales) de gagner de nouveaux appuis pour poursuivre et au besoin restructurer leurs actions.

Guidé par les postulats méthodologiques des féministes postcoloniales (MOHANTY, 2003 ; SPIVAK, 1988 ; YUVAL-DAVIS, 1997), mon défi à présent est de faire connaître les luttes à la fois singulières et semblables de ces femmes, en évitant dans la mesure du possible de trahir leur prise de parole. N'ayant pas la prétention de faire une analyse exhaustive dont les conclusions pourraient être généralisées à l'ensemble des ouvrières, ma contribution s'appuie plus modestement sur l'approche des « savoirs situés » (également connue sous le nom de « positionnement ») de HARAWAY (1998 ; 2007). L'intérêt de cette approche tient à ce qu'elle s'oppose aux présupposés positivistes d'un savoir prétendument rationnel, neutre et objectif, revendiquant au contraire la partialité de savoirs historiquement et matériellement situés, politiquement engagés, voire « incorporés ». Formée de la rencontre intersubjective de vues partielles (celles de la chercheuse et des sujets interviewés), elle postule que « si les dominé-e-s ne maîtrisent pas tous les mécanismes et stratégies que les dominants développent à leur égard, ils-elles expérimentent très concrètement les conséquences de ces stratégies » (GUILLEMAUT, 2007 : 35). Espérant abolir la distance qui sépare habituellement les chercheur-e-s des participantes à l'étude, les savoirs situés reconnaissent en somme que ce sont les secondes – les ouvrières – qui constituent les « expertes » de leur expérience sociale concrète, les chercheur-e-s n'en ayant qu'une connaissance abstraite. Et ce sont précisément ces expériences, glanées au fil de conversations individuelles et collectives, que je tente d'analyser dans la prochaine partie de ce chapitre.

Profil des résistances ouvrières

Un premier regard sur les données sociodémographiques de l'échantillon confirme le tableau sombre du vécu des ouvrières.

Sur les 50 femmes rencontrées, la majorité est encore jeune⁴ et illettrée : les deux tiers d'entre elles n'ont pas complété leurs études secondaires et l'autre tiers est analphabète (plusieurs ont dû abandonner très tôt l'école, parfois à l'âge de 13 ans, voire avant). Toutes cumulent travail productif et reproductif, et plus de la moitié sont des mères de famille – souvent monoparentales –, veuves ou divorcées. Malgré la réforme du Code du travail en 2004, ces femmes partagent des conditions d'exploitation économique reconnaissables à de longues journées de travail, à l'absence de contrats de travail (provisoires dans le meilleur des cas) et à la ségrégation des tâches mal rémunérées qui les confinent dans les chaînes d'assemblage, de repassage ou de pliage. Quel que soit leur âge, toutes présentent des problèmes de santé liés à la pénibilité du travail en usine : station debout ou assise prolongée, exposition constante au bruit assourdissant des machines sans casque de protection auditive, sans masque ni gants, maladies respiratoires provoquées, entre autres, par des particules de tissu en suspension, allergies, varices, douleurs lombaires, etc. Par-delà leur oppression réelle, un examen plus approfondi des perceptions qu'ont les ouvrières d'elles-mêmes et de leur place dans la société révèle un ensemble complexe d'histoires destinées à contourner sinon à lever les contraintes du quotidien, depuis les arrangements ponctuels pour la survie jusqu'à l'organisation structurée d'actions militantes, en passant par des gestes d'affirmation plus ou moins spontanés visant à protéger leur dignité. Pour les fins de l'analyse, je regroupe ces actions en deux grandes catégories de stratégies de résistance : individuelle et collective.

Stratégies de résistance individuelle

Gagner l'autonomie économique en protégeant son « honneur »

Évoluant dans un système de normes sociales très contraignantes, les ouvrières désirent se conformer à ce qu'elles appellent « l'honneur », une préoccupation morale qui traduit leur conscience d'être

⁴ Bien que la moyenne d'âge (35 ans) y soit plus élevée que dans l'étude de LAMRANI (2011) qui la situait à moins de 25 ans.

stigmatisées et discriminées par la société, et partant leur volonté d'y résister. L'exigence de se faire respecter passe, entre autres, par le port d'une tenue traditionnelle (djellaba colorée et foulard assorti) qui permet non seulement d'afficher une présence jugée « irréfutable », puisqu'elle dissimule les formes féminines, mais aussi de créer un sentiment d'appartenance dans les quartiers populaires où habitent les femmes depuis la puberté jusqu'à la vieillesse.

L'analyse de LÉCHENET (2010) sur la dignité comme élément central de la citoyenneté des femmes peut contribuer à mieux saisir l'importance qu'accordent les ouvrières à l'honneur. S'appuyant sur la thèse d'Axel HONNETH (2004), pour qui l'exercice de la citoyenneté mobilise trois sphères de la reconnaissance intersubjective : l'amour, la relation juridique et la relation sociale, L'échenet estime que le déficit de citoyenneté des femmes tiendrait au manque de confiance en soi provoqué par l'absence de reconnaissance de la part des dominants. En particulier, « l'invisibilité sociale, conduite par laquelle les dominants expriment leur supériorité sociale en ne percevant pas ceux qu'ils dominent, produirait chez la personne invisible des sentiments d'humiliation » (Honneth cité dans LÉCHENET, 2010 :11). Souvent taxées de légèreté de mœurs, appelées *Bint al maâmil* (« filles des usines ») sur le ton de l'injure, les ouvrières estiment qu'elles ne jouissent pas d'une bonne réputation dans la société. Confrontées au mépris et à l'irrespect à leur égard dans diverses sphères de la vie sociale, ces femmes cherchent alors à recouvrer une visibilité sociale en liant leur tenue vestimentaire et leur comportement à une représentation de la citoyenneté fondée sur l'image domestiquée de « la femme » dans son rôle d'épouse, mère et ménagère comme unité de base de la nation. Tel un mantra destiné à rassurer leur entourage (dont les chercheuses) autant qu'elles-mêmes, la phrase « je travaille pour le bien-être de mes enfants » revient systématiquement dans les entretiens.

D'ailleurs, lassées d'exercer un emploi qui les épuise et les use prématurément, les ouvrières partagent un rêve commun, « arrêter de travailler et rentrer à la maison » pour (re)devenir femmes au foyer. Il faut toutefois se garder de conclure à l'uniformité de leurs rapports au domestique et plus encore au patriarcat. Les ouvrières ne constituent pas un groupe monolithique scellé par des intérêts communs (la prétendue « sororité » dans l'oppression). Leurs expériences sont façonnées par les relations mouvantes entre

divers marqueurs identitaires (âge, classe sociale, ethnie ou tribu, religion, statut civil, etc.) à partir desquelles se construisent les appartenances et les rapports de pouvoir. Dans certains contextes, la classe sociale, l'ethnie et la religion sont parfois plus importantes que le genre lorsqu'il s'agit de définir leurs droits et devoirs en tant que citoyennes. Par conséquent, les loyautés de ces femmes doivent être réfractées à l'aune des positions multiples qu'elles occupent et des intersections entre ces positions (YUVAL-DAVIS, 1997). Sur ce point, SUAD (2002) a montré que les pratiques de citoyenneté des femmes dans les États arabes diffèrent selon qu'elles revendiquent des droits en tant qu'individus ou en tant que membres de communautés définies par la famille. Dans le cas qui nous occupe, la coexistence de conceptions différentes (individualiste et communautaire) des droits semble cependant nettement plus poreuse. À l'instar de l'étude de WHEELER (2003) sur le quotidien des femmes des *favelas* de Rio de Janeiro, au Brésil, les ouvrières marocaines consultées sont confrontées à l'exigence prioritaire de devoir nourrir leur famille, ce qui à la fois renforce la notion de citoyenneté communautaire et favorise la résistance individuelle à la discrimination sexuelle. Une discrimination qui, pour plusieurs, commence dès l'enfance. « À l'époque, se souvient Aïcha, aujourd'hui âgée de 40 ans et chef syndicale d'une usine en grève, je faisais des ménages dans des familles à 300 Dh [un peu moins de 30 euros] par mois. Je ne sais pas lire. Je peux déchiffrer un peu en arabe et en français, mais j'ai oublié ce que j'avais appris. C'est mon père qui recevait l'argent et moi je ne gagnais que la corvée et les insultes. »

Or, s'il est un symbole de l'individuation garantissant l'exercice d'une citoyenneté inclusive, c'est bien la participation à l'échange monétaire. L'autonomie économique indique non seulement une rupture de la tutelle maintenue par la hiérarchie du *pater familias*, mais aussi la fin de l'assignation des femmes au privé. Comme dans l'étude de White (citée dans SUAD, 2002) sur les travailleuses des milieux pauvres d'Istanbul (Turquie), l'accès à un salaire devient un moyen de réduire la dépendance vis-à-vis du mari, et d'acquérir une plus grande assurance au moment de prendre des décisions domestiques. Une telle autonomie se heurte toutefois aux limites de la paupérisation. Dans bien des cas, ces femmes sont chefs de famille ou les seules à fournir un salaire au foyer. L'histoire de

Najia, dont le mari a déserté le foyer en lui laissant l'entière responsabilité de leurs deux filles (l'une âgée de 12 ans et l'autre de 16 ans) est représentative des déchirements que provoque cette situation : « Je n'ai pas de moyens pour scolariser mes deux filles à la fois. J'ai dû arrêter la scolarisation de ma plus grande. J'ai mal aux jambes et au dos, mais je veux continuer à travailler pour subvenir aux besoins de mes filles. »

Au-delà du fardeau financier mais aussi humain qui leur est imposé, les ouvrières se retrouvent néanmoins dans une situation aussi paradoxale qu'imprévue : être en position de citoyennes libérées des assujettissements tutélaire, sans pour autant remettre en cause les valeurs qu'elles ont intégrées. Le fait de devoir pourvoir seules aux besoins de leur famille (enfants, conjoint au chômage, mais également souvent parents, frères et sœurs) leur confère une nouvelle indépendance, notamment le pouvoir de décider de la gestion de leur salaire. La légitimité de l'argument financier sert alors à redessiner les contours de l'acceptation sociale des femmes dans l'espace public par un effet d'accoutumance global (GILLOT et MARTINEZ, 2014). Simultanément, le travail à l'usine entraîne une recomposition progressive des rôles familiaux, et par là même des changements des rôles sociaux. Comme le suggère VERSCHUUR (2011 : 190), il y a cependant « un décalage entre la réalité économique, qui a changé, et les représentations du féminin et du masculin ». Même si les ouvrières sont conscientes d'être devenues le principal soutien économique de la famille, la grande majorité d'entre elles demeurent attachées à la symbolique du modèle hégémonique des rapports entre les sexes. Tout se passe comme si l'accès à des revenus propres, plutôt que de susciter la confrontation autour des inégalités de la division des tâches domestiques, remplissait la dimension subjective de l'*empowerment* économique, entendue « tout simplement comme la capacité à régler les problèmes, à gérer la souffrance » matérielle (GUÉRIN et KUMAR, 2011 : 134), dont celle engendrée par la violence verbale et physique.

Dénoncer la violence contre les femmes à la maison comme à l'usine

Bien que les réformes de 2004 de la *Moudawana* (Code de la famille) aient abrogé les dispositions relatives à l'obéissance de

l'épouse envers son mari, la violence physique, sexuelle et verbale fait partie du quotidien des ouvrières interviewées. Mais, alors que les agressions sexuelles et le viol sont des crimes punis par la loi, aucune disposition du Code pénal ne sanctionne le viol conjugal. Qui plus est, l'article 475 dudit code prévoyait que le ravisseur ou le séducteur d'une jeune fille mineure pouvait être acquitté après avoir été inculpé pour viol, s'il se mariait avec la jeune fille⁵. Aucune disposition législative n'interdit spécifiquement les violences domestiques. En témoigne Aïcha, mariée à 18 ans : « Mon mari était un voisin de mes parents. Il ne travaillait pas à l'usine. Il me battait. Je suis allée à l'hôpital dans le coma. J'ai obtenu le divorce heureusement. » Après une pause, elle ajoute : « La femme souffre beaucoup. Même maintenant, mon ex-mari habite à côté de chez moi, mais il ne fait rien. Il n'a jamais apporté un panier de rien pour m'aider. Je ne lui pardonnerai jamais ça. » D'autres femmes disent craindre d'être violées ou frappées par des hommes en position d'autorité, des membres de leur famille mais aussi des étrangers. Ibtihaj, 22 ans, célibataire, raconte : « Un monsieur m'a promis de me trouver un travail, il m'a donné un rendez-vous et m'a proposé de me prostituer, j'ai refusé, et à ce moment, il a essayé de me violer. J'ai résisté toute seule. [...] il n'y a que les filles qui sont source de déshonneur ; par contre, les garçons ont droit à tout, rien ne les menace. »

Et la violence institutionnelle attend également celles chez qui la santé mentale vient à manquer. Comme le note Zahra : « Si une fille par exemple a une crise de nerfs, on la fait sortir de l'atelier et ils lui mettent un carton par terre sur le trottoir et attendent qu'elle ait fini sa crise. Quand elle a fini sa crise, alors elle reprend son travail. »

Malgré les aléas de la vie quotidienne, Hafida n'est pas prête à céder au sentiment d'insécurité qui habite les ouvrières après huit heures le soir : « Ce n'est pas sûr ici. Il y a déjà eu des agressions, ça arrive assez souvent. Heureusement, ça ne m'est pas arrivé, mais une fois un type avec un très grand couteau m'a demandé de lui donner mon argent. Mais je lui ai dit que non, quand je viens ici au travail, je n'emporte pas d'argent, je n'apporte que de quoi

⁵ Cette disposition a disparu au début de l'année 2014 du Code de la famille marocain.

manger et je suis comme toi, ma situation est misérable comme toi, qu'est-ce que tu veux de moi ? Je lui ai parlé avec diplomatie et amicalement que nos situations étaient les mêmes, et j'ai gagné la bataille, et le type a demandé des excuses. Il a dit je m'excuse et tout... Mais quand même, pendant le moment où j'ai négocié je n'ai pas eu peur, mais quand ça s'est fini, j'avais vraiment très, très peur. »

La peur de l'agression ne les fait cependant pas renoncer à aller travailler. Elles s'organisent plutôt en marchant en groupes de six ou sept femmes, ou encore en faisant pression pour que les modes de transports collectifs mis en place par les usines soient exclusivement féminins ou masculins⁶. Ces modes d'organisation pour se rendre à l'usine et en revenir constituent une forme de résistance à l'insécurité qui caractérise leurs trajets.

Démasquer les rapports sociaux de classe et de pouvoir entre femmes

Si, dans l'ensemble, les ouvrières s'expriment avec retenue à propos du modèle patriarcal, qu'elles contournent davantage qu'elles ne l'affrontent, elles sont en revanche beaucoup plus loquaces lorsqu'il s'agit de démasquer le modèle de privilèges de classe. Parmi ces privilèges, les abus des contremaîtres, hommes et femmes généralement « corrompus », reviennent régulièrement au cours des entretiens. Comme l'explique Touria : « Si on veut s'absenter pour des causes majeures, même la maladie par exemple, on doit donner des cadeaux à la responsable. Des cadeaux comme des tissus pour djellaba, une couverture, un portable... c'est la corruption. Et si une femme veut travailler ici pour la première fois, elle doit donner 500 Dh à la responsable pour avoir le poste. Elle [la responsable] exige que les ouvrières apportent le petit déjeuner et le déjeuner pour elle. On cuisine pour elle ! »

D'autres, comme Rachida, dénoncent également les abus des services publics : « Les services publics sont inaccessibles et si on ne donne pas de corruption, on ne peut jamais être servi. Je me rappelle bien, un jour, j'avais une très grave fièvre, je suis allée au

⁶ Dans certaines usines, les bus pour les femmes réalisent plusieurs rotations, ce qui provoque des temps d'attente, alors que les hommes moins nombreux partent tous dans un même bus.

dispensaire le plus proche. J'ai demandé à une infirmière de voir le médecin. Cette dernière m'a dit que Madame le médecin est en train de faire la prière d'*Alassr* [prière de l'après-midi]. Donc, il faut attendre. J'ai attendu plus d'une heure et demie. Quand la dame est sortie, elle m'a dit que les consultations se font les matins et pas les après-midi. Alors, j'aurais demandé à la fièvre de m'envahir le matin et pas l'après-midi ? Je ne le savais pas, Madame le médecin. Je ne me suis jamais sentie étrangère et discriminée comme je l'ai sentie ce jour-là... J'ai commencé à crier et je lui ai dit qu'Allah, pour qui elle était en train de prier, n'accepte jamais ce genre de comportement ; qu'un vrai médecin apporte de l'aide même hors de ses heures de travail. Les infirmières ont essayé de me calmer. Elles l'ont suppliée de me consulter. Quand elle a accepté, c'est moi qui ai refusé sa consultation. Car je savais qu'un médecin qui n'est pas humain ne peut jamais guérir ses malades, même avec tous les médicaments du monde. »

La conscience de rapports de pouvoir entre femmes est ici d'autant plus remarquable qu'elle s'accompagne d'une leçon d'humilité permettant de résister à la violence de classe et d'inverser, du moins symboliquement, les rôles sociaux. Au-delà d'une boutade, la posture de Rachida rappelle les propos de BELL (1999), pour qui la construction identitaire de la citoyenneté est de nature déclarative, l'appartenance s'apparentant à la notion de performativité de Butler. Pour paraphraser Umut EREL (2011 : 140), un tel processus de négociation et de renégociation donne non seulement un sens à son identité, mais fait de sa position sociale une position significative et politisée. En témoigne Rachida encore : « C'est dur de se sentir étrangère dans son pays. Nous sommes des citoyens, nous devons jouir de nos droits et dignité. Je ne vote jamais aux élections parce que je n'ai confiance en personne. » Même si les femmes ont le droit de vote au Maroc depuis 1956, ce sentiment de scepticisme, souvent doublé d'une considération pragmatique (un horaire trop chargé), est partagé par plusieurs de ses collègues, dont Rahma, 41 ans, divorcée et sans enfant, qui déclare : « Non, je n'ai pas ma carte [d'électrice] ; je n'ai pas le temps pour m'inscrire, et je ne crois pas aux élections. »

Le paradoxe entre la revendication citoyenne de « jouir de ses droits et dignité », d'une part, et le refus de voter aux élections, d'autre part, permet de relever les limites d'une démocratie de

façade. En vertu de la Constitution de 1996, le Maroc est une *monarchie constitutionnelle, démocratique et sociale* dotée d'un parlement élu. Cependant, le roi règne et gouverne seul : cumulant les fonctions de chef politique suprême, de chef des armées et de chef religieux, « il nomme et révoque librement et discrétionnairement le Premier ministre et les ministres, les ambassadeurs, les *Walis* et gouverneurs (préfets), les directeurs d'établissements publics et des autorités administratives, etc. » (SIRI, 2011). Si, par ailleurs, le Maroc a levé les réserves à la convention Cédédef⁷ en 2011, et que sa nouvelle Constitution consacre le principe de l'égalité des droits des femmes et des hommes, au mois de novembre de la même année (2011), une loi électorale a établi un quota de représentation des femmes au Parlement de 15 %. Depuis le retrait du parti de l'Istiqlal, alors principal allié des islamistes, en juillet 2012, le nombre de femmes élues est passé de une à seulement six dans le nouveau gouvernement.

Autant dire que les ouvrières rencontrées ne se sentent nullement concernées par les enjeux de la représentation politique. Ainsi Ibtissam, 38 ans, célibataire originaire de la province d'Ifrane, se contente de voter pour « faire plaisir » à son frère, chez qui elle habite. Pour elle comme pour ses collègues, la citoyenneté est davantage conceptualisée comme la participation à une communauté d'intérêts politiques où les sujets partagent la même « interprétation d'un ensemble de valeurs éthico-politiques, comme l'égalité » (MORALES-HUDON, 2007 : 30), la justice ou la dignité. Ce sont en outre ces mêmes valeurs qui les poussent à s'organiser collectivement.

Stratégies de résistance collective

En marge des micro-luttes silencieuses ou de contre-pouvoirs individuels composés de « petites transgressions », les ouvrières mènent aussi des actions collectives plus visibles qui les positionnent d'emblée en tant que sujets politiques.

⁷ Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes.

Faire la grève et occuper les usines

Depuis trois ans, les salaires des ouvrières sont passés de 3 000 à 2 000 dirhams en raison de la chute de l'activité dans le textile. Aux mauvais traitements (insultes, surcharge de travail, pression psychique) s'ajoutent les contrats irréguliers, sans mention des heures travaillées ni bulletins de paye, et désormais les salaires impayés.

Rajaa : « Dernièrement, le patron nous a demandé de travailler deux journées par mois sans rémunération sous prétexte que l'usine est sur le point de déclarer faillite et qu'il faudrait la sauver pour notre intérêt. Nous avons refusé d'être exploitées, et d'ailleurs c'est la goutte qui a fait déborder le verre. Nos délégués ont demandé un dialogue avec le patron, mais ce dernier a refusé de se réunir avec eux. Le 17 décembre 2012, nous avons arrêté le travail et nous avons occupé l'usine. Nous n'avons pas reçu nos salaires du mois de décembre. L'administration a fait signer quelques ouvrières sur un papier blanc, nous ne savons pas de quoi il s'agit, afin d'être payées. Mais nous, nous avons refusé de signer quoi que ce soit jusqu'à ce que justice soit faite. »

Nouriya : « On demande juste nos droits, ceux que la justice nous donne et on n'arrive pas à les acquérir. Le responsable de la société il a l'argent, nous non, donc on est des pauvres qui sommes dans la rue, c'est là que l'État doit intervenir. On veut juste travailler et avoir nos droits. »

Wafa, femme divorcée sans enfant : « Entre 2008 et 2009, le patron a licencié plus de 160 ouvrières sans leur donner leurs droits. Nous sommes maintenant en *sit-in* devant l'usine. Nous occupons l'usine pour empêcher le déménagement des équipements de production vers un autre site. Lors de la Journée mondiale de la femme, le 8 mars [2013], nous avons organisé une marche et un *sit-in* devant le Parlement. Nous avons organisé deux marches dans le quartier industriel pour sensibiliser l'opinion publique à notre cause. »

Autant de manifestations de la prise de conscience politique de certaines ouvrières pour qui la citoyenneté, davantage qu'un statut, comprend l'exercice de certains droits sociaux, la protection et le respect d'obligations. Or la revendication de ces droits passe par l'expression d'une colère trop longtemps réprimée. Y

sont notamment dénoncés la collusion entre patrons et pouvoirs publics, les pots-de-vin versés aux juges et aux inspecteurs du travail, ainsi que la liste noire inter-entreprises. « C'est indigne, humiliant et dégradant, s'écrie Khadija, de se sentir exploitées par des responsables qui ne s'occupent jamais de l'amélioration de nos conditions de travail. Cette situation a poussé nos délégués à essayer d'ouvrir un dialogue avec le patron, qui a refusé en les renvoyant à l'Inspection du travail. Et l'Inspection n'a fait qu'adresser un blâme à la responsable qui nous maltraitait. Mais notre patron a refusé la sanction. Il a affiché un avis de ce refus de la décision de la délégation en nous rappelant de continuer le travail dans les mêmes conditions. Notre réaction la plus naturelle a été alors de faire grève pour réclamer nos droits et rétablir notre dignité. »

Habiba ajoute : « Le juge est pour le patron. Nous pensons qu'il l'a payé. Le patron a une avocate, mais ni lui ni elle ne viennent aux audiences. Il trafique l'argent. Il prend notre force de travail plus notre argent. Il essaie de trouver des moyens pour nous prendre tout. » Et Houria d'enchaîner : « Nous demandons que le droit du travail soit respecté et appliqué tel qu'il est légiféré. Maintenant, cela fait plus de trois mois que nous sommes en *sit-in*, nous sommes dans un état lamentable. C'est difficile pour moi de trouver un nouveau travail dans les usines vu mon âge, d'une part. D'autre part, à cause de la liste noire qui circule entre les usines : quelques ouvrières qui travaillaient dans cette même usine sont allées chercher du travail dans d'autres usines de textile, elles étaient surprises d'apprendre que ces usines leur ont affirmé qu'elles n'accepteront jamais les ouvrières de "X Confection". Nous espérons que les responsables et l'État marocain se penchent sur notre affaire, qui est l'affaire de plus de 400 familles. »

Construire des réseaux de solidarité entre femmes et d'entraide familiale

Dans leur combat pour faire valoir leurs droits, toutes les ouvrières en grève ne se montrent pas nécessairement solidaires les unes des autres. Certaines, plutôt pessimistes comme Maria, affichent même une attitude fataliste, voire démobilisatrice : « C'est bien de défendre ses droits, mais chez nous, parler de droits nous met dehors de l'usine et on risque de ne plus trouver de travail ; les employeurs sont plus forts que nous. »

D'autres reconnaissent que leur mobilisation politique a un coût social élevé, puisqu'elles doivent compter sur l'entraide familiale pour tenir le coup. Tel est le cas de Touria : « Ce sont mes filles qui m'aident un petit peu. La famille [...], c'est le besoin immédiat qui nous guide. » Ou encore celui de Naima, veuve de 36 ans : « Je suis chanceuse d'habiter près de l'usine et d'avoir une sœur qui m'a soutenue en gardant ma fille. Autrement, je ne m'en sortirais jamais. » Toutefois, il y a celles qui, à l'instar de Hafida, invitent au contraire à serrer les rangs : « Nous sommes tout le temps ici. Il y a des équipes qui sont là le matin et d'autres qui prennent la relève l'après-midi. D'autres passent la nuit ici dans l'usine. Depuis le 17 décembre 2012. C'est à volonté. Celles qui veulent rester toute la journée restent toute la journée, celles qui veulent venir seulement un peu le font. C'est la volonté de chacune qui décide. On défend l'intérêt collectif. Des fois, on cotise pour déjeuner, parfois il y en a qui rentrent chez elles pour déjeuner. Pour la nuit, on a un endroit à l'intérieur pour la prière, c'est là qu'on passe la nuit, mais ça pue. On a apporté des couvertures. Le premier jour, la police est venue ici la nuit à minuit. Elle n'a rien fait. Elle a vu qu'on ne faisait rien, qu'il n'y avait pas de cris, pas de destruction, donc, ils sont partis. »

Quelques notes d'espoir en guise de conclusion

Il est difficile de conclure sans saluer la capacité de résilience des ouvrières qui, malgré la fatigue, les pressions, les salaires dérisoires et la détérioration graduelle de leur santé, sont prêtes à se battre pour défendre leur dignité, pierre angulaire de leur sens de la citoyenneté. « Nous avons beau être des *bint al maâmil* (filles des usines), insistent-elles, nous voulons qu'on nous respecte tout de même. » La revendication de travailler dans le respect de leurs droits sociaux les conduit ainsi à déployer des stratégies de réappropriation citoyenne pour gagner des parcelles de liberté. Cependant, la remarque de SOARES (1997) au sujet des limites du caractère spontané des « rébellions silencieuses » des femmes trouve ici une résonance particulière : « Leurs micro-luttes ne

sont pas nécessairement des “stratégies rationnelles” (au sens wébérien du terme, d’adéquation des moyens à un but recherché) et/ou ne poursuivent pas de but à long terme ; elles visent plutôt à limiter les effets d’une situation d’oppression, sans pour autant viser à la disparition du lien de pouvoir » (Soares cité dans GUILLEMAUT, 2007 : 191).

Bien que le modèle patriarcal affecte directement les ouvrières dans la famille et la société, leur critique en la matière n’obéit pas à une action systématique et concertée (telle l’adhésion à un mouvement féministe laïque ou religieux) s’inscrivant dans un projet de transformation sociale. Mis à part quelques ouvrières déjà sensibles à la « Journée mondiale de la femme » et prêtes à militer pour les droits des femmes, on a vu que les résistances à la domination masculine s’expriment principalement sous la forme de petites pratiques ou négociations quotidiennes (tenue discrète, marche en groupe, transport collectif unisexe), visant à se protéger des violences ou des agressions sexuelles. D’ailleurs, le sexisme dans un contexte hétéro-normatif n’est jamais ouvertement questionné ; rien ne transpire sur la sexualité de ces femmes. Il y a là un thème tabou qui mériterait une étude en soi. En revanche, la remise en cause des stigmates associés aux intersections de la classe et de l’origine rurale (parfois doublée de l’identité ethnique berbère) traverse les récits de plusieurs ouvrières qui se disent « étrangères dans leur propre pays ». Mais leur expérience de l’altérité (et son corollaire, la minorisation) ne permet pas de conclure à une résistance au racisme d’autant que, à la différence des entreprises agro-alimentaires qui embauchent une main-d’œuvre issue d’Afrique subsaharienne, le textile recrute principalement des femmes du terroir partageant le plus souvent les mêmes référents culturels et religieux. Nettement plus représentative du pouvoir d’autonomisation des ouvrières semble au final la prise de conscience politique de leur appartenance mouvante et conflictuelle aux systèmes dominants de genre et de classe dans l’économie mondialisée. En effet, plus que toute autre raison, c’est la nécessité de pourvoir aux besoins de leur famille qui les pousse à investir l’espace urbain en jouant et déjouant les rapports de domination (des patrons, des femmes chefs, des pouvoirs publics, des hommes violents), et ainsi transformer en *res publica* (chose publique) des relations de pouvoir jusque-là confinées au privé. Si, bien sûr, la route de l’émancipation

citoyenne semble encore longue et semée d'embûches (leurs activités syndicales en étant encore à leur balbutiement), les ouvrières n'ont pas dit leur dernier mot.

Références bibliographiques

BELL V., 1999 – Performativity and Belonging. An Introduction. *Theory, Culture and Society*, 16 (2) : 1-10.

BOUASRIA L., 2013 – *Les ouvrières marocaines en mouvement*. Paris, l'Harmattan.

BOURQUIA R., 1999 – Genre et emploi dans l'industrie textile marocaine. *Occasional Paper*, 11, novembre, UNRISD.

CHARRAD M., 2001 – *States and Women's Rights. The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco*. Berkeley, University of California.

Conseil de recherches médicales du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada et Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, 1998 – *Énoncé de politique des trois conseils. Éthique de la recherche avec des êtres humains*. URL : http://www.frsq.gouv.qc.ca/fr/ethique/pdfs_ethique/3C_ethics-f.pdf

DÉTREZ CH., ROUSSILLON A., ZRYOUIL F.-Z. (dir.), 2007 – Être femme en Égypte, au Maroc et en Jordanie. URL : <http://lectures.revues.org/359>

EREL U., 2011 – Rendre visible l'activisme des femmes migrantes. *Cahiers du genre*, 51 : 135-154.

GILLOT G., MARTINEZ A., 2014 – « Dynamiques spatiales et de genre des ouvrières marocaines du textile : un territoire en archipel ». In Direnberg L., Schmoll C. (coord.) : *Cahiers du Cedref : Le tournant spatial dans les études de genre* : 121-156.

GUÉRIN I., KUMAR S., 2011 – « L'ambiguïté des programmes d'empowerment : entre domination, résistance et instrumentalisation ». In Guérin I., Hersent M., Fraisse L. (dir.) : *Femmes, économie et développement. De la résistance à la justice sociale*, Toulouse/Marseille, Éditions Érès/IRD Éditions : 129-154.

GUILLEMAUT F., 2007 – *Stratégies de femmes en migration : pratiques et pensées minoritaires. Repenser les marges au centre*. Thèse sociologie et sciences sociales, université de Toulouse II.

HARAWAY D., 1998 – Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of the Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14 :

575-599. Traduit dans *Manifeste Cyborg et autres essais*, Paris, Exils Éditeurs, 2007 : 107-140.

HATEM M. F., 1993 – Toward a Critique of Modernization: Narrative and Middle East Women Studies. *Arab Studies Quarterly*, 15 (2) : 117-122.

HATEM M. F., 2000 – « The Pitfalls of the Nationalist Discourses on Citizenship in Egypt ». In Suad J. (ed.) : *Gender and Citizenship in the Middle East*, Syracuse, Syracuse University Press.

HONNETH A., 2004 – Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la « reconnaissance ». *Revue du Mauss*, « De la reconnaissance », 23 : 136-150. Texte repris dans Honneth A., 2006, *La société du mépris*, Paris, La Découverte : 225-243.

KERGOAT D., 1982 – *Les ouvrières*. Paris, Le Sycomore.

KHALIL J., 2013 – *Corps, santé et pénibilité du travail des ouvrières à Casablanca*. Rabat, Centre Jacques Berque. URL : <http://www.cjb.ma/268-les-archives/343-archives-blog-farzyat/corps-sante-et-penibilite-du-travail-des-ouvrieres-a-casablanca-2183.html>

LABRECQUE M.-F., RAMOS B. C., 2010 – *Recherche sur les maquiladoras du sud du Mexique et en Amérique centrale. Travail, genre et identité*. Cahiers du Laboratoire de Recherche sur l'Industrie et l'Innovation, Document de travail n° 234, décembre, université du Littoral Côte d'Opale, 22 p. URL : <http://riifr.univ-littoral.fr/wp-content/uploads/2010/12/doc-234.pdf>

LAMRANI N., 2011 – Genre et travail dans le secteur industriel au Maroc. Étude de cas dans l'industrie textile. *Revue Juridique Politique et Économique du Maroc*, 48, Rabat, FSJES, 2^e semestre : 67-90.

LÉCHENET A., 2010 – *La reconnaissance, condition à l'exercice de la citoyenneté, ... y compris pour les femmes, ou ce que peuvent nous apporter les propositions de Axel Honneth*. Texte présenté au Congrès annuel de l'Association suisse de Science politique, 7-9 janvier, université de Genève, atelier genre et politique, 18 p. URL : https://www.google.ca/?gws_rd=cr&ei=L3rpUrbPLMa6yQG2hoDoBA#q=L%C3%A9chenet%2C+Annie.+%C2%AB+La++reconnaissance%2C+condition+%C3%A0+1%E2%80%99exercice+de+la+citoyennet%C3%A9

MARQUES-PEREIRA B., 2003 – *La citoyenneté politique des femmes*. Paris, Armand Colin.

MARUANI M., 2000 – *Travail et emploi des femmes*. Paris, La Découverte.

Médecins du monde, 2010 – Communiqué de presse : 8 mars. URL : <http://www.medecinsdumonde.org/Presse/Communiques-de-presse/A-l-International/Maquilas-Bienvenue-en-zone-de-non-droit>, pdf

MOGHADAM V. M., 2007 – Féminisme, réforme législative et autonomisation des femmes au Moyen-Orient et en Afrique du Nord : l'articulation entre recherche, militantisme et politique. *Revue internationale des sciences sociales*, 1, n° 191 : 13-20.

MOHANTY C. T., 2003 – Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Signs*, 28 (2) : 499-535.

MORALES HUDON H., 2007 – *Théorisations féministes d'une citoyenneté plurielle*. Mémoire de maîtrise en science politique, université du Québec à Montréal.

SETEM, 2011 – *Made in Morocco: Garment Production for Public Authorities: Traceability and Guarantee*. Barcelon, Federació Setem.

SIRI J., 2011 – Maroc : les limites de la Constitution soumise à référendum. *Le Nouvel Observateur*, 22 juin. URL : <http://rue89.nouvelobs.com/2011/06/22/maroc-les-limites-de-la-constitution-soumise-a-referendum-210457>

SOARES A., 1997 – *Stratégies de résistances et travail des femmes*. Paris, L'Harmattan.

SPIVAK G., 1988 – « Can the Subaltern Speak? ». In Nelson C., Grossberg L. (dir.) : *Marxism and the Interpretation of Culture*, Champaign, University of Illinois Press : 271-313.

SUAD J., 2002 – *Gender and Citizenship in the Arab World*. Background Paper for the Program on Governance in the Arab Region (POGAR), Amman, UNDP, 8 avril. URL : <http://www.undp-pogar.org/publications/gender/suad/genderf.pdf>

VERSCHUUR CH. (dir.), 2010 – *Cahiers Genre et Développement* n° 7. Paris, L'Harmattan.

VERSCHUUR CH., 2011 – « Mouvements et organisations populaires en milieu urbain : identités de genre et brèches pour le changement ». In Guérin I, Hersent M., Fraisse L. (dir.) : *Femmes, économie et développement. De la résistance à la justice sociale*, Toulouse/Marseille, Éditions Ères/IRD Éditions : 185-204.

WHEELER J., 2003 – New forms of citizenship: democracy, family and community in Rio de Janeiro, Brazil. *Gender and Development*, 11 (3). URL : http://www.siyanda.org/docs/wheeler_citizendem.pdf

YUVAL-DAVIS N., 1997 – Women, Citizenship and Difference. *Feminist Review*, 57 : 4-27. URL : http://www.siyanda.org/docs/davis_citizendifference.pdf

Chapitre 8

L'accès à la ville : une composante de la citoyenneté

Petits arrangements urbains des ouvrières du textile au Maroc

Gaëlle GILLOT

L'observation de la place des femmes dans les sociétés est désormais considérée comme un indicateur très significatif de leur évolution, et les institutions internationales cherchent à encourager leur insertion économique puisqu'il est désormais acquis qu'elles « poussent » la croissance et le développement économique (Banque mondiale, 2012). La ville – et en particulier l'espace public – est un produit social et son accès peut être considéré comme un marqueur de changement des sociétés. *A priori*, aucune loi n'interdit aux femmes de se trouver dans l'espace public, elles ont de longue date « droit de cité ». Et pourtant, on observe de façon récurrente, partout dans le monde, de très fortes inégalités de genre dans l'accès aux espaces publics urbains, entraînant une pratique et une insertion inégales et différenciées de la cité entre les hommes et les femmes. La persistance de la théorie/doctrine des « sphères séparées », qui renvoie aux Grecs (LAMOUREUX, 2000) et cristallise l'assignation des femmes au domestique et des hommes à l'extérieur, a concentré de façon

centripète les luttes féministes pour un accès égal à l'espace public et pour une meilleure justice spatiale, même si, malgré tout, l'urbain se révèle être plutôt un espace de libération et de liberté pour les femmes ainsi qu'un espace de changement des rapports sociaux et sexuels (PERROT, 1997).

Au Maroc, l'industrie a rendu visible le travail féminin et, notamment depuis la crise économique de 2008, l'usage de la ville est (re)négocié à la faveur de l'apparition de nouvelles situations familiales dans lesquelles des femmes, en particulier des ouvrières, sont devenues chefs de famille parce que seules pourvoyeuses de revenus. Leur pratique massive de la rue contribue à modifier la représentation sociale de la place des femmes dans la ville. À travers leurs modes d'accès à la ville, les ouvrières du textile nous montrent comment au sein de leur vie quotidienne épuisante, en apparence faite entièrement de soumission, elles recomposent le paysage urbain, sa pratique, et contribuent à modifier les valeurs d'une société marocaine complexe, tiraillée entre l'envie de conformité et celle de rupture. En silence, sans même parfois se rendre compte que leur pratique est plus libre que leur discours, dans des situations où la survie est assez souvent la première motivation, des femmes imposent leur présence et leurs choix dans le monde du travail et dans les villes, invitant à réfléchir sur le droit à la ville et la citoyenneté.

Ce travail repose sur un corpus d'enquêtes réalisées en 2012 et 2013 auprès d'ouvrières du textile de Rabat, de Tanger et de Casablanca dans le cadre du programme PEERS IRD-AIRD « Travail, femmes et villes »¹ associant l'université Mohammed V Agdal-Rabat, l'université d'Ottawa et l'université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, et l'UMR 201 « Développement et sociétés ». Composé de questionnaires, de récits de vie, de parcours urbains commentés ainsi que de « cartes mentales », le terrain a permis d'approcher la réalité de la vie quotidienne des ouvrières et de saisir quelques-unes de leurs stratégies quotidiennes. On comprend que le travail massif des ouvrières a pour effet secondaire de les

¹ Je n'ai pas souhaité détailler dans cette introduction la méthode de terrain employée ni le profil des ouvrières, dans la mesure où les enquêtées sont les mêmes que celles citées dans le chapitre d'Andrea Martinez. Nous avons réalisé les enquêtes en équipe. Les mêmes règles méthodologiques que celles décrites dans l'article précédent ont par conséquent été observées. Il n'était donc pas nécessaire de les expliciter à nouveau ici. Je remercie vivement Zoubida Reghay et Laaziza Okmeni qui m'ont accompagnée sur ces terrains.

rendre largement visibles dans la ville, ce qui modifie la représentation de leur présence dans l'espace urbain, en la légitimant puisqu'elles sortent pour travailler, ce qui leur donne une marge de manœuvre pour négocier leur place dans les espaces publics. Cette négociation leur permet d'avoir une pratique relativement libre de la ville – même si elles ne le reconnaissent pas toujours –, grâce à des « petits arrangements » et à la création d'espaces de liberté individuels, qui sont partie prenante de la construction de leur autonomie par rapport à leur groupe familial, et par conséquent de leur citoyenneté.

Une visibilité légitimée par le travail

Dans nos enquêtes, le salaire des ouvrières est en général la principale ressource du ménage, ce qu'avait déjà constaté Leila Bouasria dans ses enquêtes à Casablanca (BOUASRIA, 2013). Cela n'est pas anecdotique dans leur rapport à la ville et la légitimité qu'elles peuvent trouver à être dans la rue à des heures atypiques, ou l'habitude de sortir qu'elles acquièrent en ayant le sentiment que c'est plus que légitime : c'est nécessaire, ou même indispensable.

Lorsque l'usine a des horaires fixes (8 heures-18 heures par exemple), les flux de déplacements peuvent être massifs. C'est ainsi que SOHN (1998 : 257) note que « l'ouvrière est un produit de la société industrielle, non pas parce qu'elle a créé le travail féminin, mais parce qu'elle l'a rendu visible ». Et ce faisant, ce n'est pas seulement le travail que l'industrialisation a rendu visible, mais les travailleuses elles-mêmes. Elles s'imposent dans la rue, dans les transports en commun et dans la représentation de la ville. Leur présence, qui n'est pas nouvelle mais qui s'est considérablement accrue depuis les dernières décennies, vient « rompre un consensus social longtemps partagé sur la dangerosité de l'espace public » (COUTRAS, 1996). Partageant pourtant la peur, élément considéré par BEZIANE (2009) comme fondateur dans le rapport naturalisé des femmes à la ville², elles mettent en place des

² Peur naturalisée parce que liée au fait même d'être une femme et, par conséquent, d'être considérée comme illégitime et coupable de se trouver dans la rue.

stratégies pour prendre place dans la ville. Ainsi, elles sont présentes, se déplaçant en groupes destinés à les protéger des agressions qui les terrorisent, surtout les jours de paye. Elles sont aussi mobiles à pied ou en empruntant les transports publics, dont le bus, qui reste la formule la moins onéreuse pour se déplacer. La nécessité vitale de leur salaire les amène à imposer leur présence dans la ville, malgré le harcèlement largement répandu et les difficultés qu'elles doivent affronter pour arriver à l'heure à l'embauche.

Se rendre à l'usine malgré ces contraintes et l'insécurité très forte qu'elles ressentent est une forme permanente de résistance et de négociation de leur accès à l'espace de l'extérieur, à l'espace public. L'environnement urbain, vu de cette façon, devient un lieu de changement où les femmes négocient leur statut, leur position sociale et leur sécurité. De la même manière, les ouvrières, en se déplaçant en grand nombre, tendent à imposer la nécessité de leur présence dans les espaces publics, dans les transports publics aux heures de pointe et à obliger tant les pouvoirs publics que les responsables des usines à (re)penser les déplacements féminins dans des villes où le harcèlement et l'insécurité sont monnaie courante ; cela tout simplement pour des raisons strictement économiques, tant on considère aujourd'hui (Banque mondiale, 2012) que l'accès des femmes au travail est un facteur de développement, ce qui s'inscrit dans un « discours de la modernisation » largement admis dans le sens commun (même s'il est par ailleurs déconstruit par Meriem RODARY [2003] qui montre que le travail des femmes comme conséquence de la modernisation est une représentation largement liée au discours colonial).

La représentation de la présence des ouvrières dans les rues à des heures où les hommes sont aussi très nombreux est en train de changer, sans qu'une politique particulière de gestion du temps des villes soit encore mise en place, comme dans certaines villes d'Europe (LOOTVOET, 2009). Ces politiques prennent en compte la différence d'usage de la ville entre les hommes et les femmes et tentent d'adapter les espaces urbains. On peut d'ailleurs considérer que les responsables des usines qui mettent des minibus de transport à la disposition du personnel dans le cadre d'un ramassage quotidien influencent également les déplacements féminins dans la ville dans le sens de plus de sécurité. Le transport de personnel est d'abord destiné à assurer l'arrivée à l'heure à l'usine,

pour des raisons d'organisation du travail et de démarrage des chaînes, mais il est jugé très sécurisant par les ouvrières. La représentation de la présence des femmes dans les espaces urbains évolue également pour les heures atypiques auxquelles les femmes doivent se rendre à l'usine ou en partir. On observe depuis les crises économiques de 2008 une augmentation des horaires atypiques, avec des ouvrières qui embauchent tôt (à 6 heures du matin) et terminent tard (22 heures). Là encore, le fait que cela soit pour aller travailler justifie en général auprès du voisinage ces déplacements de nuit.

Sortir la nuit pour le travail n'a pas du tout la même connotation ni n'éveille le même soupçon que sortir pour le loisir, ce que les ouvrières font d'ailleurs rarement, par manque de temps et par peur d'être considérées comme de mauvaises ménagères. Mais lorsqu'elles doivent embaucher à 6 heures du matin, cela pose des problèmes qu'elles affrontent en mettant en place des tactiques de contournement des difficultés plutôt que de renoncer à aller travailler ou chercher à changer de travail. C'est le cas d'une ouvrière de Tanger qui, dès qu'elle sort de la maison où elle cohabite avec d'autres ouvrières du textile, exhibe son badge pour bien montrer aux voisins qu'elle sort pour aller travailler, et non pas pour se promener, que sa présence dans la rue ne sera donc pas source de désordre social car elle a une « bonne raison » de s'y trouver, et elle ne fait que passer.

Ces ouvrières trouvent ainsi des moyens de faire face à la peur et à l'insécurité ressenties dans ces déplacements. Parmi ces stratégies, je décrirai par exemple celle de Bouchra, ouvrière de Rabat qui, lors d'un parcours commenté entre son domicile et l'usine, révèle comment elle a choisi avec minutie les lieux par lesquels elle passe pour faire le trajet afin de se sentir en sécurité. Elle choisit les rues dans lesquelles certains membres de sa famille habitent et pourraient l'entendre si elle devait crier en cas d'agression. Ensuite, elle passe au carrefour où se trouve le boulanger, et puis par celui où des membres de sa belle-famille occupent une maison de chaque côté : « Ici, je passe entre les mains de ma famille », dit-elle en montrant la maison de sa belle-sœur et celle de sa belle-mère, chacune d'un côté de la route. Puis, après avoir grimpé par une petite rue sombre, en pente, glissante et déserte où elle ressent une grande solitude, elle préfère faire un petit détour

pour longer le café où ses cousins passent leur journée. Enfin, elle rejoint deux de ses camarades pour le reste du trajet vers la zone industrielle. Chaque espace de déplacement a un sens, et une série de micro-espaces de sécurité se succèdent entre lesquels elle court le cœur battant. Ces micro-espaces de sécurité sont liés à l'interconnaissance familiale, jugée par elle plus sûre que l'interconnaissance amicale.

Une autre stratégie est celle du déplacement « en grande foule », comme le nomme Ouarda, qui consiste pour faire le chemin à se regrouper par dix la nuit, par trois ou quatre le jour, afin d'être plus fortes au cas où une agression se produirait. Enfin, une autre manière est de se faire accompagner par un homme de la famille, ce qui leur est souvent imposé, mais qu'elles sollicitent aussi largement. Par leurs horaires et leurs déplacements fortement contraints, ces femmes imposent en retour leur emploi du temps aux hommes de la famille, qui doivent s'arranger afin que l'un d'entre eux soit toujours disponible.

Ainsi l'accès des ouvrières à l'espace public urbain, à la rue, même s'il se fait sous un mode contraint, articulé à la nécessité pour ces femmes de travailler, modifie aussi la façon de percevoir la présence des femmes dans l'espace public. Les revendications s'expriment aussi vis-à-vis de l'État : « C'est à l'État de nous protéger, de mettre en place les conditions de notre sécurité quand on va au travail », dit Ouarda, 35 ans, dont le mari qui travaille chez un notaire ne peut pas toujours l'attendre à l'arrêt du bus de l'usine dans son quartier d'habitation. Autrement dit, elles considèrent que c'est à l'État de garantir leur droit à la ville, et donc leur citoyenneté.

À travers leur forte visibilité à toutes les heures et leurs stratégies de maîtrise d'une insécurité à la fois intériorisée, ressentie et réelle, les ouvrières s'imposent donc comme des usagères « normales », habituelles et globalement acceptées, des transports en commun et des espaces publics, condition essentielle à leur participation économique dans la cité. Elles contribuent ainsi à une nouvelle perception de leur présence à tous les horaires, et en particulier à des horaires atypiques, ce qui conduit à une forme d'accoutumance de la société. Et permet aux femmes d'utiliser la ville pour se créer des espaces de liberté.

Petits arrangements avec la ville et espaces de liberté

Un accès à la ville limité par le fait d'être une femme

Sortir pour aller à l'usine ne constitue pas aux yeux des ouvrières un comportement répréhensible, au contraire, puisqu'elles s'y rendent pour nourrir leur famille et sont souvent les seules qui rapportent un salaire. Elles pestent à propos de la piètre qualité des transports en commun, de l'irrespect de certains chauffeurs de taxi (grands taxis collectifs), de l'inaccessibilité de certains modes de transport en commun modernes, comme le tramway (à Rabat) qui ne dessert pas leur quartier, et sur le fait que l'usine ne met pas toujours un bus à leur disposition pour assurer leur transport jusqu'à leur lieu de travail. Elles estiment qu'il est injuste qu'elles ne puissent pas sortir sans être accompagnées et d'avoir à subir une grande insécurité (ressentie ou réelle) dans l'espace urbain. Ainsi, elles considèrent à la suite de leur expérience de mobilité acquise dans leurs déplacements domicile-travail que leur place actuelle dans les espaces publics n'est pas la bonne, tout en ne remettant pas en cause, semble-t-il, les fondements sociaux de ce problème. Les discussions autour des repas partagés le soir à Tanger dans la « maison des ouvrières »³ relatent nombre d'anecdotes toutes aussi pénibles qu'attendues sur leurs difficultés de déplacement.

En adoptant une approche genrée de l'accès à l'espace public et des discours des ouvrières sur leur présence « dehors », comme elles disent, on constate facilement qu'elles ont largement intégré l'idée qu'elles sont vulnérables parce que femmes, parce que leur corps est toujours sexualisé et donc exposé aux risques d'agression à caractère sexuel dans les espaces publics (LIEBER, 2011). Pourtant, cette croyance est fautive⁴ et elle est construite à

³ Maison dans laquelle nous avons effectué une série d'entretiens en juillet 2013, dans le quartier de Bir Chifa à Tanger. Cette maison de trois étages appartient à un même propriétaire qui loue toutes les chambres à des ouvrières du textile.

⁴ On sait que les trois quarts des violences contre les femmes ont lieu au domicile et pas dans l'espace urbain ; en France en 2012, 83 % des femmes violées connaissaient leur violeur.

partir de la sexualisation permanente du corps des femmes pour appuyer l'idée que leur place n'est pas à l'extérieur, mais plutôt au domicile. Les ouvrières remettent cependant peu à peu en cause cette discrimination, en dénonçant le caractère injuste des agressions dont elles sont victimes alors même qu'elles ne font « rien de mal dans la rue, elles vont juste au travail, ou faire des courses » (Samira, juillet 2014, Tanger). Cela illustre le fait que la mobilité féminine renvoie dans l'inconscient social à la sexualité, et plus spécialement à la possibilité d'une relation sexuelle, et que l'on associe ainsi largement mobilité et légèreté de mœurs dans le sens commun. Or, légèreté de mœurs féminines signifiant désordre social et déshonneur familial, il est admis qu'il faut absolument protéger les femmes en contrôlant leur mobilité (FORTIER, 2011), et donc l'exercice de leur liberté.

Les hommes qui travaillent ne se posent jamais la question de la façon dont ils vont pouvoir arriver jusqu'à l'arrêt de bus, ne se rendent jamais à des rendez-vous avec six ou sept autres employés de l'usine pour faire le chemin en sécurité. C'est ce que les ouvrières remarquent, et elles arrivent à émettre le constat que cela constitue une véritable injustice à leur égard. Les parcours territoriaux effectués avec les ouvrières montrent que chaque coin de rue, chaque maison a une signification et diminue ou augmente l'insécurité ressentie par les femmes.

Le harcèlement comme limite de l'accès à la ville

Les ouvrières, qui perçoivent fortement une discrimination en raison, disent-elles, de leur pauvreté et de leur sexe, sortent toujours sous contraintes et ressentent fortement l'insécurité. Même si, on l'a vu, elles considèrent de plus en plus souvent qu'elles devraient pouvoir se déplacer dans les rues sans crainte, elles témoignent dans les entretiens de l'idée qu'une femme « bien » selon leurs représentations est une femme qui ne s'attarde pas dans la rue. SAÏDI-SHAROUZ et GUÉRIN-PACE (2011) relèvent que les femmes iraniennes gagnent peu à peu le droit à la rue à Téhéran grâce à leur mobilité. C'est en effet par le mouvement que les femmes ont accès à l'espace public, car la déambulation légitime leur présence dans la ville. Elle signifie que ces femmes sont occupées, qu'elles

y ont « quelque chose » à faire. Et selon LIEBER (2011), cela aurait tendance à diminuer dans la représentation collective le risque de dérapage. Il n'en reste pas moins que l'un des éléments cités par les ouvrières comme une limite à l'envie de découvrir la ville est le harcèlement sexuel qui accompagne chacune de leurs sorties, que ce soit pour le travail, pour les courses ou pour se promener – ce qu'elles font d'ailleurs rarement, ou n'admettent faire qu'après que la confiance a été établie avec l'enquêtrice.

La salarisation des ouvrières apporte des revenus essentiels aux familles, ce qui est très valorisé. En même temps, elle leur apporte les moyens d'autonomie et d'émancipation, ce qui est encore largement source de soupçon et marque une ambiguïté non encore levée sur la perception de la sortie des femmes dans les espaces publics. Plus autonomes, les femmes sont moins contrôlées, et la rue, qui reste un espace masculin, est source de rappels à l'ordre social sexué qui permettent de reproduire et perpétuer l'idée dominante de la vulnérabilité naturelle des femmes et leur sentiment de crainte. Ce rappel à l'ordre sous la forme du harcèlement sexuel, qui vise à une restriction spatiale des femmes, est souvent lié, explique FORTIER (2011 : 85) à la « crainte de la confusion des sexes et du désordre social qui tend à faire croire que les femmes, en travaillant, deviendraient comme des hommes et perdraient leur identité féminine ». Cela renvoie à des représentations du XIX^e siècle, en Europe notamment, qui idéalisent le rôle de femme au foyer des femmes bourgeoises, érigées en archétype de la féminité, et dévalorisent les femmes contraintes à travailler : ainsi pour Jules Simon, philosophe et homme d'État français du XIX^e siècle⁵, « [...] la femme devenue ouvrière n'est plus une femme » ! (BELLAIS *et al.*, 2000 : 11).

Se superpose ici l'image d'une femme parée de toutes les qualités (de la dominée), les mêmes qu'au XIX^e siècle ou au début du XX^e siècle – douce, moralement irréprochable, pieuse, sensible, pudique et maternelle (DORLIN, 2005 : 84) –, à laquelle les ouvrières, d'après leurs discours, cherchent à se conformer afin d'être « respectées » en tant que femmes, puisqu'elles considèrent que leur statut d'ouvrière ne force pas le respect. C'est donc en tant

⁵ Il a notamment travaillé sur la condition des enfants ouvriers et des ouvrières (*Les ouvrières*, 1861) sous la III^e République.

que femmes qu'elles cherchent à sortir du harcèlement pour se conformer à un rôle social qu'elles pensent que l'on attend d'elles. En effet, les mots qu'elles lancent à leur agresseur pour se défendre visent à « déssexualiser » leur image vis-à-vis de lui : « Ferais-tu cela à ta mère/ta sœur/ta grand-mère ? » est leur manière de rappler qu'une femme n'est pas nécessairement un corps disposé à l'échange sexuel et d'attirer ainsi la honte sur leur agresseur, qui se trouve alors dans une situation a-morale liée à l'interdit universel de l'inceste. Ces mots visent précisément à identifier les ouvrières comme des mères, des épouses et renvoient ainsi à un statut social « honorable » selon lequel la maternité ou le lien marital représentent l'essence des femmes. En effet, la déambulation et la perte de l'identité féminine respectable sont tout de suite associées à l'image de la prostituée – ce que redoutent fortement les ouvrières –, image qui leur est renvoyée par le harcèlement sexuel qu'elles subissent dans la rue.

C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles elles affirment avec autant de force leur désir de se présenter comme femmes, d'assumer leur emploi du temps de salariées en même temps que les tâches domestiques et familiales, et donc d'être reconnues avant tout comme des mères et des épouses plutôt que comme des travailleuses. Et c'est pourquoi elles affrontent le paradoxe d'afficher leur féminité dans la rue tout en effaçant au maximum dans leur tenue vestimentaire pour se protéger des agressions, et mettent en place des stratégies d'évitement.

Il est encore largement admis que le harcèlement sexuel n'est que la réponse à une provocation, constituée par la présence même des femmes dans la ville. Mais lorsqu'il devient récurrent, insupportable, il incite des femmes à ne sortir qu'au minimum, lorsque c'est strictement nécessaire, et limite ainsi leur accès au travail, mais également aux services publics, à leurs possibilités d'autonomie et à leur connaissance de la ville. Il les contraint aussi à adopter une tenue dictée par des représentations qui les rendent coupables du harcèlement qu'elles rencontrent de façon continue. Ces représentations sont même construites au plus haut niveau de l'État, puisque le Haut-Commissariat au Plan marocain a publié au printemps 2013 des statistiques faisant la différence entre les viols commis sur les femmes en « tenue traditionnelle » et sur celles en « tenue moderne », ces derniers étant bien sûr plus nombreux

que les premiers, sans qu'aucune information sur le recueil des données ni sur la construction et la définition des catégories ne soit indiquée.

La campagne médiatique qui a accompagné la présentation du projet de loi sur le harcèlement sexuel au Maroc, début novembre 2013, en dit d'ailleurs long sur les représentations du harcèlement dans la rue et les solutions à adopter. En effet, les photographies illustrant les articles relatifs à la présentation du projet de loi montraient systématiquement des situations de harcèlement de femmes portant des vêtements près du corps. L'image choisie par le site d'information en ligne Yabiladi était même beaucoup plus explicite : le site confronte les statuts de trois jeunes femmes, et c'est celle qui se trouve au centre, habillée un peu plus près du corps que les autres et non voilée, qui subit le harcèlement, tandis que ses amies continuent tranquillement leur chemin. Le message est donc clair : le harcèlement est une réaction à une tenue jugée incorrecte, considérée comme une tentation pour les hommes.

Le pas est alors vite franchi pour lire le harcèlement comme une réponse logique à un comportement déplacé, et donc comme une punition méritée. C'est dans la même logique qu'ont surgi les slogans « Les filles qui sortent le soir méritent le viol, et les mères qui laissent faire sont des prostituées » (*Tel Quel*, 7 octobre 2013, p. 10), lors de l'ouverture le 7 octobre 2013 à Rabat du procès des agresseurs présumés de deux lycéennes victimes de viol et d'agression sexuelle. Or, l'expérience égyptienne montre que les différents types de vêtements ne protègent pas des agressions sexuelles : cette croyance est un leurre, affirme FORTIER (2011). En effet, une enquête publiée en 2008 par l'Egyptian Center for Women's Rights (ECWR), menée auprès de 1 010 hommes égyptiens et 1 010 femmes égyptiennes et 89 femmes occidentales vivant en Égypte, montrait que 40 % des femmes ayant déclaré être harcelées étaient voilées. La conviction que porter le voile ou des vêtements dits « décents » protège du harcèlement prolonge la culpabilisation des femmes en faisant pression sur elles pour influencer leur manière de se vêtir et, ce faisant, maintenir un contrôle social sur leur corps et leurs déplacements.

La liberté de se mouvoir dans les espaces publics et dans une tenue librement choisie est à la source de la création en 2011

d'une association marocaine à l'initiative d'une jeune féministe s'inspirant du mouvement *SlutWalk* (Marche des salopes)⁶. Après avoir adapté le concept au Maroc, Majdouline Lyazidi, étudiante récemment inscrite en doctorat à Casablanca, a ainsi créé *Woman Choufouch* (expression utilisée par les harceleurs pour interpeller les Marocaines dans la rue) afin de sensibiliser la société et de lutter contre le harcèlement sexuel, qu'elle considère comme un phénomène « outrageusement courant dans les rues, et [qui] confine filles et femmes de tout âge dans un silence tabou qu'il était temps de briser ». Elle ajoute qu'« une femme non autonome dans ses déplacements ne pourra jamais s'épanouir ni professionnellement, ni culturellement, ni politiquement. Et au Maroc, peu d'efforts sont fournis pour l'autonomisation des femmes... »⁷.

Ainsi, malgré le harcèlement très répandu, « normalisé », dans les rues, des évolutions sont en cours, avec le projet de le pénaliser et le refus par une certaine frange de la population jeune de l'irréversibilité du phénomène et de sa banalisation. Dans le même temps, si les ouvrières passent encore leur chemin en baissant la tête, elles se dessinent dans la ville des territoires qui appartiennent à leur intimité et dans lesquels elles expriment une part de liberté et leur personnalité, indispensables à leur autonomie et leur conscience citoyenne.

Ville, égalité, citoyenneté

La démocratie est née en ville, à Athènes en 508-507 avant J.-C. (réforme de Clisthène). Pour la première fois, c'est l'appartenance à un lieu géographique, la cité, et pas à une famille puissante qui détermine la qualité de *citoyen* (mais cette démocratie était très limitée, puisque les femmes, les esclaves et les étrangers en étaient exclus). Cette citoyenneté donnait des droits (la possibilité de participer aux décisions politiques et aux fonctions publiques) et des devoirs (servir la cité – défense, gloire –, dépenses collectives) dans le cadre de règles qui assuraient l'égalité devant la

⁶ Créé au Canada après les propos d'un policier de Toronto, qui suggérait que, pour diminuer les risques de subir un viol, « les femmes devraient éviter de s'habiller comme des salopes ».

⁷ Entretien de Majdouline Lyazidi donné au magazine *Ousra*, décembre 2012, p. 63-65.

loi. Les citoyens *libres* et *égaux* avaient donc le pouvoir et l'exerçaient. Les citoyens étaient censés être informés et responsables, c'est-à-dire conscients de leurs responsabilités dans le cadre des libertés publiques assurées également pour tous par la loi. Ainsi, l'appartenance à la ville était la base de la citoyenneté qui assurait l'égalité politique, une égale prise en considération de chaque personne et l'égalité des chances. En démocratie, les citoyens sont des « semblables » sans aucune distinction, ni de genre ni selon d'autres considérations, qui doivent équitablement avoir accès aux moyens économiques, aux infrastructures, à la représentation politique. Ainsi, l'égalité est un des fondements de la démocratie (KESLASSY, 2003). Et cette égalité est favorisée par la ville, dans la mesure où les citoyens sont des individus qui peuvent se sentir libres de toute attache et non définis par des statuts hiérarchisés. Isaac Joseph définit en effet la ville comme l'espace de l'individuation, car elle permet de fréquenter des espaces n'ayant pas fait l'objet d'appropriations particulières, de sortir d'un type de relations sociales fondées sur l'interconnaissance et la communauté, et ainsi d'accéder aux espaces publics, premiers pas vers « l'espace public », « espace accessible à tout un chacun, espace social régi par la distance dans la co-présence » (JOSEPH, 1998 : 52). Pour les sociologues de l'école de Chicago, le monde urbain rend possible un mode de vie qui permet de réduire la sociabilité d'interconnaissance, la multiplicité des liens et les liens faibles par nature, ce qui a pour conséquence de libérer les individus de leurs attaches et de leur permettre d'exprimer leur singularité sans prêter attention aux inconnus auxquels ils n'ont pas de compte à rendre sur le plan personnel, sans obligation. C'est ce traitement égalitaire sur le plan de l'individuation qui rend les citoyens égaux et libres, et les transforme en citoyens.

Bien sûr, il ne faut pas oublier ce que Carole Pateman a nommé le dilemme de Wollstonecraft : dans ce dilemme, soit les femmes sont intégrées à la citoyenneté en tant qu'individus, et l'égalité individuelle ainsi reconnue les assimile aux hommes en niant leurs expériences et leur vie de femme ; soit elles sont incluses dans la citoyenneté en tant que femmes, et la prise en compte de la différence sexuelle risque d'entraîner des dérives essentialistes, d'institutionnaliser les différences entre hommes et femmes, au détriment de l'égalité.

Néanmoins, sans accès à l'espace public (égal ou inégal), les femmes ne peuvent accéder à la citoyenneté (car elles ne peuvent ressentir le sentiment d'être citoyennes, de participer et se sentir intégrées à la vie en société).

La ville : un territoire de liberté

Face à cette situation, alors même qu'elles ressentent l'espace de l'interconnaissance comme un espace de sécurité, c'est paradoxalement en dehors de ce dernier qu'elles façonnent un territoire de liberté. Malgré des entretiens longs et détaillés, les ouvrières rencontrées ne semblaient pas se confier sur les lieux de l'intime dans la ville, comme si elles ne se déplaçaient jamais en dehors des obligations liées au travail ou au ravitaillement, ni en dehors de l'espace « de la communauté », ainsi que pourrait le qualifier WIRTH (1938), qui permet des relations sociales anonymes, superficielles et éphémères, préservant leur intimité propre dans le sens où elles sont détachées de tout lien interpersonnel qui les unisse étroitement à leur groupe d'appartenance. Et pourtant, il semblait qu'elles connaissaient mieux la ville qu'elles ne voulaient bien le reconnaître. L'utilisation des cartes mentales, avec toutes les limites que l'on connaît à cette méthode, s'est montrée particulièrement révélatrice d'un monde intime, secret, faisant apparaître de nombreux espaces sur les cartes alors même qu'ils n'avaient jamais été cités lors des entretiens. Comme si le passage à l'écrit, au dessin, permettait de révéler l'intime alors que la parole, qui pourtant s'envole, était trop intrusive. Les jeunes femmes, pourtant analphabètes, ont dessiné des espaces qui leur ressemblent, ont dessiné leur ville, qui est une expression du fait qu'elles sont des sujets à part entière, maîtresses de leur territoire, même si toujours soumises à des contraintes, qu'elles soient extérieures ou largement intériorisées.

Ces espaces semblent être l'expression de leur individualité, et non plus de leur personne. La différence se situant dans le fait qu'elles s'y détachent de leur statut social (DUSSUET, 2004). Elles ne se sentent plus ni femme, ni ouvrière, ni fille de ou femme de, mais juste elles-mêmes, anonymes et affranchies de leurs identités sociales. Il semble que, dans ces espaces décrits sur les dessins, elles n'entretiennent plus aucune relation interpersonnelle

et restent en partie indifférentes aux remarques qui peuvent leur être adressées. De fait, tous les espaces qu'elles aiment particulièrement et dans lesquels elles se sentent libres sont des lieux dans lesquels elles disent qu'elles sont anonymes. Personne ne les connaît, ces espaces sont à tout le monde, appropriés par personne en particulier. Elles accèdent en réalité à l'espace public. Et c'est le fait même de sortir de l'interconnaissance qui fait d'elles des individus et les fait accéder à l'indifférence, ou à « l'inattention civile », ainsi que la nommerait JOSEPH (1998). Sans en avoir encore pleinement conscience pour certaines, les ouvrières qui ont dessiné ces espaces ont entamé un processus d'individuation, première étape de leur citoyenneté selon JOSEPH (1998). En sortant secrètement dans des lieux dont elles ne parlent pas, en profitant des opportunités d'anonymat qu'offre l'espace urbain, elles peuvent parfois devenir des flâneuses et habiter pleinement l'espace public sans se sentir assimilées à des « femmes publiques », mais plutôt comme faisant partie d'« un milieu humain dans lequel des inconnus se rencontrent » (SENNETT, 1979), c'est-à-dire la ville. Ces moments et ces lieux sont pour elles encore rares et elles ont du mal à en parler, mais ils existent et montrent qu'un processus d'autonomisation est en cours pour elles-mêmes, et de plus en plus reconnu par la société qui, à ces endroits, leur permet de déambuler sans attention focalisée, une caractéristique de l'espace public urbain.

Les cartes mentales comme « révélateur » de l'intime

Ainsi Mériem, ouvrière de 24 ans dans une usine de textile à Tanger, montre sur sa carte mentale une vie et une ville coupées en deux : d'un côté l'usine, de l'autre le « boulevard ». Seule une vil(le) apparaît dans l'entretien : l'usine qui correspond au labeur, raison pour laquelle nous avons réalisé l'entretien avec elle. Le loisir, l'intimité et la sociabilité amicale et familiale n'étaient pas évoqués dans les échanges oraux avec elle, alors que des questions concernant l'usage de la ville pour le loisir étaient posées. Sur sa carte, elle commence par représenter le boulevard, les lieux mais également les personnes et le type d'usage transparaissent sur son dessin. Elle a séparé ses deux vil(le)s par un trait horizontal qui montre que les deux sont indépendantes et qu'il existe une réelle coupure entre l'une et l'autre, une sorte de frontière quasiment

hermétique. Le boulevard est dessiné avec beaucoup de précision, ce qui montre qu'elle le connaît particulièrement bien pour s'y rendre souvent. Elle y rencontre son petit ami dont elle n'avait pas parlé pendant l'entretien, même lorsque je lui avais demandé si elle sortait se promener et avec qui. Le point de rendez-vous est toujours le même. Ils déambulent le long de la promenade, s'arrêtant parfois dans les cafés. La fin de la promenade est toujours la même, après avoir fait le tour de la fontaine : assis sur les marches, ils regardent la mer. Mériem aime le calme et le cadre de la mer et s'y rend volontiers.

La seconde partie du dessin est là aussi très personnelle, puisqu'elle indique les points de repères affectifs de Mériem : son amie de l'usine avec laquelle elle partage ses repas, l'arbre entre les deux usines où elle rencontre sa sœur le midi après avoir déjeuné. Les espaces de transport ne sont pas représentés, ni son domicile. Il apparaît que, pour Mériem, la ville n'a de sens qu'en relation avec sa pratique profondément personnelle. Le boulevard est la face cachée, probablement la plus importante car représentée en premier et en haut de la feuille, et l'usine la face publique de sa vie traversée par les relations sociales : son amie et sa sœur. Son petit ami en revanche n'apparaît pas sur le boulevard.

Nezha, ouvrière de 23 ans à Tanger, a elle aussi une approche très sensible de la ville, représentant des détails très précis des endroits où elle aime se rendre. Le transport, très présent dans son dessin, est pour elle une épreuve : trouver un taxi, le payer, se rendre là où elle le souhaite lui demande un effort. Elle dit regarder les arbres sur la route pour oublier qu'elle habite loin de tout dans son quartier. Parmi les lieux où elle aime aller, elle a dessiné un jardin public où elle se rend à chaque fois qu'elle dispose d'un peu de temps. Elle aime y accompagner les enfants qui viennent lui rendre visite, ou même en rencontrer avec lesquels elle noue la conversation et joue. Elle apprécie les fleurs, les arbres et les bancs du jardin public. La « falaise » représente la grotte d'Hercule, lieu particulièrement prisé des Tangérois pour la promenade du dimanche, où se trouvent des cafés et des espaces arborés dominant la mer, aménagés avec des bancs. Elle s'y rend lorsqu'elle a besoin de respirer. Elle y va seule en général, de même qu'à la mer qu'elle aime longer pour oublier l'usine et sa vie éreintante, faire des projets et réfléchir à son devenir.

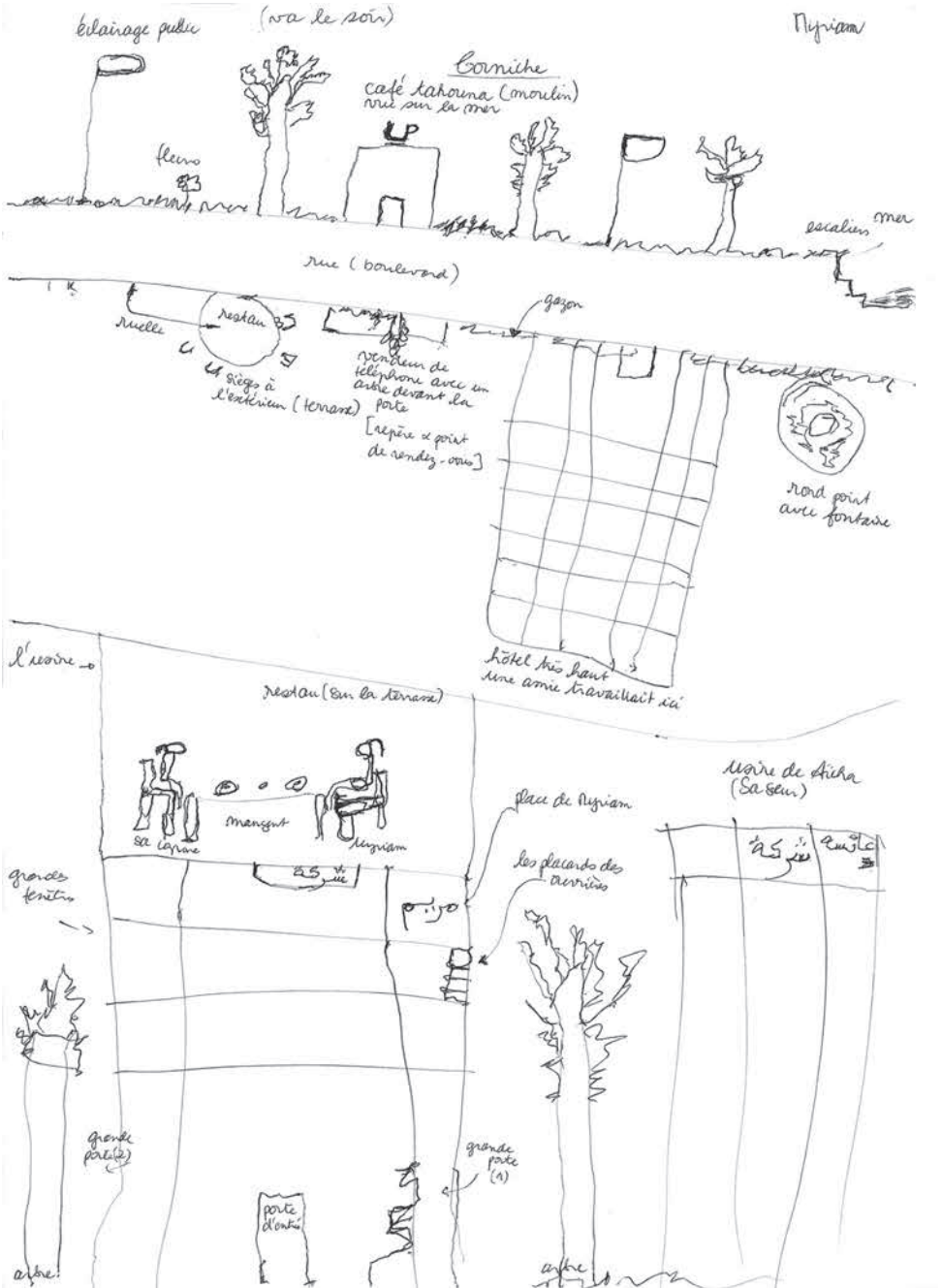


Figure 1
Carte mentale de Mériem, Tanger, juillet 2013.

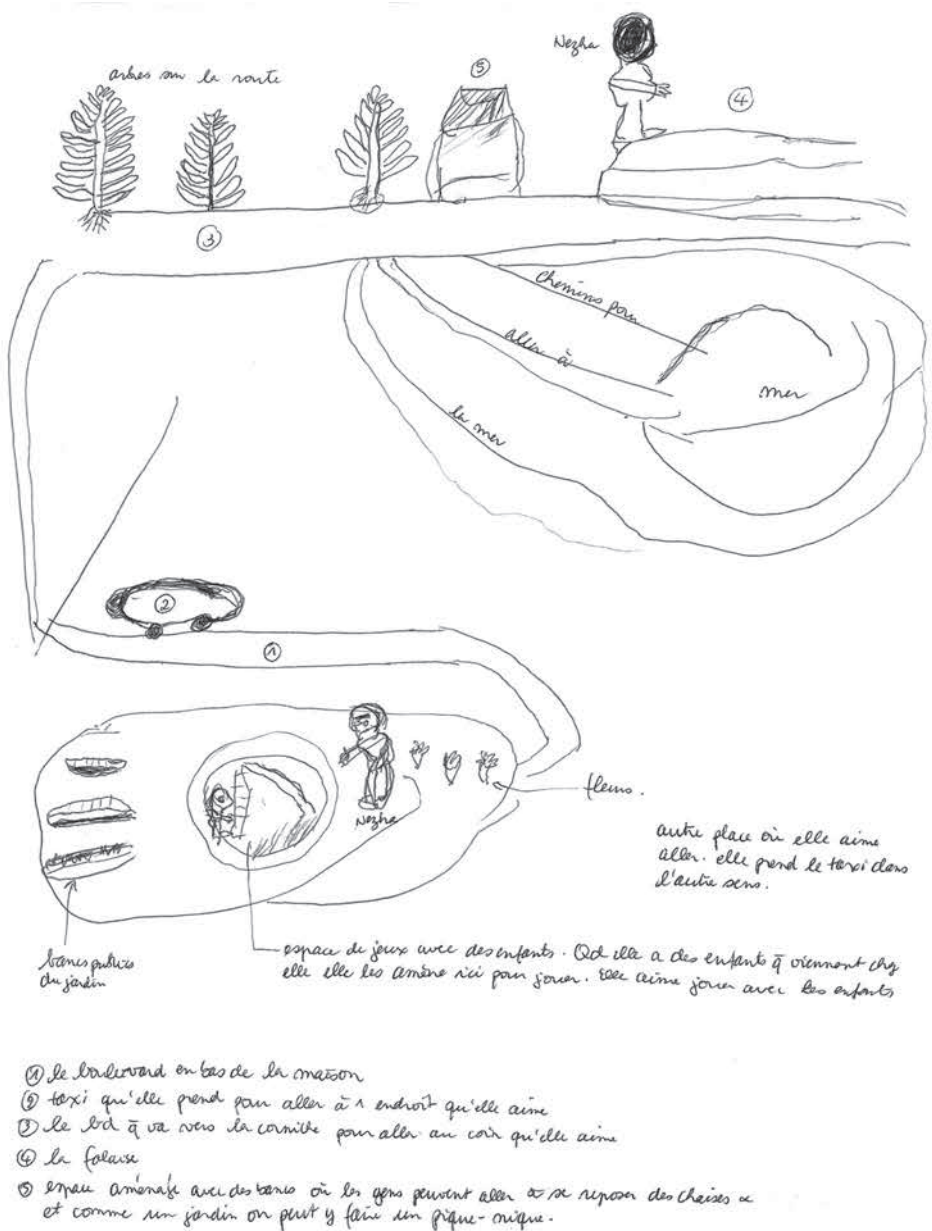


Figure 2
Carte mentale de Nezha, Tanger, juillet 2013.

Ainsi, à travers ces deux exemples plutôt représentatifs des cartes mentales réalisées par les ouvrières de Tanger, se dessine une ville dans laquelle apparaissent non seulement des lieux, mais également des usages et des personnes, qui informent de façon très complémentaire aux entretiens sur la pratique de la ville des ouvrières rencontrées. Cette ville est beaucoup plus ouverte que ce que laissaient supposer les entretiens, et la vie de ces ouvrières est également beaucoup plus riche que celle décrite par BOUGHALI (1974). Dans *La représentation de l'espace du Marocain illettré*, il montrait en effet à travers l'étude de cartes mentales réalisées par des ouvriers et des ouvrières de Marrakech une ville composée de trois points essentiels : le domicile, l'usine et une référence familiale/affective. Les ouvrières rencontrées à Tanger et à Rabat se sont pliées à l'exercice de la carte mentale, non sans appréhension, mais avec confiance et détermination. Elles se sont montrées très impliquées, très appliquées et ont dit avoir aimé l'exercice, qui leur a fait prendre conscience que, contrairement à ce qu'elles pensaient, elles connaissaient plutôt bien la ville et pratiquaient « des coins bien à elles » (Mérim). Si leur description orale de leur pratique de la ville avait été finalement très conforme à ce qu'on attendait d'elles comme ouvrières (domicile, transport, usine, lieux de ravitaillement), leur description écrite en revanche témoigne d'une liberté de circulation qui ne correspond plus du tout à leur première description. Elles ont réalisé à l'issue de l'exercice qu'elles avaient chacune construit un territoire individuel et personnel dans la ville, prenant par là même conscience de leur singularité et de l'existence d'une vie autonome malgré une pratique du collectif très forte, voire envahissante, dans leur quotidien.

Conclusion

« Dans les grandes cités, l'individu est beaucoup plus affranchi du joug collectif [...] chacun a d'autant plus de facilités pour suivre son sens propre qu'il est plus aisé d'échapper à ce contrôle [...]. La sphère d'action libre de chaque individu s'étend en fait, et peu à peu, le fait devient un droit » (DURKHEIM, 1893 : 284-285). Quoi qu'elles en disent, les ouvrières rencontrées profitent de ce que la

ville offre une plus grande liberté de mouvement pour construire individuellement leur territoire, ce qui est une expression de la conscience de leur droit à être des sujets de leur vie. La revendication de l'accès à la ville dans les pratiques ou dans les mots, même lorsqu'elle est camouflée sous des justifications, est le signe d'un changement social durable. En effet, la mobilité des femmes en ville est de mieux en mieux acceptée, c'est le fait de rester et d'occuper un espace qui n'est pas encore acquis, cela étant lié au fait que les espaces urbains sont habituellement occupés par les hommes, les femmes ne faisant encore que passer...

Au Maroc, la constitutionnalisation de l'égalité entre les hommes et les femmes depuis juillet 2011 manifeste une prise de conscience nationale de l'inégalité profondément ancrée dans les habitudes économiques et sociales. Un processus de transformation de la société semble entamé, même s'il est très lent. Les ouvrières non qualifiées ont cependant encore beaucoup de chemin à parcourir et d'efforts à fournir pour arriver à une situation d'égalité. Les ouvrières du textile que nous avons rencontrées et observées sont tiraillées entre leur désir de se réaliser en tant que femme au foyer et la nécessité qu'elles ont de travailler, avec pour corollaire une forme de liberté que peut leur procurer, par la légitimité qu'elles gagnent pour sortir, un travail extrêmement contraignant et difficile. Le grand nombre de femmes concernées par ces conditions de vie, ces ajustements en cours, ces négociations et reformulations de leur place au quotidien ne peut pas ne pas avoir de répercussions sur la société. Déjà, l'évolution de la perception de leur présence en ville est en marche, et leur statut de « chef de famille » est de plus en plus accepté⁸. Leur prise de conscience se traduit aussi par un constat implacable. Ainsi que le soulignent les femmes qui participent au travail de l'ONG « Quartier du Monde » (cf. chap. 11, cet ouvrage), l'égalité des femmes et des hommes dans l'espace public et au travail repose aussi sur l'égalité du partage des tâches domestiques : « Pour que nous puissions sortir et participer, il faut que nos hommes rentrent. »⁹

⁸ Environ 20 % des foyers seraient dirigés par des femmes au Maroc en 2006 (TRIKI *et al.*, 2006).

⁹ Communication d'Ada Bazan et Carine Troussel à l'École pluridisciplinaire d'été sur l'égalité de genre dans la région Afrique du Nord Moyen-Orient, 2-6 juillet 2012, Rabat.

L'exemple des ouvrières du textile explicite ce qu'une pratique quotidienne de la ville engendre dans la société. C'est là où l'évolution se donne à voir, où les valeurs s'inversent, respectées et réinterprétées, ce que Baudrillard voit comme un processus de « modernisation » sociale. Les mutations sont lentes mais elles existent, et le fait même de les rendre visibles peut contribuer à une connaissance plus fine de la société et, ce faisant, faire intégrer peut-être un jour quelques éléments de ces mutations dans l'agenda politique. Les négociations entamées par les femmes avec les valeurs sociales pour inventer leur propre place, pour gagner leur place en tant qu'individu et non plus en tant que femmes sont probablement un pas vers l'acquisition d'une citoyenneté en marche, même si un long chemin reste à parcourir.

Références bibliographiques

BELLAIS R., BOUTILLIER S., LAPERCHÉ B., UZUNIDIS D., 2000 – *La femme et l'industriel. Travailleuses et ménagères en colère dans la révolution industrielle*. Paris, L'Harmattan, Économie et Innovation.

BEZIANE L. 2009 – « Tous égaux dans l'espace public urbain ? ». In : *Les Urbanités*, Laboratoire du droit à la ville, 13 octobre. URL : <http://urbanites.rts.ch/laboratoire-du-droit-a-la-ville/tous-egaux-dans-l'espace-public-urbain/>

BOUASRIA L., 2013 – *Les ouvrières en mouvement*. Paris, L'Harmattan.

BOUGHALI M., 1974 – *La représentation de l'espace chez le Marocain illettré*. Casablanca, Afrique Orient.

COUTRAS J., 1996 – *Crise urbaine et espaces sexués*. Paris, Armand Colin.

DORLIN E., 2005 – De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » dans les études de genre. *Cahiers du genre*, 39 : 83-105.

DURKHEIM E., 1893 [1986] – *De la division du travail social*. Paris, PUF.

DUSSUET A., 2004 – « Femmes des villes : des individus ou des personnes ? ». In Denèfle S. (dir.) : *Femmes et villes*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais/MSH.

FORTIER C., 2011 – « Vulnérabilité, mobilité et ségrégation des femmes dans l'espace public masculin : point de vue comparé (France-Mauritanie-Égypte) ». In Denèfle S., Monqid S. (dir.) : *Gouvernance locale*

dans le monde arabe et en Méditerranée : quel rôle pour les femmes ? Égypte Monde Arabe, troisième série, n° 9 : 71-102.

GILLOT G., MARTINEZ A., 2014 – Dynamiques spatiales et de genre des ouvrières marocaines du textile : un territoire en archipel. *Cahiers du Cedref : Le tournant spatial dans les études de genre* (coordonné par L. Direnberg et C. Schmoll), Paris : 121-156.

GILLOT G., EL MAHDATI L., MARTINEZ A., OUBEJJA K., 2015 – « Ouvrières marocaines : fragments de vie quotidienne et stratégies d'autonomisation ». In Dupret B., Rhani Z., Boutaleb A., Ferrié J. N. (dir.) : *Le Maroc au présent. D'une époque à l'autre, une société en mutation*, Casablanca, CJB, Fondation du Roi Abdul-Aziz.

JOSEPH I., 1998 – *La ville sans qualités*. Paris, Éditions de l'Aube.

KESLASSY E., 2003 – *Démocratie et égalité*. Paris, Bréal.

LAMOUREUX D., 2000 – « Public/privé ». In Hirata H., Laborie F., Le Doaré H., Senotier D. (dir.) : *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF : 185-190.

LIEBER M., 2011 – Le sentiment d'insécurité au prisme du genre. Repenser la vulnérabilité des femmes dans les espaces publics. *Métropolitiques*, 5 décembre 2011. URL : <http://www.metropolitiques.eu/Le-sentiment-d-insecurite-au.html>

LOOTVOET V., 2009 – « Au cœur de l'individuation : les femmes, la ville et la citoyenneté ». In : *Savoirs de genre : quel genre de savoir ? État des lieux des études de genre*, colloque Sophia, VZW/ASBL.

MARQUES-PEREIRA B., 2007 – « Citoyenneté ». In Hirata H., Laborie F., Le Doaré H., Senotier D. (dir.) : *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, PUF : 16-21.

NORREDINE N., 2012 – En avant le militantisme mesdames ! Casablanca, *Ousra magazine*, 129, décembre : 62-65.

PERROT M., 1997 – Le genre de la ville. *Communications* : « L'hospitalité », n° 65 : 149-163.

RODARY M., 2003 – *Femmes, travail et vision « orientaliste » de la société marocaine : réflexions sur l'invisibilisation des activités féminines informelles*. Communication au colloque « Maghreb en immigration. La frontière des genres en question. Études sociologiques et Marché du travail et genre dans les pays du Maghreb », Dulbea/ULB, Insea, Mage, CNRS, Rabat, 11-12 avril. URL : http://www.ulb.ac.be/soco/colloquerabat/papiers/articles_definitifs/RS2_Rodary.pdf

SAÏDI-SHAROUZ M., GUÉRIN-PACE F., 2011 – La mobilité quotidienne des femmes dans la ville de Téhéran : entre visibilité et invisibilité. *L'Espace géographique*, 2011/2, tome 40 : 176-188.

SENNETT R., 1979 – *Les tyrannies de l'intimité*. Paris, Le Seuil.

SOHN A. M., 1998 – « Les femmes dans la société industrielle ». In Guedj F., Sirot S. (dir.) : *Histoire sociale de l'Europe. Industrialisation et société en Europe occidentale (1880-1970)*, Paris, Seli Arslan : 249-268.

TRIKI S., HAYEF I., ZIRARI M., 2006 – *Le travail des Maghrébines. L'autre enjeu. Situation économique et sociale différenciée selon le genre au Maghreb*. Collectif 95 Maghreb-Égalité, Horchani M., Naciri R., Seftaoui J. (coord.), Rabat, Marsam/GIZ.

WIRTH L., 1938 [1990] – « Le phénomène urbain comme mode de vie ». In Grafmeyer J. : *L'école de Chicago*, Paris, Aubier : 255-281.

La féminisation des espaces publics en Iran

Mina SAIDI-SHAROUZ

L'espace public est appréhendé dans cette recherche dans le sens philosophique, d'une part, où l'on rend publics l'opinion privée ou l'espace de rencontre des personnes qui ne se ressemblent pas (HARENDT, 1983), et, d'autre part, dans sa dimension spatiale et architecturale. Ces deux lectures se superposent dans la ville. La dimension politique marque les espaces publics urbains et se réalise à travers eux. Nous pouvons donc d'une part considérer les espaces urbains comme marqueurs de politiques publiques et d'autre part comme le lieu de mise en scène des dynamiques sociales (GOFFMAN, 1973).

En partant de l'idée que l'espace public est étroitement lié à la démocratie, comment peut-on définir l'espace public dans les pays connus comme « non démocratiques » ? Surtout si l'on se réfère à des définitions de l'espace public telle celle de Ghorra-Gobin, qui considère que : « Les espaces publics ne sont pas des espaces communautaires dans la mesure où ne se retrouvent pas uniquement des gens se ressemblant ou appartenant à la même communauté [...] Ils lient la pluralité des individus et des communautés et font accéder différents mondes vécus à une visibilité politique » (GHORRA-GOBIN, 2001).

Nous cherchons ici à dépasser les présupposés sur l'existence ou non de l'espace public en Iran en orientant nos questions sur les points suivants : comment l'espace public se définit-il en Iran où il est soumis à une surveillance permanente ?

En Iran, deux types de discours opposés sont constitutifs du débat autour de l'espace public. D'une part, ceux qui prétendent que l'espace public n'a jamais existé en Iran car la ville a toujours été sous le contrôle des commerçants, des militaires, des religieux et du pouvoir. D'autre part, ceux qui soutiennent l'idée que l'espace public existe à travers les espaces intermédiaires entre le public et le privé. Ces espaces peuvent avoir plusieurs usages à la fois. Par exemple, la mosquée et les lieux prévus pour une autre fonction sont souvent détournés pour devenir des lieux de rencontre et de débat.

Si cette seconde proposition paraît plus pertinente, elle ne tient pas compte de l'accès de tous à ces espaces. Elle néglige bien sûr la question de la ségrégation sexuelle et l'exclusion des femmes.

Concevoir une ville avec des espaces séparant les femmes et les hommes est-il compatible avec la notion de « forum » dans laquelle tous les citoyens peuvent se rencontrer et confronter leurs opinions personnelles ? Ne s'agit-il pas d'un « espace collectif » plutôt que d'un « espace public » ?

Les femmes en Iran n'ont pas accès à tous les lieux de la ville et, même si elles sont dehors, elles sont soumises à des codes imposés et à des interdits, ce qui remet en question leur place dans l'espace public. Aujourd'hui à Téhéran, les femmes, presque autant que les hommes, se déplacent physiquement au quotidien (4,5 millions de déplacements par jour contre 7 millions effectués par les hommes). Ont-elles pour autant acquis une place, dans le sens que développe Isaac Joseph où « l'accessibilité d'un espace ne se limite pas à la possibilité physique de s'y rendre, mais comprend aussi celle plus interactionnelle d'y prendre place, c'est-à-dire d'y trouver des "prises", des ressources propres à des cours d'action individuels » (JOSEPH, 1995) ? Dans ce cadre, pour mieux comprendre le contexte et les enjeux liés à la question de genre et espace public, il faut tenir compte de la temporalité et des changements dans le temps.

La ségrégation spatiale à travers l'histoire : des cités sans femmes

En Iran, traditionnellement, conséquence de la notion de *namûs*, le corps des femmes est caché de la vue des hommes. Elles sont tenues de se voiler et de rester dans le domaine privé de la maison, donc écartées de l'espace public. Aujourd'hui, nous constatons un bouleversement des comportements lié en grande partie au « mouvement » spatial des femmes. C'est un des paradoxes de l'Iran contemporain.

L'organisation des espaces en Iran repose sur la séparation des hommes et des femmes, et cela à toutes les échelles spatiales. Si la cité traditionnelle s'est formée autour de lieux symboliques comme la mosquée, la citadelle (*arg*) et le *bazar*, ces tissus urbains qui constituent sa chair, ces lieux restent fortement sexués et ont pour fonction d'éviter ou de permettre sous conditions la rencontre du masculin et du féminin. L'espace a toujours été inégalement réparti entre les femmes et les hommes. Les femmes utilisent une partie seulement de la maison, et les hommes toute la ville.

À l'origine de cette séparation, le *namûs*, basé sur l'honneur personnel de l'homme, tient une place primordiale. Cette notion profondément ancrée dans la culture musulmane définit des comportements et des modes de vie spécifiques, et sert à assurer la pureté sexuelle. La femme fait partie du patrimoine de l'homme au même titre que sa maison, sa ville et même son pays (on défend son pays comme un *nâmus* contre les ennemis). Le *nâmus* est contraire au bien public car il s'agit de la propriété privée des hommes (SAIDI-SHAROUZ ET GUÉRIN-PACE, 2011).

L'espace public et la ville moderne

Dans les années 1930, dans le cadre de ses projets de réforme et de modernisation de l'Iran, Reza Shah, le premier roi de la dynastie des Pahlavi, obligea officiellement les femmes à abandonner le

port du voile dans l'espace public. Des tchadors furent arrachés de façon souvent violente et de nombreuses manifestations de protestation furent réprimées. Cette émancipation de caractère autoritaire a soulevé la colère des traditionalistes et du clergé qui ont contribué à créer un mécontentement général et une forte opposition à la modernisation. Surtout, cette loi a eu l'effet inverse de ce qu'elle visait. En effet, la majorité des femmes ne sont désormais plus sorties de leur maison. L'interdiction du port du voile fut levée en 1941.

À partir des années 1960, sous le règne de Mohamad Réza Shah Pahlavi, l'Iran a connu une modernisation spectaculaire et le statut des femmes en a été modifié. Elles ont acquis par décret des droits politiques et juridiques, mais en réalité seules l'élite et la classe moyenne instruite ont pu accéder à la sphère publique grâce à leur position sociale. Cette situation s'est projetée dans l'espace, et la ville de Téhéran s'est divisée en deux parties : le nord, « moderne » et riche, et le sud, populaire, les femmes du sud restant invisibles dans les espaces urbains, tandis que les femmes des quartiers nord, bien visibles, vivaient à l'occidentale.

Les femmes et l'espace public sous la République islamique

Au lendemain de la révolution de 1979, l'Ayatollah Khomeiny, comprenant l'importance de l'implication politique des femmes, les a appelées à manifester pour soutenir son régime. Il leur a permis de jouer un rôle politique et a légitimé leur présence dans l'espace public, à la condition toutefois de respecter le « comportement islamique », notamment par le port obligatoire du *hidjab*. La généralisation du voile islamique, l'imposition de la ségrégation des sexes dans les écoles ou les lieux publics ont été vécues dans les milieux traditionnels comme des mesures sécurisantes, permettant aux femmes, et surtout aux jeunes filles, d'avoir une activité publique sans mettre en danger la morale sociale dominante. Comme le précise F. Adelkhah, « un père rigoriste n'avait plus d'arguments pour empêcher sa fille d'aller au lycée ou de prendre un petit emploi avant d'être mariée, comme convenu, avec

son cousin. Ce “tchador-passeport” a ainsi permis aux femmes d’occuper au maximum l’espace public et surtout d’avoir accès à l’école, même en milieu rural » (ADELKHAH, 1991).

Une présence féminine sous conditions

Aujourd’hui, nous sommes face à un paradoxe : à la fois plus de contraintes sont imposées aux femmes, et en même temps elles disposent de plus de liberté pour circuler. Comment analyser cette question qui reste très délicate ? Pour éviter les simplifications idéologiques, nous devons comprendre comment les femmes, malgré les contraintes qui leur sont imposées, sont à ce point présentes dans les différents espaces de la ville.

La présence à l’extérieur a toujours été possible pour les femmes à condition de respecter certaines règles de conduite, comme le port de la tenue islamique, le *hidjab*, la discrétion dans l’espace public, etc. Une autre condition renvoyant aux traditions anciennes est de ne jamais « séjourner » dans un lieu public, mais de le traverser et d’être toujours en mouvement. Les rares archives photographiques du passé représentant les femmes à l’extérieur de la maison les montrent en train de marcher ou prêtes à emprunter un moyen de déplacement (carrosse, automobile, locomotive...). C’est pourquoi la notion de mouvement a toujours été importante dans la représentation féminine à l’extérieur. Il paraît donc logique que la question des femmes dans l’espace public soit étudiée sous l’angle de leurs mobilités quotidiennes (SAIDI-SHAROUZ ET GUÉRIN-PACE, 2011).

Mobilités spatiales, mobilités sociales

Aujourd’hui, selon les enquêtes de transport à Téhéran, plus d’un tiers des déplacements journaliers sont effectués par les femmes. Ces déplacements sont révélateurs de leur accès à l’espace public et de la manière dont elles résistent pour rester à l’extérieur de la maison. Le désir de ville devient le motif même de déplacement et la mobilité spatiale, un moyen pour accéder à la mobilité sociale. Dans ce cas, le mouvement devient lui-même la cause du mouvement. Un mouvement physique qui permet une amélioration du statut des femmes.

Les déplacements pour suivre des études ou une formation représentent une grande part des déplacements journaliers des femmes à Téhéran. Majoritairement, elles les effectuent « seules ». Ils reflètent à la fois la tendance croissante en Iran des femmes à accéder à l'éducation et le changement profond que cela entraîne dans la société, notamment en matière de déplacements des femmes hors de leur domicile. On sait que celles-ci sont plus nombreuses que les garçons à se rendre à l'université. Le nombre de diplômées des universités publiques et privées a augmenté de 40 % en dix ans. Depuis l'année 2000, le taux de réussite de l'entrée à l'université est passé de 52 % à 57 %, et depuis 2004 à 60 %, ce qui se concrétise par un million sept cent mille étudiantes contre quatre cent quatre-vingt-dix mille en 1988 (SHADI TALAB, 2004).

Cet engouement pour les études et la formation montre à quel point les femmes sont conscientes que c'est surtout grâce à leurs compétences professionnelles qu'elles peuvent améliorer leur statut et accéder au monde du travail et à la sphère publique.

Sans aller jusqu'à parler d'une visibilité totale des femmes dans l'espace public, le paysage urbain à Téhéran est devenu aujourd'hui le théâtre de nouveaux modes de vie et de nouvelles pratiques des espaces. Les lieux auparavant spécifiquement « masculins » sont investis par les familles tout entières, voire de plus en plus par les femmes seules. Par exemple, dans le domaine des sorties pour le loisir, les femmes sont très inventives pour se trouver des activités au quotidien. Ces activités se classent en trois catégories : la première est liée aux pratiques religieuses et spirituelles qui ont cours à la mosquée, au cimetière, dans les lieux de pèlerinage (mausolées) ; la deuxième regroupe les activités de sociabilité (réunion entre femmes, visites des amis, etc.) ; enfin, la troisième renvoie aux loisirs au sens le plus moderne, et comprend les pratiques développées dans les parcs, « à la montagne dans la ville¹⁰ », la fréquentation des cafés, des cinémas et des centres commerciaux, de plus en plus nombreux et variés.

Ces différentes catégories se superposent dans l'espace et créent des fonctions non dissociables. Cela apparaît très complexe lors des enquêtes de terrain. Compte tenu du poids des interdits imposés

¹⁰ La montagne qui domine Téhéran offre des espaces aménagés de loisirs et des parcs. L'urbanisation tend de plus en plus à les « avaler ».

par les traditions et intériorisés par les femmes, « s'amuser » ou prendre du « bon temps » n'est pas facile à déclarer. À cela, il faut ajouter que dans les espaces publics le contrôle de l'État est institutionnalisé par la République islamique : les femmes sont donc particulièrement surveillées.

En dehors de la définition de la place de la femme par la société et l'État, il nous semble intéressant de comprendre ce que les femmes elles-mêmes ressentent de leur présence à l'extérieur de leur domicile. Quelles représentations ont-elles de la ville et des différents espaces publics ?

À des questions comme : « Dans quels lieux de la ville vous sentez-vous en insécurité ? », une partie des femmes répondent qu'elles ressentent une insécurité dès qu'elles sortent de la maison. Mais il est intéressant de constater que cette peur est diffuse et ne correspond pas au seul risque d'agression sur un lieu bien défini, comme dans le passé. Elles expriment cette peur comme étant liée autant à la probabilité de se faire contrôler par la police des mœurs que d'être victimes d'un vol ou d'une agression. Elles disent également redouter la circulation automobile et les autoroutes désertes qui traversent certains quartiers.

Malgré cela, elles ne regrettaient pas de ne pas « être un homme » pour se déplacer dans l'espace urbain. Ainsi, à la question posée sur « les lieux où elles préféreraient être un homme »¹¹, à l'exception de la pratique du sport en extérieur, elles disent ne pas avoir besoin d'être un homme pour se déplacer dans la ville. Ce qui prouve le sentiment d'une présence plutôt affirmée des femmes dans l'espace public.

Une transformation profonde des mentalités déplace la forte présence traditionnelle des femmes dans l'*andarun* (la maison) vers le *birun* (l'espace public). Ce changement transforme les obligations religieuses et politiques pour lesquelles elles ont été appelées en dehors de chez elles en un droit à la ville, leur permettant l'accès à l'espace public matériel et politique.

¹¹ La question posée est la suivante : « Y-a-t-il des lieux pour lesquels vous préféreriez être un homme pour vous y rendre ? (transports en commun, pratique d'un sport dans un lieu public, lieux plus fréquentés par des hommes, nulle part, partout, autres) ».

L'impact de la présence féminine sur les espaces urbains

La sortie des femmes dans l'espace public est un fait social majeur avec des conséquences profondes sur l'espace urbain. Tenir compte de cette présence dans la planification urbaine devient de plus en plus indispensable. Cependant, la liberté de mouvement des femmes n'est pas définitivement acquise. Des mécanismes de résistance se mettent régulièrement en place pour contrôler ce que certains considèrent comme un « débordement » en essayant de gérer cette présence à l'extérieur.

Quel que soit leur profil, les femmes restent sous la surveillance des hommes et des autorités. Leur tenue, leur comportement, leur image extérieure font l'objet de débats politiques et idéologiques. Les espaces urbains classiques comme la rue, les cafés, etc. sont fortement contrôlés et finissent par ne plus jouer le rôle d'un espace public dans le sens démocratique du terme. Pourtant, les femmes sont encouragées par les autorités à sortir et à participer à la politique locale et aux événements officiels.

Elles sont également amenées à sortir pour accomplir les devoirs familiaux. C'est ainsi qu'elles se trouvent au cœur d'un paradoxe et adoptent des comportements qu'elles jugent elles-mêmes « justes » et épanouissants pour elles et leur famille.

Dans cette situation nouvelle, le comportement des hommes face aux femmes est aussi paradoxal. Par un jeu subtil du « contrôle » et du « laisser faire », ils deviennent complices des femmes, et surtout de leurs filles, dans lesquelles ils placent beaucoup d'espoir.

Nous pouvons schématiser la situation de la façon suivante : plus l'État se durcit et s'occupe de surveiller les filles dans l'espace public, plus les pères sont « détendus » et diminuent leur contrôle sur leurs filles. Par ailleurs, les femmes inventent leurs propres espaces publics dans les interstices et les lieux dont elles détournent la fonction. Celles qui sont actives et mobiles cherchent lors de leurs déplacements quotidiens des espaces de « liberté ». Elles transforment parfois les moyens de déplacements (bus, métro, taxi) en un espace public et de sociabilité. Les autres, moins mobiles que les premières et captives de la proximité, créent elles-mêmes des espaces collectifs dans les lieux privés ou

semi-privés pour se rencontrer, confronter des idées et faire des projets ensemble. Pour les plus mobiles, les lieux de mobilité et de transit, provisoires et éphémères, deviennent des lieux privilégiés et répondent aux besoins de certaines catégories en manque d'espace et de place dans l'univers des villes. Le « non-lieu » devient lieu collectif.

La présence des femmes à l'extérieur est aujourd'hui de plus en plus reconnue par les gestionnaires de la ville. Cependant, le pouvoir a tendance à mettre en place des dispositifs de surveillance afin de protéger les femmes à l'extérieur en créant des bulles symboliques et en les séparant des hommes inconnus. Ainsi, tout contact physique et frottement entre les deux sexes est en principe évité. Au regard du nombre croissant de femmes à l'extérieur et de l'augmentation des demandes et des revendications de leur part, les espaces aménagés pour elles sont de plus en plus nombreux et plus vastes. Par exemple, des voitures entières de métro, des voies piétonnes, des pistes cyclables et des parcs sont réservés aux femmes ; les entrées de bâtiment séparées pour femmes et hommes, certains ascenseurs, les stades de foot interdits aux femmes, etc., sont des mesures mises en place au quotidien pour que les hommes conservent la maîtrise des espaces publics. Mais ce souci croissant des gestionnaires de séparer les sexes ne prouve-t-il pas en retour une forme d'acceptation de la présence des femmes dans l'espace public ?

Les femmes s'approprient les « territoires féminins » qui leur sont destinés et ne sont pas prêtes à les céder. Elles acceptent par exemple difficilement de partager les voitures qui leur sont réservées avec les hommes, même lors des heures de pointe quand la densité de passagers pourrait justifier ce débordement. En ce qui concerne les harcèlements sexuels par attouchement ou par le regard, les femmes réagissent de plus en plus ouvertement en public et n'ont plus de retenue pour dénoncer celui qui les harcèle.

Face à ces constats, les autorités se sentent démunies et accentuent le contrôle social en mettant en place des solutions extrêmes, par exemple l'interdiction d'accès à certains lieux publics pour les hommes célibataires. Les autorités de certaines villes vont jusqu'à interdire la présence des travailleurs célibataires afghans dans les parcs pendant les congés de la fin de semaine. Ces mesures servent à protéger les femmes des regards et des harcèlements possibles.

La ville se féminise donc au prix d'un autre type de ségrégation sociale, avec la mise à l'écart des minorités indésirables.

Si la situation actuelle représente une vraie progression du statut des femmes, on pourrait se demander comment cette présence peut être compatible avec la volonté de contrôle par les hommes exprimée par toutes ces mesures ? Aujourd'hui, cette coprésence devient de plus en plus difficile à gérer. Plus l'État crée des lieux non mixtes, plus le nombre de femmes augmente à l'extérieur, plus leur désir de ville s'accroît et rend la gestion de cette séparation complexe. En effet, dans une grande métropole comme Téhéran, comment peut-on gérer et contrôler au quotidien la séparation de 13 millions de femmes et d'hommes dans l'espace public ?

Références bibliographiques

ADELKHAH F., 1991 – *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*. Paris, Karthala.

GOFFMAN I., 1973 [1957] – *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris, éditions de Minuit.

GORRA-GHOBIN C., 2001 – Comparer San Francisco et Los Angeles. *Hérodote*, 101 : 76-96.

ARENDET H., 1983 – *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy.

JOSEPH I., 1995 – « Prendre place », *espace public et culture dramatique*. Éditions Recherches, Plan urbain.

SAÏDI-SHAROUZ M., 2004 – « Les femmes dans l'espace public de Téhéran ». In Denèfle S. (éd.) : *Femmes et villes*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais/Maison des Sciences de l'Homme.

SAÏDI-SHAROUZ M., 2012 – Les femmes et les espaces publics à Téhéran. Le Caire, CEDEJ, Denèfle S., Monqid S. (dir.), « Gouvernance locale dans le monde arabe et en Méditerranée : Quel rôle pour les femmes ? », *Égypte monde arabe*, 9.

SAÏDI-SHAROUZ M., GUÉRIN-PACE F., 2011 – Les mobilités quotidiennes des femmes à Téhéran, entre visibilité et invisibilité. *Espace Géographique*, vol. 2.

SHADI TALAB J., 2004 – *Zan va Farhang*. Téhéran, S.D. M. Mir Chokraï et A. R Hassan Zadeh Nashr-e Ney.

Nouveaux visages de la violence fondée sur le genre

Naima CHIKHAOUI

« [...] est violence toute douleur ressentie comme infligée. »

*Michael Houseman*¹

Introduction

La violence à l'égard des femmes est une violence fondée sur le genre, elle prend racine dans l'organisation sociale, s'y alimente et s'établit au sein de rapports sociaux hiérarchisés et inégaux entre les hommes et les femmes. Elle est une violence sexiste, qui prend différentes formes (physique, sexuelle, psychologique, économique, juridique) qui tirent sens et explications ou lectures à partir des rapports de domination, d'abus de pouvoir. La complexité et la multiplicité des formes de violence à l'égard des femmes trahissent la quête perpétuelle de mécanismes de contrôle et de soumission des femmes et la permission donnée d'user de tous les moyens, pratiques et actes pour violenter. Cette diversité des formes dénote aussi la transversalité de cette violence et sa permanence. Elle pénètre les différents espaces et contextes, et s'infiltré autant dans le langage qu'à travers les nouvelles technologies de

¹ M. Houseman, « Quelques configurations relationnelles de la douleur », in HÉRITIER (1999).

communication. Elle recycle les anciennes pratiques et en invente d'autres. Elle innove en modalités idéologiques, mais aussi en pratiques de violence à l'égard des femmes, afin que celles-ci demeurent éternellement soumises.

Interrogés et déconstruits, les anciens visages de cette violence réadaptés à des contextes nouveaux et différents et ces nouveaux masques inédits interpellent et sont susceptibles d'instruire sur l'état actuel des réalités et des vécus des femmes violentées dans différentes régions du monde. Cet essai de compréhension repose sur une collecte de faits épars², car la violence fondée sur le genre sous ses anciens et nouveaux visages est encore très peu documentée, et la littérature afférente encore embryonnaire.

Autour du référentiel

Du conceptuel

Théoriquement et d'un point de vue principal, la violence fondée sur le genre est une violence structurelle et systématique. Elle se définit ainsi par un caractère social. Elle réfère socialement à des réalités, des vécus, des pratiques, des conduites, des attitudes, des représentations sexistes inhérents à une organisation sociale. Cet organisationnel social est établi sur la domination masculine et sur la hiérarchisation discriminante des rapports sociaux entre les hommes dominants et les femmes dominées.

La violence fondée sur le genre étant une violence sociale, vécue dans une socialité diverse et quotidienne à l'égard des femmes, elle est une chose publique et politique, qui est autant un révélateur de réalités sexistes que l'un des mécanismes complexes de la reproduction des discriminations sexistes. Elle est structurelle et systémique ; elle traverse les temps et les espaces, des plus reculés temporellement et des plus divers géographiquement aux plus contemporains et mondialisés. Elle est perméable aux frontières écologiques et culturelles et traverse les religions et les philosophies. La violence se vit au sein de rapports sociaux et y puise

² Il existe plus de données quantifiées, incluses généralement dans des études ou des enquêtes de prévalence, que de données qualitatives.

sens et définition : « Ce sont les formes relationnelles où elle [la violence] s'inscrit qui fournissent aux acteurs l'échafaudage nécessaire pour des scénarios divers », écrit Françoise Héritier (HÉRITIER, 1996 : 9).

En somme, vouloir lire sociologiquement la violence fondée sur le genre, c'est dire qu'il s'agit d'une violence qui prend différentes formes et qui s'articule et se joue autour d'enjeux de pouvoir et des différences de statuts sociaux qui structurent les rapports sociaux entre les femmes et les hommes. Elle est ainsi un acte volontariste, basé sur un abus de pouvoir et sur des pouvoirs de contrôle détenus par l'auteur de violences, cumulés et légitimés dans des rapports inégaux. L'aspect systémique et structurel de cette violence explique sa récurrence, voire sa permanence, en termes de vécus de violence. L'énoncé de l'aspect structurel et structuré d'enjeux de rapports dans toute violence fondée sur le genre appelle à évoquer les réels jeux de pouvoir dans ce lieu. La violence est construite autour de rapports de pouvoir et, de façon plus explicite, autour de jeux « de besoins non réglés et affects ambivalents et nécessaires » (HÉRITIER, 1996 : 15). Si nous paraphrasons l'auteure, nous énumérons en effet des besoins multiples et susceptibles d'être antagonistes. Il s'agit des besoins du bien-être et du plaisir, de confiance, de sécurité, de conformité, d'avoir, et pas seulement d'être à l'image de l'autre, de protection, de justice et de dignité et ultimement d'inviolabilité (HÉRITIER, 1996). Ces besoins se vivent et se satisfont dans les écarts discriminants qui sont légitimés au nom de différences dites naturelles, biologiques, et en obstruant la vérité par l'arbitraire ou l'alibi idéologique qui régit cette violence, cette domination.

Eu égard à ce fondement sociologique et à la reconnaissance de cette violence en tant que chose publique et politique, elle est considérée depuis le début des années 1990³ et à l'échelle internationale comme une violation des droits, un acte délictuel et un problème de santé publique.

³ Convention de lutte contre toute forme de discrimination à l'égard des femmes (Cedaw), 1979 ; Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes, 1993 ; Conférence internationale sur la population et le développement, 1994 ; Conférence mondiale sur les femmes de Pékin, 1995...

Dans son article premier, la Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes des Nations unies (1993) définit la violence à l'égard des femmes comme suit : « Aux fins de la présente Déclaration, les termes "violence à l'égard des femmes" désignent tout acte de violence dirigé contre le sexe féminin, et causant ou pouvant causer aux femmes un préjudice ou des souffrances physiques, sexuelles ou psychologiques, y compris la menace de tel acte, la contrainte ou la privation arbitraire de liberté, que ce soit dans la vie publique ou dans la vie privée. » Cette définition onusienne et universellement retenue est adoptée en 1996 par l'Organisation mondiale de la santé (OMS), qui la cadre selon toutes ses différentes formes dans la catégorie « problème de santé publique », au regard des réalités des prévalences documentées à l'échelle mondiale et de ses lourdes conséquences et retombées négatives en termes de coût de retard quant à la jouissance et à l'exercice factuels des droits humains, sociaux et économiques, et de la dignité.

Nouveaux visages de la violence, nouvelles ères

À l'écoute des faits

La violence vécue fondée sur le genre prend son plein sens dans le récit et le témoignage. Il s'agit souvent de témoignages qui ne proviennent pas de la victime de ces violences, celle-ci sombrant souvent dans le silence qu'imposent le tabou et le sentiment de culpabilité. Un sentiment de culpabilité construit ou découlant d'un mécanisme social faisant partie de l'acte processuel et systématisé de violence : « J'y suis pour quelque chose » ; « Pourquoi moi spécialement ? »

Nous avons considéré le fait divers tel que repris par les médias avec un focus sur sa cruauté, ce qui révélerait à notre sens cette résonance de la souffrance. Cette souffrance, souvent tue et inaudible, est frappée de tabou social et banalisée. Parler de la violence fondée sur le genre – en dehors et au-delà des données quantifiées institutionnelles, officielles et associatives disponibles – à travers le témoin visuel ou textuel, c'est nommer l'acte, et donc l'auteur/l'acteur. Il s'agit notamment de mettre en lumière

le vécu de la douleur subie et, de là, de dévoiler la réalité de non-protection et de violation de droits, et de dénuder la vérité de l'agresseur porteur d'une idéologie sexiste et misogyne : « Quant à la douleur infligée, le pouvoir de provoquer cette douleur est de l'essence du politique » (HÉRITIER, 1996 : 10).

Dans une coïncidence symbolique, deux drames consécutifs à des pratiques de violence fondée sur le genre qui se sont déroulés le même mois (mars) de la même année (2012), ont interpellé l'opinion à l'échelle internationale. Ils ont eu lieu dans deux pays différents (Maroc et Pakistan). Ce sont deux suicides consécutifs à deux vécus de violences perpétrées par deux hommes à l'égard de deux femmes.

Fakhra Younus, une jeune mère pakistanaise, se suicide le 17 mars 2012, après une attaque à l'acide⁴ par son partenaire qui lui a valu trente-neuf opérations de chirurgie esthétique. Elle met fin à sa vie hors de son pays, puisqu'elle est alors réfugiée en Italie. Les interventions chirurgicales n'ont aucunement réussi à masquer, ou même atténuer, les marques non seulement de défiguration, mais de souffrances écrites dans « l'ego visage », affichées à chaque instant de la vie et projetées dans les regards miroirs des autres au quotidien.

Au Maroc, Amina Filali, jeune fille vivant en milieu rural, scolarisée, est violée à plusieurs reprises après avoir été enlevée et emprisonnée dans une forêt. Ces violences sont redoublées, car sa famille lui impose un mariage forcé pour « sauver son honneur ». Sa belle-famille ne l'épargne pas non plus : en tant que jeune fille déshonorée et belle-fille non désirée et non choisie, elle est maltraitée au quotidien. À l'issue de cette violence sexuelle, symbolique et culturelle, juridique et familiale, morale et physique, elle se suicide en avalant de la mort-aux-rats le 10 mars 2012.

L'histoire d'Amina Filali nous instruit sur les nouvelles réalités des violences sexuelles qui s'abattent sur les femmes et qui sont souvent le moins dénoncées. Néanmoins, la mobilisation des associations et les médias les rendent de plus en plus visibles.

⁴ La Fondation Aurat, une organisation de défense des droits de la femme, a révélé que 8 500 attaques à l'acide ont eu lieu au Pakistan en 2011. <http://www.7sur7.be/7s7/fr/1505/Monde/article/detail/1415636/2012/03/28/Defiguree-par-son-mari-une-Pakistanaise-se-suicide-douze-ans-apres.dhtml>

L'initiative prise en France par trois cent treize femmes⁵, personnages publics et/ou célèbres, pour témoigner à visage découvert et pour signer le « Manifeste contre le viol », atteste d'un tournant activiste dans le sens d'une mobilisation plus soutenue contre les violences sexuelles sexistes. De même, l'affaire du viol collectif de l'étudiante indienne Jyoti Singh Pandey, âgée de 23 ans, commis en présence de son ami à New Delhi le 16 décembre 2012 dans un autobus, et qui succombe à sa douleur et ses blessures le 29 décembre 2012, corrobore l'ampleur du phénomène et l'élan processuel de sa dénonciation, entre autres collective et populaire.

La gravité et la prévalence de cette forme de violence fondée sur le genre, en particulier le viol et la prostitution ou la traite des femmes (et des enfants) à des fins d'exploitation sexuelle, justifie ce positionnement combatif plus franc. La prostitution est en effet considérée aujourd'hui de façon de plus en plus explicite et documentée comme une violence sexiste : « La prostitution est en soi une forme de violence masculine sexualisée⁶ ».

D'autres pratiques violentes, souvent non qualifiées comme viol, réfèrent pourtant à différents types de viol. Nous pouvons mentionner à ce propos le viol conjugal ou celui de la partenaire intime, le viol collectif, en réunion, qui restent encore très peu reconnus – même si progressivement ils commencent à être sanctionnés dans certains pays, le viol conjugal par exemple. D'autres types de viol rentrent dans un registre de viol systématique, instrumental, également appelé « opportuniste ». Ce dernier est pratiqué dans les conflits armés ou les guerres civiles ou ethniques⁷ (souillure ethnique)⁸. Le viol « curatif » a également cours dans certaines régions en lien avec les maladies sexuellement transmissibles, notamment

⁵ Cette initiative rappelle l'action historique, menée en France également, des « 343 salopes », qui avaient rendu publique leur expérience de recours à l'interruption volontaire de grossesse (IVG), alors interdite, dans un processus de lutte pour le droit à l'avortement. Leur manifeste a été publié dans *Le Nouvel Observateur* le 5 avril 1971. Ce droit ne sera acquis qu'en 1975 avec la loi Veil.

⁶ Shelagh Day (juin 2008) : *La prostitution, une violation des droits humains des femmes pauvres*. Action menée en Ontario contre la violence faite aux femmes (sisyphe.org/IMG/doc/Prostitution-v.f.Ont-2.doc).

⁷ Ce type de viol est considéré dans certains cas comme un génocide ; il est souvent catégorisé comme viol de purification ethnique.

⁸ Exemple de L'ex-Yougoslavie, entre 1991 et 1995.

le Sida⁹. Il faut également citer le viol rituel et le viol punitif¹⁰. S'ajouterait aisément à ces différents types de viol celui d'Amina Filali au Maroc, le double viol, avec le viol conjugal par le mariage forcé au violeur, légitimé par la loi et la tradition¹¹.

Ce type de viol, institué par des liens traditionnels sexistes de mariage, se reconnaît dans d'autres pratiques d'alliance conjugale répandues dans certains pays du Maghreb et du Moyen-Orient, comme le « mariage de jouissance temporaire »¹² (*zaouaj el mou-taa*), qui prend aujourd'hui davantage le visage d'une prostitution déguisée que celui d'une alliance. D'abord restreint aux pays musulmans à tradition chiite, il touche de plus en plus d'autres pays à dogmes sunnites comme l'Égypte, où il masque la prostitution dite « du Golfe » ou « saoudite », qui a concerné le Liban avant la guerre civile (1978-1990) et touche les pays du Maghreb de façon continue depuis plus d'une décennie.

D'autres viols sont légitimés par des idéologies islamistes, comme le rapt pour assurer des concubines aux *Moudjahidines*¹³ (combattants), ou plus couramment le mariage *Al Fatiha* (rendu licite par la lecture du verset –*al Fatiha*) célébré en présence de témoins sans que soit établi un acte de mariage officiel, notifié juridiquement, ou un contrat de mariage. Ce dernier type de mariage était plutôt une pratique « traditionnelle » musulmane palliant la difficulté d'assurer la présence des agents chargés de notifier l'acte

⁹ Ce type de viol est apparu dans différentes régions africaines victimes du fléau du Sida. Des filles pubères et vierges sont violées, en raison de la croyance erronée que le viol a une action préventive ou curative.

¹⁰ L'Afrique du Sud a connu une pratique des plus violentes et sexistes : des hommes s'attaquent à des lesbiennes ou "femmosexuelles" (nous nous permettons ce néologisme), pour les punir d'avoir assumé leur choix d'identité sexuelle.

¹¹ L'article 475 du Code pénal, qui permettait aux violeurs d'échapper aux poursuites s'ils épousaient leur victime, a été modifié à la suite de la mobilisation féministe et associative.

¹² On l'appelle aussi le « mariage de plaisir ». C'est un mariage contracté pour une durée déterminée, qui ne fait l'objet d'aucun enregistrement à l'état civil.

¹³ L'exemple de l'Algérie des années 1990, avec la guerre civile qui opposa les islamistes et l'armée algérienne, a été marquant. Les combattants islamistes retirés dans les montagnes procédaient au rapt des femmes pour une « prostitution récréative », à l'instar des bordels militaires instaurés par les Japonais entre 1939 et 1945 à Shanghai, en Indonésie, Indochine, Thaïlande, Birmanie, Bornéo, Philippines..., ou en Corée du Sud au profit de soldats américains *via* la traite des femmes (POULIN, 2006).

de mariage (*adouls*) dans des contrées rurales isolées, mais il est aujourd'hui très utilisé dans des milieux connus pour être fondamentalistes ou islamistes.

Les cas, certes insuffisamment documentés, des viols autorisés par certaines *fatwas* non officielles¹⁴ (avis religieux émis par un prédicateur ou un dit-spécialiste de la jurisprudence islamique) constituent un autre visage d'une violence sexuelle qui interpelle de plus en plus les activistes féministes et l'opinion publique. Au Maroc, des *fatwas* autoriseraient le mari à user sexuellement du cadavre de son épouse avant son enterrement¹⁵, ou légitimeraient l'acte de viol pédophile/conjugal dans le cadre d'un mariage précoce¹⁶. En Égypte, une *fatwa* appellerait à recourir à la tétée des seins de sa collègue pour établir un lien maternel prophylactique, le lait maternel étant reconnu comme extrêmement riche, contenant des anticorps et comme étant préventif de tout élan de séduction ou de « commerce » sexuel effectif¹⁷. Même si ces *fatwas* qualifiées de « pirates » ou « sauvages » sont contrecarrées par d'autres *fatwas* ou par des annonces officielles de démenti, leur violence symbolique et leur influence sur la banalisation de la violence, voire sa recrudescence, sont souvent attestées.

Sana Haddi, une étudiante doctorante en océanographie, censée être la première spécialiste en la matière issue de l'université marocaine, est morte étranglée le 29 septembre 2009. Elle a été assassinée par son directeur de recherche, son professeur encadrant¹⁸, qui est suspecté de l'avoir harcelée tout au long de sa vie

¹⁴ Il existe dans certains pays des instances de contrôle étatique des *fatwas*, qui ont le pouvoir d'émettre des *fatwas* politiques validées par les régimes, en Arabie Saoudite par exemple, en Malaisie, en Égypte, avec l'université d'Al Azhar, et au Maroc, avec le Conseil suprême des oulémas...

¹⁵ Cheikh Abdelbari Zemzami : « L'islam autorise l'acte sexuel sur un cadavre quelques heures après la mort. »

¹⁶ Cheikh Mohamed Ben Abderrahmane Al Maghrawi appelle au mariage précoce forcé, jugeant qu'une fillette de neuf ans est prête pour avoir des rapports sexuels, et qu'elle est donc « mariable ». De plus, selon lui, c'est une manière de suivre la tradition du Prophète, qui épousa Aïcha alors qu'elle avait cet âge.

¹⁷ Deux cheikhs d'Al Azhar ont préconisé en 2007 cette pratique dans les lieux de travail mixtes.

¹⁸ Il est fréquent d'observer que souvent les noms des auteurs de violences sont occultés. Même si la presse y fait référence, ils ne sont presque jamais cités ou mémorisés. Si Dominique Strauss-Kahn, personnage public et politique connu pour avoir commis une violence sexuelle contre Nafissatou Diallo, a souvent fait

estudiantine dans l'espace universitaire, un espace dont elle avait arraché le droit de le fréquenter, car l'université a pendant longtemps été interdite aux filles¹⁹. Cet espace de savoir est traversé quotidiennement dans les souffrances, les menaces et dans une indignation étouffées. L'histoire de cette martyre du savoir dévoile le lot de violences quotidiennes et récurrentes que subissent les jeunes filles élèves et étudiantes, voire des enseignantes, dans une indifférence presque totale.

Le harcèlement sexuel, pendant longtemps considéré uniquement en lien avec l'espace professionnel²⁰, s'élargit à l'espace scolaire et universitaire, en plus bien sûr de l'espace public, dans lequel le mythe culturel de la « drague » douce et « naturelle » est toujours opérant. Face à l'importance de ce phénomène au sein des universités, différents pays comme le Canada, l'Allemagne, l'Italie ont prévu des instances de veille ou de prévention, et des poursuites et sanctions contre les universitaires harceleurs sexuels de leurs étudiantes. Cela fait défaut dans un pays comme le Maroc, où le drame de Sana Haddi à la faculté d'Agadir a mis au jour le vécu quotidien, le trauma psychologique et les parcours universitaires brisés de milliers d'étudiantes sans protection.

Ces histoires récentes, symboles de violences sexistes, révèlent de nouvelles formes, lesquelles se construisent selon des contextes donnés (par exemple ceux déterminés par les effets de l'instrumentalisation religieuse, politique et fondamentaliste) et s'abat-tent en premier et toujours sur les femmes.

Dans un autre contexte, celui du terrorisme d'État en Colombie par exemple, la violence à l'égard des filles et des femmes est utilisée par les paramilitaires comme un moyen de guerre. Le fémicide s'opère par l'empalement. Ce procédé très ancien (Empire ottoman, Perse, Europe...), autrefois employé contre les homosexuels,

les Unes des journaux, des noms comme ceux de Saïd Ben Hissoune, le professeur auteur de l'acte qui a coûté la vie à l'étudiante Sana Hadi, de Bilal Khan, qui a brûlé à l'acide le visage de Fakhra Younus, de Mustapha Felaq, violeur d'Amina Filali, ne sont que très rarement cités.

¹⁹ L'acte de harcèlement sexuel n'a jamais été avoué, le condamné semble – selon la presse – ne s'être jamais exprimé sur les mobiles de cet homicide commis en plein cœur de l'université.

²⁰ En atteste la mention juridique restrictive à ce type d'espace de travail ; le Maroc, qui a fait un pas important dans ce sens, ne reconnaît dans son Code pénal et dans celui du Travail que le harcèlement sexuel sur le lieu de travail.

« punit » aujourd'hui des femmes. Violées et violentées, elles sont empalées par des bâtons introduits non seulement dans l'anus mais aussi dans le vagin, qui traversent tous les organes.

L'ancrage de la discrimination sexuelle dans des contextes démographiques, politiques et socio-économiques précis, dans certains pays comme le Pakistan, l'Inde, le Bangladesh, la Chine et la Corée du Sud, donne à voir une forme sans précédent de féminicide : des pratiques d'avortement sélectif, de négligence envers des nouveau-nés de sexe féminin – avec pour conséquence une mortalité infantile féminine prononcée – ne sont pas qualifiées comme des crimes et sont souvent passées sous silence au nom des traditions et des cultures.

À l'échelle mondiale, les violences commises via Internet et dans l'univers du virtuel, dont celles fondées sur le genre, soulèvent l'inquiétude. La cyber-violence, la cyber-intimidation ou le harcèlement moral ou sexuel électronique, le lynchage sur Internet et le *happy slapping* (qui consiste à violenter une personne et à diffuser les images sur le net) sont des formes de violence qui échappent encore au contrôle tant juridique que moral et social. Les filles et les femmes semblent être une fois de plus les plus touchées par ces nouvelles formes de violence.

Ce sont souvent des suicides d'internautes victimes de ces violences qui en dévoilent l'ampleur et la complexité. La sexualité des filles, qui dans certains contextes (au Maroc par exemple) reste culturellement et juridiquement illicite en dehors du mariage, est mise à nue, filmée et, souvent à leur insu, mise en ligne sur des sites accessibles à tous²¹. Ces jeunes filles sont non seulement trompées et abusées par leurs partenaires, mais elles sont aussi menacées par d'autres violences, entre autres familiales.

D'autres types de violences fondées sur le genre ont pris corps dans le contexte des printemps des révolutions arabes, qu'ont vécus des pays comme le Maroc, avec les mobilisations du 20 février, la Tunisie, l'Égypte, la Libye, le Bahreïn, le Yémen... et la Syrie.

Du viol collectif qui frappe une femme en raison de son appartenance tribale (supposée être pro-régime ou anti-régime [Libye]) aux viols commis sur la place Tahrir (place de la Libération) en usant

²¹ Le visage du partenaire homme est caché, alors que celui de la jeune fille est souvent clairement dévoilé.

des doigts, de bouteilles et d'autres objets, en passant par les tests de virginité – nouvelle forme d'intimidation et d'humiliation des manifestantes – (Égypte), l'histoire retiendra que les révolutions qui se font par et avec les femmes finissent souvent contre celles-ci. Ces révolutions ont révélé les ancrages sexistes et la partialité de l'idée de la libération, qui reste exclusive aux hommes et occulte les femmes.

Pis encore, dans la Tunisie d'après la révolution, Meriem Ben Mohamed²², jeune fille de vingt-huit ans violée (pénétration et fellation) par trois policiers (septembre 2012 à Tunis), est poursuivie pour atteinte à la pudeur. Son calvaire va mettre à nu l'impunité des représentants de l'autorité et des supposés « protecteurs » des citoyens et des citoyennes, et va révéler une autre forme de violence institutionnelle, qui s'ajoute à toutes les autres.

Ces révolutions, entachées par de nombreux actes de violence fondée sur le genre, se sont terminées par des résolutions politiques peu prometteuses quant à l'horizon démocratique. Les gouvernements élus à référentiel politique islamique, très peu favorables aux principes de l'égalité de genre et des droits fondamentaux des femmes, vont générer une réelle inertie dans les chantiers initiés de lutte contre les violences à l'égard des femmes. Toutefois, ce temps des révolutions a vu naître de nouvelles pratiques de résistances féministes. Le nu de la jeune Égyptienne Alia Magda Al-Mahdi²³, qui va tant heurter et susciter la colère et les *fatawi* du blasphème, va initier la lutte par « le corps féminin politique » contre la stéréotypie et l'imaginaire réducteur du seul « corps érotique ».

Le corps *topless*, support de discours politique et nouvel acte militant

Les rapports sociaux entre les hommes et les femmes se sont toujours articulés autour du corps de ces dernières, et le corps

²² C'est le pseudonyme que cette jeune fille tunisienne, étudiante en économie, avait choisi en décidant de parler de son histoire après avoir porté plainte contre les trois policiers qui l'ont violée.

²³ Alia Magda Al-Mahdi, étudiante à l'université américaine du Caire et militante des droits humains, avait posté sur son blog (« Journal d'un rebelle ») et sur Twitter une photographie d'elle, corps nu, pour protester contre le sexisme, la violence et le harcèlement. Cette photographie a fait le tour du monde et a provoqué des réactions extrêmement violentes à son égard, incluant des menaces de mort qui l'ont finalement poussée à quitter l'Égypte quelques mois plus tard.

féminin a toujours été le sujet de jeux et d'enjeux de pouvoir. Le système de domination masculine passe par l'appropriation de l'érotique, du sexuel, du génésique, et de la force de travail qu'offre ou détient le corps de la femme. Les mécanismes de cette appropriation passent par son infériorisation, l'empêchement de son autonomie et de son épanouissement, et sa réduction presque « chosifiante » dans l'attrait érotique, de là la spécificité symbolique du nu qui concerne les femmes.

Le nu du corps féminin dénude le système social global de « sexage » et d'assujettissement social opérés au profit du pouvoir des hommes sur les femmes. Depuis les années 1970, la pensée et l'activisme féministes se sont emparés de ces significations sexistes du corps nu. Le mouvement féministe en a fait un « affront », arme stratégique de lutte et de libération. Manifester seins nus ou ôter brutalement son soutien-gorge a ainsi constitué un acte militant, qui veut dévoiler l'oppression par l'appropriation du corps.

Il n'est pas donc étonnant que le corps nu devienne chez les « Femen » ou certaines militantes des révolutions des printemps arabes un support de l'acte militant et de son discours ou trace écrite : « [] enlevez vos vêtements, regardez-vous dans le miroir, brûlez vos corps que vous méprisez pour vous débarrasser enfin de vos frustrations sexuelles, faites tout cela avant de m'insulter de m'envoyer vos commentaires racistes et de me dénier le droit de m'exprimer librement », écrit Alia Al-Mahdi sur son blog en réponse aux menaces d'Al Azhar et des salafistes.

Cette réaction contre les violences à l'endroit des femmes et face aux violations de leurs droits fondamentaux va s'élargir avec les représentantes maghrébines – même si elles sont encore peu nombreuses – du mouvement féministe « Femen », qui est aujourd'hui européen et se globalise de plus en plus. La Femen tunisienne Amina Tyler (Sbouï de son vrai nom), âgée de dix-huit ans, inscrit sur son corps, torse nu : « Mon corps m'appartient, il n'est l'honneur de personne », dans un refus des représentations socio-culturelles traditionnelles qui, symboliquement et socialement, légitiment l'appropriation et le contrôle du corps des femmes par les « mâles », les *viri* latins.

Trois Femen, deux Françaises et une Allemande, sont venues la soutenir à Tunis le 29 mai 2013, leur torse nu portant un texte pour la libération d'Amina (« *Free Amina/Women free is coming* »).

Amina était retenue en détention depuis le 19 mai 2013 pour avoir tagué le mot Femen sur un mur près d'un cimetière, ce qui lui a valu d'être inculpée pour profanation, (sans compter l'aérosol lacrymogène prohibé qu'elle portait sur elle). Les trois activistes Femen ont alors exhibé leur poitrine nue avec le slogan « *Breast feed revolution* » (« Le sein nourrit la révolution »).

Le corps des femmes, encore une fois bafoué avec les révolutions des « printemps arabes », sujet de violences sexistes avant, pendant et après ces révolutions, devient un support discursif de la part des États et des nouveaux gouvernements. Il n'est alors pas surprenant de voir des femmes de ces pays faire de leur corps un support de discours politique revendicatif des libertés, de l'égalité entre les hommes et les femmes, et de dignité. En effet, l'oppression des femmes passe avant tout et surtout par le contrôle de leur corps, un corps réduit à des images et à des symboles sexistes, à voiler ou à dévoiler à outrance. Un corps réduit à un corps sur-érotisé, et donc à occulter ou à instrumentaliser et exploiter. Il en va presque d'une obsession, liée à une culture et à une idéologie phallogocratiques, persécutrices et inhibitrices.

Ainsi, l'exhibition *topless*, soutenue par des slogans revendicatifs, perçue comme une rébellion choquante et comme un non-sens, est tout au contraire un acte volontariste de condensation de sens qui choque pour interpeller. Cet acte vise à signifier l'absurdité du système de contrôle et des mécanismes aliénants des corps des femmes. Il est question d'interroger ce système qui, ou bien focalise sur l'hyper-sexualisation du corps à travers une certaine idée et image du nu, ou bien inverse l'acte et le sens de cette hyper-sexualisation à travers l'interdit strict du nu et la survalorisation – souvent sous le voile religieux – du caché prophylactique contre la séduction et l'attrait érotique.

Quelques réflexions

Ces « faits/paroles » narrés et analysés nous renvoient trois vérités.

La première confirme la dimension structurelle sociopolitique de la violence fondée sur le genre. Les formes des violences se régénèrent, se métamorphosent et prennent différents visages,

parfois étranges et complexes, mais leur fondement de domination sexiste discriminante reste permanent. C'est ce fondement qui dévoile les formes et ôte les signifiants pour laisser voir le seul signe de la déshumanisation en vue de l'assujettissement de l'autre. La réduction de l'être humain femme à un corps « chosifié » amoindrirait l'acte de violence : elle n'est plus qu'un « rien », plus qu'un « animal » à dompter et à domestiquer.

La deuxième démystifie le statut de la violentée, victime passive ou « victimisée ». Il est clairement question de victimes survivantes de violences fondées sur le genre, car chaque histoire laisse voir un parcours de résistance, même si ces résistances prennent difficilement la forme d'une lutte déclarée comme le font Amina Tyler ou Alia Magda Al-Mahdi.

Cette deuxième vérité nous inspire l'idée du « texte caché », élaborée par James C. SCOTT (2009). Postulant qu'il existe une « insubordination idéologique » ou ce qu'il appelle « l'infrapolitique des dominé(e)s », il met en exergue la dimension des positions et positionnements critiques, ainsi que des résistances observables chez tout(e) dominé(e). Cela signifie que la violence est intolérable et inacceptable, même si elle est subie dans un leurre ou une illusion de silence. Il est question, selon l'auteur, d'une réelle production d'un « texte caché » qui confronte le dominant et « le garde à l'œil », sachant que le dominant perçoit cet affrontement tu et contenu : « Tout groupe dominé produit, de par sa condition, un "texte caché" aux yeux des dominants, qui représente une critique du pouvoir » (SCOTT, 2009 : 12). Les femmes violentées développent leurs propres « textes cachés », que nous pouvons lire et tenter d'analyser afin d'en déceler les éléments sur lesquels greffer une réelle libération/autonomisation quant à ces vécus de violence.

Le suicide d'Amina Filali au Maroc a été saisi comme son « texte caché », un essoufflement de résistance par un corps vivant maltraité et violé à répétition. Même une fois défunte, son corps violé et enterré a continué de révéler son texte caché. Ce texte va être repris dans une résistance activiste de terrain par des féministes marocaines pour dénoncer la violence mais aussi son fondement sexiste et juridique discriminatoire.

Enfin, suivant la conceptualisation de James C. Scott, la signification des corps textes des Femen, comme celui de la Tunisienne Amina Tyler, se fait plus accessible à la compréhension. Le « texte

caché » peut constituer des moments culminants, non de résistance, mais de dénonciation forcée, imposée et imposable : « Je crois que la notion de texte caché nous permet aussi de comprendre ces moments particuliers et chargés d'électricité politique lorsque, pour la première fois autant qu'on s'en souviene, le texte caché est prononcé directement et publiquement à la face du pouvoir » (SCOTT, 2009 : 13)²⁴.

Au-delà de ce corps « texte caché » ou corps-discours dénonciateur et revendicatif réside une vérité ultime qui dit que la violence fondée sur le genre est toujours une histoire de corps. Ce sont des histoires du corps féminin, « violable », « voilable », « dévoilable », « pénétrable », « impénétrable », « saisissable », « insaisissable ». Il est un corps violenté et à violenter, car il est tout d'abord exproprié et contrôlé par un homme, une communauté d'hommes ou un État des hommes aux pouvoirs et à pouvoirs exclusifs.

Conclusion

Le corps des femmes relève par excellence et presque uniquement d'un certain construit du féminin, du corps objet de désir sexuel fécondable et « force de travail ». Si ce corps n'est pas réduit à être un corps contenance, en attente d'être plein et fécond, il doit être invisible de par l'action d'une violence symbolique structurelle qui le réduit à un corps charnel menaçant et/ou à un corps à violenter et toujours menacé.

Mais ce corps sait aussi parler de la liberté au fondement des pleins droits factuels et non seulement *de jure*, parfois dans l'intensité du nu, symbole par excellence du « naître libre ». C'est d'une femme sujet et personne qu'il s'agit, qui doit être intégrale et intégrée. Michel Wieviorka souligne l'importance de la nécessité de se positionner contre toute violence : « Elle [la sortie de la violence] n'est possible qu'à partir du moment où les victimes elles-mêmes ou

²⁴ James C. Scott traite des rapports de classe et des rapports de pouvoir, en partant d'un terrain anthropologique dans un village de Malaisie. L'idée des discours antagonistes du dit et du non-dit sur les vécus de domination est instructive pour comprendre les réalités, souvent cachées et tues, des femmes violentées.

bien se transforment en sujets constructifs, en acteurs capables de ne pas se réduire à leur identité négative [socialement construite], à leur perte, ou bien agissent pour créer les conditions permettant à d'autres de se constituer pleinement en sujets et en acteurs » (WIEVIORKA, 2005 : 105). Nous entendons ici une femme qui refuse tout statut de victime et qui comprend que la cessation de la violence fondée sur le genre dépend autant de la reconnaissance de la responsabilité du système sociopolitique global qui s'articule à la société à domination masculine que de la subjectivation de conscience et d'action propre, qui incomberaient autant aux femmes qu'aux hommes.

Références bibliographiques

CHRISTOPHE R., 2011 – *La violence des femmes. Histoire d'un tabou social*. Paris, Éditions Max Milo.

HAMMOUCHE A. (dir.), 2012 – *Violences conjugales. Rapports de genre, rapports de force*. Collection « essais ». Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. Essais.

CARDI C., PRUVOST G. (dir.), 2012 – *Penser la violence des femmes*. Paris, Éditions de La Découverte.

HÉRITIER F. (dir.), 1996 – *De la violence I*. Paris, Éditions Odile Jacob (réédition 2005).

HÉRITIER F. (dir.), 1999 – *De la violence II*. Paris, Éditions Odile Jacob (réédition 2005).

LAACHER S., 2008 – *Femmes invisibles. Leurs mots contre la violence*. Paris, Éditions Calmann-Lévy.

POULIN R., 2006 – Le système de la prostitution militaire en Corée du Sud, en Thaïlande et aux Philippines. *Bulletin d'histoire politique*, 15 (1) : 81-92, http://sisyphe.org/IMG/pdf/Prostitution_mil.Poulin.pdf

SCOTT J. C., 2009 [1992] – *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*. Paris, Éditions Amsterdam.

WIEVIORKA M., 2005 – *La violence*. Paris, Hachette Littératures, coll. Pluriel Sociologie.

Outils et réflexions pour une citoyenneté affirmée pour les femmes et les hommes aux Suds et aux Nords

Réseau « Femmes du Monde »

Ada BAZAN

Carine TROUSSEL

Introduction

« Si les femmes occupent une place centrale dans la recherche sur les multiples facteurs qui déterminent leurs conditions de vie, elles seront protagonistes de la transformation sociétale. »¹

L'association française de solidarité internationale Quartiers du Monde (QDM) construit des processus de formation politique à la participation citoyenne et des processus de construction de l'égalité de genre, avec une approche de droits humains et de femmes, processus sur lesquels elle travaille en réseau. Elle agit en partenariat avec des organisations sociales, des jeunes, femmes et hommes, habitant-e-s des quartiers populaires des villes aux Suds et aux Nords (Afrique, Amérique latine et Europe). L'*empowerment* (encadré 1) constitue l'une des plus importantes bases du travail sur le genre. Il souligne le caractère prioritaire du renfor-

¹ Hypothèse de l'Étude préliminaire et participative – Réunion de planification du comité de capitalisation, Maroc, 2010.

gement de la confiance en soi et de la capacité à faire ses propres choix de vie. Les méthodologies participatives et formatives issues de l'éducation populaire (la recherche-action, la cartographie sociale, le théâtre forum, la vidéo recherche) et les outils (la ligne de temps, les fiches de cultures, le photo-langage...) sont en relation directe avec l'*empowerment* : les femmes ne sont pas des « sujets d'étude », elles deviennent actrices² de leurs découvertes et lectures individuelles dans des scénarios collectifs. L'objectif du travail du réseau est de connaître et comprendre, avec les femmes et les jeunes, femmes et hommes, les rapports sociaux existants entre les hommes et les femmes des différentes cultures et sociétés, les structures sociales, politiques, culturelles et économiques qui construisent et entretiennent sur chaque territoire ces rapports. Il est également important d'identifier avec les femmes la subordination de genre, afin de visualiser leur position en tant que femmes, de réfléchir sur leur position d'acteur-e-s de la société au même titre que les hommes et d'éveiller leur capacité transformatrice. Ainsi, nous travaillons sur les représentations, les symboles dans un exercice permanent de déconstruction et de transformation sociale.

ENCADRÉ 1

Empowerment

La philosophie de « *empowerment* » a ses origines dans l'approche de l'Éducation populaire développée dans les années 1960 par Paolo Freire (Brésil). Ce terme a été lié aux « approches participatives » utilisées sur le terrain du développement social depuis les années 1970. L'*empowerment* est applicable à tous les groupes vulnérables, mais c'est dans le travail avec les femmes que la production théorique a été la plus riche, notamment par le réseau DAWN (1985) des femmes chercheuses du Sud et du Nord. Depuis, la notion « *empowerment* » est utilisée par les agences de coopération, les Nations unies et la Banque mondiale. Plusieurs sociologues ont essayé

² On propose d'utiliser le mot « actrice » pour le féminin d'acteur parce que le mot « acteur » est un mot qui parle de la capacité d'agir des individus et d'entités, le féminin usuel est « actrice » mais ce mot a plutôt un sens de représentation plus que d'action « agir ».

de contribuer à améliorer la compréhension du concept à travers leurs écrits³ : on peut citer JACQUET (1995), qui le présente comme « l'acquisition d'un droit à la parole et à la reconnaissance sociale », ou encore EISEN (1994), qui le définit « comme la façon par laquelle l'individu accroît ses habiletés favorisant l'estime de soi, la confiance en soi, l'initiative et le contrôle ». D'autres parlent de processus social de reconnaissance, de promotion et d'habilitation des personnes dans leur capacité à satisfaire leurs besoins, à régler leurs problèmes et à mobiliser les ressources nécessaires de façon à se sentir en contrôle de leur propre vie (GIBSON, 1991 : 359). Les notions de sentiment de compétence personnelle (ZIMMERMAN, 1990), de prise de conscience (KIEFFER, 1984) et de motivation à l'action sociale (RAPPAPORT, 1987 ; ANDERSON, 1991). Au sein du réseau Quartiers du Monde/Femmes du Monde, on considère « l'*empowerment* » en tant que processus/stratégie de renforcement des capacités, de confiance et d'estime de soi, de construction d'une vision politique de la vie et du protagonisme en tant que groupe et individu pour impulser et participer au changement social.

Nous avons structuré notre présentation autour de cinq concepts interactifs qui reprennent les réalités des femmes :

- Territoire
- Citoyenneté
- Espace public/privé
- Captivité
- Autonomie

Les exemples ici apportés sont extraits de leur processus afin d'illustrer les concepts et définitions. Les différents outils qui seront présentés ne sont pas appliqués de façon linéaire, mais au contraire de façon à complexifier et à visualiser les intersections entre les catégories, les relations de pouvoir et de subordination, et les espaces public et privé.

³ Les définitions suivantes ont été rassemblées par Elisabeth HOFFMANN (2003).

Le territoire

Quartiers du Monde appréhende le territoire en tant qu'espace systémique, en mouvement permanent, où se tissent des relations humaines, sociales, économiques, des relations de pouvoir, de subordination. Se produisent et se reproduisent des règles sociales qu'affirment, valident, normalisent des modèles de comportements et des rôles, suivant la logique de la structure (sociale, culturelle, économique et politique) dominante (capitalisme et patriarcat).

Le quartier, délimité par les acteur-e-s des projets, est le territoire physique et subjectif où jeunes et adultes, femmes et hommes, ont leurs racines, se croisent, se rencontrent, vivent des émotions, évoluent, construisent leurs identités, individuelles et collectives, deviennent les femmes et les hommes attendu-e-s et façonné-e-s par leur société. *Mon territoire est en moi, et mon territoire, c'est le monde, la société, le quartier où j'habite.* C'est sur cet espace qu'ils/elles vont initier leur appartenance à un ou à plusieurs groupes, ainsi que leur relation avec l'espace public et le droit à la ville. Le territoire est l'espace de transmission de la culture et des règles sociales, où la participation des femmes, les autonomies des jeunes, femmes et hommes, la diversité ne sont pas toujours les bienvenues.

Pour comprendre le territoire, l'appréhender en tant qu'espace systémique et agir, nous utilisons, dans le cadre d'ateliers de travail, la méthodologie de la cartographie sociale. Cette méthodologie a été développée par le réseau Quartiers du Monde pour travailler collectivement sur un territoire commun. Elle part du territoire et consiste à réunir des acteur-e-s autour d'une problématique commune. Ensemble, les acteur-e-s dessinent leur territoire, échangent, apportent leur vision individuelle et construisent des connaissances collectives, afin de rendre possible une action transformatrice sur ce territoire. C'est en dessinant le quartier, ses limites, les repères qui ont du sens, les relations qui se tissent que le dialogue naît. L'exercice de dessiner la réalité permet de mettre dans un même langage des savoirs, des imaginaires et des désirs subjectifs. Le dialogue et la représentation permettent de construire ensemble, de faire se rencontrer et de rendre conscients

les versions, les regards et les manières multiples de comprendre le monde et de générer des consensus. Le territoire est alors vu par un regard complexe comme un espace de relations.

Nous pouvons citer quelques exemples d'utilisation de cette méthodologie qui se déroule dans le cadre de plusieurs ateliers.

Exemples marocains

À Salé (ville située à la périphérie de Rabat, au Maroc), avec le groupe de jeunes, femmes et hommes, des quartiers populaires de Laâyayda et Tabriquet, nous avons utilisé la cartographie sociale pour comprendre les relations de genre existant entre les jeunes, femmes et hommes, dans ces quartiers. Les participant-e-s se sont réuni-e-s autour d'une grande feuille blanche et ont commencé par délimiter leurs quartiers, identifier les limites, leurs référents (photo 1). Les jeunes dessinent l'avenue où passent les grands taxis et les bus qui les amènent à Rabat comme une limite, puisqu'elle permet de sortir du quartier. Tel terrain de foot est la limite entre deux quartiers. Elle est bien identifiée en tant que telle par les jeunes garçons qui y disputent des tournois. Puis on dessine les jeunes femmes et les jeunes hommes. Où sont-ils et que font-ils ? Finalement, les participant-e-s identifient les espaces mixtes, les relations. Le lycée, et surtout l'espace devant le lycée, est tout de suite signalé autant par les jeunes femmes que par les jeunes hommes comme un espace important, car ils s'y rendent tous les jours et surtout parce qu'il est un espace de rencontre, de rendez-vous, où l'on se retrouve avec son ou sa petit-e ami-e avant de sortir du quartier pour être ensemble, loin des regards de la famille et des amis de la famille. Et puis les espaces se font moins mixtes, on comprend que la rue appartient aux garçons. À un moment de la carte, un point important apparaît qu'on pourra travailler lors d'un autre atelier, en complétant cette carte ou en en dessinant une autre. Les relations amoureuses, la drague ou le harcèlement auquel les jeunes femmes sont soumises seront travaillés par des ateliers de théâtre-image. On approfondit aussi les ateliers de cartographie sociale par des parcours territoriaux. Dans ces mêmes quartiers, des jeunes femmes ont réalisé un parcours territorial pour montrer les espaces qu'elles utilisent/occupent dans le quartier. Les jeunes hommes ont fait la même chose. À la

fin des deux parcours, on se rend compte que les jeunes hommes occupent la rue, qu'elle est leur territoire, qu'ils s'approprient des micro-espaces et que les jeunes femmes ne font que passer, car la rue leur semble hostile. Une jeune femme nous a fait passer devant un terrain vague où sa cousine a été violée. « Personne n'a rien fait, ni rien dit... », affirme-t-elle.



Photo 1

Atelier de cartographie sociale sur la place des hommes et des femmes dans l'espace public à Salé (Maroc).

À Taskoukt (douar proche de Ouarzazate), les femmes ont réalisé la cartographie sociale de la maison et ont identifié des espaces très ségrégués où la femme est toujours au service de l'homme, matériellement et sexuellement.

La citoyenneté des hommes et la non-citoyenneté des femmes

Le mot « citoyenneté » a des sens et des attentes différents selon la zone géographique et la catégorie sociale dans laquelle on se trouve. Dans le réseau FDM (femmes habitantes des quartiers populaires), nous avons observé que ce mot est très lié aux référentiels et préoccupations des femmes.

Dans les quartiers populaires en Amérique Latine (Bolivie, Brésil et Colombie), « *Ciudadanía* » en espagnol ou « *Cidadania* » en portugais sont des mots très utilisés tant par les femmes et par les jeunes, femmes et hommes, que par les organisations sociales qui travaillent avec elles et eux. Le référentiel dans cette région est l'accès et l'exercice des droits. Il se réfère à la dignité, qui est en elle-même un objectif, et passe par « la construction d'une citoyenneté affirmée ».

Dans les quartiers populaires en Afrique (Maroc, Mali et Sénégal), le référentiel des femmes est la religion, et leur préoccupation est d'être des « femmes bien » aux yeux de Dieu, tout en ayant accès à leurs droits qu'elles connaissent peu. Les femmes sont cantonnées à l'espace privé, espace où le référentiel des droits ne parvient pas à entrer, alors que dans l'espace public ce référentiel s'impose davantage. Les jeunes, femmes et hommes, parlent de citoyenneté, mais le référentiel reste religieux aussitôt que l'on aborde l'intimité, la sexualité. Le mot citoyenneté, *mouwatana* en darija, et *sama waref* en wolof, renvoie aux devoirs envers son pays, il est très proche du patriotisme et évoque peu les droits humains.

Le concept de citoyenneté, lorsque l'on balaie de nombreuses définitions accessibles partout, renvoie toujours aux droits, aux libertés, au vote, à la nationalité : « droits et responsabilités que possèdent les personnes face à l'État ». Tous les sites Internet consultés s'accordent à dire que la citoyenneté est « un concept en évolution qui s'est construit à travers les siècles, à partir des préoccupations des "populations"⁴, et du mode de vie commune qu'elles ont choisi... »⁵.

Un des plus grands apports de l'Antiquité classique est l'héritage philosophique de la construction de la femme en tant que « non-citoyenne », qui la positionne à la marge de la démocratie. POMEROY (1999) nous rappelle que c'est à partir du « pacte social » que la société des citoyens (hommes) établit deux espaces

⁴ Il faut se méfier des termes généralistes qui veulent représenter toutes les catégories, car à la fin ces mots masquent la réalité. Dans ce cas précis, « populations » représente les hommes, notamment les hommes adultes, et donc le mode de vie qu'ils ont choisi, et ils ont fait ce choix non seulement pour eux, mais aussi pour les autres : les femmes et les jeunes, femmes et hommes.

⁵ <http://www.pourlasolidarite.eu/Introduction-a-la-citoyennete?lang=nl> (consultation le 23/07/14).

différenciés et hiérarchisés, l'espace public et l'espace privé, dans lesquels elle place les hommes et les femmes, excluant ainsi les femmes du monde des droits et de leur participation à la construction des États-Nations.

On lit également sur la toile : « [...] le citoyen [uniquement au masculin]) est un *sujet de droit* et dispose à ce titre de droits civils et politiques qui font référence aux libertés : liberté d'expression, d'opinion, de réunion, d'association, de culte, etc. et à la participation aux prises de décision et à l'organisation de la vie collective, en société ».

Si la citoyenneté est liée à l'exercice des droits, et que, souvent, dans les quartiers du monde, cet exercice est basé sur la position que les individus ont dans la société et le pouvoir qu'elle leur offre, les femmes doivent comprendre quelle est leur position dans leur société. Quelle est leur position en tant qu'habitantes des quartiers populaires et des zones rurales ?

Depuis le pacte social, les femmes ont conquis de plus en plus de droits, de nature et de portée variables selon les pays, les villes, les quartiers et les origines. Pourtant, on a pu observer que dans les quartiers du réseau les femmes restent encore dans une situation de citoyenneté « incomplète »⁶, une sorte de citoyenneté de « deuxième catégorie », car elles n'ont acquis de façon satisfaisante aucun des quatre traits qui caractérisent la citoyenneté affirmée : la capacité d'élection, la participation, la distribution de la richesse et la reconnaissance.

À QDM, on adhère à la définition proposée depuis une perspective féministe selon laquelle la citoyenneté est « une forme d'identité politique qui consiste à s'identifier avec les principes politiques de la démocratie moderne et pluraliste, c'est-à-dire dans l'affirmation de la liberté et de l'égalité pour toutes les personnes » (Quartiers du Monde, LDDF, GIZ, 2013).

Notre ONG essaie de construire chez les femmes et chez les jeunes, femmes et hommes, habitant-e-s de quartiers populaires et de zones rurales la prise de conscience de cette position de non-citoyenneté. Nous travaillons sur la citoyenneté et sur plusieurs concepts liés à l'exercice ou non de cette citoyenneté tels que la participation, le « protagonisme », le pouvoir et la démocratie. Une des dynamiques

⁶ *Multiculturalismo coeducación y ciudadanía* – Alicia Miyares, art. *Cuadernos interculturalidad feminismos y educación* (2006).

que nous utilisons en atelier pour comprendre le pouvoir, la position des femmes et le pouvoir qu'elle donne est celle des chaises. Le jeu consiste en la construction de statues à partir de chaises. On construit des réalités et on identifie les pouvoirs et les différentes formes de pouvoir et/ou on construit des statues de situations telles que nous les voudrions. À Taskoukt, au moment de la création de l'association des femmes, cette dynamique a été réalisée avec les femmes : elles ont identifié le pouvoir de celui ou celle qui est au-dessus des autres, la supériorité. La figure construite était celle de quatre chaises sur lesquelles était posée la cinquième chaise, comme une sorte de pyramide. Elles ont identifié le pouvoir du chef, le directeur qui surveille tout le monde. Puis elles ont construit la figure du guide et celle du protégé.

Nous terminons souvent cette dynamique par les chaises de la participation. À Taskoukt, la figure du cercle a été construite. Les femmes sont conscientes que, tant qu'il y a des inégalités dans l'accès à l'écriture, à la lecture, et dans la mobilité des femmes dans le groupe, la participation n'est pas encore pleine, mais la volonté et les conditions sont posées. À Salé, à partir de la même dynamique, les jeunes ont construit les chaises du pouvoir dans les services publics. Ils/elles ont identifié les pouvoirs que s'octroient certains fonctionnaires et/ou intermédiaires, le système de corruption et l'exclusion des jeunes hommes surtout, qui se retrouvent privés de leurs droits et dans une situation de non-citoyenneté.

Avec les jeunes, femmes et hommes, de Salé, nous avons utilisé le théâtre-image pour comprendre la position des femmes et des hommes dans les différents espaces où les jeunes sont et agissent. L'identification de ces espaces nous amène déjà à comprendre de quels espaces les jeunes femmes et/ou hommes sont exclu-e-s, puisque nous avons défini l'espace de la maison, celui de l'association, celui de l'école et celui de la rue ; il n'y a pas d'espace de participation politique en dehors de l'association.

En mettant en image l'association, les jeunes, femmes et hommes, dessinent la réalité de la participation des femmes dans cet espace politique. Les hommes dirigent : la représentation politique à l'extérieur est assurée par une figure masculine, ils assurent la gestion des comptes. Les femmes négocient à l'intérieur. À partir de cette réalité, on pourra construire une image du futur rêvé et

des différentes images « étapes » en identifiant les actions à mener et les acteur-e-s qui peuvent les réaliser.

Plusieurs ateliers de cartographie sociale ont été réalisés au sein des associations, avec les membres des bureaux et les jeunes, femmes et hommes. Ils nous ont permis de visualiser la place des jeunes, femmes et hommes, dans ces associations. Ils/elles sont exclu-e-s des espaces de décision, cantonné-e-s aux activités d'exécution, selon une division sexuelle du travail, les garçons se déplaçant et portant les poids, les filles dans la cuisine et au ménage. Ces ateliers ont été des moments de prise de conscience d'abord pour les jeunes, femmes et hommes, du groupe puis pour les responsables. Un long processus s'est enclenché, entre luttes et négociations, au sein des associations d'adultes qui travaillent avec des jeunes, femmes et hommes, pour faire entendre la parole de ces dernier-e-s. Un processus de travail a été mené au sein du groupe de jeunes de Quartiers du Monde pour construire, à leur rythme, un modèle de participation politique associative qui leur paraît plus juste, une association où les jeunes, femmes et hommes, décident ensemble et de manière égalitaire.

Plus tard, sur les cartes sociales ont été dessinés l'Internet et les maisons de jeunes comme espaces d'expression de la citoyenneté. Internet est un espace qui ressemble aux jeunes et où ils peuvent s'informer et s'exprimer plus librement qu'ailleurs, autant pour les femmes que pour les hommes. Mais cet espace n'est pas encore reconnu comme un espace citoyen. Les maisons de jeunes sont des espaces qui devraient permettre l'expression de la citoyenneté mais qui malheureusement fonctionnent encore selon le modèle patriarcal et « adultocentriste ».

Dichotomie et hiérarchisation : l'espace public - l'espace privé

La « chose publique » et la « chose privée » constituent, selon Celia Amorós⁷, « une constante structurelle qui articule les sociétés en hiérarchisant les espaces ». Dans les représentations des

⁷ Citée par Elena Apilanez Piniella, dans *Aportes de las teorías feministas para la economía social y solidaria* pour Quartiers du monde.

femmes du réseau, cette dichotomie et hiérarchisation est claire et vécue par toutes. L'espace public est celui qui est généralement attribué à l'homme : c'est l'espace de la production, des activités sociales, politiques, économiques. C'est l'espace de participation dans la société, de la reconnaissance et du pouvoir. L'espace privé est celui que l'on attribue à la femme : c'est l'espace de la famille, auquel on rattache la fonction de reproduction symbolique. C'est l'espace des émotions, qui sont définies comme les « affinités des femmes », « la nature des femmes ». En construisant une nouvelle dichotomie hiérarchique « raison *versus* émotion », on exclut les femmes de l'espace public/politique dans lequel se prennent les décisions, s'exerce le pouvoir et se négocient les affaires de la vie politique et sociale. Cette division entre l'espace public et privé renforce la perception des hommes en tant que citoyens (capables) à part entière – en tant que décideurs politiques actifs.

Les femmes ne sont pas considérées comme des agents politiques (parce que pas capables, pas assez formées, trop émotives, ne disposant pas de temps, etc.). Elles sont considérées comme dépendantes des hommes, lesquels gouvernent la société en leur nom. En opposition, l'espace privé est dévalorisé d'abord par les femmes elles-mêmes, car le travail qui se réalise n'est pas visualisé en tant que producteur de biens ni de services ; il est invisible, tant aux yeux de la société que dans les comptes des États.

« Le cantonnement des femmes à l'espace privé et domestique est le mécanisme par lequel la tradition des Lumières et l'idéologie libérale consolident l'exclusion des femmes des promesses d'égalité et de liberté » (Cristina Molina, citée par ALVAREZ DE MIGUEL, 2004 : 21). Les discours de la modernité et de la construction scientifique durant les XIX^e et XX^e siècles ont contribué à légitimer cette dichotomie, faisant de l'espace privé un espace hors État ou hors des normes régulatrices de la vie en société. Les droits ne régissent pas les relations entre les genres. L'espace privé est construit et argumenté, dans les différentes langues et cultures, à travers toute une symbolique pour le justifier en tant qu'espace « propre du féminin ».

À travers la cartographie sociale et d'autres méthodologies issues de l'éducation populaire, nous avons questionné et analysé avec les femmes et les jeunes, femmes et hommes, les relations

existantes, notamment de pouvoir et de subordination, dans les différents espaces.

Avec les jeunes, femmes et hommes, de Salé, nous avons utilisé le théâtre-image pour identifier les relations de pouvoir dans l'espace privé, dans la maison, dans la famille. Les jeunes ont construit une image représentant les membres de la famille vaquant à leurs occupations au sein de la maison et ont mis en relation les personnages. L'image construite (photo 2) représente le père au premier plan, en position de pouvoir. Il se repose et contrôle, dirige avec sa télécommande ce que la famille regarde. La mère, derrière sur la gauche, est en tenue d'intérieur. Alors que tous les autres ont des tenues avec lesquelles ils/elles peuvent sortir à tout moment, la mère est pieds nus et porte un foulard relevé qui caractérise aussi la tenue du ménage. On voit qu'elle réalise seule les tâches ménagères et qu'elle demande de l'aide mais n'en trouve pas. Elle est ignorée. Elle choisit de ne pas impliquer sa fille pour que celle-ci étudie. Le fils est sur Internet, pour montrer qu'il est coupé de sa famille. Souvent, les jeunes hommes évoquent la pression qu'ils subissent pour remplir leur rôle de pourvoyeur économique (« Sors chercher du travail »). En revanche, ils sont complètement libres d'aller et venir dans l'espace public comme dans l'espace privé.



Photo 2

Image de la famille. Atelier de théâtre image sur la place des hommes et des femmes dans les associations, la famille, l'espace public à Salé (Maroc).

Dans l'espace public non politique, nous avons vu, lors de la cartographie sociale sur les relations entre les jeunes, femmes et hommes évoquée plus haut, que la rue est le territoire des hommes. Ils s'y arrêtent, y ont des activités, traînent dans les coins de rue. Et les femmes ? Lors de l'atelier de cartographie sociale, nous avons demandé : « Où se retrouvent les jeunes hommes ? » « Au café. » ; « Et les jeunes femmes, y vont-elles ? » « Non, elles n'y entrent pas, pas dans ceux-là, les jeunes femmes quittent le quartier, parfois vont à Rabat pour aller au café, à l'intérieur, jamais sur la terrasse. » On voit donc que les jeunes femmes doivent sortir de l'espace public de leur quartier qui, pour elles, n'est qu'un lieu de passage qu'elles traversent mais où elles ne s'arrêtent pas, pour aller vers des espaces de plus de liberté, dans un territoire qui n'est pas « le leur », pour échapper à la pression sociale.

Captivité

Ce concept est fondamental dans la construction et le maintien de l'exclusion des femmes à partir de l'intériorisation et de l'incorporation (intégrée dans le corps) des stéréotypes dans lesquels chaque femme s'est construite. La captivité est la catégorie qui définit l'état des femmes dans le monde patriarcal. Elle se concrétise dans la relation spécifique des femmes avec le pouvoir et se caractérise par la privation de liberté. Les femmes sont captives parce qu'elles ont été privées d'autonomie, d'indépendance pour vivre, privées de décider par elles-mêmes de la possibilité de choisir et de la capacité à décider (LAGARDE, 1999 : 151). La même auteure écrit dans son ouvrage sur les captivités des femmes (issu d'une recherche en anthropologie menée au Mexique dans les années 1990) : « Seuls les hommes sont libres de transiter dans les deux espaces public et privé, les femmes sont captives de l'espace privé, à l'exception des ouvrières, et des prostituées, celles qui bougent dans l'espace public, mais pas politique, pour rendre service aux hommes » (LAGARDE, 1999 : 153).

Les femmes se sont construites dans une position de subordination, subordination fondée sur la différence biologique (la « nature » des femmes) par rapport aux hommes et justifiée par les

réflexions et pratiques éducatives, tant dans les systèmes éducatifs nationaux que dans la reproduction des modèles et des symboles du féminin par les systèmes de communication et l'ensemble des sociétés. Dans cette construction de subordination, les femmes ont incorporé des incapacités à occuper des postes de responsabilité, à faire des études, à prendre des décisions..., à être libres.

« La femme ne peut pas donner son opinion en public, et quand elle le fait à la maison, rares sont les fois où elle est écoutée. Elle ne peut non plus suggérer des solutions à un quelconque problème que sa famille rencontre. Manque de liberté de circulation et ce, même si c'est pour se rendre au travail, chez le médecin ou pour d'autres besoins. À chaque fois qu'une femme veut circuler dans un lieu public, elle doit être accompagnée par une personne représentant le mari (par exemple : la mère). Personne ne peut expliquer quelles sont les craintes des hommes et des familles qui poussent à couper la liberté aux femmes... » (Facilitatrice de Ouarzazate, Diagnostic participatif de Ouarzazate – FDM 2010).

Autonomie

L'autonomie est la capacité de chaque femme d'agir et de décider en toute liberté et sans pression de tierces personnes. Elle peut être physique (droits sexuels et reproductifs, violence), économique (revenus propres, gestion de ces revenus et temps complet de travail) et politique (présence de femmes dans les espaces de pouvoir et de décision). Cette construction est un processus que l'on essaie de réaliser à travers des rencontres, des échanges, des moments de formation et des débats sur les concepts et l'application des outils.

Pendant les ateliers d'alphabétisation avec perspective de genre que réalisent les femmes de Taskoukte et Sidi Daoud (Ouarzazate), elles ont travaillé sur les proverbes. Les femmes proposent un proverbe de la société marocaine. Elles identifient le sexisme, analysent les relations sociales et les mécanismes de production et de reproduction du sexisme. Toujours dans le même processus de transformation sociale, et parce que nous sommes des producteurs/trices de culture, les femmes proposent des nouveaux proverbes transformant le sexisme en relations égalitaires.

La transformation n'est jamais radicale, mais les femmes commencent à proposer une amélioration, la discutent, l'améliorent.

Une des étapes du processus d'alphabétisation avec perspective de genre se présente comme décrit dans le tableau 1. Le thème générateur est identifié. On cherche avec les femmes dans quelles relations sociales il se situe, puis on identifie les mécanismes sexistes. Parmi eux, les proverbes.

Tableau 1

Tableau du sexisme (issu du Guide d'orientations pédagogiques d'alphabétisation avec perspective de genre de Quartiers du Monde).

Thème générateur (relations conjugales, sexuelles)	Mécanismes sexistes	Vocabulaire et expressions directes des femmes et/ou de la communauté	Mots générateurs
Divorce (relations conjugales, sexuelles)	Plaisir sexuel en tant qu'obligation rémunérée par le mari après le divorce	La femme divorcée ne doit pas marcher la tête haute	<i>Talak</i> (divorce) <i>Taicha</i> (ne pas savoir séduire, donner du plaisir à son mari, le garder)
Relations familiales	Elles perdent leur maison et ne peuvent pas vivre seules Les familles n'acceptent pas les femmes avec leurs enfants, elles doivent les laisser avec leur père	Elles doivent travailler tout le temps pour assurer leur nourriture et l'hébergement pour elles et leurs enfants « Les femmes sont des gamelles, les hommes sont les couvercles. Il faut alors toujours garder son couvercle car une gamelle sans couvercle ne sert à rien »	
Relations dans la communauté			<i>Aal moustakbel</i> (avenir ?)

Les facilitatrices ont compris et affiné le rôle qu'elles doivent jouer avec les femmes. Il ne s'agit pas de dire, d'enseigner ou de transmettre des messages. Il s'agit plutôt d'élaborer des outils et/ou de les adapter pour que les femmes elles-mêmes se questionnent sur leurs situations de vie, sur les injustices de genre produites et vécues dans les quartiers, pour qu'elles débattent sur les droits et qu'elles construisent des postures communes de solidarité.

Pour cela, il a fallu créer de l'intimité, notamment des « espaces sûrs » où les femmes, les jeunes, femmes et hommes, puissent

partager en confiance. Mais il a fallu également des facilitatrices formées, attentives, conscientes du défi et capables de questionner, ce qui ne l'est pas d'habitude. Les différences de niveau de formation et de capacités de questionnement des facilitatrices ont marqué les rythmes et le degré d'approfondissement avec lesquels les membres des groupes ont construit la confiance, ont entendu des émotions et ont réfléchi sur leur vie, leur travail, leurs relations avec leur famille, le quartier, la ville, sur leurs préoccupations et leurs espoirs.

Le travail en réseau Sud-Sud-Nord nous a permis et nous permet de connaître la réalité des autres femmes du réseau, de prendre conscience que malgré les différences apparentes nous avons plus de convergences et des combats communs à mener ensemble. Le travail en réseau nous permet également de mettre en perspective la réalité des femmes et les politiques publiques, de nous regarder comme sur une sorte de miroir virtuel, de savoir que d'autres possibles existent et que nous sommes en marche.

Références bibliographiques

ALVAREZ DE MIGUEL A., 2004 – « La situación de las mujeres en el espacio público ». In : *Género y ciudadanía : un debate*, Barcelona, éd. Adela García, Icaria.

ANDERSON, J. M., 1991 — Immigrant women speak of chronic illness: the social construction of the devalued self. *Journal of Advanced Nursing*, 16 : 710-717.

APILANEZ PINIELLA E., non daté – *Aportes de las teorías feministas para la economía social y solidaria*. Pour Quartiers du monde.

COBO R. (ÉD.), 2006 – Miyares Alicia, Amorós Celia, Sánchez Bello Ana, Posada Kubissa Luisa. *Cuadernos*, « Interculturalidad feminismos y educación », 11.

EISEN A., 1994 – Survey of neighborhood-based, comprehensive community empowerment initiatives. *Health Education Quarterly*, 21 (2) : 235-252.

Femmes du Monde (FDM), 2010 – *Diagnostic participatif de Ouarzazate*.

GIBSON C. H., 1991 – A concept analysis of empowerment. *Journal of Advanced Nursing*, 16 : 354-361.

HOFFMANN E., 2003 – *Comment évaluer l'empowerment des femmes défavorisées ? Eléments de réflexion à partir de projets de développement dans des pays du Sud*. URL : http://www.ofarcy.net/documentation/Elisabeth_Hofmann_oct2003.pdf

JACQUET I., 1995 – *Développement au masculin, féminin – Le genre, outil d'un nouveau concept*. Paris, L'Harmattan.

KIEFFER C. H., 1984 – « Citizen empowerment: A developmental perspectives ». In Rappaport J., Hess R., Swift C. (eds.) : *Studies in empowerment: Steps toward understanding and action*, New York, The Hayworth Press.

LAGARDE M., 1999 – *Los cautiverios de las mujeres : madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, Unam.

MIYARES A., 2008 – *Multiculturalismo, coeducación y ciudadanía*. Publicado en el marco del Primer Congreso Internacional sobre Estudios de Género, realizado en Oaxaca, organizado por el Instituto de la Mujer Oaxaqueña en abril de 2008. URL : <http://www.oaxacaactiva.org/2013/02/03/ponencia-multiculturalismo-y-derechos-de-ciudadan%C3%ADa-impartida-por-la-doctora-alicia-miyares-abril-del-2008/>

POMEROY S. B., 1999 – *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid, Akal Ediciones.

Quartiers du Monde, LDDE, GIZ, 2013 – *Outils pédagogiques pour travailler le genre*. Le Pays de Jamais - Livret Genre Solidaire et Transformateur.

RAPPAPORT J., 1987 – Terms of empowerment/exemplars of prevention : toward a theory for community psychology. *American Journal of Community Psychology*, 15 : 121-148.

ZIMMERMAN M. A., 1990 – Taking aim on empowerment research : On the distinction between individual and psychological concepts. *American Journal Psychology*, 18 : 169-177.

Empowerment sociopolitique des femmes et construction de la paix en Libye

Entretiens avec Zahra Langhi

Marine CASALIS

Note des éditrices à propos des entretiens avec Zahra Langhi

La situation en Libye est préoccupante. Le combat des femmes pour une démocratie inclusive est particulièrement difficile en raison des conditions extrêmes d'insécurité qui règnent dans le pays. Les armes circulent en grand nombre, et la violence politique et civile est le mode de fonctionnement courant de « négociation ». L'organisation terroriste Daech (également connue sous le nom d'État islamique) est désormais implantée dans le pays. De nombreux Libyens ont fui par la terre vers la Tunisie ou l'Égypte, ou par avion vers Malte ou la Turquie, et le pays est devenu un carrefour pour l'immigration par la mer qui se solde par des drames répétés en Méditerranée.

Dans le cadre de cet ouvrage sur les évolutions et les révolutions dans la région Anmo, il semblait indispensable que la situation de la Libye soit présentée. Tenant compte des difficultés et de la dangerosité d'écrire sur la Libye pour les acteurs/actrices, nous avons privilégié un témoignage vivant sous la forme de deux entretiens. À cet effet, Marine Casalis, journaliste, a réalisé deux entrevues avec Zahra Langhi. En 2013, elle a contacté cette activiste des droits humains et lui a demandé de dresser un portrait de la lutte des femmes en Libye.

Elle l'a à nouveau interviewée par Skype en mai 2015 au Caire, afin de suivre l'évolution de son parcours de militante pour les droits des femmes et la démocratie.

ENCADRÉ 1

Libye : Repères chronologiques depuis octobre 2011

Octobre 2011 – la Libye est libérée. Le colonel Kadhafi, au pouvoir depuis son coup d'État de 1969, est assassiné.

Juillet 2012 – Les premières élections libres et démocratiques ont lieu et conduisent à la formation du CGN, le Congrès général national. Le 11 septembre 2012, l'ambassadeur américain et trois de ses compatriotes sont tués à Benghazi, dans l'est de la Libye. Avril 2013, un attentat détruit l'ambassade de France à Tripoli. À la fin du mois, des milices assiègent plusieurs ministères de la capitale et font adopter la loi d'exclusion politique sous la pression des armes. Cette loi vise à exclure de la vie politique toutes les personnes qui avaient de hautes fonctions sous le régime de Kadhafi.

Octobre 2013 – Le premier ministre Ali Zeidane est enlevé dans sa chambre d'hôtel en plein cœur de Tripoli ; il est démis de ses fonctions par le Parlement en mars 2014.

Le Congrès général national décide d'étendre son mandat. Des manifestations ont lieu dans plusieurs villes du pays.

Février 2014 – Les Libyens élisent le Comité constitutionnel (ou « comité des 60 ») chargé de rédiger une nouvelle constitution. Les élections sont émaillées de violences ; dans plusieurs régions, des bureaux de vote ne peuvent ouvrir et le scrutin est boycotté par la minorité amazigh. Le Comité, dirigé par Ali Tarhouni, s'installe dans la ville de Bayda dans l'est du pays.

Mai 2014 – Le général à la retraite Khalifa Haftar, un ancien proche du colonel Kadhafi qui a mené et perdu la campagne du Tchad à la fin des années 1980, puis a vécu plus de vingt ans aux États-Unis, lance l'« Opération Dignité ». Celle-ci vise à combattre tous les terroristes en Libye, sans distinction.

Juin 2014 – De nouvelles élections législatives conduisent à la formation de la Chambre des Représentants qui s'installe

à Tobrouk (un accord avait été trouvé pour qu'elle s'installe à Benghazi, mais la situation sécuritaire a rendu ce choix impossible).

Le soir même, Salwa Bughaigis, 48 ans, avocate et activiste des droits humains, cofondatrice de la LWPP (*Libyan Women's Platform for Peace*) est assassinée chez elle à Benghazi. Figure importante de la révolution contre le colonel Kadhafi, elle est une victime supplémentaire des nombreux assassinats de personnalités politiques, de défenseur-e-s des droits humains et de membres de l'appareil sécuritaire qui ont lieu en Libye, en particulier dans l'est du pays, depuis juillet 2011. Jusqu'à aujourd'hui personne n'a été condamné pour ces crimes.

Des affrontements entre milices à Tripoli durant l'été 2014 détruisent l'aéroport civil et international. La majorité des ambassades et organisations internationales évacuent la Libye.

Janvier 2015 – Une attaque dans un grand hôtel de Tripoli fait neuf morts. Elle est revendiquée par des groupes pro-État islamique. Une vingtaine de coptes égyptiens sont assassinés, acte revendiqué par les branches libyennes de l'organisation de l'État islamique.

Plusieurs initiatives de dialogue national, régulièrement reportées ou qui n'aboutissent pas, sont organisées par les Nations unies et les pays voisins, notamment depuis fin septembre 2014, en vue de la formation d'un gouvernement d'unité nationale en Libye, en proie au chaos.

Janvier 2016 – Un gouvernement d'union nationale parrainé par l'ONU est formé après un mois de négociations à Tunis.

Zahra Langhi a 39 ans et, jusqu'en 2013, habitait entre les villes de Benghazi, Tripoli et du Caire. Aujourd'hui, elle est installée au Caire. Alors qu'elle avait pour habitude de se rendre en Libye au moins une fois par mois, elle n'y est pas retournée depuis août 2014, date de l'assassinat de Salwa Bughaigis (LWPP) et en raison de la constante détérioration de la situation sécuritaire. Elle considère qu'il est maintenant impossible d'y séjourner. Bien que les combats dans Benghazi soient désormais limités à des zones bien définies, contribuant au retour de nombreux Libyens, dont plusieurs membres de la société civile exilés, Zahra Langhi

est trop connue pour en prendre le risque. En plus d'avoir participé aux premières manifestations contre le régime en 2011, qui ont abouti à la chute du colonel Kadhafi, elle a cofondé la *Libyan Women's Platform for Peace* (LWPP), une ONG créée le 7 octobre de la même année (soit avant la libération de l'ensemble du territoire libyen), lors d'une rencontre organisée au Caire par le réseau régional arabe Karama, où 35 femmes originaires de différentes régions se sont retrouvées. La LWPP est un groupe de pression dont le but est l'émancipation sociopolitique des femmes et de la jeunesse. Ses activistes militent en faveur de la représentation des femmes aux différents niveaux du processus politique et des prises de décision, et pour une réelle transition vers une démocratie équitable et inclusive de toutes les parties. Après la révolution, cette ONG a accentué son engagement en participant à la (re) construction de la société civile libyenne.

Devenue conseillère auprès du Comité préparatoire du dialogue national, Zarah Langhi se définit comme une universitaire spécialisée en histoire islamique, mouvements islamiques modernes, genre, mysticisme et dialogue interreligieux. Elle est l'auteure de plusieurs publications, dont certaines sont citées en fin de chapitre.

Entretien réalisé le 14 novembre 2013, Tripoli, Lybie

Pourriez-vous me parler de la situation des femmes sous le régime de Kadhafi, notamment des violences faites à leur rencontre ?

Je dirais qu'avant la révolution, nous avions un régime dictatorial qui ne s'appuyait pas sur des discriminations de genre puisque tout le monde était détruit par ce régime. Les droits de l'homme étaient violés : la liberté d'expression, la liberté d'opinion, la liberté de réunion, quel que soit votre sexe, homme ou femme.

Sous Kadhafi, les femmes étaient présentes dans l'armée, dans la police, elles étaient proches du dirigeant mais nous entendions de nombreuses histoires, des cas de violence, en particulier de la

violence sexuelle contre ces femmes. Mais en même temps, il faut aussi savoir que sous Kadhafi il y avait des femmes juges. Il y a des femmes juges en Libye depuis 1975 et leur pourcentage par rapport aux hommes juges est très élevé.

Certains, en particulier les médias occidentaux, et je pense que c'est idiot de pouvoir même exprimer cet argument, affirmaient que Kadhafi était féministe parce qu'il avait l'habitude d'emmener ses gardes du corps femmes partout où il allait. Il était toujours entouré d'elles. En fait, c'était une manière d'humilier le reste des hommes du pays.

Ce n'est pas binaire, ce n'est pas une réponse du type : c'était mieux sous Kadhafi ou moins bien. Donc répondre à votre question est assez complexe et surtout, ce n'est pas aussi simple que certains ont bien voulu l'admettre.

Il y a un phénomène en Libye que nous appelons la féminisation de l'éducation. Contrairement à d'autres pays comme le Yémen ou le Maroc, il y a un taux d'analphabétisme très faible en Libye, en particulier d'analphabétisme féminin. Un pourcentage très élevé de femmes suivent une éducation supérieure, des femmes avec des diplômes de troisième cycle. Ce que j'entends par féminisation de l'éducation, c'est que la plupart des postes d'enseignants sont occupés par des femmes, en particulier dans les écoles. C'est un phénomène que vous pouvez considérer positif ou négatif parce que de nombreuses femmes, docteurs ou ingénieurs, finissent à des postes d'enseignement. Cela s'explique par une catégorisation des postes ou des fonctions que l'on estime convenir à une femme ou non. En particulier les femmes qui ont une famille, se marient et élèvent des enfants. Cela explique pourquoi 80 % des enseignants sont des femmes.

Mais on ne peut pas dire que tout cela est arrivé grâce à Kadhafi puisque ça a été le cas dès que la Libye a été indépendante en 1951. En 1963, les femmes ont eu le droit de voter et de se présenter à des élections. Toutes ces évolutions ont eu lieu avant la révolution de septembre, ou coup d'État, de Kadhafi.

J'aimerais revenir sur la situation avant l'arrivée au pouvoir de Kadhafi. Dans les années 1950, la Libye était un pays très pauvre avec un taux d'analphabétisme très élevé, hommes et femmes confondus. En fait la Libye est née en 1951, avec

environ 300 personnes éduquées, diplômées. En 1969, il y en avait environ 300 000, et la population libyenne aujourd'hui atteint environ 6 millions, en 1969 ils étaient 4 millions. Mais de toutes les manières sous Kadhafi il n'y avait pas de statistiques, ou en tout cas rien de fiable.

Les années 1960 ont vu le début des mouvements de femmes. Il y avait des politiques pour améliorer l'éducation et les aspects culturels et cela a influencé la montée des mouvements de femmes, à leur tête il y avait Hamida al Anezi et Khadija Njahmi par exemple. La première dirigeait un mouvement de défense des droits de femmes, l'autre était une voix connue à la radio. Il y avait donc des femmes à la tête de mouvements qui se battaient pour les droits des femmes, des femmes qui votaient depuis les années 1960, et tout cela allait de pair avec la croissance économique qui était en train d'exploser dans le pays, en corrélation avec l'industrie pétrolière. Il y avait des femmes qui allaient à l'université, les universités étaient mixtes, les femmes se déplaçaient d'une ville à l'autre, c'étaient les années 1960. Ma mère par exemple a été diplômée d'une école de droit en 1971, c'était la seconde génération à obtenir un diplôme universitaire. Sa famille habitait à Tripoli, elle est allée jusqu'à Benghazi, dans un pensionnat, et s'est inscrite à l'université là-bas pour obtenir son diplôme de droit. Et elle n'était pas une exception.

La révolution, ou coup d'État, de Kadhafi a joué un rôle positif et négatif sur la situation des femmes en Libye. Positif, car il y avait des femmes qui poursuivaient leurs études, des femmes qui devenaient juges, des femmes qui étaient intégrées dans l'armée, dans la police. Il y avait des lois sur la famille qui étaient considérées comme des avancées par rapport à d'autres pays arabes. Il y avait le « *khoula* » par exemple, qui est le droit accordé aux femmes de demander le divorce même si l'homme ne veut pas divorcer. La femme n'avait qu'à aller voir le juge pour qu'il lui accorde le divorce, la femme lui rendait alors la dot. C'est quelque chose qui a été introduit en Égypte sous Suzanne Moubarak. Nous l'avions dans la loi personnelle. En 2010 a été introduit le droit pour les Libyennes mariées à des non-Libyens de transmettre leur nationalité à leurs enfants à 18 ans, mais cela n'a jamais été appliqué depuis 2010.

À l'époque, les gens avaient peur d'avoir des femmes engagées dans la sphère publique, à l'exception de quelques catégories

de la société. C'est-à-dire que la plupart des femmes qui étaient autour de Kadhafi étaient des femmes qui n'avaient pas de pression familiale forte ; il s'agissait pour la plupart d'orphelines ou de femmes qui étaient en foyers. Ce n'est pas comme s'il y avait eu une ouverture pour les femmes dans l'espace public. Tout le monde était au courant des violences sexuelles qu'exerçait Kadhafi sur les femmes. Et cette information est en train de sortir dans les médias, en particulier dans les médias occidentaux. De nombreuses familles étaient réticentes à l'idée de voir leurs filles impliquées dans la vie publique, dans les médias, dans la politique étrangère, dans des conférences, parce que ce genre de positions publiques voulait dire qu'il fallait faire certaines concessions. Tout cela est lié au problème des violences sexuelles contre les femmes. Dans les années 1980 en particulier, il y avait alors une sorte d'entraînement militaire. De nombreuses familles préféraient ne pas envoyer leurs filles dans ces camps, parce que les milices révolutionnaires avaient l'habitude d'y aller, que les jeunes passaient parfois la nuit dehors et qu'ils étaient formés par ces milices. Ce n'était pas un environnement très sûr, surtout quand on connaissait la conduite de ces comités révolutionnaires ou milices.

Qu'en est-il aujourd'hui, après la révolution de 2011 ?

Les exemples que j'ai mentionnés, le droit à la citoyenneté, le droit des femmes à être juges, ce sont des choses qui sont menacées depuis la fin de la révolution. L'autre élément qui est menacé se trouve dans le statut des lois personnelles. En ce qui concerne la polygamie par exemple. Avant, le mari devait demander la permission de sa femme ou au moins l'informer avant de prendre une autre épouse. Il y a eu un cas devant un tribunal demandant à retirer cette loi en se basant sur la nouvelle Déclaration constitutionnelle temporaire qui est, elle, basée sur la charia. Nous ne savons pas exactement ce qui a été décidé. À vrai dire, la loi n'est pas appliquée en Libye, donc vous pouvez faire ce que vous voulez, il n'y a pas de loi ! Il n'y a même plus besoin de s'embêter à changer la loi puisque tout change, rien n'est stable. Que la loi soit du côté de la femme ou non au sujet de la polygamie, pour le moment ce n'est pas clair, mais le problème c'est qu'il n'y a aucune application de la loi en ce moment. Il y a aujourd'hui, dans la Libye post-Kadhafi, une affaire devant une cour pour supprimer le droit des femmes à devenir juges. Ce cas se base sur un article

de la Déclaration constitutionnelle, selon laquelle la législation libyenne est basée sur la charia. Les personnes qui ont entamé cette affaire affirment qu'avoir des femmes juges est contraire à la charia. Des avocats, des juges et des organisations de défense des droits des femmes ont essayé de s'y opposer. Mais même cette décision de savoir si on va interdire aux femmes d'être juges n'est pas encore claire. On ne connaît pas encore le verdict final.

Un autre droit qui est en voie d'être enlevé aux femmes est celui d'intégrer le ministère de la Défense. Pendant la révolution, une loi a été promulguée, venant du ministère de la Défense, qui interdit aux femmes d'intégrer le ministère ou l'armée, alors que sous Kadhafi il y avait des femmes dans l'armée, au ministère de la Défense, et même des femmes qui occupaient des postes à haute responsabilité dans l'armée. Voici des exemples de droits qui existaient sous Kadhafi et qui sont en train d'être volés aux femmes.

Pourtant, les femmes ont joué un rôle important pendant la révolution, expliquez-nous.

On peut dire que tous ces droits sont aujourd'hui menacés après la révolution alors que la révolution a été initiée par les femmes ! Quand les femmes ont lancé la révolution, elles ne se battaient pas pour les droits des femmes mais pour les droits humains en général. Elles demandaient la dignité, la justice sociale. C'étaient les femmes, les mères, les sœurs des prisonniers d'Abu Slim¹. Elles sont sorties dans la rue le 15 février 2011, avant le 17 février, date anniversaire officielle de la révolution, parce que l'avocat qui défendait les droits de ces prisonniers avait lui-même été jeté en prison. Elles se sont rassemblées devant le poste de police de Benghazi et voilà ce qu'elles disaient : « Lève-toi, lève-toi Benghazi. Voici venu le jour que tu attendais. Où sont les hommes ? Où sont les hommes ? » Et c'est ainsi qu'elles ont été les initiatrices de la révolution. Et quand les jeunes sont sortis dans la rue et se sont confrontés aux brigades du régime, elles les ont soutenus.

¹ Située à Tripoli et tristement célèbre, la prison d'Abu Slim était l'une des plus redoutées du régime de Kadhafi. Selon de nombreuses ONG et des témoignages, environ 1 200 prisonniers y auraient été exécutés en juin 1996. Le nom même d'Abu Slim est devenu synonyme de tortures et violations.

La coalition du 17 février a précédé le Conseil national de transition. Dès le début, des femmes en faisaient partie. Elles ont formé cette coalition en partenariat avec les hommes, et d'ailleurs le vice-président de cette première entité politique était une femme avocate, Amal Bughaigis. Il y avait aussi Salwa Bughaigis² et Hana el Gallal³ par exemple. Il y avait également une autre femme, une juge, Naima Jibril. Elles ont commencé à former le CNT (Conseil national de transition) mais finalement, quand la composition de ce conseil a été annoncée, il n'y avait que deux femmes sur dix-sept hommes. Et dans le premier gouvernement de transition, il y avait seulement deux femmes ministres, dès le début. Alors que dans la Déclaration constitutionnelle il y a un article qui affirme que tous les citoyens sont égaux, qu'il ne doit pas y avoir de discrimination à cause du genre, de la couleur de peau, etc. Nous avons bien dans notre Déclaration constitutionnelle que tous devaient être égaux, et pas seulement égaux, mais avoir des chances égales.

Dès le début, les femmes ont senti qu'elles étaient exclues, discriminées en raison de leur genre.

Qu'en est-il depuis la libération de la Libye en octobre 2011 ?

La violence politique contre les femmes n'a cessé d'augmenter depuis deux ans, en particulier contre les femmes politiques et les femmes activistes. On voit certaines de ces femmes aujourd'hui retirer leur candidature de l'élection pour l'Assemblée constituante. Amal Bughaigis par exemple avait prévu de se présenter, elle avait même déposé sa candidature. Puis, elle a participé à un débat télévisé, et a mentionné les incidents récents qui étaient arrivés à des activistes femmes, certaines d'entre elles ont été attaquées physiquement, d'autres ont été menacées. On leur disait que c'était parce qu'elles ne portaient pas le voile, mais c'est parce qu'elles sont des activistes pour les droits des femmes. Amal

² Salwa Bughaigis était une avocate libyenne, originaire de Benghazi. Avec une dizaine d'avocats, elle avait fondé en 2004 une association pour la défense des prisonniers politiques. Ce fut l'une des premières à manifester en 2011 et l'une des premières et seules femmes membres du Conseil national de transition. Elle a été assassinée chez elle le 25 juin 2014, jour de l'élection de la Chambre des Représentants.

³ Militante libyenne des droits de l'homme, juriste et activiste fédéraliste originaire de Benghazi.

Bughaigis a donc mentionné ces incidents sur un plateau de télévision et a dit que ce n'était pas acceptable, qu'on ne pouvait accepter de tels incidents. Elle a dit qu'elle ne voyait pas quel verset du Coran parlait du voile. Mais en raison de ses opinions libérales, depuis cela, les imams dans les mosquées disent que c'est une infidèle. Il y a deux semaines, elle a donc retiré sa candidature de l'élection pour l'Assemblée constituante à cause des menaces qu'elle a reçues. Azza Maghur, une experte en droit constitutionnel, avait aussi prévu de se présenter, mais elle a décidé d'y renoncer. Il y a aussi une activiste, Magdulin, qui est maintenant en exil en Grande-Bretagne. Quant à moi, j'ai aussi renoncé.

Nous subissons ainsi des menaces, et surtout je ne pense pas que le processus politique ni la loi nous permettent de nous présenter. En ce moment en Libye, les milices peuvent se présenter. Je n'ai même pas le soutien d'un parti politique ou d'une liste, comment puis-je avoir une chance d'être élue ? Et même si j'étais élue, comment pourrais-je prendre des décisions au sein de l'Assemblée constituante en sachant que mon collègue est armé et qu'il peut me menacer ? La démocratie, ce n'est pas seulement rassembler des gens autour d'une même table et dire : nous avons un quota pour les femmes, nous leur donnons six sièges. Très bien, mais vont-elles pouvoir s'exprimer librement ? En sécurité ?

On veut donner du pouvoir aux femmes, les faire participer, remplir des quotas, mais on ne se pose pas la question de savoir quelles femmes ni comment, on veut juste cocher une case. On les fait participer à des tables rondes, avec des chefs de milices, on les expose, etc., mais qui les protège ensuite ? ! On ne leur donne aucune protection alors qu'on donne l'impunité aux chefs de guerre !

Notre mouvement, *Libyan Women's Platform for Peace*, dont je suis un membre fondateur, a identifié des experts juridiques sensibles aux questions du genre, l'un d'entre eux, Salah al Margani, est d'ailleurs aujourd'hui le ministre de la Justice. Nous leur avons demandé de rédiger une loi électorale avec une « *zipper list* », une liste où il y ait donc une alternance entre homme et femme. Mais aussi une loi électorale qui permettrait aux citoyens qui ont une double nationalité ou aux personnes qui travaillaient avec l'ancien régime de voter et de se présenter. La loi pour laquelle notre plateforme poussait était ainsi très inclusive/englobante,

tandis que les autres groupes de femmes ne se concentraient que sur leur demande de quota. Et c'est le problème des groupes de défense des droits de la femme en général. Nous ne voulions pas avoir une loi qui se base sur des intérêts individuels, nous pensions que cela ne ferait que reproduire les structures patriarcales et tribales. Nous nous sommes aussi battues pour que cette loi n'exclue pas les citoyens qui ont travaillé avec l'ancien régime, et c'est d'ailleurs un des aspects importants de notre mouvement, nous voulons insister sur l'inclusivité/l'ouverture. C'est d'ailleurs en cela que nous sommes différents des autres groupes de défense des droits de la femme, qui se concentrent uniquement sur le quota, sur la représentation numérique des femmes, pas des listes. Quand nous parlons de listes, nous incluons en fait les jeunes, les partis politiques, et nous les avons comme partenaires et alliés dans notre combat. Notre approche est différente et c'est pour cela qu'elle a réussi au départ dans le combat pour les lois électorales. Nous avons obtenu 16,5 % de députées au Congrès général national (CGN, équivalent du Parlement) lors de l'élection de juillet 2012.

Dans notre combat pour la loi électorale, nous avons réussi la première fois (en juillet 2012), pas la seconde. De nombreux groupes parlementaires soutenaient notre approche, mais les Frères musulmans et le Bloc de la loyauté aux Martyrs ont rejeté nos demandes. Un comité a été formé par le CGN pour rédiger une loi électorale qui a décidé d'avoir un quota de seulement 10 % de femmes. Le concept de quota renvoie beaucoup à l'étranger ici, donc il fallait introduire autre chose, comme les listes alternatives qui sont en fait un autre type de quota mais sans en dire le nom. Elles exigent qu'il y ait une alternance homme/femme sur les listes, et que les minorités culturelles, les jeunes, etc. puissent participer. Cela garantit plus de diversité et la proposition ne se contente pas d'un quota pour les femmes. Je pense en fait que les femmes qui ont demandé l'adoption d'un quota ont fait plus de mal que de bien à la cause des femmes.

Un autre aspect très important est que, selon la loi électorale, les milices ont le droit de se présenter et de voter tandis que les membres de l'armée et la police n'ont pas le droit de le faire. Des membres et des chefs de milices vont donc devenir des membres de l'Assemblée constituante et nous risquons de les voir utiliser

leur force pour imposer un certain type de Constitution. Personnellement, je n'attends rien de ce processus électoral, de ce processus de rédaction de la Constitution. Au contraire, j'appelle à un dialogue national qui est un processus plus inclusif/ouvert où il peut y avoir une représentation égale des femmes mais aussi des jeunes et des minorités culturelles, dont personne n'est exclu en raison de son appartenance politique ou idéologique. Des élections pour une Assemblée constituante en ce moment ne feraient au contraire que renforcer la polarisation de la société, en particulier avec le nombre d'armes qui sont en circulation, et avec le nombre de femmes qui se retirent du processus électoral, des femmes qui ne peuvent pas participer parce qu'elles ont peur.

Certains activistes se sont rapprochés de partis politiques ou de milices pour obtenir une protection, mais nous nous restons indépendant-e-s et nous sommes très critiques envers tous. Nous demandons la fin de l'impunité pour tous les chefs de guerre, quels qu'ils soient, alors forcément nous n'avons pas de protection...

Les députées la semaine dernière ont déclaré qu'elles étaient terrorisées, l'une d'entre elles l'a même exprimé à la télévision – « *J'ai presque été attaquée physiquement par mon collègue* » –, qui, au passage, est à la tête d'une milice, oui, il est à la fois chef de milice et membre du CGN/GNC (*General National Congress/Congrès général national*)... Cet incident a eu lieu parce qu'ils parlaient de la démilitarisation et démobilisation des milices et de leur réintégration. C'est vraiment bizarre de la part de la communauté internationale d'ignorer tout le reste, et par « tout le reste », je veux dire les armes et le fait qu'il n'y ait aucun contrôle de ces armes, et de ne parler que des problématiques de quota.

J'estime qu'il n'est pas juste de la part de la communauté internationale de continuer à nous pousser à aller de l'avant sur une feuille de route qui va finir par s'effondrer et qui n'aura aucune légitimité à cause des armes en circulation, parce qu'il n'y a effectivement aucun contrôle de ces armes. En réalité, toutes les lois adoptées récemment ont été imposées aux femmes comme aux hommes.

La démocratie sans les femmes est une hypocrisie. Parallèlement, il est temps de reconnaître que discuter des violations des droits de l'homme sans s'attaquer directement au problème du contrôle des armes est une autre hypocrisie.

Il faut donc arrêter tout le processus politique selon moi et appeler à un processus politique plus souple, qui soit un dialogue national, auquel tous puissent participer et qui doit adopter une approche du bas vers le haut avec au cœur du dialogue les questions de DDR (*Disarmament Demobilisation and Reintegration*) et SSR (*Security Sector Reform*) des milices, reconstruire le secteur de la sécurité en se basant sur une approche des droits de l'homme, une approche participative, une approche inclusive, une approche qui prenne en compte le genre. C'est de cela dont nous avons besoin. Et à cause de la politique de la communauté internationale qui arrive avec les financements et tout le reste, on ne s'intéresse aux femmes que par le prisme du « *women empowerment* ».

Je suis allée à Bruxelles, je suis allée à La Haye, j'ai parlé aux décideurs politiques ici et à Washington, mais leur réponse c'est qu'ils n'ont pas de levier politique. Il semble donc que l'influence politique de la communauté internationale ne peut agir que sur l'*empowerment* des femmes. Désolée, mais qu'ils aillent au diable, cela ne nous aide pas ! Cela ne nous aide pas parce que pour le moment, les femmes comme les hommes doivent gérer le problème des armes. Et nous allons voir ce scénario se répéter en Syrie. On a dit que l'intervention en Libye était un modèle d'intervention légère, et il est vrai que nous avons appelé, fait du lobbying, et je fais partie de ces gens qui ont demandé à la communauté internationale de nous aider à renverser Kadhafi et son régime. Mais pas qu'ils s'en aillent ensuite, non ! Qu'ils s'engagent dans la Libye post-conflit. Ne pas avoir réglé le problème des armes a été une erreur terrible. Ils n'ont fait qu'encourager le processus politique de la démocratie : élections, rédaction d'une Constitution, etc. Ils nous ont poussés à entreprendre ce processus mais cela n'a fait que renforcer la fragmentation de la société libyenne. Cela n'a pas aidé. La Libye était fragile, elle l'est toujours. Elle a besoin de renforcer les gouvernements locaux, ce qui renforcerait en même temps la position des jeunes et des femmes. Il fallait travailler en même temps sur la DDR (*Disarmament Demobilisation and Reintegration*) et la SSR (*Security Sector Reform*), il fallait reconstruire le secteur de la sécurité, et cela ne veut pas dire signer des contrats et vendre plus d'armes, cela veut dire reconstruire avec l'engagement de la société civile, des groupes de jeunes.

Ce processus doit inclure la société civile, il doit être transparent, il doit être responsable, il doit se construire sur une perspective

des droits de l'homme et s'assurer qu'il y a bien une approche participative, inclusive, sensible aux questions de genre. Mais ce n'est pas ce que nous constatons, nous voyons la communauté internationale se déchirer, nous voyons la communauté internationale poursuivre des politiques égoïstes et continuer à signer des contrats de vente d'armes et n'être ni intéressée ni engagée dans la reconstruction du secteur de la sécurité. Nous voyons la mission de l'ONU, l'Unsmil (*United Nations Support Mission in Libya*), qui n'a pas le droit de travailler sur le processus de DDR et qui ne s'engage qu'aux côtés de l'élection et de la rédaction de la Constitution. Comment pouvons-nous travailler sur la Constitution ? ! Il s'agit d'un contrat social.

Nous voyons l'Unsmil appeler à un dialogue national, cela arrive tard mais mieux vaut tard que jamais. Je parlais ces deux dernières semaines avec les membres de l'Unsmil et le gouvernement, et ma position était claire : on ne peut pas appeler à un dialogue national et le prendre au sérieux, et en même temps continuer l'élection pour l'Assemblée constituante et le processus de rédaction. Ces processus, dialogue national et élection/rédaction de la Constitution, ne peuvent pas être des processus parallèles. Je demande aujourd'hui, et cela fait depuis l'année dernière que je le dis : il faut arrêter le processus politique et appeler un dialogue national, discuter de ces problématiques et redessiner la feuille de route, il faut qu'elle soit repensée. Mais parler de « *women empowerment* » sans prendre en compte ce qui se passe, c'est en fait menacer nos vies !

J'appelais à un dialogue national avant même que l'Unsmil ne commence. Ils ont maintenant lancé ce processus, ce qui est positif. Mais maintenant la question importante quand on commence un dialogue national est : quel mandat politique a-t-il ? Ce n'est pas une cérémonie de dialogue national que je demande, non, je demande un processus politique sérieux, aussi important que l'outil « élections », c'est cela que nous demandons. Nous voulons inviter tous les acteurs politiques à la même table et s'assurer de leur engagement et que, quel que soit ce sur quoi ils s'accordent, il faut qu'il y ait un seul dialogue national, *le* dialogue national. On peut avoir toutes sortes de dialogues nationaux mais il faut qu'il y ait *le* dialogue national. On peut avoir toutes sortes d'élections en même temps, ou bien est-ce qu'il s'agit d'une élection nationale, il

n'y a qu'une élection. Nous devons penser le dialogue national de la même manière que nous penserions une élection nationale. Il s'agirait de suivre davantage le modèle yéménite. Au Yémen, tous les partis politiques se sont assis à la même table pendant un an et ils arrivent maintenant avec une feuille de route et la base d'une constitution. C'est ce que nous avons besoin de voir en Libye. À moins que chaque dialogue national, celui lancé par le gouvernement et celui lancé par le Parlement, ne dialogue avec l'autre, cela ne fonctionnera pas. Il faut que le CGN donne la légitimité et le mandat politique à cette entité, c'est ce qu'ils auraient dû faire depuis le début. Si ce n'est pas le cas, cela ne servira à rien, nous serons fichus.

En ce moment, la Libye a besoin de cette opportunité, en particulier depuis l'adoption de la loi d'exclusion politique⁴ que de nombreuses personnes contestent, ils disent à propos de cette loi : nous ne sommes pas d'accord avec son contenu et nous ne sommes pas d'accord avec la manière dont elle a été adoptée, elle nous a été imposée, les députés ont été terrorisés. Ils n'ont pas de légitimité, c'est le mot que l'on répète le plus dans le monde arabe : légitimité, légitimité. En Égypte, en Tunisie, en Libye : qui a la légitimité ? C'est là-dessus que nous nous battons.

Cela fait plus d'un an que je bataille pour qu'on élargisse le spectre, qu'on casse les dogmes et comment appliquer la démocratie, mais franchement je suis très réticente à l'idée d'utiliser le mot démocratie parce que maintenant il est devenu équivalent de « la règle de la majorité » et ce n'est pas ça dont nous avons besoin en Libye. Ni d'ailleurs dans aucun de ces pays post-révolution, ce dont nous avons besoin, c'est le concept d'*inclusivité*/d'ouverture, donc je ne pense pas que les outils de la démocratie ni le projet démocratique qui nous ont été donnés par la communauté internationale soient ce qu'il nous faut.

L'ONU a fini sa mission il y a quatre mois en Irak, comment est-ce que cela s'est terminé ? Comment est l'Irak d'aujourd'hui ? On dit de l'Irak que c'est un « *failed state* ». Malgré leur Constitution, malgré leur multipartisme, malgré leurs élections et leurs quotas,

⁴ Cette loi controversée, adoptée sous la pression de certaines milices, vise à exclure de la vie politique et des institutions de l'État toute personne ayant occupé des postes de responsabilité sous le régime de Kadhafi.

qu'est-ce qu'ils ont aujourd'hui ? Un Irak fragmenté, divisé, un Irak où les différentes confessions religieuses se déchirent, un Irak avec des groupes terroristes, un Irak où chaque jour des femmes, des hommes et des enfants sont menacés par des groupes terroristes. Est-ce qu'il y a un contrôle des armes ? Non ! Est-ce qu'il y a le moindre concept de souveraineté nationale en Irak ? Non. Est-ce que le secteur de la sécurité a été reconstruit en Irak ? Non.

Ainsi, nous attendons de la communauté internationale qu'elle soit à nos côtés, mais engagée sur ces aspects : DDR (*Disarmament Demobilisation and Reintegration*) et SSR (*Security Sector Reform*). La SSR ne doit pas être un autre contrat d'armement, il faut que la société civile s'engage à ce que le processus soit responsable, transparent. Il faut reconstruire l'armée et la police avec ces perspectives de droits de l'homme. Il faut que nous changions tout le paradigme du secteur de la sécurité. Il faut que ce soit plus humanitaire, plus axé sur le développement, plus participatif. C'est ce dont nous avons besoin en ce moment, c'est de « *gender mainstream* » ; et il faut le faire pour tous ces programmes : la loi, la SSR. Nous ne voulons pas que les femmes parlent de problèmes de femmes, nous ne voulons pas creuser les différences qui existent entre les problématiques des femmes et les problématiques publiques.

Pour tout vous dire, ce que nous voyons suite aux printemps arabes, c'est une nouvelle vague de violence, une violence politique très intense et nous voyons arriver des Occidentaux qui nous parlent de violences conjugales ! Je ne pense pas que ce soit le vrai problème en Libye, je n'ai pas de statistiques à ce sujet, je sais que les violences conjugales sont un problème mais je ne pense pas que ce soit un phénomène plus développé en Libye qu'ailleurs. Mais nous voyons tous les financements ne soutenir que les projets qui luttent contre les violences conjugales. Pourtant ce que je vois, moi, c'est de la violence politique systématique. Il y a deux jours un activiste s'est fait kidnapper devant l'hôtel Tibesti à Benghazi parce qu'il participait à un rassemblement de protestation contre la dégradation de la situation sécuritaire à cause du terrorisme à Benghazi. Et nous avons vu comment l'ancien régime a utilisé le viol contre les femmes *et* les hommes en tant qu'outil politique, nous voyons comment le régime de Bachar el Assad l'utilise maintenant comme un outil politique, alors quand on voit

la communauté occidentale venir nous parler de violences conjugales, je ne peux rien faire d'autre que de soupirer...

Le problème ne vient donc pas seulement de notre législation nationale, le problème vient de Bruxelles, de l'Europe, de Washington, nous ne faisons jamais partie des programmes qui parlent de sécurité, et ensuite ils nous parlent des résolutions de l'ONU ? Non, nous devons changer l'approche des problématiques des femmes en une approche de la construction de l'État qui soit plus englobante, participative, sensible aux questions de genre, aux questions de droits de l'homme. C'est ce qui garantira la participation politique des femmes aux rôles liés à l'espace public.

Entretien réalisé le 12 mai 2015, Le Caire, Égypte

En mai 2015, Zahra Langhi réaffirme au cours d'un nouvel entretien ses convictions relativement à la paix, la justice et la lutte contre l'impunité.

Une des priorités pour Zahra Langhi et la LWPP demeure la fin de l'impunité : la LWPP demande aujourd'hui l'ouverture d'une enquête internationale et indépendante sur les nombreux assassinats, notamment à travers la campagne « *Justice for Salwa is justice for all* », et l'application de la résolution 2174 du Conseil de Sécurité de l'ONU adoptée en août 2014⁵ visant à sanctionner les actes de violence en Libye.

Une autre priorité pour elle et son mouvement, c'est de construire une paix durable et qui se base sur les communautés locales ; autrement dit, arrêter les approches « *top-to-bottom* », du haut vers le bas :

« Ces trois dernières années, ce qui était à la mode, c'était de travailler sur les problématiques "femmes et sécurité", mais aujourd'hui les bailleurs ne s'intéressent plus qu'aux programmes d'anti-extrémisme violent (*Counter Violence Extremism* = CVE),

⁵ http://www.un.org/fr/documents/view_doc.asp?symbol=S/RES/2174%282014%29

c'est ce qui est à la mode désormais... La communauté internationale n'intègre pas les processus de construction de la paix et surtout la durabilité de la paix. Il faut pour cela s'adresser aux acteurs locaux, écouter les problématiques locales et ne pas construire un dialogue avec des personnalités politiques qui n'ont aucun pouvoir sur le terrain, sinon, même si le processus de dialogue aboutit, la paix ne durera pas. »

Face aux avancées de l'organisation de l'État islamique en Libye et aux récents drames survenus en Méditerranée, alors que plus de 1 500 migrants ont trouvé la mort, Zarah Langhi estime que la Libye n'est plus perçue qu'à travers ces deux prismes :

« La communauté internationale désormais ne s'intéresse plus qu'aux migrants et au terrorisme. » Ses griefs à l'endroit de la communauté internationale se sont d'ailleurs renforcés depuis 2013 car, déclare-t-elle, cette dernière « mise tout sur l'*empowerment* des femmes. Or, pour donner du pouvoir aux femmes, il faut d'abord supprimer l'impunité pour les seigneurs de guerre, les chefs de milices. Mettre fin à cette impunité et protéger les défenseurs des droits de l'homme. Les Nations unies sont dominées par les cinq États membres, c'est pour cela que les résolutions, y compris la dernière (résolution 2174 adoptée en août 2014 pour un élargissement des sanctions) ne sont pas appliquées. Chaque État membre collabore avec des chefs de guerre ; il faut démocratiser et révolutionner le fonctionnement des Nations unies, ça ne peut plus durer ».

Dans quelle mesure les autres mouvements qui militent pour les droits de la femme jouent-ils un rôle sur l'évolution politique du pays ?

Les autres mouvements qui militent pour les droits de la femme continuent à faire ce qu'ils font depuis le début et travaillent surtout sur les problématiques « femmes et sécurité ». Les bailleurs veulent qu'ils travaillent sur ces sujets, avant cela c'était la participation des femmes, c'est toujours comme ça. Je suis très critique des autres organisations, mais aussi de la nôtre. Les activistes en faveur des droits des femmes devraient pouvoir avoir un regard critique sur l'agenda des bailleurs, il ne s'agit pas de ne plus avoir de relations avec eux mais de fixer son propre agenda, basé sur les priorités locales. Les personnes qui sont en danger sur le terrain n'ont que faire des instructions des bailleurs !

En Libye, des mouvements de femmes il n'y en a eu qu'à partir des années 1950-1960, il n'y en avait pas sous Kadhafi⁶. Alors nous apprenons de nos erreurs : il faut que nous soyons plus critiques de l'approche de la communauté internationale, les représentations quantitatives de femmes dans les instances, c'est de l'affichage. Ils ont travaillé sur l'*empowerment* des femmes dans le Congrès général national, puis dans le Comité constitutionnel, et maintenant dans le cadre du dialogue national. Ce qu'il faut et ce qui manque, c'est une approche holistique, une approche inclusive, qui soit sensible aux questions de genre et basée sur les droits de l'homme.

Où en est le processus constitutionnel en mai 2015 ?

C'est en train d'échouer. J'ai boycotté l'élection depuis le début. Je pense qu'il faut reprendre la Constitution de l'indépendance et faire quelques amendements, mais c'est très difficile d'écrire une Constitution avec le terrorisme et l'anarchie des armes qui règnent. Parler de la place de la charia, de laïcité, etc., ce n'est pas le moment. La situation sécuritaire est tellement mauvaise que le Comité constitutionnel n'a même pas pu consulter la société civile.

Si les luttes contre les affrontements entre milices et l'impunité de leurs leaders, contre le terrorisme et pour la promotion d'une paix durable lui semblent des priorités absolues, Zahra Langhi n'en reste pas moins critique envers l'instrumentalisation du processus de paix par la communauté internationale, en particulier envers sa faible compréhension et considération des relations de pouvoir entre les acteurs/actrices sur le terrain.

Publications de Zahra Langhi

LANGHI Z., 2014 – Gender & State Building in Libya. Towards a politics of Inclusion. *The North African Studies Journal*, Special Issue, Women, Gender and the Arab Spring, Vol. 19, Issue 2 : 200-210.

⁶ Des mouvements de femmes sont nés en Libye dans les années 1950 et 1960, puis ont été étouffés après le coup d'État du colonel Kadhafi en 1969. Ils sont réapparus avec la révolution de 2011.

LANGHI Z., 2013 – *The Presumed Clash between Sharia and International Conventions regarding women's rights. Reporting to Democracy in Islam and Democratic Standards*. Conference Report Tripoli, Libya: « Factors for the assumption of a complete clash between Islamic Sharia and international treaties on the rights and the empowerment of women ».

LANGHI Z., 2009 – My other metaphysical Sufi writings: Femenine Hermeneutics: An Heiress of Ibn Arabi. *Ibn Arabi Society Journal Oxford. Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 46. URL : <http://www.ibnara-bisociety.org/articles/sitt-ajam.html>

Conclusion

Des femmes et des (r)évolutions

Gaëlle GILLOT

Andrea MARTINEZ

Un des moteurs des récentes révoltes et autres (r)évolutions de la région Afrique du Nord et Moyen-Orient (Anmo) a été et demeure la volonté d'accéder à une citoyenneté pleine et entière – ou du moins imaginée comme telle par des groupes aussi divers qu'hétérogènes, et à ce titre mus par une pluralité de projets politiques. Car nous avons vu que cette quête de citoyenneté recouvre une gamme de revendications variées, elles-mêmes indissociables des expériences de l'oppression des populations concernées. Ainsi, la première partie de l'ouvrage a permis d'étayer l'idée que ces soulèvements, populaires du seul fait de la présence massive des femmes, n'ont pas été nécessairement ou avant tout féministes, loin de là ! À l'instar du « Dégage ! » tunisien ou égyptien, ou encore du mouvement du 20 février au Maroc, les mobilisations en question s'expliquent d'abord par la précarité des conditions socio-économiques (pauvreté et chômage notamment) et politiques (absence de libertés publiques) de sujets qui, au motif d'un — ou du croisement de plusieurs — marqueur(s) identitaire(s) (sexe, classe, position sociale, ethnie, religion...), se voient privés de « l'égalité des statuts, des droits et des devoirs », mais aussi de « la participation et l'influence politiques », deux dimensions fondamentales de la citoyenneté inclusive (BIRTE, 2011 : 74).

Une autre explication veut que l'élément déterminant de ces forces mobilisatrices soit plutôt leur mutation en lutte pour la dignité. Dans cette optique, plus cet objectif à forte charge émotive est exacerbé, plus la mobilisation promet d'être large, car elle offre à tous et toutes la possibilité de se retrouver dans les

revendications (BÉCHIR AYARI, 2011). Dès lors que la dignité va de pair avec les idéaux démocratiques de liberté et d'égalité des droits, l'on ne s'étonnera pas de ce que les militantes féministes et les femmes « ordinaires » aient saisi l'occasion pour dénoncer les discriminations à leur égard, illustrant par l'énergie avec laquelle elles se jettent dans la bataille politique l'oppression sociale et le déficit d'égalité dont elles souffrent (SAYIGH, 1988). Pourtant, mis à part quelques avancées obtenues auprès de certains États (telle l'égalité inscrite dans la nouvelle Constitution du Maroc), les dénommées « révolutions arabes » n'ont pas tenu leurs promesses, encore moins celles d'un rééquilibrage des rapports de pouvoir entre hommes et femmes. De fait, même au moment fort des manifestations, ces révolutions sont restées généralement aveugles aux inégalités de genre et aux violences contre les femmes. Plus grave encore, plusieurs d'entre elles sont devenues le théâtre de violences sexuelles (y compris de viols collectifs) perpétrées en toute impunité. En témoignent les « textes cachés » ou « corps discours » de ces violences dont il est question dans la deuxième partie de l'ouvrage. Mais avant, il a semblé important de s'arrêter sur le phénomène d'instrumentalisation des femmes à l'œuvre dans les milieux laïcs autant que religieux, alors même que le fossé entre le droit à l'égalité et son application n'a cessé de croître.

À travers les différentes études de cas et réflexions théoriques s'est d'ailleurs imposée la conclusion que les réformes en cours se heurtent à des situations paradoxales : la dualité des normes juridiques – qui sont en partie d'inspiration religieuse – et des codes modernes de la famille, le caractère composite du droit positif (*Fiqh*, rites, droit coutumier et droit d'inspiration occidentale) ou encore le décalage entre les systèmes juridiques et la réalité sociale, qui entraînent un dualisme du statut légal des femmes selon que l'on se trouve dans la vie publique ou la vie privée. La plupart du temps reconnues formellement comme des citoyennes à part entière dans les Constitutions, les femmes se trouvent le plus souvent en situation d'infériorité juridique dans la famille, seul domaine du droit qui résiste à la sécularisation.

S'il semble que les rapports entre mouvements féministes laïcs et mouvements féministes religieux soient aujourd'hui plus apaisés, au point où les premiers intègrent de plus en plus les référents

des seconds à leur argumentaire, la présence au pouvoir de partis aux références religieuses dans un grand nombre de pays devrait interroger davantage la relation entre la démocratie et les femmes (Alami M'Chichi, Chafiq, El Bachiri). D'autant plus que, dans le contexte actuel de mondialisation, les régimes politiques de cette partie du monde tentent de donner des « gages » de bonne volonté aux bailleurs de fonds internationaux et à l'opinion internationale en modifiant certaines politiques publiques liées à des thèmes bien cotés sur le plan international. Ainsi, prendre en charge la question du statut des femmes, creuset de l'identitaire et au carrefour des « concepts sacrés et des angoisses profanes » (MERNISSI, 2010), permet aux États de se placer dans une rhétorique internationale sur les droits humains pour mieux se présenter comme des régimes « modernistes » (BEN NEFISSA, 2011 : 15). Cette même rhétorique fait de l'égalité hommes-femmes une condition *sine qua non* du développement et de la bonne marche des systèmes politiques et économiques, une condition sans cesse réaffirmée dans de nombreuses publications des institutions internationales (tel le Rapport de la Banque Mondiale 2012). Le lien n'est pas fortuit, d'autant qu'il est nourri par le discours désormais bien rodé du *gender mainstreaming* (DEGAVRE, 2011), censé être l'arme décisive de la lutte contre la pauvreté (PRÉVOST, 2011).

Le compte est pourtant loin d'être bon. Les inégalités persistent de façon criante à la fois dans la représentation politique, dans l'accès aux ressources, à un travail décent, et la pauvreté touche particulièrement les femmes des milieux populaires (urbains, semi-urbains ou ruraux) (GUÉTAT-BERNARD, 2014). Beaucoup de ces femmes, y compris dans les milieux illettrés, ne sont pas dupes que les décisions se prennent sans elles, ou en les excluant (par exemple, la loi présentée au Parlement marocain en novembre 2013 sur le harcèlement sexuel a été rédigée sans que les associations féministes de lutte contre le harcèlement soient consultées). Pourtant, contrairement à une vision orientaliste postcoloniale qui fait des femmes de cette région Afrique du Nord Moyen-Orient, des femmes recluses, victimes, opprimées, à libérer d'urgence, beaucoup d'entre elles s'organisent et résistent, et initient des changements à la faveur de mouvements sociaux ou non. Si le « printemps » n'a pas été particulièrement féministe, en y participant en masse, les femmes l'ont obligé à poser la question de leur citoyenneté afin que les

hommes ne soient pas les seuls bénéficiaires des potentielles avancées ; au quotidien, elles réinterprètent les traditions pour se créer des marges et des espaces de liberté, d'influence et de pouvoir, affirmant chaque jour leur place dans les espaces publics où elles ont toujours été présentes malgré les contraintes. Cette place se construit par des « petites transgressions » (GILLOT, 2005) qui leur permettent de gagner des espaces de liberté mais ne les excluent pas de leur groupe social ni de leur « communauté », les femmes se déplacent dans la ville, composent, négocient, résistent, s'autonomisent, déjouent les rapports de domination, expriment leur « désir de ville » (Saïdi-Sharouz) et ne sont pas prêtes à y renoncer, ainsi que le montrent les analyses d'Andrea Martinez, Gaëlle Gillot et Mina Saïdi en particulier. Elles refusent les violences au prix de leur vie, mettant en exergue le « texte caché » de leur résistance et mobilisant les opinions publiques nationales et internationales, comme le montre Naïma Chikhaoui. Elles prennent conscience des inégalités en se formant et en participant, nombreuses, à des ateliers participatifs comme ceux qu'organise l'ONG Quartiers du Monde, et travaillent au sein de leurs familles pour modifier l'ordre établi et devenir à leur échelle des citoyennes à part entière. En habitant les normes (MAHMOOD, 2005), elles les approprient à leur profit, comme le souligne Nora Semmoud pour le port du voile par exemple. Beaucoup prennent ainsi confiance en elles et, en devenant visibles, imposent doucement, quotidiennement, ou lors d'événements particuliers (manifestations du 8 mars par exemple), leur présence dans l'espace public tant politique qu'urbain, provoquant au moins une visibilité sociale à défaut parfois d'une reconnaissance. C'est ce que font les ouvrières du textile (le Maroc, la Tunisie, l'Algérie, l'Égypte ont tous connu des grèves longues et dures) lorsqu'elles provoquent la liquidation de leur usine par une grève illimitée pour des raisons de dignité des conditions de travail, alors qu'elles sont souvent considérées comme des victimes passives.

Mais toutes les femmes ne sont pas toujours prêtes à se lancer dans la bataille. D'ailleurs, les discriminations basées sur le genre sont rarement considérées comme prioritaires par rapport à la lutte pour l'indépendance (économique ou politique, ou d'ordre nationaliste) ou la démocratie idéale et « neutre » comme le rappelle Sonia Dayan Herzbrun dans son texte. Elles posent d'ailleurs

d'autres types de problèmes qui renvoient aux identités des pays de la région et à leurs référentiels culturels, à leurs relations avec l'idée de modernité, à l'Occident et à la place de la religion dans un droit de plus en plus séculier mais dans une société qui s'y réfère de plus en plus. Ainsi, il serait sans doute particulièrement riche d'explorer plus avant les liens paradoxaux entre le genre et la religion, le féminisme et la religion, comme le suggère Houria Alami M'Chichi en s'interrogeant sur le féminisme islamique, et la manière dont les deux s'interpellent, se croisent, se contredisent et se complètent dans un contexte de normes sociales jamais stable. Les régimes instrumentalisent généralement « la question des femmes » pour servir de multiples intérêts qui au final n'ont parfois que peu à voir avec les femmes elles-mêmes. En revanche, nous avons pu montrer ici que les femmes de la région MENA se mobilisent pour faire valoir leurs droits à une citoyenneté pleine et inclusive. Si, par ailleurs, leurs expériences d'émancipation à l'égard des diverses formes de tutelle patriarcale ou étatique varient selon les rapports sociaux de sexe, de classe et de religion notamment, toutes réclament une justice de genre pour tantôt accéder aux espaces urbains, tantôt lutter contre les violences à leur endroit ou encore obtenir leur juste part des ressources en matière d'héritage, de propriété, de garde d'enfants, ainsi que le contrôle de leur propre corps.

En effet, une dernière contribution importante de ce collectif de chercheuses et de militantes associatives est d'avoir établi les liens entre l'accès égalitaire à l'espace public et l'éradication de la violence fondée sur le genre. Au-delà de la remise en question générale du cadre patriarcal qui fonde la violence contre les femmes (modèle de la domination masculine et de la soumission féminine), cet ouvrage fait valoir que les violences à l'égard des femmes sont des limites essentielles à leur participation politique. Le cas de la Libye, décrit dans l'entretien de Zahra Langhi (Marine Casalis), militante féministe et démocratique, est particulièrement représentatif de cette question qui montre le décalage important entre la volonté d'intervention de la « communauté internationale » sur les violences domestiques et la réalité du terrain où la violence institutionnelle et publique générale représente une source majeure d'insécurité et de frein à l'accès des femmes à la chose publique.

La participation de militantes de terrain à cet ouvrage est aussi une démonstration de l'apport majeur et de l'ancrage fort dans les sociétés des ONG féministes dans les luttes pour la citoyenneté des femmes (soulignés par Francine Descarries) qui, même si elles sont mises en lumière dans des explosions de colère des mouvements sociaux, sont aussi des luttes du quotidien, de chaque instant, dans des sociétés où les acquis des femmes continuent à faire l'objet de remises en cause régulières, tant en matière de textes juridiques qu'en matière de pratiques sociales.

Références bibliographiques

BÉCHIR AYARI M., 2011 – Des maux de la misère aux mots de la « dignité ». La révolution tunisienne de janvier 2011. *Revue Tiers Monde*, hors-série, Ben Nefissa S., Destremau B. (dir.) : « Protestations sociales et révolutions civiles. Transformation du politique dans la Méditerranée arabe ».

BEN NEFISSA S., 2011 – Mobilisations et révolutions dans les pays de la Méditerranée arabe à l'heure de l'hybridation du politique. Égypte, Liban, Maroc, Tunisie. *Revue Tiers Monde*, hors-série, Ben Nefissa S., Destremau B. (dir.) : « Protestations sociales et révolutions civiles. Transformation du politique dans la Méditerranée arabe ».

BERNARD-MAUGIRON N., 2011 – Nouvelles stratégies de mobilisation et réforme du droit de la famille. La loi sur le *khul'i* en Égypte. *Revue Tiers Monde*, hors-série, Ben Nefissa S., Destremau B. (dir.) : « Protestations sociales et révolutions civiles. Transformation du politique dans la Méditerranée arabe ».

BIRTE S., 2011 – Citoyenneté, genre et diversité. *Cahiers du genre*, hors-série « Genre, politiques sociales et citoyenneté » : 71-90.

DEGAVRE F., 2011 – « La pensée "femmes et développement" ». Critique des fondements et pistes pour reconstruire un point de vue féministe croisé Nord/Sud ». In Guérin I., Hersent M., Fraisse L. (dir.) : *Femmes, économie et développement. De la résistance à la justice sociale*, IRD Éditions/Èrès.

GILLOT G., 2005 – Faire sans le dire. Les relations amoureuses au Caire. *Géographie et cultures*, 54 : 31-52.

GUÉTAT-BERNARD H., SAUSSEY M. (dir.), 2014 – *Genre et savoirs. Pratiques et innovations rurales au Sud*. Marseille, IRD Éditions.

MAHMOOD S., 2005 – *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.

MERNISSI F., 2010 – *Islam et démocratie*. Paris, Albin Michel.

PRÉVOST B., 2011 – « Le genre dans les nouvelles stratégies de lutte contre la pauvreté : de Sen à la Banque mondiale ». In Guérin I., Hersent M., Fraisse L. (dir.) : *Femmes, économie et développement. De la résistance à la justice sociale*, IRD Éditions/Érès.

SAYIGH R., 1988 – Palestinian Women: Triple Burden, Single Struggle. *Peuples Méditerranéens*, 44-45 : 247-268.



Imprimé en France. - JOUVE, 1, rue du Docteur Sauvé, 53100 MAYENNE
N° 2365244J - Dépôt légal : avril 2016

Dans l'effervescence des mobilisations sociales et politiques qui ont gagné le Maghreb et le Moyen-Orient lors des « printemps arabes », de nouvelles formes de revendications féministes ont conquis la scène politique. Cette lutte des femmes pour la citoyenneté, qui passe par l'égalité des droits avec les hommes, connaît à la fois des avancées et des reculs.

Réunissant des chercheuses et des militantes, cet ouvrage propose une analyse critique des combats pour les droits des femmes, depuis les aspirations des ouvrières du textile jusqu'aux revendications des féministes laïques ou islamiques, du Maroc à l'Iran en passant par l'Algérie et la Lybie. L'accès des femmes à la citoyenneté y apparaît comme un processus en construction, où les revendications pour l'égalité et la justice de genre se jouent tant dans l'espace public que privé, par le droit et par les pratiques au quotidien : accès des femmes à l'espace urbain, à la santé et au travail, pouvoir de décision et de représentation dans la famille et la société, dénonciation des stéréotypes de genre. Ce combat passe aussi par les mobilisations menées pour faire évoluer le cadre juridique et pour endiguer toutes les formes de violences, anciennes et nouvelles, faites aux femmes.

Dans le sillage des réformes et des révolutions du monde arabe, cet ouvrage apporte un éclairage unique pour comprendre la situation des femmes dans les sociétés arabo-musulmanes contemporaines.

***Gaëlle GILLOT**, géographe, est enseignante-chercheuse à l'université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne / IEDES, laboratoire « Développement et Sociétés ». Ses recherches portent principalement sur le monde arabo-musulman et interrogent les pratiques urbaines et le travail des femmes, les espaces publics et l'évolution des villes en lien avec la mondialisation.*

***Andrea MARTINEZ**, sociologue, est professeure à l'Institut d'études féministes et de genre et à l'École de développement international et mondialisation de l'université d'Ottawa. Ses travaux portent sur les mobilisations des femmes des Suds pour faire valoir leurs droits à une citoyenneté pleine et entière.*

28 €

IRD Éditions

44, bd de Dunkerque
13572 Marseille cedex 02
editions@ird.fr
www.editions.ird.fr



ISBN 978-2-7099-2187-9
ISSN 1958-0975